

FREUD OPERE

10



BORINGHIERI

OPERE DI SIGMUND FREUD
EDIZIONE DIRETTA DA C. L. MUSATTI
10

OPERE DI SIGMUND FREUD

- 1 Opere 1886-1895
Studi sull'isteria
e altri scritti
(pubblicato nel 1967)
- 2 Opere 1892-1899
Progetto di una psicologia
e altri scritti
(pubblicato nel 1968)
- 3 Opere 1899
L'interpretazione dei sogni
(pubblicato nel 1966)
- 4 Opere 1900-1905
Tre saggi sulla teoria sessuale
e altri scritti
(pubblicato nel 1970)
- 5 Opere 1905-1909
Il motto di spirito
e altri scritti
(pubblicato nel 1972)
- 6 Opere 1909-1912
Casi clinici
e altri scritti
(pubblicato nel 1974)
- 7 Opere 1912-1914
Totem e tabù
e altri scritti
(pubblicato nel 1975)
- 8 Opere 1915-1917
Introduzione alla psicoanalisi
e altri scritti
(pubblicato nel 1976)
- 9 Opere 1917-1923
L'Io e l'Es
e altri scritti
(pubblicato nel 1977)
- 10 Opere 1924-1929
Inibizione, sintomo e angoscia
e altri scritti
(pubblicato nel 1978)
- 11 Opere 1930-1938
L'uomo Mosè e la religione monoteistica
e altri scritti
(pubblicato nel 1979)
- 12 Indici generali

SIGMUND FREUD

OPERE

1924-1929

INIBIZIONE, SINTOMO E ANGOSCIA
E ALTRI SCRITTI



PAOLO BORINGHIERI

**La presente edizione italiana, diretta da Cesare Luigi Musatti, si avvale
del corredo critico preparato da James Strachey (1887-1967)**

Prima edizione 1978

Ristampa 1980

**© 1978 Editore Boringhieri s.p.a., Torino, corso Vittorio Emanuele 86
CL 61-8811-7**

**Edizione originale: Sigmund Freud Gesammelte Werke, 18 voll.
S. Fischer Verlag GmbH - Francoforte**

© Imago Publishing Co., Ltd. - Londra - 1940-1950

INDICE

Introduzione di C. L. Musatti, xi

Il problema economico del masochismo (1924)

Avvertenza editoriale, 3

Il problema economico del masochismo, 5

Lettera alla rivista "Le Disque vert" (1924)

Avvertenza editoriale, 19

Lettera alla rivista "Le Disque vert", 21

Il tramonto del complesso edipico (1924)

Avvertenza editoriale, 25

Il tramonto del complesso edipico, 27

La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi (1924)

Avvertenza editoriale, 37

La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi, 39

Le resistenze alla psicoanalisi (1924)

Avvertenza editoriale, 47

Le resistenze alla psicoanalisi, 49

Nota sul "notes magico" (1924)

Avvertenza editoriale, 61

Nota sul "notes magico", 63

Autobiografia (1924)

Avvertenza editoriale, 71

Autobiografia, 75

Primo paragrafo, 75 Secondo paragrafo, 87 Terzo paragrafo, 97
Quarto paragrafo, 107 Quinto paragrafo, 115 Sesto paragrafo,
129 Poscritto del 1935, 138

Comunicazione del direttore sui mutamenti nella direzione della "Zeitschrift" (1924)

Avvertenza editoriale, 145

Comunicazione del direttore sui mutamenti nella direzione della "Zeitschrift", 147

Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni" (1925)

Avvertenza editoriale, 151

Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni", 153

A. I limiti della possibilità d'interpretare, 153 B. La responsabilità morale per il contenuto dei sogni, 157 C. Il significato occulto dei sogni, 161

Lettera al direttore del periodico "Jüdische Presszentrale Zürich" (1925)

Avvertenza editoriale, 167

Lettera al direttore del periodico "Jüdische Presszentrale Zürich", 169

In occasione dell'inaugurazione dell'Università ebraica (1925)

Avvertenza editoriale, 173

In occasione dell'inaugurazione dell'Università ebraica, 175

Prefazione a "Gioventú traviata" di August Aichhorn (1925)

Avvertenza editoriale, 179

Prefazione a "Gioventú traviata" di August Aichhorn, 181

Necrologio di Josef Breuer (1925)

Avvertenza editoriale, 187

Necrologio di Josef Breuer, 189

La negazione (1925)

Avvertenza editoriale, 195

La negazione, 197

Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi (1925)

Avvertenza editoriale, 205

Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi, 207

Psicoanalisi (1925)

Avvertenza editoriale, 221

Psicoanalisi, 223

Preistoria, 223 Contenuto della psicoanalisi, 224 Vicende esterne della psicoanalisi, 229 Bibliografia, 230

Inibizione, sintomo e angoscia (1925)

Avvertenza editoriale, 233

Capitolo 1, 237

Capitolo 2, 241

Capitolo 3, 247

Capitolo 4, 251

Capitolo 5, 260

Capitolo 6, 268

Capitolo 7, 273

Capitolo 8, 280

Capitolo 9, 291

Capitolo 10, 297

Capitolo 11. Aggiunte, 303

A. Modificazioni di vedute già esposte, 303 B. Aggiunta circa l'angoscia, 310 C. Angoscia, dolore e lutto, 314

Necrologio di Karl Abraham (1926)

Avvertenza editoriale, 321

Necrologio di Karl Abraham, 323

A Romain Rolland (1926)

Avvertenza editoriale, 327

A Romain Rolland, 329

Premessa a un articolo di E. Pickworth Farrow (1926)

Avvertenza editoriale, 333

Premessa a un articolo di E. Pickworth Farrow, 335

Discorso ai membri della Associazione B'nai B'rith (1926)

Avvertenza editoriale, 339

Discorso ai membri della Associazione B'nai B'rith, 341

Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale (1926)

Avvertenza editoriale, 347

Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale, 351

Introduzione, 351 Primo paragrafo, 353 Secondo paragrafo,

359 Terzo paragrafo, 367 Quarto paragrafo, 373 Quinto paragrafo, 385 Sesto paragrafo, 396 Settimo paragrafo, 405
Poscritto del 1927, 416

Il dottor Reik e il problema dei guaritori empirici (1926)

Avvertenza editoriale, 427

Il dottor Reik e il problema dei guaritori empirici, 429

L'avvenire di un'illusione (1927)

Avvertenza editoriale, 433

L'avvenire di un'illusione, 435

Primo paragrafo, 435 Secondo paragrafo, 440 Terzo paragrafo, 445 Quarto paragrafo, 451 Quinto paragrafo, 455 Sesto paragrafo, 460 Settimo paragrafo, 464 Ottavo paragrafo, 470
Nono paragrafo, 475 Decimo paragrafo, 480

Feticismo (1927)

Avvertenza editoriale, 489

Feticismo, 491

L'umorismo (1927)

Avvertenza editoriale, 501

L'umorismo, 503

Un'esperienza religiosa (1927)

Avvertenza editoriale, 511

Un'esperienza religiosa, 513

Dostoevskij e il parricidio (1927)

Avvertenza editoriale, 519

Dostoevskij e il parricidio, 521

- Il dottor Ernest Jones (per il cinquantesimo compleanno) (1929)
 Avvertenza editoriale, 541
 Il dottor Ernest Jones (per il cinquantesimo compleanno), 543
- Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy (1929)
 Avvertenza editoriale, 547
 Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy, 549
- Il disagio della civiltà (1929)
 Avvertenza editoriale, 555
 Il disagio della civiltà, 557
 Primo paragrafo, 557 Secondo paragrafo, 566 Terzo paragrafo,
 577 Quarto paragrafo, 589 Quinto paragrafo, 596 Sesto
 paragrafo, 604 Settimo paragrafo, 610 Ottavo paragrafo, 620
- Elenco dei riferimenti bibliografici*, 631
- Indice analitico*, 635
- Elenco delle opere di Sigmund Freud*, 653

Il 1923 fu l'anno in cui si rivelò in Freud la forma cancerosa a una mascella, per cui dovette nell'autunno sottoporsi a un'operazione radicale, alla quale molte altre seguirono. Visse fino al 1939. Se si considera che i suoi primi studi sulle psiconevrosi risalgono al 1892, si può dire che per un terzo la sua attività in campo psicoanalitico si è svolta sotto il peso di questa lunga, grave e penosissima malattia.

Non fu un periodo sempre eguale, e neppure di progressivo uniforme peggioramento. Malgrado gli stati dolorosi, e i ripetuti interventi chirurgici, Freud ebbe anche la possibilità e la forza di continuare il lavoro scientifico, talora con un ritmo abbastanza intenso, qualche volta invece in modo più rallentato.

Nel 1923 un importante compito gli si presentava con urgenza. Le tre ultime opere maggiori — *Al di là del principio di piacere* (1920), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) e *L'Io e l'Es* (1922), pubblicato nello stesso 1923 — avevano modificato notevolmente la precedente concezione della struttura della personalità umana. Ne discendeva la necessità di confrontare con la nuova concezione molte dottrine già sviluppate in opere precedenti.

La tesi di una pulsione di morte, agente accanto alle pulsioni libidiche, alterava la visione della vita pulsionale descritta nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905). La nozione di un ideale dell'Io, e poi del Super-io, e il passaggio dalla psicologia individuale alla psicologia delle masse richiedevano un ripensamento della metapsicologia che era stata tracciata durante gli anni della guerra. Ma soprattutto *L'Io e l'Es*, introducendo un diverso modo di concepire la organizzazione dell'apparato psichico, imponeva un'opera generale di revisione e controllo.

Freud vi si accinse fin dal 1924, seguendo tuttavia un procedimento

che gli è sempre stato caratteristico. Le modificazioni apportate alle sue dottrine non sono mai presentate quali nuovi apporti, destinati a vanificare le precedenti vedute, ma come semplici loro integrazioni.

Così, nel 1924, il saggio su *Il problema economico del masochismo* corregge la concezione di un masochismo quale semplice proiezione all'interno di una normale componente aggressiva della libido, e, senza che la possibilità di simili processi venga del tutto esclusa, conferisce essenzialmente al masochismo il valore di una autonoma espressione della pulsione di autodistruzione. La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi del 1924 completa il precedente articolo del 1923 su *Nevrosi e psicosi*, rettificando tuttavia la netta distinzione precedentemente sostenuta, da cui conseguiva che soltanto le nevrosi sarebbero state accessibili a una terapia analitica, e non le forme psicotiche.

È dello stesso 1924 il lavoro su *Il tramonto del complesso edipico*, che contiene un accenno polemico, ancora lieve e privo di rancore, verso Otto Rank, che era stato l'allievo prediletto, e che proprio allora, seguendo il suo concetto di trauma della nascita, stava allontanandosi dal pensiero di Freud.

Anche *Inibizione, sintomo e angoscia*, del 1925, una delle più importanti opere teoriche di questo periodo, contiene elementi di revisione. Revisione anzitutto del concetto di rimozione, già concepita come meccanismo specifico delle psiconevrosi. Freud risale alla prima forma di difesa dell'Io, costituita dalla inibizione. E ad essa collega tutti gli altri processi di difesa. Pure l'angoscia è concepita diversamente rispetto al passato: con una attenuazione della immagine della libido convertita in angoscia, e una accentuazione invece del concetto di segnale di allarme.

Nello stesso 1925 Freud pubblicò un breve saggio su *La negazione*: altro meccanismo di difesa dell'Io, che viene ad aggiungersi ai meccanismi di difesa tipici delle nevrosi ossessive illustrati in *Inibizione, sintomo e angoscia*: l'“isolamento” e il “rendere non avvenuto”. Così si delinea la concezione generale dei meccanismi di difesa di cui l'Io dispone, concezione che sarà più tardi illustrata e sviluppata dalla figlia di Freud, Anna, che collaborò intensamente col padre, dopo che la malattia e la protesi alla mascella impedirono a lui di parlare in pubblico.

Freud non poté partecipare al Congresso di Salisburgo dell'aprile 1924. Fu tuttavia informato, su come i lavori si erano svolti, da Jones Abraham e Ferenczi, subito dopo la sua conclusione.

Per il Congresso di Homburg (2-3 settembre 1925) Freud preparò

una comunicazione su Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi, che fu letta al Congresso dalla figlia Anna. Veniva in questo lavoro ribadito il concetto dell'invidia del pene da parte della bambina come fattore dello sviluppo della sessualità femminile.

Così al Congresso di Innsbruck, che si tenne nel settembre 1927 Anna Freud lesse un breve saggio su L'umorismo, saggio che si collega al vecchio libro sul Motto di spirito del 1905. Durante quel Congresso fu deliberato di trasformare il "Comitato" in un organo puramente amministrativo, di cui fecero parte Eitingon, che era Presidente della Associazione psicoanalitica internazionale, Ferenczi, Jones, Anna Freud e van Ophuijsen. La situazione del gruppo dirigente del movimento psicoanalitico era così profondamente mutata.

Freud aveva progressivamente ridotto il numero dei pazienti presi in cura. Ne aveva ancora sei all'inizio del 1925. Si ridussero a tre nel 1926 e 1927.

Nel 1928, sperando di trovare un più valido aiuto contro il suo male, mutò chirurgo e si rivolse a Schröder di Berlino, il quale poté portare un miglioramento alla protesi. Però, mentre l'anno prima (1927) Freud aveva svolto una certa attività scientifica, scrivendo fra l'altro L'avvenire di un'illusione, di cui si dirà più avanti, nel 1928 non riuscì a scrivere nulla.

L'anno dopo (1929) — in seguito all'insorgere di disturbi cardiaci, su consigli degli amici più intimi, Freud assunse come medico personale (che lo visitava ogni giorno), il dottor Max Schur. Questi seguì Freud per dieci anni, a Vienna e poi a Londra, e, si può dire, lo mantenne in vita.

Appassionato ai viaggi, Freud dovette ovviamente rinunciare a questa sua consuetudine. Si recò in questi anni soltanto a Berlino per farsi visitare da Schröder, e passò una sola estate in Svizzera. Altrimenti trascorse i mesi caldi nel Semmering, per essere più vicino a Vienna.

Mentre scemava il lavoro professionale, aumentavano gli introiti per i diritti di autore, soprattutto per le traduzioni in lingue straniere. Freud era tuttavia poco abile in queste cose, e faceva disperare gli amici inglesi e americani che non riuscivano a fargli tutelare convenientemente i suoi interessi.

Le dottrine di Freud attiravano una crescente attenzione da parte del pubblico colto. Personalità eminenti della cultura (come Romain Rolland, Einstein, Arnold Zweig) vollero incontrarsi personalmente

con lui; anche se alcuni, poco comprendendo del suo pensiero, contribuirono più a confondere le idee del pubblico, che a chiarirle.

Nell'ambito della pubblicazione del pensiero di Freud, vanno ricordati i rapporti con l'“Encyclopaedia Britannica”, opera che conservava un peso notevole negli ambienti culturali dell'epoca.

L'“Encyclopaedia”, anteriormente alla prima guerra mondiale, aveva ignorato del tutto la voce “Psicoanalisi”. Continuò a ignorarla nel 1922, quando fu ristampata, come dodicesima, la undicesima edizione risalente al 1910-11, con la sola aggiunta di tre volumi supplementari. Nel frattempo però Freud aveva scritto, per una raccolta minore in due volumi, pubblicata dagli stessi editori americani dell'Encyclopaedia, il Breve compendio di psicoanalisi (1923), che appare in questa nostra edizione italiana, nel vol. 9 alle pp. 383 sgg. Nel 1926 fu ancora ripubblicata la vecchia edizione dell'“Encyclopaedia Britannica” del 1910-11, con altri tre nuovi volumi supplementari, differenti tuttavia da quelli del 1922. Per essa Freud scrisse la voce Psicoanalisi (contenuta nel presente volume), voce che fu pubblicata col titolo: Psychoanalysis: Freudian School, in quanto gli editori non volevano privare gli indirizzi dissidenti (Adler, Jung ecc.) del diritto di fregiarsi anch'essi del nome di psicoanalisi.

Freud aveva preparata questa voce nel 1925. L'anno prima aveva scritto una Autobiografia, che fu pubblicata nel 1925. È un'opera anche letterariamente pregevole, scritta in un periodo in cui l'autore non riteneva che gli restasse molto tempo da vivere: costituiva dunque una sorta di suo testamento spirituale.

Le numerose attestazioni di stima (alcune entusiastiche) raccolte in questi anni da parte dei più diversi personaggi (nel 1926 per il suo settantesimo compleanno scrissero su di lui articoli assai lusinghieri Stefan Zweig ed Eugen Bleuler) erano bilanciate dallo sprezzante silenzio delle autorità accademiche viennesi, le quali da trent'anni avevano messo al bando Sigmund Freud, che aveva ardito ergersi come una personalità rivoluzionaria nell'invecchiato ambiente della facoltà medica di Vienna.

A tutto ciò Freud era abituato, per cui non ne soffriva assolutamente. Diverse — oltre a quelle fisiche, per le quali esistevano scarsi rimedi — erano in questi tempi le sofferenze di Freud. A uno a uno egli andò perdendo, o corse il pericolo di perdere, coloro con i quali aveva nei primi tempi collaborato e che erano stati i suoi amici più cari e fedeli.

Nel 1925, dopo varie trattative, la compagnia cinematografica UFA

si accordò con Karl Abraham per girare un film (I misteri di un'anima) di argomento psicoanalitico: si trattava del caso di un ossessivo impotente, curato e guarito da uno psicoanalista. Freud non diede il proprio assenso, ma neppure oppose un rifiuto netto ad Abraham.

Comunque il film si fece, e in America, dove esso venne diffuso, si finì col ritenere che si trattasse di un'opera diretta, scena per scena, dallo stesso Freud.

Il film, naturalmente muto, rispecchia l'epoca sua. Ovviamente non dà un'idea esatta, e neppure approssimativa, di ciò che è la psicoanalisi; non è comunque peggiore di tutti i film che anche oggi vengono presentati come ispirati da questa dottrina.

Freud fu veramente indignato, anche in funzione del fatto che per le persone della sua generazione il cinema era ancora considerato qualche cosa di poco serio. Temette quindi che questa iniziativa potesse dar esca alle continue denigrazioni della scienza medica ufficiale verso la psicoanalisi.

Si minacciò una rottura tra Freud e Abraham. Abraham però era già quell'anno gravemente ammalato, senza che coloro che gli erano vicini se ne fossero resi conto. E morì, a quarantotto anni, il giorno di Natale del 1925.

La morte di Abraham addolorò profondamente Freud, che partecipò (e fu l'unica volta che presenziò a una seduta della Società dopo la propria malattia) alla cerimonia in onore del collega scomparso, organizzata appunto dalla Società psicoanalitica di Vienna.

Fra i primi aderenti al movimento psicoanalitico, i fedeli erano così rimasti assai pochi.

Lo stesso Jones ha scritto che dal 1922 al 1932, per dieci anni, vi furono incomprensioni e dissapori tra lui e Freud: Freud aveva l'impressione che egli pure dovesse abbandonarlo.

I rapporti tra Freud e Jones si erano guastati anche per effetto di quello che fu detto l'affare della analisi profana.

I primi allievi di Freud erano stati tutti medici, che alla psicoanalisi si erano avvicinati come a un'attività specialistica della loro professione: attività che presentava sí caratteri alquanto diversi da quelli di ogni altra specialità, ma che essendo pur sempre un mezzo per curare ammalati sofferenti di determinati disturbi, possedeva i requisiti di una branca della medicina.

Tuttavia le dottrine e le esperienze di Freud suscitarono maggiore interesse presso uomini di cultura (della piú differente cultura) che non presso i medici praticanti. Così cominciarono a frequentare la

Società di Vienna anche persone colte, ma estranee al mondo medico. Lo stesso Otto Rank, che pure raggiunse livelli culturali altissimi, era una specie di autodidatta digiuno di studi medici.

Per vari anni gli psicoanalisti non medici (profani, come venivano chiamati) si occuparono esclusivamente degli aspetti culturali della psicoanalisi (psicologia, antropologia, storia delle religioni, mitologia eccetera) astenendosi rigorosamente dal prendere in cura ammalati. Dopo la fine della prima guerra, crescendo nel pubblico l'interesse per la psicoanalisi, si produsse a Vienna qualche infrazione. In modo specifico i non medici (come la stessa Anna Freud) prendevano in trattamento bambini nevrotici, sembrando che l'analisi effettuata su questi soggetti avesse più il carattere di un'azione pedagogica che di un intervento medico. In realtà non vi è differenza fra analisi di bambini e analisi di adulti (da un punto di vista deontologico, e non tecnico, si intende); e qualcuno fra i non medici, dopo essersi assicurato presso un collega (medico questo sí) che i disturbi del paziente erano esclusivamente psicogeni, iniziò trattamenti analitici normali.

Nel 1926 Theodor Reik, privo anch'egli di laurea in medicina, fu incriminato a Vienna per esercizio abusivo della professione medica, su denuncia di un suo paziente che si riteneva danneggiato dalla analisi. La denuncia fu archiviata, perché il denunciante risultò uno squilibrato; ma soprattutto perché mancano nei procedimenti della psicoanalisi caratteri che la distinguano da una semplice conversazione. Non vi è infatti né ispezione corporea, né intervento sulla persona, e neppure prescrizione di farmaci: che sono gli elementi i quali — da un punto di vista materiale e obiettivo — caratterizzano una attività medica.

La cosa ebbe tuttavia un seguito. Freud scrisse un'operetta Il problema dell'analisi condotta da non medici. Dopo aver descritto, in un brillante dialogo sostenuto con un immaginario interlocutore, in che cosa l'analisi consista, conclude sostenendo vigorosamente la legittimità dell'attività analitica da parte di persone di cultura, anche se non munite di laurea in medicina, purché convenientemente preparate. Freud dimostra in quest'opera che la preparazione necessaria per una attività psicoanalitica è assai complessa e specializzata, ma totalmente diversa dalla preparazione che le università assicurano ai futuri medici.

Dal piano giuridico e pubblico il problema passò allora negli ambienti stessi di quegli psicoanalisti che all'analisi erano giunti attraverso normali studi medici. La maggior parte degli analisti si schierò

contro la tesi di Freud e a favore del privilegio della classe medica. Specialmente gli americani si rifiutarono in modo assoluto di riconoscere come colleghi i non medici; mentre in Europa le posizioni erano meno rigide.

Ferenczi, recatosi negli Stati Uniti, cominciò a preparare allievi non medici, con l'idea di riunirli in una Società, che in un secondo tempo avrebbe potuto collegarsi con l'Associazione psicoanalitica internazionale. Ma Freud vide anche in questa iniziativa il pericolo di una spaccatura del movimento psicoanalitico. Non si fidava più di nessuno, e quantunque Jones si adoperasse per impedire scissioni fra americani ed europei, Freud diffidò per parecchio tempo anche della sua lealtà.

Né al Congresso di Innsbruck (1927), né a quello di Oxford (1929) si giunse a qualche conclusione. Soltanto al Congresso di Wiesbaden (1932) si stabilì finalmente che la selezione dei candidati analisti, compresi i non medici, doveva essere regolata da norme decise in ciascun paese dalle singole Società nazionali affiliate all'Associazione psicoanalitica internazionale.

Soltanto allora si chiarirono del tutto i rapporti fra Jones e Freud.

Rank era invece ormai completamente perduto per il movimento psicoanalitico.

Sembrava che uno strano destino pesasse su coloro che erano stati i primi compagni di Freud. Raggiunto un certo livello di notorietà, che consentiva loro di svincolarsi dalla sudditanza dalla forte personalità del Maestro, parecchi si sentirono attratti dagli Stati Uniti, dove vi erano maggiori possibilità economiche. Là giunti, come osserva Jones, si sentirono di assumere funzioni di capiscuola, con propri allievi e seguaci, e si staccarono dai lacci di soggezione che li legavano al gran vecchio di Vienna.

Questo era accaduto a Jung e ad Adler; e accadde anche a Otto Rank, e alla fine a Sándor Ferenczi.

Certamente tutti costoro erano stati analizzati per brevissimo tempo da Freud: il quale da parte sua riteneva che l'allievo psicoanalista non avesse bisogno di una lunga analisi: poche settimane, quel tanto che consentisse di comprendere su di sé il linguaggio dell'inconscio; e quindi l'apprendimento di un certo numero di regole da seguire nel comportamento con i pazienti. Ciò che veramente contava poi era soltanto la pratica che ogni allievo doveva conquistarsi da sé.

Freud tuttavia fece troppo affidamento sul proprio prestigio, sulla

traslazione affettiva, che si produceva tanto nel comune paziente quanto nell'allievo. E trascurò con i suoi primi seguaci l'analisi della traslazione negativa, così come aveva fatto con Dora nel 1900. Molti allievi gli sfuggirono proprio per questo. Non tolleravano di vivere di luce riflessa. E non si rendevano conto che la luce che ritenevano di emanare autonomamente, era proprio in gran parte riflessa.

Nel 1927 Freud scrisse un libretto, *L'avvenire di un'illusione*. Volle con esso ritornare sul problema della religione, che aveva già trattato da un punto di vista storico in *Totem e tabù* (1912-13) e in altri scritti, e su cui ritornerà in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38). Nell'opera del 1927 Freud affrontò il problema da un punto di vista teoretico.

La religione è solo una illusione, la quale nasce negli uomini per il persistere della loro condizione infantile. L'uomo maturo e razionale può considerare la religione soltanto come una fantasia consolatoria.

Malgrado la forma rispettosa e corretta con cui la tesi è sostenuta, Freud turbò molte coscienze che sarebbero state desiderose di conciliare i principi della ragione con una residuale conservazione della voce con cui la religione parla alla parte irrazionale del nostro spirito.

Freud rispose ad alcune lettere ricevute in proposito; compresa una lettera di Romain Rolland, che si appellava non a ragionamenti, ma a un sentimento: quello di una fondamentale appartenenza al tutto. Freud dimostra di conoscere assai bene questo sentimento, che Rolland aveva chiamato "oceanico"; ma lo riporta alla originaria formazione psicologica dell'essere umano, che sorge dal distacco dell'individuo, come essere psichico, da quel tutto confuso in cui si riassumono le impressioni del nuovo essere venuto al mondo.

Questa risposta a Romain Rolland è contenuta in un libro pubblicato nel 1929 con un titolo che mal si traduce in italiano: *Das Unbehagen in der Kultur*. La difficoltà sta nel fatto che *Kultur* non è cultura, ma piuttosto civiltà, oppure, come in quest'opera (a p. 580) Freud la definisce: "somma delle realizzazioni e degli ordinamenti che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali e che servono a due scopi: a proteggere l'umanità dalla natura e a regolare le relazioni degli uomini tra loro". La difficoltà della traduzione riguarda però anche le particelle in *der*, che letteralmente darebbero l'espressione poco chiara: "Il disagio nella civiltà." Ha così prevalso nell'uso l'espressione *Il disagio della civiltà*.

Freud sostiene in quest'opera che fra amore e civiltà esiste un in-

sanabile contrasto, discute il concetto di amore per il prossimo, e negando che esso costituisca qualche cosa di naturale, propende invece per assegnare all'uomo una indomabile aggressività lupina verso i propri simili. Si discutevano in quegli anni le realizzazioni dell'unico paese che si proclamava socialista, l'Unione Sovietica, e la tesi della soppressione della proprietà privata come mezzo per eliminare la lotta fra gli uomini. Freud nega che l'aggressività reciproca sorga con la proprietà privata, e sostiene la tesi della aggressività innata, come espressione di una pulsione di morte.

Nel *Disagio della civiltà* viene pure ripresa l'analisi del senso di colpa, che nato come angoscia sociale, è in seguito interiorizzato e dà luogo al Super-io. Freud conclude affermando che il progresso umano, e cioè propriamente la *Kultur*, ha inevitabilmente un prezzo, che è costituito da una perdita di felicità.

Viviamo perciò in uno stato di conflitto fra la ricerca della felicità individuale e la aspirazione a una sempre maggiore unità fra gli uomini: conflitto che appare il riflesso di quello fra le due forze fondamentali agenti nella natura in genere e nella natura umana in ispecie: la pulsione di morte e l'Eros.

Il libro termina con questa posizione dualistica, che rimarrà definitiva e che ispirerà tutte le opere freudiane degli ultimi anni. È una posizione fondamentalmente pessimistica (che Freud vela appena con un accenno alla possibilità che l'Eros torni a trionfare), e di cui egli sembra quasi scusarsi con Romain Rolland, a cui il libro nelle prime pagine appare diretto, con il lettore e con noi tutti.

Le citazioni degli scritti di Freud avvengono secondo il titolo, la datazione e la numerazione di pagina della presente edizione (vedi elenco al fondo del volume). Per gli scritti di Jung e di Abraham si fa riferimento alle "Opere di C. G. Jung" e alle "Opere di Karl Abraham" presso l'editore Boringhieri.

Note e inserzioni editoriali sono tra parentesi quadre, eccetto le numerose precisazioni e aggiunte ai rimandi bibliografici, i quali quasi sempre, nel testo originale, sono incompleti o imprecisi.

IL PROBLEMA ECONOMICO DEL MASOCHISMO

1924

Questo scritto fu pubblicato nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 10(2), 121-33 (1924) con il titolo *Das ökonomische Problem des Masochismus*. Freud aveva cominciato a comporlo subito dopo la grande operazione subita nell'autunno del 1923 e lo terminò nel gennaio del 1924.

Si tratta della revisione del concetto di masochismo, già da Freud interpretato come derivato da un preesistente sadismo nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) e poi ancora nello scritto di *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini* e in "Un bambino viene picchiato" (1919).

La svolta avvenuta nel pensiero di Freud con *Al di là del principio di piacere* del 1920, e la determinazione di una pulsione di morte accanto alle pulsioni libidiche, gli imponevano la considerazione di pulsioni aggressive rivolte verso lo stesso soggetto, in una corsa all'annientamento, o alla riduzione degli squilibri energetici, prodotti dall'apparire stesso della vita (Freud fa appello qui al "principio di costanza", o, secondo un termine introdotto da Barbara Low, e da lui adottato fin dal 1920, al "principio del nirvana").

Questa concezione implicava una ristrutturazione profonda della dinamica pulsionale, che viene svolta nella presente opera, nella quale Freud afferma l'esistenza di un masochismo primario.

Lo scritto è stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (1924) pp. 374-86, in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) pp. 147-62, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik* (1913-1926) (Vienna 1931) pp. 193-207, e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 371-83.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Ha ragione chi afferma che l'esistenza di una tendenza masochistica nella vita pulsionale umana rappresenta un enigma dal punto di vista economico. Infatti, se il principio di piacere domina i processi psichici in maniera tale che il loro primo scopo è quello di evitare dispiacere e ottenere piacere, il masochismo è incomprensibile. Se invece il dolore e il dispiacere non sono meri avvertimenti, ma possono essi stessi rappresentare dei fini, il principio di piacere ne risulta paralizzato, e in un certo senso narcotizzato il custode della nostra vita psichica.

Il masochismo ci appare dunque nella veste di un grande pericolo, mentre ciò non vale affatto per il suo corrispettivo opposto, il sadismo. Siamo tentati di affermare che il principio di piacere non è solo il custode della nostra vita psichica, ma della nostra vita in genere. In questo caso però siamo indotti a indagare quale sia il rapporto tra il principio di piacere e le due specie di pulsioni che abbiamo distinto, le pulsioni di morte e le pulsioni erotiche (o libidiche) di vita; e non potremo procedere nella nostra disamina del problema del masochismo se prima non avremo assolto questo compito.

Come si ricorderà,¹ abbiamo considerato il principio che domina tutti i processi psichici come un caso particolare della "tendenza alla stabilità" di Fechner, e quindi abbiamo attribuito all'apparato psichico il proposito di ridurre a zero la quantità di eccitamenti che affluiscono in esso, o almeno di tenere tale quantità più bassa possibile. Barbara Low² ha suggerito di dare a questa ipotetica tendenza il nome di "principio del nirvana", che noi abbiamo accettato.³

¹ Vedi il mio scritto *Al di là del principio di piacere* (1920) [pp. 194 sg.].

² [BARBARA LOW, *Psycho-Analysis* (Londra e New York 1920) p. 73.]

³ [In *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 241. Questo principio Freud l'aveva chia-

Tuttavia non abbiamo esitato a identificare il principio di piacere-dispiacere con questo principio del nirvana. Ogni dispiacere dovrebbe perciò coincidere con un innalzamento, e ogni piacere con un abbassamento della tensione psichica provocata dagli stimoli; il principio del nirvana (e il principio di piacere che con esso si identificerebbe) sarebbe interamente al servizio delle pulsioni di morte miranti a ricondurre l'irrequietezza vitale alla stabilità dello stato inorganico e avrebbe la funzione di preservare l'organismo dalle pretese delle pulsioni di vita (o libido), che mirano a disturbare il corso dell'esistenza così com'è. Eppure questa concezione non può essere esatta. Pare che nella serie delle sensazioni di tensione sia avvertibile direttamente l'incremento e la diminuzione degli stimoli, e non c'è alcun dubbio che esistano tensioni piacevoli e rilassamenti spiacevoli. L'eccitamento sessuale è il più lampante, ma non certo l'unico esempio di tale spiacevole incremento dello stimolo.

Il piacere e il dispiacere non possono dunque essere ricondotti alla diminuzione o all'incremento di una quantità (che chiamiamo "tensione provocata dallo stimolo"), anche se con questo elemento hanno evidentemente molto a che fare. Pare che non dipendano da questo fattore quantitativo, bensì da una sua caratteristica che non possiamo far altro che definire qualitativa. Se sapessimo dire in cosa consiste questa caratteristica qualitativa, avremmo fatto un grande passo avanti in psicologia. Forse è il *ritmo*, la sequenza temporale dei cambiamenti, degli aumenti e delle diminuzioni della quantità dello stimolo.¹ Chissà.

In ogni caso dobbiamo renderci conto del fatto che il principio del nirvana, che appartiene alla pulsione di morte, nell'organismo vivente ha subito una modificazione per cui è diventato principio di piacere, e d'ora innanzi eviteremo di identificare questi due principi. Ammesso che si voglia riflettere su questo punto, non è difficile identificare la forza che ha dato origine a tale modificazione. Non può essere che la pulsione di vita, la libido, la quale in tal modo si è conquistata il suo posto accanto alla pulsione di morte nella regolamentazione dei processi vitali. Siamo giunti così a una piccola ma interessante serie di connessioni: il principio del *nirvana* esprime la tendenza della pulsione di morte, il principio di piacere

mato precedentemente "principio di costanza". Sull'evoluzione di esso e sul suo rapporto con il principio di piacere vedi le note editoriali contenute in *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini*, pp. 15 e 17.]

¹ [Questa possibilità era già stata menzionata in *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 194 e 247 sg.]

rappresenta le pretese della libido, e la modificazione del principio di piacere, ossia il principio di realtà,¹ rappresenta l'influenza del mondo esterno.

Nessuno di questi tre principi può essere davvero messo fuori giuoco da uno degli altri due. Di regola i tre principi riescono a tollerarsi reciprocamente, anche se di tanto in tanto nascono dei conflitti dovuti al fatto che ciascuno di essi si propone uno scopo diverso: da un lato la diminuzione quantitativa della pressione dello stimolo, dall'altro una caratteristica qualitativa dello stimolo, e infine una dilazione temporale della scarica dello stimolo e una temporanea tolleranza della tensione spiacevole.

La conclusione che dobbiamo trarre da queste considerazioni è che non si può respingere la definizione del principio di piacere come custode della nostra vita.²

Ritorniamo al masochismo. Esso si presenta alla nostra osservazione in tre forme: come condizione dell'eccitamento sessuale, come un modo di esprimersi della natura femminile e come norma di comportamento nella vita (*behaviour*). Possiamo quindi distinguere fra un masochismo erogeno, un masochismo femminile e un masochismo morale. Il primo, il masochismo erogeno — il piacere del dolore — è anche alla base delle altre due forme di masochismo; il suo fondamento va ricercato in fattori di ordine biologico e costituzionale, ed esso ci risulta incomprensibile finché non ci decidiamo a formulare alcune ipotesi intorno ad argomenti estremamente oscuri. La terza forma in cui si manifesta il masochismo, che in un certo senso è di tutte la più importante, solo recentemente è stata determinata dalla psicoanalisi come senso di colpa, perlopiù inconscio; eppure tale manifestazione può già essere completamente spiegata e inscritta nel contesto delle nostre conoscenze. Il masochismo femminile, invece, è quello che meglio e più direttamente risulta accessibile alla nostra osservazione, è la forma meno enigmatica di masochismo e può essere considerata in tutti i suoi aspetti e rapporti. Possiamo cominciare di qui la nostra esposizione.

Abbiamo una sufficiente conoscenza di questa specie di masochismo nell'uomo (a cui dovrò limitare le mie osservazioni, dato il mate-

¹ [Vedi le *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911) p. 454.]

² [Freud riprenderà questa discussione nel cap. 8 del suo *Compendio di psicoanalisi* (1938).]

riale di cui dispongo); tale conoscenza è tratta dalle fantasie di soggetti masochistici (spesso perciò impotenti) le quali o si concludono con un atto onanistico o danno luogo di per sé a un soddisfacimento sessuale.¹ Con queste fantasie coincidono perfettamente le operazioni cui sono dediti i perversi masochistici, sia che l'esecuzione di esse sia fine a sé stessa, sia che esse servano a vincere l'impotenza e ad avviare l'atto sessuale. In entrambi i casi (poiché dopo tutto tali operazioni rappresentano soltanto l'esecuzione ludica delle fantasie) il contenuto manifesto è il seguente: essere imbavagliati, legati, dolorosamente percossi, frustati, maltrattati in un modo o nell'altro, costretti a un'obbedienza assoluta, insudiciati, umiliati. Molto più raramente, e solo con grandi restrizioni, accade che in questo contenuto siano comprese anche mutilazioni. L'interpretazione più facile e ovvia è che il masochista vuole essere trattato come un povero bambino, piccolo e inerme, ma soprattutto che vuole essere trattato come un bambino cattivo. Non è necessario citare una ricca casistica, il materiale è assolutamente omogeneo e accessibile non soltanto agli psicoanalisti, ma a qualsiasi osservatore. Eppure, se si ha l'opportunità di studiare qualche caso in cui le fantasie masochistiche abbiano subito un'elaborazione particolarmente ricca, facilmente si scopre che esse trasportano il soggetto in una situazione tipicamente femminile; esse significano cioè essere evirati, subire un coito, partorire. In un certo senso a *potiori* ho perciò dato a questa forma di masochismo l'appellativo di *femmineo*, anche se molti dei suoi elementi rinviano alla vita infantile. Questa sovrapposizione dei due elementi, l'infantile e il femminile, troverà più avanti una semplice spiegazione. L'evirazione — o l'accecamiento che di essa fa le veci — lascia spesso nelle fantasie la sua traccia negativa nella condizione che proprio ai genitali o agli occhi non dev'essere assolutamente recato alcun danno. (Tra parentesi, accade raramente che i tormenti masochistici facciano un'impressione così seria come le crudeltà — immaginate o realizzate — del sadismo.) Nel contenuto manifesto delle fantasie masochistiche si esprime anche un sentimento di colpa; il soggetto suppone di aver commesso qualche crimine (che resta indeterminato): tale crimine dev'essere espiato con ogni sorta di procedure dolorose o tormentose. Ciò ha l'apparenza di una superficiale razionalizzazione dei contenuti masochistici, dietro la quale si nasconde invece un rapporto con la ma-

¹ [Vedi il saggio "Un bambino viene picchiato" (1919) pp. 58 sgg.]

sturbazione infantile. D'altro lato l'elemento della colpa rinvia alla terza forma di masochismo, al masochismo morale.

Il masochismo femminile che abbiamo descritto si fonda interamente sul masochismo primario, erogeno, sul piacere del dolore; quest'ultimo non può essere spiegato senza risalire molto addietro.

Nei miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), nel paragrafo sulle "Fonti della sessualità infantile", ho affermato che "l'eccitamento sessuale [sorge] come effetto collaterale di tutta una serie di processi interni, non appena l'intensità di questi processi abbia superato certi limiti quantitativi". E addirittura che "è possibile che nell'organismo non avvenga nulla di significativo che non abbia da fornire la sua componente all'eccitamento della pulsione sessuale".¹ Secondo questa ipotesi, anche l'eccitamento dovuto al dolore e al dispiacere dovrebbe avere la medesima conseguenza.² Tale eccitamento libidico che accompagnerebbe la tensione dolorosa e spiacevole sarebbe un meccanismo fisiologico infantile, che in seguito cesserebbe di operare. Raggiungerebbe un diverso grado di sviluppo a seconda delle diverse costituzioni sessuali, e rappresenterebbe in ogni caso la base fisiologica su cui più tardi si erigerebbe la struttura psichica del masochismo erogeno.

Tuttavia, l'insufficienza di questa spiegazione risulta evidente dal fatto che essa non getta alcuna luce sulle regolari e intime connessioni del masochismo con quello che è il suo corrispettivo antitetico nella vita pulsionale, il sadismo. Se risaliamo un po' più addietro, fino all'ipotesi delle due specie di pulsioni che pensiamo operino nell'organismo vivente, giungiamo a un'altra spiegazione dell'origine del masochismo, che peraltro non contraddice quella precedente. Nell'essere vivente (pluricellulare) la libido si imbatte nella pulsione di morte o di distruzione, che domina quest'organismo cellulare e cerca di disintegrarlo portando tutti i singoli organismi unicellulari [che lo compongono] allo stato della stabilità inorganica (anche se quest'ultima può essere soltanto relativa). La libido ha il compito di mettere questa pulsione distruttiva nell'impossibilità di nuocere, e assolve questo compito dirottando gran parte della pulsione distruttiva verso l'esterno, contro gli oggetti del mondo esterno (ben presto le viene in aiuto un particolare sistema dell'organismo, l'apparato muscolare). La pulsione prende allora il nome di pulsione di distruzione, di pulsione di appropriazione, di volontà di potenza. Una

¹ [Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 512.]

² [*Ibidem.*]

parte di questa pulsione è messa direttamente al servizio della funzione sessuale nel cui ambito ha un ruolo importante da svolgere. È questo il vero e proprio sadismo. Un'altra parte, invece, non viene estroflessa, permane nell'organismo, e con l'aiuto dell'eccitamento sessuale concomitante che abbiamo menzionato sopra viene libidicamente legata. In questa parte dobbiamo riconoscere il masochismo originario, erogeno.¹

Non abbiamo alcuna conoscenza fisiologica delle vie e dei mezzi con cui può effettuarsi questo imbrigliamento² della pulsione di morte ad opera della libido. Dal punto di vista psicoanalitico possiamo soltanto supporre che si verifichino un impasto e una mescolanza molto ampi e variabili delle due specie di pulsioni, talché non abbiamo mai a che fare con pulsioni di morte o pulsioni di vita allo stato puro, ma sempre e soltanto con impasti nei quali le due pulsioni anzidette si mescolano in proporzioni variabili. Correlativamente all'impasto delle pulsioni, può verificarsi, sotto l'influenza di determinati fattori, il loro disimpasto. Non siamo in grado di determinare per il momento quanta parte delle pulsioni di morte riesca a sottrarsi a tale imbrigliamento vincolandosi ad apporti supplementari di natura libidica.

Se si è disposti a sorvolare su qualche piccola inesattezza, si può dire che la pulsione di morte che opera nell'organismo — il sadismo originario — coincide perfettamente col masochismo. Dopo che la parte maggiore di quest'ultimo è stata estroflessa e portata sugli oggetti, all'interno dell'organismo permane, come suo residuo, il masochismo erogeno vero e proprio, che da un lato è diventato una componente della libido, e dall'altro continua ad assumere come oggetto lo stesso soggetto. Questo masochismo sarebbe dunque una testimonianza e un residuo di quella fase dello sviluppo in cui ha avuto luogo la fusione della pulsione di morte e dell'Eros, che tanta importanza ha per la vita. Non ci sorprenderà di sentire che in determinate circostanze il sadismo (o pulsione distruttiva) che è stato rivolto e proiettato verso l'esterno, può nuovamente essere introiettato, diretto verso l'interno, regredendo in tal modo alla sua situazione precedente. Esso dà luogo allora al masochismo secondario, che viene ad aggiungersi al masochismo originario.

¹ [Vedi, per questo, *L'Io e l'Es* (1922) p. 503; ma vedi anche *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 239 sg.]

² [*Bändigung*. Di questo concetto Freud si servirà ancora in seguito, nel § 3 dello scritto *Analisi terminabile e interminabile* (1937). Ma già nel *Progetto di una psicologia* (1895) aveva parlato di ricordi che vengono "domati" (*gebändigt*).]

Il masochismo erogeno accompagna tutte le fasi evolutive della libido dalle quali deriva i suoi differenti rivestimenti psichici.¹ La paura di essere divorato dall'animale totemico (padre) deriva dalla primitiva organizzazione orale, il desiderio di essere percosso dal padre dalla fase immediatamente successiva sadico-ale; lo stadio fallico di organizzazione² lascia come suo sedimento l'evirazione, che, seppure in seguito rinnegata,³ entra a far parte del contenuto delle fantasie masochistiche; dalla definitiva organizzazione genitale derivano invece, com'è naturale, le situazioni caratteristiche della femminilità, quelle in cui il soggetto subisce il coito e partorisce. Anche la parte che nel masochismo svolgono le natiche risulta facilmente comprensibile,⁴ a prescindere dalla sua evidente base reale. Dal punto di vista erogeno le natiche sono la parte preferita del corpo nella fase sadico-ale, così come le mammelle lo sono nella fase orale e il pene in quella genitale.

La terza forma di masochismo, il masochismo morale,⁵ è degno di nota soprattutto perché il suo rapporto con ciò a cui attribuiamo il carattere della sessualità è meno saldo. Tutte le altre sofferenze masochistiche sottostanno alla condizione di provenire dalla persona amata, di essere sopportate per suo ordine; questa clausola viene meno nel masochismo morale. Ciò che conta è la sofferenza in sé; che sia imposta da una persona amata o indifferente, è una circostanza che non ha alcun rilievo; può anche essere causata da poteri o situazioni impersonali: sempre, quando esiste la prospettiva di ricevere uno schiaffo, il vero masochista porge la guancia. Parrebbe molto ovvio spiegare questo comportamento senza chiamare in causa la libido e limitandosi a supporre che qui la pulsione distruttiva sia stata nuovamente diretta verso l'interno e ora inferisca contro la propria persona; tuttavia, il fatto che l'uso linguistico non abbia rinunciato alla connessione fra questa norma di comportamento e l'eroticismo, e chiami masochisti anche coloro che danneggiano in

¹ [Non è la prima volta che Freud usa la metafora "rivestimenti psichici" (*psychische Umkleidungen*). Vedi per esempio nel caso clinico di Dora (1901) pp. 369 sg. e 383, n. 3.]

² Vedi il mio scritto *L'organizzazione genitale infantile* (1923) [pp. 564 sgg.].

³ [Sul concetto di *Verleugnung* (rinnegamento, disconoscimento) vedi la nota editoriale a p. 565 dello scritto *L'organizzazione genitale infantile* (1923). Vedi anche oltre, pp. 40, 198, 211 sg., 492 sg. e relative note.]

⁴ [Vedi su questo punto le osservazioni di Freud nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 502 e nota.]

⁵ [In un capoverso aggiunto nel 1909 all'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 152 sg., Freud aveva affermato che "vengono chiamati masochisti 'ideali' coloro che non cercano il piacere nel dolore fisico loro inflitto, bensì nell'umiliazione e nella sofferenza psichica".]

questo modo sé medesimi, dovrebbe avere un qualche significato.

Attenendoci a una nostra abitudine tecnica, ci occuperemo dapprima della forma estrema, inequivocabilmente patologica di questo masochismo. Altrove¹ ho spiegato come nel trattamento analitico incontriamo talvolta dei pazienti il cui comportamento verso l'influsso terapeutico ci costringe ad attribuire loro un "inconscio" senso di colpa. Ho indicato l'elemento che ci consente di riconoscere questi soggetti (è "la reazione terapeutica negativa") e ho affermato senza reticenze che la forza di tale impulso costituisce una delle più serie resistenze e il maggior pericolo per l'attuazione dei nostri intenti medici o pedagogici. La soddisfazione di questo inconscio senso di colpa è forse il più potente tra i fattori che costituiscono il tornaconto (solitamente composito) che il soggetto trae dalla propria malattia: quell'insieme di forze che lottano contro la guarigione inducendolo a non rinunciare al suo star male; la sofferenza che la nevrosi comporta è proprio ciò che rende preziosa la malattia per la tendenza masochistica. È anche istruttivo constatare che, contro ogni teorizzazione e aspettativa, una nevrosi che ha sfidato ogni sorta di sforzi terapeutici, può magari scomparire quando il soggetto incappa nella penosa situazione di un matrimonio infelice, o quando perde le proprie sostanze, o contrae una pericolosa malattia organica. In questi casi una forma di sofferenza è stata sostituita da un'altra, e vediamo che al soggetto importava unicamente poter conservare un certo grado di sofferenza.

I pazienti non ci credono facilmente, quando attribuiamo loro un senso di colpa inconscio. Sanno talmente bene con quali tormenti (rimorsi di coscienza) si esprime un senso di colpa conscio (la coscienza della propria colpa) che non possono ammettere di ospitare impulsi assolutamente analoghi senza esserne minimamente coscienti. Penso che teniamo conto in certa misura della loro obiezione quando rinunciamo all'espressione "senso di colpa inconscio", comunque psicologicamente scorretta,² e usiamo invece il termine "bisogno di punizione", che rispecchia i fatti osservabili con altrettanta precisione. Non possiamo comunque esimerci dal giudicare e localizzare questo senso di colpa inconscio in base al modello di quello conscio.

Abbiamo attribuito la funzione della coscienza morale al Super-io, e abbiamo riconosciuto nella coscienza della propria colpa l'espressione di una tensione fra l'Io e il Super-io.³ L'Io reagisce con senti-

¹ Nel mio scritto *L'Io e l'Es* (1922) [pp. 511 sg.].

² [Vedi ancora, su questo punto, *L'Io e l'Es* (1922) p. 485.]

³ [Ibid., pp. 497 sgg.]

menti di angoscia (angoscia morale)¹ alla percezione di non esser riuscito a soddisfare le esigenze del proprio ideale, il Super-io. Ebbene, noi vogliamo sapere come è accaduto che il Super-io si sia assunto questo ambizioso ruolo, e come mai l'Io debba necessariamente intimorirsi quando si accorge di comportarsi in modo difforme rispetto al proprio ideale.

Giacché abbiamo detto che la funzione dell'Io è quella di conciliare e rendere fra loro compatibili le pretese delle tre istanze di cui è al servizio, possiamo ora aggiungere che in ciò l'Io può assumere a proprio modello il Super-io. Il Super-io è infatti il rappresentante dell'Es come pure del mondo esterno² ed è sorto in seguito all'introiezione nell'Io dei primi oggetti degli impulsi libidici dell'Es: i due genitori; ma nel frattempo la relazione con tali oggetti è stata desessualizzata, deviata dalle sue dirette mete sessuali. Solo in questo modo è stato possibile superare il complesso edipico. Ebbene, il Super-io ha conservato alcune caratteristiche essenziali delle persone introiettate: ne ha conservato il potere, la severità, la tendenza a sorvegliare e punire. Come ho spiegato altrove,³ è facile pensare che a causa del disimpasto pulsionale che accompagna tale introduzione nell'Io, la severità aumenti. Il Super-io — la coscienza morale che agisce nell'Io — può ora diventare duro, crudele, inesorabile contro l'Io di cui è il protettore. L'imperativo categorico di Kant si rivela così il diretto erede del complesso edipico.⁴

Ma quegli stessi personaggi che continuano a operare nel Super-io come istanza della coscienza morale dopo aver cessato di essere gli oggetti degli impulsi libidici dell'Es, quegli stessi personaggi, dicevo, appartengono pure al mondo esterno e reale. Da esso anzi sono stati tratti; il loro potere, dietro cui si celano tutte le influenze del passato e della tradizione, è stato un fenomeno reale quanto mai tangibile. In virtù di questa coincidenza, il Super-io, che sostituisce il complesso edipico, diventa altresì il rappresentante del mondo esterno reale, e quindi il modello cui l'Io cerca di conformarsi nei suoi sforzi.

In questo modo il complesso edipico dimostra di essere, secondo un'ipotesi già avanzata sul piano storico,⁵ la fonte della nostra eticità individuale o moralità. Nel corso dello sviluppo infantile, che porta a un progressivo distacco dai genitori, l'importanza personale di

¹ [Gewissensangst. Vedi oltre, in questo volume, p. 277 e n. 1.]

² [Vedi lo scritto *Nevrosi e psicosi* (1923) pp. 613 sg.]

³ Nello scritto *L'Io e l'Es* (1922) [pp. 515 sg.]

⁴ [Ibid., pp. 497 e 510.]

⁵ Vedi il cap. 4 del mio libro *Totem e tabù* (1912-13).

questi ultimi passa in secondo piano per il Super-io. Alle *images*¹ che essi si sono lasciati dietro si collegano infine le influenze degli educatori, delle autorità, degli individui che il soggetto reputa esemplari e degli eroi pubblicamente riconosciuti, le cui persone non hanno più bisogno di essere introiettate dall'Io, che nel frattempo è diventato più resistente. L'ultima figura di questa serie che comincia coi genitori è l'oscuro potere del destino, che solo pochissimi di noi sono capaci di intendere in modo impersonale. Se il poeta olandese Multatuli² sostituisce la *Μοῖρα* [Destino] dei greci con la divina coppia *Λόγος καὶ Ἀνάγκη* [Ragione e Necessità], non c'è molto da obiettare;³ ma tutti coloro che attribuiscono il governo del mondo alla Provvidenza, a Dio, o a Dio e alla Natura, destano il sospetto di considerare ancor sempre queste potenze ultime e remote come una coppia di genitori (in senso mitologico) e di sentirsi ad esse legati da vincoli libidici. In *L'Io e l'Es*⁴ ho fatto il tentativo di derivare da questa concezione parentale del destino anche la paura realistica che gli uomini hanno della morte. Liberarsi da tale concezione mi sembra un'impresa davvero ardua.

Ciò premesso, possiamo tornare alla nostra valutazione del masochismo morale. Abbiamo detto⁵ che col loro comportamento (durante il trattamento e nella vita) certi soggetti danno l'impressione di essere moralmente inibiti in misura eccessiva, di assoggettarsi al dominio di una coscienza morale particolarmente suscettibile, pur non essendo consapevoli affatto di questa ipermoralità. A un esame più attento ci rendiamo conto della differenza che passa tra una siffatta prosecuzione inconscia della moralità e il masochismo morale. Nel primo caso l'accento cade sull'aumentato sadismo con cui il Super-io inferisce sull'Io, nel secondo invece sul masochismo proprio dell'Io,

¹ [Specialmente negli scritti più tardi Freud non ha usato sovente il termine "imago". Esso era comparso per la prima volta nel saggio *Tecnica della psicoanalisi* (1911-12): *Dinamica della traslazione*, p. 524, dove Freud lo aveva attribuito a Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952) p. 55. Jung ci informa a sua volta (nel passo citato) di aver tratto il termine dal titolo di un romanzo (*Imago* appunto) dello scrittore svizzero Carl Spitteler; apprendiamo inoltre da Hanns Sachs, *Freud, Master and Friend* (Cambridge Mass. e Londra 1945) p. 63, che alla stessa fonte è dovuto il titolo della rivista psicoanalitica "Imago" fondata nel 1912 da lui stesso e da Otto Rank.]

² E. Douwes Dekker (1820-1887). [E. D. Dekker, noto con lo pseudonimo "Multatuli" ("soportai molte cose") fu per molto tempo uno degli scrittori preferiti di Freud, che pose infatti le sue "Lettere e opere" in cima alla lista dei "dieci buoni libri" che segnalò nella sua *Risposta a un questionario sulla lettura e sui buoni libri* (1907) p. 368.]

³ [Freud aveva già usato il termine greco *Ἀνάγκη* in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) p. 264. *Λόγος* compare invece qui per la prima volta. Entrambi i termini, ma specialmente *Λόγος*, saranno discussi nel passo conclusivo de *L'avvenire di un'illusione* (1927) vedi oltre p. 483.]

⁴ [Freud, *L'Io e l'Es* (1922) p. 520.]

⁵ [*Ibid.*, pp. 511 sg.]

che vuol essere punito sia dal Super-io sia dai poteri parentali esterni. La confusione in cui siamo incorsi all'inizio può essere scusata se si tien conto del fatto che entrambe le volte si tratta di una relazione fra l'Io e il Super-io, o fra l'Io e poteri equiparabili al Super-io, e che in entrambi i casi è presente un bisogno che viene soddisfatto dalla punizione e dalla sofferenza. Un particolare non irrilevante è allora che il sadismo del Super-io diventa perlopiù vivamente cosciente, mentre invece di regola la tendenza masochistica dell'Io rimane ignota al soggetto e va inferita basandosi sul suo comportamento.

La mancata consapevolezza del masochismo morale ci mette su una facile pista. Abbiamo potuto affermare che l'espressione "senso di colpa inconscio" significa un bisogno di punizione ad opera di un potere parentale. Ebbene, noi sappiamo che il desiderio di essere picchiati dal padre, che compare così spesso nelle fantasie, è assai affine al desiderio di avere con lui una relazione sessuale passiva (femminea), non essendo altro che una deformazione regressiva di tale desiderio. Se applichiamo questa spiegazione al contenuto del masochismo morale, il suo significato segreto ci diventa chiaro. La coscienza morale e l'eticità sono sorte con il superamento, la desessualizzazione del complesso edipico; attraverso il masochismo morale la moralità torna a essere sessualizzata, il complesso edipico è riattivato, viene aperta la strada per una regressione dalla moralità al complesso edipico. Ciò non giova né alla moralità né all'individuo. È vero che, accanto al suo masochismo, un soggetto può avere conservato, in tutto o in parte, il suo senso etico; ma è anche vero che il masochismo può invece implicare la perdita di gran parte della sua coscienza morale. D'altro lato il masochismo induce nella tentazione di commettere azioni "peccaminose", che dovranno poi essere espiate o sopportando i rimproveri della coscienza sadica (come in tanti caratteri tipicamente russi) o tollerando i castighi inflitti da quella grande autorità parentale che è il destino. Per provocare la punizione di quest'ultimo rappresentante dei suoi genitori, il masochista deve agire in modo dissennato e contro i propri interessi, deve distruggere le prospettive che gli si aprono nel mondo reale, ed eventualmente deve distruggere la propria reale esistenza.

Il sadismo viene regolarmente diretto contro la propria persona nel caso della repressione delle pulsioni ad opera della civiltà, la quale fa sì che il soggetto si astenga dall'esplicare nella vita gran parte delle sue componenti pulsionali distruttive. Si può supporre che questa

parte raffrenata della pulsione distruttiva compaia nell'Io sotto forma di un'intensificazione del masochismo. Ma i fenomeni della coscienza morale ci permettono di arguire che la distruttività che ritorna dal mondo esterno viene accolta dal Super-io anche se non si verifica tale trasformazione, intensificando il suo sadismo nei confronti dell'Io. Il sadismo del Super-io e il masochismo dell'Io si integrano reciprocamente e si alleano così da provocare i medesimi effetti. A mio giudizio, solo così si può capire come la repressione di una pulsione determini — spesso o in tutti i casi — un sentimento di colpa, e come la coscienza morale diventi tanto più severa e suscettibile quanto più il soggetto si astiene dall'aggreddire altre persone.¹ Ci potremmo aspettare che un individuo che sa di avere la buona abitudine di evitare le azioni aggressive indesiderabili dal punto di vista della civiltà sia per ciò stesso in pace con la propria coscienza e sorvegli con minore diffidenza il proprio Io. Di solito la situazione è presentata come se l'esigenza etica fosse l'elemento primo e originario, e la rinuncia pulsionale la sua conseguenza. Ma in questo modo l'origine dell'eticità resterebbe inesplicata. In realtà pare che accada il contrario: la prima rinuncia pulsionale è stata imposta da forze esterne, essa sola ha potuto creare il senso etico che trova espressione nella coscienza morale ed esige una rinuncia pulsionale ulteriore.²

Il masochismo morale diventa così una testimonianza lampante dell'esistenza dell'impasto pulsionale. La sua pericolosità deriva dal fatto che esso trae origine dalla pulsione di morte, corrispondendo a quella parte di essa che non è stata estroflessa sotto forma di pulsione distruttiva. Ma poiché d'altra parte esso ha il significato di una componente erotica, perfino l'autodistruzione della persona non può compiersi senza soddisfacimento libidico.³

¹ [Ibid., pp. 515 sg.; ma vedi anche più oltre in questo volume p. 160.]

² [Ulteriori osservazioni di Freud su quest'argomento si trovano nel *Disagio della civiltà* (1929). Vedi oltre pp. 610 sgg.]

³ [Freud tornerà sul tema del masochismo in relazione al trattamento psicoanalitico nello scritto *Analisi terminabile e interminabile* (1937) § 6.]

LETTERA ALLA RIVISTA "LE DISQUE VERT"

1924

È un biglietto di poche righe, datato "Vienna, 26 febbraio 1924" e scritto da Freud in francese (*Lettre à "Le Disque vert"*) come premessa a un numero speciale di 200 pagine che questa rivista, diretta da Franz Hellens (pseudonimo di Frédéric van Ermengem) dedicò a *Freud et la Psychoanalyse* (Parigi e Bruxelles 1924); vi contribuirono con scritti di diversa lunghezza 36 autori.

Il biglietto di Freud è stato riprodotto nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 10 (1924), con un riassunto del numero della rivista francese (pp. 206-08), in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) p. 266, e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) p. 446.

È tradotto in italiano dal francese da Renata Colorni.

Dei numerosi insegnamenti di cui a suo tempo mi è stato prodigo il grande Charcot¹ (alla Salpêtrière tra il 1885 e il 1886), due hanno lasciato in me un'impronta profondissima: che non bisogna mai stancarsi di considerare gli stessi fenomeni più e più volte (o di subirne gli effetti), e che neppure la più recisa delle opposizioni deve impensierirci se svolgiamo con onestà il nostro lavoro.

¹ [Vedine il necrologio scritto da S. Freud, Charcot (1893).]

IL TRAMONTO DEL COMPLESSO EDIPICO

1924

Composto nei primi mesi del 1924, questo scritto fu pubblicato col titolo *Der Untergang des Oedipuskomplexes* (per il termine *Untergang* vedi oltre, a p. 27, la n. 1) nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 10(3), 245-52 (1924) e poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (1924) pp. 423-30, in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) pp. 169-77, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik* (1913-1926) (Vienna 1931) pp. 191-99, e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 395-402.

Viene ripreso da *L'Io e l'Es* (1922) pp. 491 sgg. il problema di come con la fase di latenza scompaia, nella sua forma originaria, il complesso edipico, per lasciare soltanto tracce perlopiù rimosse, ed è affrontato il problema del differente destino di questo complesso nel maschio e nella femmina: problema che verrà precisato e approfondito l'anno successivo in *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (vedi oltre pp. 207 sgg.) e ancora, più tardi, nello scritto sulla *Sessualità femminile* (1931).

Vi è alla fine (vedi p. 33) un accenno lievemente polemico nei confronti di Otto Rank, che aveva giusto allora pubblicato il libro *Das Trauma der Geburt* (*Il trauma della nascita*), con cui si inizia il suo progressivo distacco dalle posizioni di Freud.

La traduzione italiana è di Ermanno Sagittario.

Diventa sempre più palese l'importanza del complesso edipico come fenomeno centrale del periodo sessuale della piccola infanzia. Poi questo complesso tramonta, soggiace come noi diciamo alla rimozione, e cede il passo all'epoca di latenza. Tuttavia, non è stato ancora chiarito perché il complesso edipico subisca questo tracollo; le analisi sembrano dirci che ciò avviene per le delusioni amorose cui va incontro. Alla bambina che ama considerarsi la prediletta del padre, dovrà pur capitare un giorno o l'altro di ricevere proprio da lui un duro castigo, e allora si sentirà precipitare d'un colpo dal suo paradiso. Il maschietto, che considera la madre un suo possesso esclusivo, dovrà rendersi conto prima o poi che ella distoglie da lui amore e cure per rivolgerle a un nuovo venuto. Più riflettiamo sull'influenza di questi fatti, più il loro valore si accentua, giacché ci rendiamo conto che tali esperienze dolorose, che si pongono in contrasto col contenuto del complesso edipico, non possono essere comunque evitate. Anche quando non si producono episodi come quelli qui addotti come esempi, la mancanza del soddisfacimento sperato, la persistente frustrazione del desiderio di avere un bambino,² indur-

¹ [Apprendiamo da Ernest Jones (*Vita e opere di Freud*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1962, vol. 3, pp. 132 sg.) che Ferenczi suggerì a Freud in una lettera del 24 marzo 1924 di non pubblicare subito questo scritto che conteneva nel titolo un termine troppo energico (*Untergang* = tramonto), con il quale Freud intendeva probabilmente controbattere le idee di Rank sull'importanza del trauma della nascita (vedi oltre p. 33 e n. 3). Freud rispose due giorni dopo e "ammise che il termine *Untergang* nel titolo potesse esser stato influenzato, da un punto di vista emotivo, dai propri sentimenti nei confronti delle nuove idee di Rank, ma sostenne che il lavoro era assolutamente indipendente da queste idee" (JONES, loc. cit.). Va comunque rilevato che nello scritto *L'Io e l'Es* (1922) composto prima che Rank pubblicasse le sue ipotesi sul trauma della nascita, Freud aveva già usato (vedi ivi, p. 495) l'espressione "tramonto del complesso edipico" e addirittura (a p. 494) il termine più forte ancora "sfacelo" (*Zertrümmung*).]

² [Del bambino che si desidera dal genitore di sesso opposto.]

rebbero necessariamente il piccolo innamorato ad abbandonare la propria inclinazione che è senza speranze. Il complesso edipico crollerebbe dunque per effetto del suo insuccesso, in quanto intrinsecamente impossibile.

Altri sosterranno una tesi diversa e diranno che il complesso edipico deve cadere quando e perché ha fatto il suo tempo, al modo stesso in cui cadono i denti di latte quando spuntano i denti definitivi. Benché il complesso edipico sia vissuto individualmente dalla maggior parte degli esseri umani, esso è pur sempre un fenomeno predisposto dall'ereditarietà, e in base a un programma preordinato deve scomparire allorché subentra la fase successiva dello sviluppo. Se questo è vero non ha grande rilievo che ciò accada a seguito dell'una o dell'altra circostanza, né se tali cause occasionali risultino o meno identificabili.¹

Entrambe queste concezioni sono incontestabilmente giustificate, e tuttavia non si escludono a vicenda; rimane posto per l'interpretazione ontogenetica accanto a quella più vasta filogenetica. È vero che l'individuo nel suo insieme è già destinato a morire fin dalla nascita ed è vero che forse la sua disposizione organica contiene già fin dall'inizio l'indicazione della malattia per cui dovrà morire. Eppure non è privo di interesse considerare come questo programma, che l'individuo reca in sé, si compia, e in qual modo eventi casuali dannosi utilizzino tale predisposizione.

Recentemente² abbiamo acquisito la chiara consapevolezza del fatto che lo sviluppo sessuale del bambino procede fino a una certa fase nella quale il genitale già assume una funzione dominante. Ma questo genitale è soltanto quello maschile, e più precisamente il pene; il genitale femminile non è ancora stato scoperto. Questa fase fallica, che corrisponde temporalmente a quella del complesso edipico, non si sviluppa ulteriormente fino all'organizzazione genitale definitiva, ma decade ed è soppiantata dall'epoca di latenza. Essa si conclude però in un modo tipico e in relazione a eventi che si ripetono con invariabile regolarità.

Quando il bambino (di sesso maschile) rivolge il proprio interesse al genitale, uno dei modi in cui esprime tale interesse è rappresentato dalla frequente manipolazione del genitale stesso; egli si rende conto poi che gli adulti non approvano questo suo comportamento.

¹ [Un ragionamento molto simile a quello esposto in questo capoverso e in quello precedente si trova nel saggio *"Un bambino viene picchiato"* (1919) p. 50.]

² [Freud, *L'organizzazione genitale infantile* (1923).]

Più o meno chiaramente, più o meno brutalmente, compare la minaccia che lo si voglia privare di questa parte per lui preziosissima del suo corpo. Perlopiù la minaccia di evirazione proviene da donne, che sovente cercano di rafforzare la propria autorità richiamandosi al prestigio del padre o del dottore, che — a quanto assicurano — eseguirà il castigo. Qualche volta queste stesse donne recano alla minaccia una simbolica attenuazione annunciando non tanto l'asportazione del genitale, in verità passivo, bensì quella della mano attivamente colpevole. Spessissimo accade anzi che il maschietto non sia colpito dalla minaccia di evirazione perché gioca manualmente col suo pene, ma perché bagna ogni notte il letto e non riesce a tenersi pulito. Le persone che hanno cura di lui si comportano come se questa incontinenza notturna fosse conseguenza e prova del fatto ch'egli si occupa troppo del suo pene [vedi oltre p. 209], e in ciò hanno probabilmente ragione.¹ Comunque l'enuresi notturna prolungata può essere assimilata alla polluzione dell'adulto, può essere cioè interpretata quale espressione di quello stesso eccitamento dei genitali che in quest'epoca ha spinto il bambino a masturbarsi.

Sono convinto che l'organizzazione genitale fallica del bambino crolli dinanzi a questa minaccia di evirazione. Non subito tuttavia, e non prima che si aggiungano altri influssi. Il bimbo, in effetti, da principio non presta fede e non si sottomette alla minaccia. La psicoanalisi ha dato nuovo valore a due esperienze che a nessun bambino vengono risparmiate e che dovrebbero in verità prepararlo alla perdita di parti corporee a cui tiene moltissimo: queste esperienze sono la sottrazione, dapprima temporanea e poi definitiva, del petto materno, e la separazione, ogni giorno impostagli, dal proprio contenuto intestinale. Eppure non si è mai notato che queste esperienze abbiano effetto alcuno in occasione della minaccia di evirazione.² Solo dopo aver fatto una nuova esperienza, il bambino comincia a prendere in considerazione la possibilità di un'evirazione: e anche ora con titubanza, controvoglia, e non senza cercare di diminuire la portata della propria osservazione.

¹ [Vedi quel che Freud dice in proposito nel *Frammento di un'analisi d'isteria*. (Caso clinico di Dora.) (1901) pp. 361 sg. e nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 499.]

² [In una nota aggiunta nel 1923 al caso clinico del piccolo Hans (1908) p. 483, Freud approfondisce il concetto di complesso di evirazione riacciacciandovi, oltre alle due esperienze succitate, una terza esperienza di separazione (quella connessa alla nascita). Freud cita inoltre gli scritti di LOU ANDREAS-SALOMÉ, "Anal" und "Sexual", *Imago*, vol. 4, 249 (1916); di A. STÄRCKE, *Der Kastrationskomplex*, *Int. Z. Psychoanal.*, vol. 1, 9 (1921); e di F. ALEXANDER, *Kastrationskomplex und Charakter*, *Int. Z. Psychoanal.*, vol. 8, 121 (1922). Ma vedi anche Freud, *L'organizzazione genitale infantile* (1923) p. 566, n. 2.]

Ciò di fronte a cui l'incredulità del bambino è costretta a capitolare è l'osservazione del genitale femminile. Una volta o l'altra al bambino, orgoglioso del possesso del proprio pene, capita sott'occhio la zona genitale di una bimba, ed è allora che egli si convince della mancanza del pene in un essere che pure gli somiglia tanto. In questo modo egli può rappresentarsi anche per sé stesso la perdita del pene, e la minaccia dell'evirazione ottiene posticipatamente l'effetto voluto.

Non ci è lecito essere miopi come le persone che minacciano l'evirazione, e non dobbiamo perciò trascurare il fatto che la vita sessuale del bambino non si esaurisce per nulla, in questo periodo, nella masturbazione. Si può dimostrare che il bambino vive un'impostazione edipica verso i suoi genitori; la masturbazione è soltanto la scarica genitale dell'eccitamento sessuale inerente a questo complesso; a questa relazione la masturbazione deve la sua importanza per tutti i tempi a venire. Il complesso edipico offriva al bambino due possibilità di soddisfacimento, una attiva e una passiva. Egli poteva, mascolinamente, mettersi al posto del padre e come lui avere rapporti con la madre, e con ciò il padre veniva tosto sentito come un ostacolo; oppure poteva volersi sostituire alla madre per lasciarsi amare dal padre, e con ciò la madre diveniva superflua. Su ciò che sono i rapporti amorosi soddisfacenti, il bambino poteva avere solo idee vaghissime; certo però il pene doveva entrarci in qualche modo, giacché in tal senso deponevano le sue sensazioni d'organo. Nulla ancora gli aveva fatto sorgere dei dubbi sul pene della donna. L'accettazione della possibilità dell'evirazione, la persuasione che la donna sia evirata, posero poi termine a entrambe le possibilità di soddisfacimento del complesso edipico. Entrambe implicavano la perdita del pene: una, quella maschile, come conseguenza di un castigo, l'altra, la femminile, come presupposto. Se il soddisfacimento dell'amore sul terreno del complesso edipico deve costare la perdita del pene, inevitabile è il conflitto tra l'interesse narcisistico per questa parte del corpo e l'investimento libidico degli oggetti parentali. In questo conflitto la vittoria arride normalmente alla prima delle due forze, e l'Io del bambino si distoglie dal complesso edipico.

Ho esposto altrove in quale modo ciò avvenga.¹ Gli investimenti oggettuali vengono abbandonati e sostituiti dall'identificazione.

¹ [In *L'Io e l'Es* (1922) pp. 491 sgg.]

L'autorità paterna o parentale introiettata nell'Io vi costituisce il nucleo del Super-io, il quale assume dal padre la severità, perpetuando il suo divieto dell'incesto, e garantendo così l'Io contro il ritorno di investimenti oggettuali libidici. Le tendenze libidiche inerenti al complesso edipico vengono in parte desessualizzate e sublimare (ciò che verosimilmente accade in ogni processo che dà luogo a un'identificazione), in parte inibite nella meta e trasformate in moti di tenerezza. L'intero processo ha da un lato salvato il genitale, stornando il pericolo di una sua perdita, d'altro lato lo ha però paralizzato, sospendendone la funzione. Con ciò si instaura l'epoca di latenza, che interrompe ora lo sviluppo sessuale del bambino.

Non vedo alcun motivo per rifiutare il nome di "rimozione" a questo distogliersi dell'Io dal complesso edipico, quantunque le rimozioni ulteriori si compiano in genere con il concorso del Super-io, che qui è ancora in via di formazione. Ma il processo descritto è più di una semplice rimozione; esso equivale, se portato a termine nel modo ideale, a una completa distruzione ed eliminazione del complesso. È facile rendersi conto che siamo qui in presenza della linea di demarcazione, che in verità non è mai molto netta, fra normale e patologico. Se davvero l'Io non ha ottenuto niente di più che una rimozione del complesso, allora questo continuerà a persistere inconscio nell'Es ed esplicherà in seguito la sua azione patogena.

L'osservazione analitica consente dunque di rilevare, o di intravedere, queste relazioni tra organizzazione fallica, complesso edipico, minaccia di evirazione, formazione del Super-io ed epoca di latenza. Esse forniscono legittimità alla tesi secondo cui il complesso edipico tramonta in forza della minaccia di evirazione. Con ciò tuttavia il problema non è esaurito; vi è campo per una speculazione teorica la quale potrebbe o capovolgere il risultato raggiunto o metterlo in una luce nuova. Prima di percorrere questa via, dobbiamo però occuparci di un problema che si è presentato nel corso della discussione condotta fin qui e che abbiamo finora lasciato da parte. Il processo descritto si svolge, come abbiamo detto espressamente, soltanto nel maschietto. Come si compie lo sviluppo corrispondente nella bambina?

Il nostro materiale diventa qui — incomprensibilmente¹ — molto più oscuro e lacunoso. Anche il sesso femminile sviluppa un com-

¹ [Nello scritto più tardo sulla *Sessualità femminile* (1931) § 1, Freud tenta una spiegazione di questo fatto.]

plesso edipico, un Super-io e un'epoca di latenza. Gli si può attribuire anche un'organizzazione fallica e un complesso di evirazione? La risposta è affermativa, ma la situazione non può essere identica a quella del maschio. La richiesta femminista di una parità di diritti per i due sessi non può su questi temi andar molto lontano: la differenza morfologica non può non riflettersi in disparità dello sviluppo psichico. Parafrasando un detto di Napoleone, possiamo dire che "l'anatomia è il destino".¹ La clitoride della bambina si comporta originariamente proprio come un pene, eppure la bimba si accorge, mediante il confronto con un compagno di giuochi, che il suo "è troppo piccolo", e sente ciò come uno svantaggio e un motivo di inferiorità. Per un po' la conforta ancora la speranza di ricevere più tardi, quando sarà cresciuta, un'appendice grande come quella dei maschi. Da qui si diparte il complesso femminile di mascolinità.² La bambina non intende però la sua mancanza attuale come carattere sessuale, bensì la interpreta supponendo di aver posseduto una volta un membro altrettanto grande e di averlo in seguito perduto per evirazione. Sembra che essa non estenda questa conclusione da sé stessa alle altre donne adulte, e anzi attribuisca a queste, proprio nel senso della fase fallica, un genitale grande e completo, e dunque maschile. Il risultato principale è dunque che la bambina accetta l'evirazione come un fatto compiuto, mentre il bambino la teme come una possibilità futura.

Venendo meno l'angoscia dell'evirazione, viene anche a mancare un potente motivo per l'erigersi del Super-io e per il crollo dell'organizzazione genitale infantile: questi cangiamenti sembrano essere nella bambina, molto più che non nel maschio, conseguenza dell'educazione, dell'intimidazione esterna, la quale minaccia una perdita d'amore. Il complesso edipico della bambina è molto più univoco che non quello del maschietto e, per quanto mi consta, raramente va al di là del desiderio di sostituire la madre e di assumere un atteggiamento femminile nei confronti del padre. La rinuncia al pene non viene sopportata senza un tentativo di rivalsa. La bimba scivola (si potrebbe dire sulle tracce di un'equazione simbolica) dal pene al bambino: il complesso edipico culmina nel desiderio, coltivato da tempo, di ricevere dal padre un bambino in regalo, di gene-

¹ [Vedi oltre, a pp. 207 sgg., lo scritto *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925) nel quale molti concetti qui esposti sono ulteriormente elaborati. Vedi la medesima trasformazione del motto di Napoleone I nei *Contributi alla psicologia della vita amorosa*: 2. *Sulla più comune degradazione della vita amorosa* (1912) p. 431.]

² [Vedi oltre a p. 211, n. 3.]

rargli un figlio.¹ Si ha l'impressione che il complesso edipico venga lentamente abbandonato perché questo desiderio non si esaudisce mai. I due desideri, di possedere un pene e di possedere un bambino, permangono fortemente investiti nell'inconscio, aiutando in tal modo la femmina a prepararsi alla sua futura funzione sessuale. La minore intensità del contributo sadico alla pulsione sessuale, che bisogna mettere in rapporto con l'atrofizzazione del membro, facilita la trasformazione delle aspirazioni sessuali dirette in aspirazioni inibite nella meta e improntate a tenerezza. Complessivamente bisogna però riconoscere che le cognizioni da noi acquisite intorno a questo processo evolutivo nella bambina sono insoddisfacenti, lacunose e incerte.²

Non ho dubbi sul fatto che le relazioni temporali e causali qui descritte tra complesso edipico, intimidazione sessuale (minaccia di evirazione), formazione del Super-io e inizio dell'epoca di latenza, abbiano un carattere tipico; non intendo tuttavia sostenere che questo sia l'unico tipo possibile. Eventuali modificazioni nella successione temporale e nella concatenazione di questi eventi hanno certamente un'importanza notevolissima per lo sviluppo dell'individuo.

Non è più possibile, dopo la pubblicazione dell'interessante studio di Otto Rank sul *Trauma della nascita*,³ accettare senza ulteriore discussione il risultato di questa breve indagine (cioè che il complesso edipico del maschio capitola di fronte al timore dell'evirazione). Mi sembra tuttavia prematuro inoltrarsi oggi in questa discussione, e forse anche inopportuno iniziare qui una critica, negativa o positiva, della dottrina di Rank.⁴

¹ [Vedi lo scritto di Freud, *Trasformazioni pulsionali, particolarmente dell'erotismo anale* (1915) pp. 182 sg.; ma vedi anche oltre in questo volume p. 214.]

² [Freud tornerà su questo tema con accenti mutati nei saggi *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925) e soprattutto in *Sessualità femminile* (1931); vedi inoltre la lezione 33 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932).]

³ [O. RANK, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse* (Vienna 1924).]

⁴ [Su questo tema Freud tornerà in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) vedi oltre pp. 283 e 297 sgg.]

LA PERDITA DI REALTÀ NELLA NEVROSI E NELLA PSICOSI

1924

In questo scritto, composto nel maggio 1924, e pubblicato col titolo *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose* nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 10(4), 374-79 (1924), Freud riprende i problemi già trattati in *Nevrosi e psicosi* (1923) riferendosi in modo particolare al distacco dalla realtà, che nella nevrosi è determinato dal ritirarsi del soggetto dalla realtà, da una sua fuga da essa causata dalla rimozione di un moto pulsionale, mentre nella psicosi la realtà è direttamente rinnegata e sostituita da una nuova realtà più conforme ai desideri del soggetto.

È notevole l'osservazione conclusiva, in cui Freud riconosce che anche nella nevrosi la realtà è in certo qual modo schivata e sostituita dalle costruzioni della fantasia, mentre il mondo fantastico della psicosi prende direttamente il posto della realtà sotto forma allucinatoria.

Lo scritto è stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (1925) pp. 409-14, in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) pp. 178-84, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik* (1913-1926) (Vienna 1931) pp. 199-204, e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 363-68.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Ho recentemente affermato¹ che uno degli elementi caratteristici che differenziano la nevrosi dalla psicosi consiste nel fatto che nella nevrosi l'Io, nella sua dipendenza dalla realtà, reprime una componente dell'Es (e cioè della vita pulsionale), mentre nella psicosi questo stesso Io, ponendosi al servizio dell'Es, si ritrae da una parte della realtà. Per la nevrosi sarebbe perciò determinante lo strapotere degli influssi della realtà, per la psicosi lo strapotere dell'Es. La perdita di realtà sarebbe data fin dall'inizio nella psicosi; nella nevrosi, invece, si dovrebbe pensare che tale perdita possa essere evitata.

Ciò non corrisponde però in alcun modo all'esperienza che ognuno di noi può fare, e secondo la quale ogni nevrosi turba in qualche modo il rapporto dell'ammalato con la realtà, è per lui un mezzo per ritirarsi da quella e rappresenta precisamente, nelle sue manifestazioni più gravi, una fuga dalla vita reale. Questa contraddizione, pur sembrando piuttosto seria, può essere facilmente eliminata e il suo chiarimento non farà che migliorare la nostra conoscenza delle nevrosi.

La contraddizione persiste in effetti solo fino a quando ci limitiamo a considerare la situazione di partenza della nevrosi, nella quale l'Io, ponendosi al servizio della realtà, intraprende la rimozione di un moto pulsionale. Ma questa non è ancora la nevrosi, la quale consiste piuttosto nei processi che recano un risarcimento all'elemento colpito dell'Es, nei modi in cui il soggetto reagisce alla rimozione e infine nel fallimento di questa. L'allentarsi del rapporto con la realtà diventa allora la conseguenza di questo secondo stadio della formazione della nevrosi, e non dovremmo meravigliarci se

¹ Nel mio scritto *Nevrosi e psicosi* (1923).

l'analisi particolareggiata ci dovesse mostrare che la perdita di realtà si riferisce proprio a quel frammento della realtà in forza delle cui richieste la rimozione pulsionale si era prodotta.

Non diciamo niente di nuovo se caratterizziamo la nevrosi come l'effetto di una rimozione mal riuscita. È un'opinione che abbiamo sempre sostenuto¹ e che siamo costretti a ripetere solo perché ci troviamo in un nuovo contesto.

La medesima perplessità si ripresenterà con particolare acutezza qualora si abbia a che fare con un caso di nevrosi di cui sia nota la causa scatenante (o "scena traumatica") e in cui si possa costatare che la persona si distoglie da quell'evento consegnandolo all'amnesia. A titolo di esempio tornerò a un caso che ho analizzato molti anni fa,² nel quale una ragazza, innamorata del cognato, fu colpita, accanto al letto di morte della sorella, dall'idea seguente: "Adesso è libero e ti può sposare." Questa scena fu immediatamente dimenticata, con il che prese avvio il processo di regressione che portò ai dolori di natura isterica. È questo un caso molto istruttivo perché permette di vedere con precisione per quali vie la nevrosi tenti di liquidare il conflitto. Essa svalorizza il mutamento prodottosi nella realtà rimuovendo la pretesa pulsionale che si è fatta innanzi (in questo caso l'amore per il cognato). La reazione psicotica sarebbe stata invece quella di rinnegare³ il fatto stesso della morte della sorella.

Ci si potrebbe ora aspettare che nella produzione della psicosi si verifichi qualche cosa di analogo al processo della nevrosi, naturalmente tra istanze differenti; ci si potrebbe cioè aspettare che anche nella psicosi si evidenzino due stadi, il primo dei quali svincoli l'Io (dalla realtà questa volta), mentre il secondo stadio, nel tentativo di risarcire l'Io del danno subito, ristabilisca il rapporto con la realtà a spese dell'Es. Effettivamente qualcosa di simile può essere riscontrato nella psicosi; in essa pure esistono due stadi, il secondo dei

¹ [Che la "vera malattia" consista nel "ritorno del rimosso" era già stato affermato da Freud nelle *Minute teoriche per Wilhelm Fliess* (1892-97): *Minuta K* (1895) pp. 51 sg. Su questo tema Freud tornò poi di lì a breve nelle *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896) p. 313 dove è detto che "il periodo seguente, quello della malattia, è contraddistinto dal ritorno dei ricordi rimossi, dunque dal fallimento della difesa".]

² Negli *Studi sull'isteria* (1892-95). [Vedi il caso clinico della Signorina Elisabeth von R., in cui questo episodio è narrato più distesamente e con parole un po' diverse (pp. 309 e 319).]

³ [Sui termini *Verleugnen* (rinnegare, disconoscere) e *Verleugnung* (rinnegamento, disconoscimento) che ricorrono in questo scritto e in altri contenuti in questo volume (i riferimenti si trovano a p. 11, n. 3) vedi la nota editoriale dello scritto su *L'organizzazione genitale infantile* (1923) p. 565.]

quali reca in sé il carattere della riparazione; ma l'analogia sul significato dei due processi non tollera di essere portata più innanzi. Anche il secondo stadio della psicosi vuole controbilanciare la perdita di realtà, ma ciò non avviene al prezzo di una limitazione dell'Es — come nella nevrosi a spese del rapporto con la realtà — ma per un'altra via più indipendente, mediante cioè la creazione di una realtà nuova e diversa, che non presenti gli stessi impedimenti della realtà che è stata abbandonata. Nella nevrosi e nella psicosi il secondo stadio è dunque sorretto dalle medesime tendenze, nell'uno e nell'altro caso esso si pone al servizio del desiderio di potenza dell'Es che non vuole lasciarsi piegare dalla realtà. Nevrosi e psicosi sono entrambe espressioni della ribellione dell'Es contro il mondo esterno, del suo dispiacere, o, se preferite, della sua incapacità di adattarsi alla dura realtà, all' *Ἀνάγκη* [necessità].¹ Nevrosi e psicosi si differenziano in modo assai più netto nella reazione iniziale di partenza che non in quella successiva, che rappresenta un tentativo di riparazione.

La differenza iniziale si riflette così nell'esito finale: nella nevrosi una parte della realtà viene evitata con la fuga, nella psicosi essa viene ricostruita ex novo. Ovvero: nella psicosi alla fuga iniziale fa seguito una fase attiva di ricostruzione, nella nevrosi all'iniziale sottomissione fa seguito un tentativo posticipato di fuga. Oppure, espresso in altre parole ancora: la nevrosi non rinnega la realtà e semplicemente di essa non vuole sapere nulla; la psicosi invece rinnega la realtà e cerca di rimpiazzarla. Chiamiamo normale o "sano" un comportamento che unisca determinati tratti di entrambe le reazioni, che al pari della nevrosi non rinneghi la realtà, e che però poi, come la psicosi, cerchi di modificarla. Questo comportamento normale e adeguato porta naturalmente a un lavoro di manipolazione esterna sulla realtà e non si accontenta, come la psicosi, di modificazioni interne; non è più un comportamento autoplastico, ma alloplastico.²

Il rimodellamento della realtà riguarda nella psicosi ciò che si è venuto psichicamente depositando nel soggetto in base ai precedenti suoi rapporti con la realtà stessa; riguarda cioè le tracce mnestiche, le rappresentazioni e le valutazioni che dalla realtà sono state tratte e da

¹ [Vedi sopra in questo volume *Il problema economico del masochismo* (1924) p. 14.]

² [Queste caratterizzazioni derivano presumibilmente da Ferenczi, che le adopera nel saggio *Hysterische Materialisationsphänomene* [Fenomeni di materializzazione isterica] contenuto in *Hysterie und Pathoneurosen* (Lipsia e Vienna 1919) p. 24. Ferenczi attribuisce questi termini a Freud, il quale in verità li ha usati soltanto in questo testo.]

cui la realtà è stata finora rappresentata nella vita psichica. Tuttavia questo rapporto non è mai stato qualcosa di concluso e definitivo, nuove percezioni lo hanno costantemente e continuamente arricchito e modificato. In tal modo anche per la psicosi si presenta il compito di procurarsi percezioni tali da poter corrispondere alla nuova realtà che il soggetto si è creato; e l'allucinazione è la strada più radicale per raggiungere questo intento. Che le paramnesie, le formazioni deliranti e le allucinazioni in moltissime forme e casi di psicosi presentino un carattere particolarmente penoso e vadano congiunte alla produzione di angoscia, è un indice del fatto che l'intero processo di trasformazione si svolge lottando contro forze che gli si oppongono strenuamente. Possiamo costruirci il processo in base al modello a noi meglio noto della nevrosi, nella quale constatiamo come si produca la reazione angosciosa ogniquale volta la pulsione rimossa ha un soprassalto, e come l'esito del conflitto sia costituito comunque solo da un compromesso che non dà luogo a un soddisfacimento completo. Presumibilmente nella psicosi la parte della realtà che è stata rigettata torna continuamente a imporsi alla vita psichica, così come fa nella nevrosi la pulsione rimossa, ed è per questo che i risultati sono gli stessi in entrambi i casi. Ritengo che l'analisi dei vari meccanismi mediante i quali nelle psicosi si attua il distacco dalla realtà e la ricostruzione di una realtà nuova, come pure la determinazione delle possibilità di successo di questi meccanismi, sia un compito che gli psichiatri di professione dovrebbero risolvere e che finora non è stato preso in attenta considerazione.¹

Vi è dunque un'ulteriore analogia fra nevrosi e psicosi, che consiste nel fatto che in entrambi i casi il compito proprio del secondo stadio fallisce parzialmente, in quanto (nelle nevrosi) la pulsione rimossa non riesce a procurarsi un sostituto vero e proprio e in quanto il rimpiazzamento della realtà non si effettua in forme soddisfacenti (almeno non in tutte le malattie mentali). Tuttavia gli accenti sono diversamente distribuiti nei due casi. Nella psicosi l'accento è posto completamente sul primo stadio, che essendo di per sé patologico porta inevitabilmente alla malattia; nella nevrosi cade invece sul secondo stadio, quello in cui la rimozione fallisce; al contrario, il processo del primo stadio nella nevrosi può riuscire, come

¹ [Vedi tuttavia le considerazioni di Freud stesso nel caso clinico del presidente Schreber (1910) pp. 395 sgg., nell'*Introduzione al narcisismo* (1914) pp. 454 sgg. e nella *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, p. 87 e *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, p. 97.]

riesce in effetti moltissime volte anche nell'ambito della sanità nervosa, se pure non in forme del tutto gratuite e non senza lasciare qualche traccia del dispendio psichico cui il soggetto ha dovuto sottoporsi. Queste differenze, e probabilmente molte altre ancora, sono le conseguenze della disparità che caratterizza, a livello topico, la situazione di partenza del conflitto patogeno, sono cioè le conseguenze del fatto che l'Io rinunci, nel corso del conflitto, al proprio attaccamento al mondo reale, o rinunci invece alla propria dipendenza dall'Es.

La nevrosi si accontenta solitamente di schivare una certa parte della realtà e di proteggersi dal pericolo di venire con essa in collisione. La netta distinzione fra nevrosi e psicosi si attenua tuttavia per il fatto che anche nella nevrosi non mancano i tentativi di sostituire la realtà indesiderata con una realtà più consona ai propri desideri. La possibilità di far questo è offerta dall'esistenza del mondo della fantasia, di un regno cioè che a suo tempo, quando fu instaurato il principio di realtà, fu separato dal mondo esterno reale, e da allora è stato risparmiato dalle esigenze e dalle necessità della vita come una sorta di "territorio protetto"¹ non inaccessibile all'Io, ma ad esso legato in modo labile. Da questo mondo della fantasia la nevrosi trae il materiale per le sue neoformazioni di desiderio, trovandolo abitualmente sulla via della regressione verso un passato reale più ricco di soddisfazioni.

Non c'è praticamente alcun dubbio che il mondo della fantasia svolga nella psicosi questo stesso identico ruolo, che esso sia, anche per la psicosi, lo scrigno da cui viene tratto il materiale o il modello per la costruzione della nuova realtà. Tuttavia il nuovo fantastico mondo esterno della psicosi vuole prendere il posto della realtà esterna, mentre quello della nevrosi, al pari del giuoco infantile, si appoggia di buon grado a una parte della realtà — naturalmente non a quella da cui il soggetto deve difendersi — conferendo ad essa un significato particolare e un senso segreto che, non sempre a proposito, chiamiamo *simbolico*. Così, sia per la nevrosi sia per la psicosi si presenta non solo il problema della perdita di realtà, ma anche il problema di un suo sostituto.

¹ [Vedi il saggio di Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911) pp. 456 sg. e nota 4.]

LE RESISTENZE ALLA PSICOANALISI

1924

È un breve scritto, destinato non a una rivista scientifica, ma a un periodico, "La Revue Juive" di Ginevra, dove uscì nel marzo 1925 in lingua francese. Fu poi pubblicato in tedesco col titolo *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse* in "Imago", vol. 11(3), 222-33 (1925), in *Almanach für das Jahr 1926* (Vienna 1925) pp. 9-21, in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) pp. 185-98, in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 224-35, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 99-110.

Freud ripete qui concetti molte volte espressi (si veda in particolare *Una difficoltà della psicoanalisi* del 1916) circa la generale tendenza degli uomini a rifiutare quanto appare innovativo e rivoluzionario, e circa le difficoltà da un lato dei filosofi a concepire una realtà psichica che non coincida con la coscienza, dall'altro dei medici a concepire manifestazioni morbose non riferibili in modo diretto a fattori organici. A tutto ciò si aggiunga il fatto che a quei tempi i fenomeni della sessualità (intesa in senso estensivo) presentavano per molti un carattere assolutamente scandaloso.

A tale proposito va notato che Freud insiste (vedi oltre p. 54) sul carattere dualistico che avrebbe sempre avuto la sua teoria delle pulsioni. In realtà, storicamente, Freud è passato dalla posizione dualistica iniziale (in cui alle pulsioni sessuali aveva contrapposto le pulsioni dell'Io o di autoconservazione) a una sintesi dialettica della vita pulsionale umana con la dottrina sviluppata nell'*Introduzione al narcisismo* (1914), per tornare nuovamente a un rigoroso dualismo in *Al di là del principio di piacere* (1920).

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Se il neonato in braccio alla bambinaia si distoglie strillando da ogni volto che non conosce, se l'uomo devoto inaugura la nuova stagione con una preghiera e saluta però con un motto benedicente ogni primizia che l'anno gli reca, se il contadino si rifiuta di comperare una falce che non porti il marchio di fabbrica ben noto ai suoi genitori, ebbene la disparità di queste situazioni è talmente evidente che appare giustificato il tentativo di riportare ciascuna di esse a un motivo differente.

Tuttavia sarebbe un errore non riconoscere l'elemento che le accomuna tutte: si tratta in effetti del medesimo dispiacere che nel bambino si esprime in forma elementare, nell'uomo devoto riesce ad essere placato da un artificio, e nel contadino diventa il motivo di una decisione. La fonte di questo dispiacere è però sempre la pretesa che alla vita psichica è posta da tutto ciò che è nuovo, il dispendio psichico che il nuovo esige, l'insicurezza che reca in sé e che può trasformarsi in aspettativa angosciata. Sarebbe molto interessante studiare più da presso e in modo specifico la reazione psichica al nuovo, giacché in determinate circostanze, di natura non più primaria, si può riscontrare anche il comportamento opposto, ossia una veemente attrazione per tutto ciò che è nuovo, motivata precisamente dal fatto che è così. Nelle cose della scienza non dovrebbe esserci spazio per il timore del nuovo. Nella sua perenne incompiutezza e inadeguatezza la scienza sa di poter sperare di salvarsi soltanto mediante nuove scoperte e nuove prospettive. Per non correre il rischio di troppo facili inganni fa bene a portare avanti la sua battaglia avvalendosi dello scetticismo, e fa bene a non accettare niente di nuovo che prima non sia stato sottoposto a severa verifica. Tuttavia questo scetticismo rivela talvolta due caratteristiche insospet-

tate. Si dirige con asprezza contro ciò che è nuovo, e risparmia invece rispettosamente le cose note e accettate da tempo, accontentandosi di rifiutare la novità senza averne indagato la natura. In questo caso lo scetticismo è manifestamente la prosecuzione della reazione primitiva contro il nuovo di cui abbiamo già parlato, è il modo con cui si camuffa quella reazione per sopravvivere. È universalmente noto che spessissimo nella storia della ricerca scientifica le innovazioni sono state accolte con la più forte e accanita resistenza, anche quando poi è risultato dal corso ulteriore degli eventi che tale resistenza non era giustificata e che la novità in questione era davvero preziosa e importante. Normalmente a provocare la resistenza erano stati taluni elementi caratteristici attinenti al contenuto della novità stessa, mentre, dall'altra parte, per far esplodere la reazione primitiva era stato necessario il concorso di fattori molteplici.

Un'accoglienza particolarmente sfavorevole è stata riservata alla psicoanalisi, che l'autore di questo scritto incominciò a sviluppare quasi trent'anni fa partendo dalle scoperte che aveva fatto il viennese Josef Breuer sulla genesi dei sintomi nevrotici. Il carattere innovativo della psicoanalisi non può essere contestato anche se, oltre alle scoperte di Breuer, essa ha elaborato una ricca messe di materiale proveniente da altre fonti, come ad esempio le dottrine del grande neuropatologo Charcot e le impressioni tratte dall'ambito dei fenomeni ipnotici. In origine la psicoanalisi ebbe un significato meramente terapeutico: si propose la fondazione di un nuovo efficace trattamento per le malattie nevrotiche. Ma accadde poi che determinate connessioni, di cui all'inizio non si poteva neppure sospettare l'esistenza, le consentissero di spaziare molto al di là di quelli che erano stati i suoi primitivi intenti. Alla fin fine la psicoanalisi rivendicò il merito di aver dato un nuovo fondamento alle nostre conoscenze della vita psichica in genere, e di aver dunque acquistato importanza per tutti quegli ambiti del sapere che sono fondati sulla psicologia. Dopo esser stata completamente ignorata per ben dieci anni, la psicoanalisi divenne d'un tratto oggetto del massimo interesse provocando un coro di indignate proteste.

Non mi occuperò in questa sede delle forme in cui si è espressa la resistenza contro la psicoanalisi. Mi basti ricordare che la lotta intorno a questa novità non è ancora giunta a conclusione, anche se è possibile intuire quale sarà il suo esito. Gli avversari non sono riusciti a reprimere il movimento. La psicoanalisi, di cui fino a venti anni fa io ero l'unico esponente, si è ormai conquistata molti importanti

e fervidissimi seguaci, medici e non medici, che la esercitano nella sua veste di procedimento terapeutico per le malattie nervose, di metodo della ricerca psicologica, e di strumento ausiliario per un lavoro scientifico applicabile agli ambiti più svariati della vita spirituale. Nelle pagine che seguono il nostro interesse sarà rivolto esclusivamente alle motivazioni della resistenza contro la psicoanalisi, con particolare riferimento al fatto che si tratta di una resistenza dovuta a ragioni molteplici, ciascuna delle quali con un peso differente.

Sotto il profilo clinico le nevrosi andrebbero collocate accanto alle intossicazioni o alle malattie analoghe al morbo di Basedow. Sono malattie che insorgono a causa dell'eccesso o della relativa carenza di sostanze iperattive, ora prodotte all'interno dell'organismo stesso ora introdotte dall'esterno, e dunque disturbi del chimismo, chiamate anche tossicosi. Se qualcuno riuscisse a isolare e a individuare la sostanza o le sostanze ipotetiche aventi a che fare con la nevrosi, tale scoperta non avrebbe da temere obiezione alcuna da parte dei medici. Tuttavia una strada che porti fin lì non è stata ancora trovata. Non possiamo far altro, per il momento, che partire dal quadro dei sintomi nevrotici che, per esempio nell'isteria, è formato da un insieme di disturbi somatici e psichici. Ebbene, gli esperimenti di Charcot, come pure le osservazioni cliniche di Breuer ci hanno insegnato che anche i sintomi somatici dell'isteria sono psicogeni, sono cioè sedimenti di processi psichici ormai trascorsi. Infatti, traspone il soggetto in stato ipnotico, si era riusciti a far sì che insorgessero in lui artificialmente e a piacimento dell'ipnotizzatore i sintomi somatici dell'isteria.

Di questa nuova conoscenza si appropriò la psicoanalisi, la quale incominciò a porsi il problema della natura di un processo psichico come l'ipnosi, che ha conseguenze così inconsuete. Ma la direzione che assunse questa ricerca non andò in un senso che potesse essere bene accetto ai medici della nostra generazione, che erano stati educati a considerare con il massimo rispetto esclusivamente i fattori anatomici, fisici e chimici. Non essendo preparati in alcun modo ad apprezzare i fatti psichici, i medici si atteggiarono verso questi fatti con indifferenza o antipatia. Palesemente dubitavano che le faccende della psiche fossero comunque suscettibili di una trattazione scientifica rigorosa. Per iperreazione a una fase storica ormai superata, durante la quale la medicina era stata dominata dalle concezioni della

cosiddetta "filosofia della natura",¹ le astrazioni con le quali la psicologia deve per forza operare apparirono loro nebulose, fantasiose e misticheggianti; nel contempo però dovettero rifiutarsi di dar credito a fenomeni di importanza notevole ai quali le loro indagini avrebbero potuto utilmente riallacciarsi. I sintomi della nevrosi isterica furono considerati effetto della simulazione, le manifestazioni dell'ipnotismo altrettante frodi. Neppure gli psichiatri, alla cui osservazione si imponevano pur sempre i fenomeni psichici più inconsueti e stupefacenti, mostrarono la benché minima voglia di occuparsene dettagliatamente o di approfondirne i reciproci nessi. Si accontentarono di classificare, nella misura del possibile, la molteplicità e la varietà di queste manifestazioni morbose riportando l'etiologia dei vari disturbi a cause somatiche, anatomiche o chimiche. In questo periodo materialistico, o meglio meccanicistico, la medicina fece progressi formidabili, ma si dimostrò corta di vedute e incapace di intendere rettamente quello che a mio parere è il più importante e difficile problema della nostra esistenza.

Si può certo comprendere che dato questo loro atteggiamento verso le faccende della psiche, i medici non gradissero la psicoanalisi e si rifiutassero di rispondere positivamente alle sue pretese che la medicina sovvertisse per molti aspetti i propri insegnamenti e cominciasse a guardare molte cose da un diverso punto di vista. In compenso, però, si poteva pensare che la nuova disciplina avrebbe trovato buona accoglienza presso i filosofi. Costoro erano in effetti avvezzi a mettere in cima alle loro spiegazioni dell'universo concetti astratti (o, come dicevano le *malelingue*, parole dal significato imprecisato) e non potevano certo esser contrari all'ampliamento dell'ambito della psicologia preparato e proposto dalla psicoanalisi. Ma un altro ostacolo si fece innanzi: lo psichico dei filosofi non era quello della psicoanalisi. Nella loro stragrande maggioranza i filosofi chiamano psichici soltanto i fenomeni della coscienza. Il mondo di ciò che è cosciente coincide per essi con l'ambito di ciò che è psichico. E tutte le altre cose che accadono in quell'entità così difficile da afferrare che è l'"anima", i filosofi le ascrivono alle determinanti organiche della psiche, ovvero a processi che si svolgono in parallelo ai processi psichici. Per esprimerci in termini più rigorosi, l'anima non ha altri contenuti se non i fenomeni della coscienza, e dunque la scienza dell'a-

¹ [Una corrente filosofica, legata soprattutto al nome di Schelling, che ebbe in Germania un peso notevolissimo nella prima metà del diciannovesimo secolo.]

nima, la psicologia, non può avere che quest'unico oggetto. I profani, del resto, non la pensano diversamente.

Cosa dirà dunque il filosofo di una dottrina come la psicoanalisi la quale asserisce al contrario che ciò che è psichico è in sé inconscio, essendo la consapevolezza soltanto una qualità che può aggiungersi o non aggiungersi al singolo atto psichico, e che, quand'anche manchi, nulla di quell'atto viene peraltro mutato? Dirà naturalmente che un tale inconscio psichico è un non senso, una *contradictio in adjecto*, e non vorrà rendersi conto che con questa valutazione non fa altro che ripetere la propria definizione — forse troppo limitata — dello psichico. Al filosofo questa certezza è resa più facile dal fatto che non conosce il materiale da cui lo psicoanalista ha tratto l'irrevocabile convincimento di dover credere negli atti psichici inconsci. Il filosofo non ha posto mente all'ipnosi, non si è sforzato di interpretare i sogni — reputandoli invero, al pari del medico, prodotti insensati di un'attività intellettuale che durante il sonno è degradata — e non sospetta neppure che esistano fenomeni come le rappresentazioni ossessive e le idee deliranti; in effetti sarebbe in grave imbarazzo se qualcuno gli chiedesse di spiegare questi fenomeni basandosi sui suoi presupposti psicologici. Anche l'analista si rifiuta di dire che cosa sia l'inconscio, egli può però far riferimento a quell'ambito di fenomeni osservando i quali è stato indotto a formulare l'ipotesi dell'inconscio. Il filosofo, che non conosce nessun altro tipo di osservazione al di fuori dell'autoosservazione, non riesce a seguirlo su questa strada.

Come si vede, dunque, dalla propria posizione intermedia tra medicina e filosofia la psicoanalisi deriva soltanto svantaggi. Il medico la reputa un sistema speculativo e non vuol credere che essa, al pari di ogni altra scienza naturale, sia fondata sull'elaborazione paziente e faticosa di dati di fatto derivanti dal mondo delle percezioni; il filosofo, che la commisura sul metro delle proprie artificiose formazioni sistematiche, reputa impossibili le sue ipotesi di partenza e le rimprovera la mancanza di chiarezza e precisione dei concetti generalissimi cui è pervenuta (i quali sono comunque ancora in via di formazione).

Le circostanze or ora illustrate sono più che sufficienti a spiegare la riluttanza e l'esitazione con cui l'analisi è stata accolta nei circoli scientifici. Ma non bastano a spiegare invece come e perché nella polemica si sia giunti a una simile esplosione di sdegno, ironia e sarcasmo, in spregio a tutte le normali regole della logica e del buon gusto. Tale reazione fa supporre che siano state stimulate non solo

resistenze di natura intellettuale e che si siano destinate altresì forti potenze affettive; invero nel contenuto della dottrina psicoanalitica sono parecchie le cose destinate a provocare un effetto simile sulle passioni non solo degli scienziati ma degli uomini in generale. Innanzitutto va menzionata la grande importanza che la psicoanalisi attribuisce alle cosiddette pulsioni sessuali nella vita psichica umana: secondo la teoria psicoanalitica i sintomi delle nevrosi non sono altro che soddisfacenti sostitutivi e deformati di forze pulsionali sessuali alle quali, a causa di una resistenza interna, è stato impedito un soddisfacimento diretto. Poi, quando la psicoanalisi allargò il proprio campo d'indagine al di là dei limiti che si era originariamente prefissa e cominciò a essere applicata alla vita psichica normale, essa cercò di dimostrare che proprio le componenti sessuali che possono essere stornate dalle loro mete più prossime per indirizzarsi verso altre mete sono quelle che recano i contributi più significativi alle conquiste civili dell'individuo e della collettività. Non erano affermazioni completamente nuove. Il filosofo Schopenhauer aveva già sottolineato con enfasi indimenticabile l'importanza incomparabile della vita sessuale.¹ Tuttavia ciò che la psicoanalisi chiama sessualità non coincide certo con la spinta irresistibile all'unione dei due sessi o alla produzione di piacere genitale, e assomiglia casomai molto di più all'Eros del Simposio platonico che tutto comprende in sé e tutto preserva.

Purtroppo però gli avversari dimenticarono questi illustri predecessori; si scagliarono contro la psicoanalisi come se essa avesse attentato alla dignità del genere umano; le rimproverarono il suo "pansessualismo", sebbene la dottrina psicoanalitica delle pulsioni fosse sempre stata rigorosamente dualistica² e non avesse mai dimenticato di riconoscere che accanto alle pulsioni sessuali esistono altre pulsioni, alle quali aveva perfino attribuito la forza di reprimere le pulsioni sessuali stesse (per definire questa antitesi da principio erano stati usati i termini pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io mentre in base agli ultimi sviluppi della teoria i nomi erano stati mutati in Eros e pulsione di morte o pulsione di distruzione). Il fatto che l'arte, la reli-

¹ [Vedi un cenno analogo all'importanza delle posizioni di A. Schopenhauer sulla sessualità (esprese nell'opera *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Lipsia, 1ª ed. 1819) nel saggio freudiano *Una difficoltà della psicoanalisi* (1916) pp. 663 sg.; ma vedi anche la prefazione del 1920 alla 4ª edizione dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 450, *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 235, e più oltre, in questo volume, l'*Autobiografia* (1924) pp. 126 sg.]

² [Vedi Freud, *L'Io e l'Es* (1922) p. 508 e n. 2. Vedi anche l'Avvertenza editoriale a p. 47.]

gione e l'ordinamento sociale fossero parzialmente fatti derivare dall'apporto di forze pulsionali sessuali fu considerato un affronto che degradava i valori più alti della nostra civiltà, e con enfasi fu sottolineato che gli uomini avevano ben altri interessi oltre a quelli meramente sessuali. Per eccesso di zelo si dimenticava che anche l'animale ha altri interessi (essendo in effetti soggetto alla sessualità non permanentemente come l'uomo, ma solo a tratti e in periodi ben determinati), che questi altri interessi dell'uomo nessuno li ha mai contestati e che infine il mostrare come un'acquisizione della nostra civiltà tragga origine da fonti pulsionali elementari e animali non diminuisce per nulla il suo valore.

Una simile ingiustizia e mancanza di senso logico reclama una spiegazione. E in effetti scoprire l'origine di tutto ciò non è difficile. La civiltà umana poggia su due pilastri, di cui uno è il controllo delle forze della natura, l'altro è la limitazione delle nostre pulsioni. Il trono della regina è retto da schiave in catene. Fortissime e selvagge, le pulsioni sessuali in senso stretto rimangono pur sempre in agguato dietro le componenti pulsionali che sono diventate così servizievoli. Guai a liberarle! Il trono verrebbe rovesciato e la regina calpestata. Questo la società lo sa e non vuole che se ne parli.

Ma perché? Qual è il danno che può derivare da una simile discussione? La psicoanalisi non ha mai speso una sola parola in favore della liberazione delle pulsioni che potrebbero danneggiare la nostra comunità; proprio al contrario, ci ha messo in guardia al fine di migliorarne il controllo. Tuttavia la società, avendo per più di un verso la coscienza sporca, non vuole assolutamente che si svelino queste circostanze. Essa ha stabilito un alto ideale di moralità — moralità equivale a limitazione delle pulsioni — il cui adempimento pretende da tutti i suoi membri, senza preoccuparsi di quanto tale obbedienza possa risultare difficile da sopportare per i singoli. Eppure la società non è né così ricca né così bene organizzata da poter risarcire adeguatamente il singolo per quel tanto di rinuncia pulsionale che gli impone. Resta dunque affidata all'individuo la scelta dei modi di compensarsi del sacrificio richiestogli al fine di preservare il proprio equilibrio psichico. Nel complesso, comunque, l'individuo è costretto a vivere psicologicamente al di sopra dei propri mezzi, mentre le esigenze pulsionali insoddisfatte fanno sì che egli avverta con un senso di oppressione costante le pretese della civiltà. In tal modo la società alimenta uno stato di ipocrisia civile, cui si affiancano inevitabilmente un senso di insicurezza e un bisogno di

proteggersi da questo inequivocabile stato di precarietà mediante il divieto di discussione e di critica. Questa considerazione vale per tutti i moti pulsionali, e dunque anche per quelli egoistici; non indagherò invece in questa sede se essa possa essere applicata a tutte le possibili civiltà e non solo a quelle che sono state fin qui prodotte. A ciò si aggiunga che per quel che concerne le pulsioni sessuali in senso stretto, nella maggior parte delle persone esse vengono imbrigliate in modo insufficiente e psicologicamente scorretto, talché sono le prime a volersi svincolare.

La psicoanalisi svela i punti deboli di questo sistema e dà alcuni consigli per modificarlo. Propone di diminuire la severità con cui viene effettuata la rimozione delle pulsioni e di dare più spazio alla sincerità. Ad alcuni moti pulsionali, che la società ha represso in misura eccessiva, dev'essere consentito un più ampio soddisfacimento, per altri il metodo repressivo mediante rimozione dev'essere sostituito con un procedimento migliore e più sicuro. A causa di queste critiche la psicoanalisi è stata considerata "nemica della civiltà" e messa al bando in quanto "socialmente pericolosa". Questa resistenza non potrà durare in eterno; alla lunga non c'è istituzione umana che possa sottrarsi all'influenza di una visione critica ben fondata; fino a questo momento, tuttavia, l'atteggiamento degli uomini verso la psicoanalisi continua a esser dominato da questo timore, che libera le loro passioni e riduce la loro capacità di ragionare correttamente.

Per la sua dottrina delle pulsioni la psicoanalisi ha offeso l'individuo in quanto membro della comunità sociale; un'altra parte della teoria psicoanalitica lo ha ferito nel punto più sensibile del suo sviluppo. La psicoanalisi ha messo la parola fine alla bella favola dell'asessualità dell'infanzia, ha dimostrato come fin dall'inizio della vita esistano nei bambini piccolissimi interessi e attività sessuali, ne ha illustrato le trasformazioni, precisando che intorno ai cinque anni esse subiscono un'inibizione e che poi, a partire dall'epoca della pubertà, entrano al servizio della funzione riproduttiva. La psicoanalisi ha asserito che la vita sessuale della piccola infanzia culmina nel cosiddetto complesso edipico (l'attaccamento emotivo per il genitore di sesso opposto accompagnato da un atteggiamento di rivalità per quello dello stesso sesso) e ha aggiunto che in questo periodo della vita tale impulso si esprime ancora in forma disinibita come appetito sessuale diretto. L'esistenza di questo complesso è talmente facile da verificare che ci vuole anzi un notevole sforzo per trascurarlo. In effetti ogni sin-

golo individuo ha attraversato questa fase, ma poi, con grande sforzo l'ha rimossa e portata all'oblio. Da questa preistoria individuale è derivato come residuo il timore dell'incesto e un possente senso di colpa. Forse la preistoria generale della specie umana è stata molto simile, e gli esordi della moralità, della religione e dell'ordinamento sociale furono intimamente connessi con il superamento di quell'epoca antichissima. A questa sua preistoria, che in seguito apparve ai suoi occhi così indecorosa, l'adulto non volle che si facesse cenno; e cominciò ad adirarsi allorché la psicoanalisi si propose di sollevare il velo dell'amnesia che ricopriva i suoi anni infantili. Non gli rimase dunque che un'unica via d'uscita: le asserzioni della psicoanalisi erano false e questa presunta nuova scienza era un misto di fantasticherie e di deformazioni.

Le forti resistenze alla psicoanalisi non erano dunque di natura intellettuale, ma traevano piuttosto origine da fonti affettive. Ciò spiegava il loro carattere passionale e la loro povertà logica. La situazione poteva essere compendiata in una formula semplicissima: gli uomini, in quanto massa, si comportavano verso la psicoanalisi esattamente come il semplice nevrotico che avevamo preso in cura a causa delle sue sofferenze; a costui, tuttavia, purché ci mettessimo al lavoro con pazienza, riuscivamo a dimostrare che i fatti si erano svolti come noi li avevamo ipotizzati: in ogni caso non si trattava di nostre invenzioni, ma di esperienze tratte da una faticosa ricerca che durava da vari decenni.

Questa situazione era allarmante e consolante al tempo stesso: allarmante perché non era certo cosa da poco avere per paziente l'intero genere umano, consolante perché in definitiva tutto si svolgeva in perfetta conformità con le ipotesi della psicoanalisi.

Se passiamo in rassegna ancora una volta le resistenze testé illustrate contro la psicoanalisi, dobbiamo ammettere che solo una minima parte di esse appartiene al tipo di resistenza che perlopiú si leva contro le innovazioni scientifiche di qualche momento. La maggior parte di queste resistenze deriva invece dal fatto che intensi sentimenti umani sono stati feriti dal contenuto della dottrina psicoanalitica. La stessa cosa è capitata alla teoria darwiniana della discendenza, la quale ha abbattuto il muro divisorio fra uomini e animali eretto dalla presunzione umana. Ho già richiamato l'attenzione su questa analogia in un breve saggio scritto in passato,¹ nel quale ho messo in rilievo che la concezione

¹ Vedi il mio scritto *Una difficoltà della psicoanalisi* (1916).

psicoanalitica del rapporto fra Io cosciente e inconscio ultrapotente rappresenta una grave umiliazione inferta all'amor proprio umano. Questa umiliazione l'ho chiamata *psicologica* e l'ho accostata all'umiliazione *biologica* dovuta alla teoria della discendenza, e alla precedente umiliazione *cosmologica* provocata dalla scoperta di Copernico.

Difficoltà meramente estrinseche hanno inoltre contribuito a rafforzare la resistenza contro la psicoanalisi. Non è facile farsi un giudizio indipendente sulle faccende dell'analisi se non la si è sperimentata su sé medesimi o esercitata su qualcun altro; quest'ultima cosa non è possibile a meno di non aver appreso una ben precisa tecnica; ma fino a poco tempo fa non era facile procurarsi l'opportunità di imparare la psicoanalisi e la sua tecnica. Le cose sono migliorate da che è stato fondato a Berlino (nel 1920) il policlinico psicoanalitico con l'annesso dipartimento didattico, e poco dopo (nel 1922) un istituto del tutto analogo a Vienna.

Sia concesso infine all'autore di sollevare in tutta modestia la questione se per caso la sua personalità di ebreo che non ha mai voluto nascondere le proprie origini ebraiche non abbia anch'essa contribuito a determinare l'antipatia del mondo che lo circonda per la psicoanalisi. Raramente un argomento come questo viene reso esplicito, ma noi siamo purtroppo diventati talmente sospettosi da non poterci esimere dalla supposizione che una circostanza come questa non sia rimasta completamente priva di conseguenze. E forse non è stato un fatto puramente casuale che il primo esponente della psicoanalisi fosse un ebreo. Per aderire alla teoria psicoanalitica bisognava avere una notevole disponibilità ad accettare un destino al quale nessun altro è avvezzo come l'ebreo: è il destino di chi sta all'opposizione da solo.¹

¹ [Vedi oltre, in questo volume, p. 77 e n. 2.]

NOTA SUL “NOTES MAGICO”

1924

È una breve nota, scritta a Vienna nell'autunno 1924, e poi sottoposta a revisione nel novembre dello stesso anno (vedi E. Jones, *Vita e opere di Freud*, trad. it. A. e M. Novelletto, Il Saggiatore, Milano 1962, vol. 3, p. 142) riguardante un aggeggio che ebbe una certa diffusione in tutti i paesi europei nel periodo fra le due guerre. Esso consentiva di prendere annotazioni, le quali poi si potevano far scomparire: non del tutto, però, così che era possibile conciliare il rinnovarsi delle notizie registrate e una certa tal quale conservazione delle annotazioni precedenti.

Freud paragonò questo aggeggio all'apparato psichico umano di fronte alle informazioni che gli provengono dal sistema Percezione-Coscienza. Certamente egli avrebbe potuto oggi estendere di molto questo paragone, riferendosi alle apparecchiature elettroniche di cui attualmente dispone l'umanità.

L'articoletto fu pubblicato con il titolo *Notiz über den "Wunderblock"* nella *"Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse"*, vol. 11(1), 1-5 (1925) e fu riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (1925) pp. 415-20, in *Theoretische Schriften (1911-1925)* (Vienna 1931) pp. 392-98, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 3-8.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Se non ho fiducia nella mia memoria — notoriamente i nevrotici ne diffidano in misura considerevole, ma anche le persone normali hanno ampi motivi per diffidarne — posso però integrare e rendere più certa la sua funzione prendendo degli appunti scritti. La superficie su cui l'annotazione è conservata, sia essa un taccuino o un foglio di carta, diventa in tal caso una specie di parte materializzata dell'invisibile apparato mnestico che normalmente mi porto appresso. Basta che tenga a mente il luogo su cui ho riportato il "ricordo" che volevo fissare, per poterlo "riprodurre" poi a mio piacimento in qualsiasi occasione, nella certezza che si è conservato intatto, sottraendosi dunque alle deformazioni che avrebbe probabilmente subito nella mia memoria.

Se intendo servirmi abbondantemente di questa tecnica intesa a migliorare la mia funzione mnestica, mi rendo conto che i procedimenti a mia disposizione sono due: posso innanzitutto scegliere una superficie che conservi per un tempo indefinitamente lungo le notizie che intendo affidarle: si tratterà dunque di un foglio di carta su cui tratterò dei segni con l'inchiostro; otterrò così una "traccia mnestica permanente". Lo svantaggio di questo procedimento consiste nel fatto che la capacità ricettiva della superficie in questione si esaurisce rapidamente. Quando il foglio è tutto scritto e non c'è più spazio per nuove annotazioni, ecco che mi vedo costretto a prenderne un altro intonso. D'altra parte il vantaggio di questo procedimento, e cioè il fatto che esso offre una "traccia permanente" può anche perdere valore ai miei occhi, qualora per esempio, passato un certo periodo, cessi il mio interesse per quella certa notizia e io non abbia più voglia di "conservarla nella memoria". C'è un altro procedimento, che è esente da entrambi questi difetti. Quando per esempio

scrivo su una lavagna con del gesso, dispongo di una superficie la cui capacità ricettiva dura illimitatamente nel tempo e dalla quale posso eliminare le annotazioni che non m'interessano più senza per questo dover buttar via la superficie stessa. In questo caso c'è però lo svantaggio di non poter conservare una traccia permanente. Se voglio riportare sulla lavagna nuove annotazioni bisogna che prima cancelli quelle che ci sono già.

Come si vede, dunque, sembrerebbe che nei procedimenti di cui ci serviamo per surrogare la nostra memoria, l'illimitata capacità ricettiva e la conservazione di tracce mnestiche permanenti siano qualità fra loro incompatibili: o bisogna rinnovare la superficie ricevente o bisogna distruggere le annotazioni già prese.

Le apparecchiature ausiliarie che sono state inventate per migliorare o rafforzare le nostre funzioni sensoriali sono tutte costruite come l'organo di senso interessato o parti di esso (così gli occhiali, la camera fotografica, il cornetto acustico eccetera).¹ Se le confrontiamo con queste apparecchiature, le procedure intese a soccorrere la nostra memoria appaiono particolarmente carenti, giacché il nostro apparato psichico è in grado di produrre esattamente le prestazioni che queste non sono in grado di offrirci; l'apparato psichico ha una capacità illimitata di ricevere nuove percezioni e di trarne al tempo stesso tracce mnestiche permanenti, se pure non immutabili. Già nell'*Interpretazione dei sogni* avevo formulato l'ipotesi che questa inconsueta capacità andasse ripartita fra due diversi sistemi (o organi dell'apparato psichico).² Avremmo un sistema, il sistema P-C, che accoglie le percezioni pur non conservando di esse tracce permanenti; questo sistema si atteggierebbe pertanto nei confronti di ogni nuova percezione come una pagina bianca. Le tracce permanenti degli eccitamenti recepiti si produrrebbero invece nel retrostante "sistema mnestico". In seguito ho aggiunto³ la considerazione che l'inesplicabile fenomeno della coscienza sorgerebbe nel sistema percettivo al posto delle tracce mnestiche.

Da un po' di tempo, con il nome di "notes magico", è entrato in commercio un piccolo aggeggio che promette prestazioni migliori sia del foglio di carta sia della lavagna. Non vuole essere nulla di più

¹ [Questo pensiero è sviluppato ulteriormente nel *Disagio della civiltà* (1929) vedi oltre in questo volume pp. 580 sg.]

² [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 491 sgg. Come Freud rammenta in *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 211, n. 1, tale ripartizione era già stata illustrata da Josef Breuer negli *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 336 e nota.]

³ Nel mio scritto *Al di là del principio di piacere* (1920) [p. 211].

che un taccuino da cui gli appunti scritti possono essere cancellati mediante un comodo movimento. Eppure, se lo si guarda piú da vicino, ci si accorge che questo taccuino è costruito in un modo che presenta notevoli concordanze con la struttura da me ipotizzata del nostro apparato percettivo, e che effettivamente può offrire sia una superficie sempre disposta ad accogliere nuovi appunti, sia le tracce permanenti delle annotazioni già presc.

Il notes magico è una tavoletta di resina o di cera di colore marrone scuro bordata di carta, sulla quale poggia un foglio sottile e trasparente fissato saldamente al bordo superiore della tavoletta incerata, mentre sul bordo inferiore è libero. Questo foglio, che è la parte piú interessante del piccolo aggeggio, consiste a sua volta di due strati separabili uno dall'altro a eccezione che nei due spigoli in alto. Lo strato superiore è una pellicola di celluloidi trasparente, quello inferiore un foglio sottile e traslucido di carta incerata. Quando l'aggeggio non viene usato, facilmente lo strato inferiore di carta incerata si appiccica allo strato superiore della tavoletta di cera.

L'uso di questo notes magico consiste nel prendere annotazioni sulla pellicola di celluloidi del foglio ricoprente la tavoletta incerata. Per far questo non è necessaria una matita o un pezzo di gesso, dal momento che lo scrivere non consiste in questo caso nel depositare un certo materiale su una superficie ricevente. È un po' come tornare al modo in cui scrivevano gli antichi, su tavolette di argilla o di cera. Un punteruolo acuminato scalfisce la superficie, i cui avvallamenti danno luogo alla "scrittura". Nel caso del notes magico questa scalfittura non avviene direttamente, ma a mezzo del foglio che ricopre la tavoletta. Nei punti toccati dal punteruolo lo strato sottostante di carta incerata aderisce alla tavoletta di cera, e i solchi così ottenuti diventano visibili sulla superficie di celluloidi, altrimenti grigio chiara, come una scrittura di colore scuro. Quando si vogliono eliminare queste scritte, basta prendere il doppio foglio dal bordo inferiore libero e, con un leggero movimento della mano, sollevarlo dalla tavoletta incerata.¹ L'intimo contatto fra carta incerata e tavoletta di cera nei punti che sono stati scalfiti (contatto su cui si fonda la visibilità della scrittura) viene in tal modo interrotto, e non si ristabilisce piú neppure se carta e tavoletta tornano a toc-

¹ [Nei "notes magici" attualmente in commercio il foglio ricoprente e la tavoletta si separano in una maniera un po' diversa. Ciò non inficia comunque il principio sopra esposto.]

carsi. Il notes magico è ora libero da scritte e pronto ad accogliere nuove annotazioni.

Le piccole imperfezioni di questo aggeggio non c'interessano naturalmente affatto, dal momento che di esso ci occupiamo soltanto a causa della sua rassomiglianza con la struttura dell'apparato percettivo della psiche. Se, mentre stiamo descrivendo il notes magico, proviamo a sollevare con cautela lo strato di celluloido dal foglio di carta incerata, vediamo che le scritte risultano altrettanto vivide su quest'ultima superficie, e possiamo allora domandarci a che cosa serva mai la parte di celluloido del foglio che ricopre la tavoletta. Ebbene, l'esperimento ci dimostrerà che il sottile foglio di carta sottostante si spiegazzerebbe e si strapperebbe molto facilmente qualora venisse scalfito direttamente dal punteruolo. Il foglio di celluloido è dunque per la carta incerata un rivestimento protettivo, inteso a tener lontani gli influssi nocivi provenienti dall'esterno. La celluloido è uno "scudo che protegge dagli stimoli"; lo strato effettivamente destinato alla ricezione degli stimoli è il foglio di carta. Mi sia consentito rammentare a questo proposito che in *Al di là del principio di piacere* ho affermato che l'apparato percettivo della nostra psiche è costituito da due strati, uno esterno che protegge dagli stimoli e ha il compito di diminuire la quantità degli eccitamenti in arrivo, e una superficie retrostante (il sistema P-C) che riceve gli stimoli.¹

Questa analogia non avrebbe invero un gran valore se non potesse essere portata ancora più in là. Se si solleva dalla tavoletta di cera tutto il foglio che la ricopre — celluloido e carta incerata — le scritte scompaiono, né, come abbiamo già detto, ricompaiono più. La superficie del notes magico è completamente pulita e idonea a ricevere nuove annotazioni. Eppure è facile costatare che si è conservata sulla tavoletta di cera la traccia permanente delle cose che erano state scritte e che, con un'illuminazione appropriata, esse ridiventano leggibili. Il notes magico non offre dunque soltanto una superficie come quella della lavagna, che può essere usata ex novo innumerevoli volte, ma consente altresì di conservare la traccia permanente di ciò che è stato scritto, come un normale notes di carta; esso risolve il problema di unificare queste due funzioni ripartendole fra due elementi (o sistemi) separati, ma fra loro interconnessi. Ma è proprio questo il modo in cui, stando alla mia ipotesi testé citata, il nostro apparato psichico risolve il problema della funzione

¹ [Vedi *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 213 sgg.]

percettiva. Lo strato deputato alla ricezione degli stimoli, ossia il sistema P-C, non dà luogo a tracce mnestiche permanenti; i fondamenti dei nostri ricordi si formano in un altro sistema, a quello adiacente [p. 64].

Non necessariamente ci deve disturbare il fatto che le tracce permanenti delle annotazioni prese in passato non siano utilizzate da chi si serve del notes magico. A noi basta che tali tracce esistano. È inevitabile che prima o poi l'analogia fra un aggeggio del genere e l'organo che di esso è il modello finisca. Naturalmente, una volta che le scritte siano state cancellate, il notes magico non può più farle scaturire dal suo interno e "riprodurle". Sarebbe davvero un notes "magico" se, al pari della nostra memoria, riuscisse a compiere un'operazione del genere. Comunque, a me non sembra di osare troppo se metto a confronto il foglio ricoprente fatto di celluloido e di carta incerata con il sistema P-C e col suo scudo che protegge dagli stimoli, se paragono la tavoletta di cera con l'inconscio retrostante, e il rendersi visibile per poi scomparire delle annotazioni con l'illuminarsi e lo svanire della coscienza durante il processo percettivo. Devo anzi ammettere che sono tentato di spingere l'analogia più in là ancora.

Le scritte scompaiono dal notes magico ogniquale volta si interrompe l'intimo contatto tra il foglio di carta che riceve lo stimolo e la tavoletta di cera che conserva ciò che su di essa è stato impresso. Ciò coincide con un'idea che mi sono fatto da molto tempo, anche se finora l'ho tenuta per me, riguardo al modo in cui funziona l'apparato percettivo della nostra psiche.¹ Ho formulato l'ipotesi che le innervazioni da investimento provenienti dall'interno dell'apparato siano inviate, a scatti rapidi e periodici, verso il sistema P-C (che se ne permea completamente) per essere poi altrettanto rapidamente ritratte. Fintantoché il sistema è investito nel modo suddetto, esso accoglie le percezioni (cui si accompagna la coscienza) e trasmette l'eccitamento al sistema mnestico inconscio; ma non appena l'investimento è ritratto, ecco che la coscienza si spegne e l'attività del sistema si arresta.² È come se l'inconscio, avvalendosi del sistema P-C, protendesse delle antenne verso il mondo esterno che poi ven-

¹ [Eppure Freud quest'idea l'aveva già accennata in *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 213 sg. ed essa era già contenuta in nuce addirittura nel *Progetto di una psicologia* (1895) pp. 240 sg. Vedi anche oltre, nello scritto *La negazione* (1925) p. 200.]

² [Ciò si accorda perfettamente con il "principio della non suscettibilità all'eccitamento dei sistemi non investiti". Vedi in proposito nella *Metapsicologia* (1915): *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, pp. 94 e 101 con relative note.]

gono rapidamente ritratte indietro non appena ne hanno assaggiati gli eccitamenti. Pertanto, le interruzioni che nel caso del notes magico si verificano per cause esterne, avvengono, secondo la mia ipotesi, a causa della discontinuità della corrente delle innervazioni; e al posto dell'effettiva sospensione del contatto [nel caso del "notes magico"] compare nella mia ipotesi la periodica non suscettibilità all'eccitamento del sistema percettivo. Ho inoltre supposto che questa discontinuità con cui funziona il sistema P-C dia origine alla rappresentazione del tempo.¹

Se proviamo a immaginare che mentre una mano scrive sulla superficie del notes magico l'altra sollevi a tratti dalla tavoletta di cera il foglio che la ricopre, ecco che abbiamo una rappresentazione tangibile della mia ipotesi sul funzionamento dell'apparato percettivo della nostra psiche.

¹ [È un'idea, questa, a cui Freud aveva già fatto cenno in *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 214. Ma vedi anche *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, p. 71 e n. 2 e più oltre in questo volume nello scritto *La negazione* (1925) p. 200; ivi, però, non è l'inconscio bensì l'Io che protende le sue antenne verso il mondo esterno.]

AUTOBIOGRAFIA

1924

Per la collezione in otto volumi a cura di L. R. Grote, *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen* ("La medicina contemporanea in autoesposizioni"), alla quale contribuirono, fra il 1923 e il 1929, una trentina di eminenti personalità del mondo medico, Freud compose fra il luglio e il settembre del 1924 il presente scritto, che fu pubblicato nel 1925 dall'editore Felix Meiner di Lipsia (vol. 4, pp. 1-52).

Lo scritto fu poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 119-82, come volume a sé intitolato *Selbstdarstellung* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Lipsia-Vienna-Zurigo 1934) e poi ancora presso lo stesso editore nel 1936 con alcune variazioni e l'aggiunta di note a piè di pagina, nonché un Poscritto del 1935; l'edizione del 1936 fu ristampata tale e quale con alcune illustrazioni da Imago Publishing, Londra 1946, e infine comparve in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 33-96. Il testo delle *Gesammelte Werke*, tuttavia, essendo una riproduzione fotografica di quello del 1928 contenuto in *Gesammelte Schriften*, non tiene conto di alcune variazioni apportate da Freud per l'edizione del 1936, mentre riporta correttamente le nuove note a piè di pagina (vedi oltre, pp. 76 sg., 83).

Il Poscritto, che col titolo *Nachschrift 1935*, era stato pubblicato a sé in *Almanach der Psychoanalyse 1936* (Vienna 1935) pp. 9-14, comparve nell'edizione succitata del 1936 e nella ristampa del 1946, e fu infine inserito in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) pp. 31-34.

Lo scritto è qui riprodotto col titolo *Autobiografia* con cui è noto e sovente citato nella letteratura psicoanalitica anche se *Selbstdarstellung* significa piuttosto "autoesposizione". E difatti Freud non fa il racconto della propria vita, ma espone piuttosto lo sviluppo del proprio pensiero e cioè della psicoanalisi fino al 1924, quando riteneva che la malattia potesse portarlo rapidamente alla morte (vedi oltre, pp. 122 e 138).

Rispetto a *Per la storia del movimento psicoanalitico* del 1914 quest'opera è meno polemica e più obiettiva, per quanto qualcuno che aveva avuto una parte importante nel movimento psicoanalitico, come Eugen Bleuler, si sia risentito per le differenziazioni sulle quali Freud aveva ritenuto di insistere.

Contro il parere di Freud (vedi oltre, p. 138), sia nella lingua inglese, che in quella francese, l'opera è stata pubblicata in un volume unico con *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926).

Anche in lingua italiana le due opere sono apparse in un unico volume intitolato *La mia vita e la psicoanalisi* (Mursia, Milano 1963, 2ª ed. 1977). La prima traduzione italiana là contenuta è di J. Flescher. La presente traduzione è di Renata Colorni.

Il "Curriculum vitae" del 1885

Riportiamo qui di seguito un breve scritto autobiografico redatto da Freud il 21 gennaio 1885 quando presentò i documenti per ottenere la libera docenza in neuropatologia presso l'Università di Vienna (vedi oltre in questo volume p. 80). Lo scritto è stato pubblicato per la prima volta in J. e R. Gicklhorn, *Sigmund Freuds akademische Laufbahn in Lichte der Dokumente* (Vienna e Innsbruck 1960) pp. 64 sg., e non compare né nelle *Gesammelte Werke* né nella *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (entrambe le raccolte iniziano con le opere del 1886). In una lettera inedita a Martha Bernays del 17 gennaio 1885 Freud definisce scherzosamente questo scritto "un lavoro preliminare per la mia biografia". La traduzione è di Renata Colorni.

Sono nato il 6 maggio 1856 a Freiberg in Moravia. Avevo tre anni quando i miei genitori si trasferirono a Lipsia e poi a Vienna, dove hanno abitato stabilmente fino ad oggi. Ricevuti i primi insegnamenti nella casa paterna, frequentai poi una scuola elementare privata e, nell'autunno del 1865, entrai al Leopoldstädter Real- und Obergymnasium. Nel luglio 1873 superai l'esame di maturità e nell'autunno seguente mi iscrissi come uditore ordinario alla facoltà di medicina di Vienna, dalla quale ottenni il titolo di dottore in medicina generale il 31 marzo 1881.

Nei miei primi anni d'università frequentai prevalentemente i corsi di fisica e di storia naturale. Lavorai anche per un anno nel laboratorio del professor C. Claus, e durante le vacanze estive fui inviato per due volte alla stazione zoologica di Trieste. Durante il terz'anno d'università fui allievo presso l'Istituto di fisiologia, dove sotto la direzione del professor W. v. Brücke e degli assistenti professori Sigm. Exner e E. v. Fleischl mi occupai di lavori di istologia, in particolare dell'istologia del sistema nervoso. Per un semestre ebbi l'opportunità di effettuare esperimenti su animali nel laboratorio di patologia sperimentale del professor Stricker. Dopo aver conseguito il titolo di dottore ricoprii il posto di "dimostratore" all'Istituto di fisiologia per tre semestri e profittai contemporaneamente dell'insegnamento del professor E. Ludwig, relativo a esperimenti chimici, in specie sull'analisi dei gas. Nel luglio 1882 entrai all'Ospedale generale e prestai servizio come Aspirant per sei mesi nella clinica medica diretta dal professor H. Nothnagel. Il 1º maggio 1883 fui nominato Sekundararzt nella clinica psichiatrica del professor Th. Meynert, dove rimasi cinque mesi [vedi p. 78, note 5 e 6]. Dopo aver prestato brevemente

servizio in un reparto per sifilitici fui trasferito nella quarta divisione medica dell'edificio, dove da tempo si prestava particolare attenzione alle malattie nervose. Nella quarta divisione medica ebbi l'onore di fare le veci per sei settimane del primario dottor Scholz come direttore del reparto e per cinque mesi svolsi le funzioni di Sekundararzt anziano.

Attualmente lavoro nello stesso reparto come secondo assistente, mi occupo dell'osservazione dei malati di nervi ivi curati e di lavori di anatomia cerebrale nel laboratorio del professor Th. Meynert.

Vienna, 21 gennaio 1885

Dr. Sigm. Freud

1.

Parecchi collaboratori di questa raccolta di "Autobiografie"¹ hanno espresso nelle prime pagine dei loro scritti dubbi e perplessità attinenti al particolare e difficile compito che si erano assunti. Credo di avere il diritto di affermare che per me l'impresa è più ardua ancora, in quanto, avendo già pubblicato più di una volta esposizioni analoghe a quella che qui mi è stata richiesta, sempre è accaduto che per la natura stessa dell'oggetto ho parlato di me stesso più del consueto o più del necessario.

Esposi per la prima volta lo sviluppo e il contenuto della psicoanalisi in cinque conferenze che fui chiamato a tenere, nel 1909, presso la Clark University di Worcester (Massachusetts), che celebrava in quell'anno il ventesimo anniversario della sua fondazione.² Or non è molto ho ceduto alla tentazione di contribuire a un'opera collettanea americana sugli inizi del ventesimo secolo con un saggio dal contenuto analogo a questo; per testimoniare l'importanza attribuita alla psicoanalisi, i curatori di quella pubblicazione le hanno infatti riservato un intero capitolo.³ Nel frattempo, nel 1914, avevo scritto un saggio, *Per la storia del movimento psicoanalitico*, che in verità contiene tutto l'essenziale di quel che a tutt'oggi ho da dire sull'argomento. Giacché non posso contraddirmi, né d'altra parte desidero ripetermi pedissequamente, mi riprometto

¹ [Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 71.]

² Le conferenze furono pubblicate per la prima volta in lingua inglese nell' "American Journal of Psychology" (1910); il testo originale tedesco comparve con il titolo *Über Psychoanalyse* [nel 1910, presso l'editore Franz Deuticke di Lipsia e Vienna; vedi Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909) pp. 127 sgg.].

³ Il volume collettivo è intitolato *These Eventful Years: The Twentieth Century in the Making as Told by Many of its Makers*, 2 voll., Encyclopaedia Britannica Company 1924; il mio saggio, tradotto in inglese dal dottor A. A. Brill, costituisce il 73° capitolo del vol. 2. [Vedi Freud, *Breve compendio di psicoanalisi* (1923) e la relativa Avvertenza editoriale alle pp. 585 sgg.]

di fornire qui, in una nuova combinazione di elementi soggettivi e dati oggettivi, un resoconto che all'interesse biografico unisca quello storico.¹

Sono nato il 6 maggio 1856 a Freiberg (Moravia), piccola città dell'attuale Cecoslovacchia. I miei genitori erano ebrei; anch'io sono rimasto ebreo. Quanto ai miei ascendenti del ramo paterno, ho fondate ragioni per ritenere che abbiano vissuto per molti anni sul Reno (a Colonia), abbiano emigrato verso l'Est nel quattordicesimo o quindicesimo secolo a causa di una persecuzione contro gli ebrei, e abbiano poi intrapreso il viaggio di ritorno dalla Lituania verso l'Austria, traversando la Galizia, nel corso del diciannovesimo secolo. A quattro anni giunsi a Vienna, dove feci tutte le scuole. Al ginnasio² per sette anni consecutivi fui il migliore. La mia posizione nella classifica era eccellente e non venivo quasi mai interrogato. Sebbene vivessimo in grandi ristrettezze, mio padre desiderava che nella scelta della professione seguissi unicamente la mia vocazione. In quegli anni giovanili non sentivo alcuna predilezione speciale per la professione medica, né ebbi del resto a sentirla in seguito.³ Mi dominava piuttosto una specie di brama di sapere che, però, si riferiva più ai fenomeni umani che agli oggetti naturali, e che inoltre non aveva ancora riconosciuto il valore dell'osservazione come suo principale mezzo di appagamento. Lo studio precoce e approfondito della storia biblica, iniziato appena ebbi imparato a leggere, ha avuto, come potei riconoscere assai più tardi, un notevole peso nel determinare l'indirizzo dei miei interessi.⁴ Sotto l'influsso potente di una amicizia con un compagno di ginnasio un po' più vecchio di me (che in seguito è diventato famoso come uomo politico)⁵ mi ero messo in mente di intraprendere anch'io gli studi giuridici e di occuparmi di problemi sociali. Contemporaneamente, però, mi attraeva enormemente la teoria di Darwin, allora molto in voga, perché sembrava promettere uno straordinario progresso

¹ [Nelle edizioni del 1925, del 1928 e del 1948 il resto del paragrafo è stampato in un corpo più piccolo.]

² [Il cosiddetto "Sperlgymnasium". Vedi l'Avvertenza editoriale dello scritto freudiano *Psicologia del ginnasiale* (1914) p. 475.]

³ [Vedi oltre, in questo volume, pp. 418 sg.]

⁴ [Questa frase e la successiva, aggiunte nel 1935, sono state omesse per errore nell'edizione tedesca del 1948 (*Gesammelte Werke*, vol. 14, p. 34).]

⁵ [Freud si riferisce a Heinrich Braun (1854-1927), l'uomo politico che nel 1883 fondò con Karl Kautsky e Wilhelm Liebknecht "Die neue Zeit", l'organo centrale del partito socialdemocratico tedesco.]

nella comprensione del mondo. L'illustrazione del bel saggio goethiano *La natura*, che udii poco prima dell'esame di maturità in una conferenza di volgarizzazione scientifica tenuta da Carl Brühl,¹ mi fece decidere, infine, a iscrivermi alla facoltà di medicina.

L'Università, alla quale mi iscrissi nel 1873, mi procurò da principio notevoli delusioni. Anzitutto mi feriva l'idea che per il fatto di essere ebreo dovessi sentirmi inferiore e straniero rispetto agli altri. Non accettavo assolutamente l'idea d'inferiorità. Non ho mai potuto capire perché avrei dovuto vergognarmi della mia origine, o, come già allora si cominciava a dire, della mia razza. Rinunciai anche, senza gran rammarico, alla nazionalità, al senso di appartenenza a una comunità nazionale che mi veniva negato. Pensavo, infatti, che un lavoratore instancabile, pur non appartenendo a nessun raggruppamento nazionale, avrebbe trovato sempre e comunque un posticino nelle file dell'umanità. Ma queste prime impressioni universitarie ebbero la conseguenza importantissima di abituarci fin da principio al destino di stare meglio nelle file dell'opposizione e all'ostracismo della "maggioranza compatta".² In questo modo furono gettate le basi per una certa mia indipendenza di giudizio.

Inoltre, nei primi anni di università, dovetti rendermi conto che la peculiarità delle mie doti naturali, e la loro limitatezza, mi impedivano di ottenere qualsiasi successo in svariate materie scientifiche sulle quali mi ero gettato con giovanile e presuntuoso entusiasmo. Fu così che imparai a riconoscere la verità che si nasconde nell'avvertimento di Mefistofele:

*Vergebens, dass ihr ringsum wissenschaftlich schweift,
Ein jeder lernt nur, was er lernen kann.*

[Addentrarsi in indagini scientifiche non serve:
ognuno impara solamente quel che può.]³

Nel laboratorio di fisiologia di Ernst Brücke⁴ trovai finalmente la tranquillità e ottenni piena soddisfazione incontrando fra l'altro delle

¹ [Questo nome fu aggiunto nel 1935, ma omissso nell'edizione tedesca del 1948. Nella "Neue Zürcher Zeitung" del 1° luglio 1956 R. Pestalozzi ha attribuito il saggio del 1780 *Fragment über die Natur* (che Goethe annoverò erroneamente fra le proprie opere) allo svizzero G. C. Tobler. Il saggio attribuito a Goethe su *La natura* figura anche in un sogno di Freud: vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 403 e n. 1.]

² [Il riferimento è al dramma di Ibsen *Il nemico del popolo*. Ma vedi anche oltre in questo volume a p. 342.]

³ [Goethe, *Faust*, parte prima, Studio (II).]

⁴ [Ernst Wilhelm von Brücke (1819-92), professore di fisiologia. Vedi oltre in questo volume a p. 419 quel che Freud dice di Brücke e della sua grande autorità.]

persone che potevo rispettare e prendere a modello: Brücke stesso, il maestro, e i suoi assistenti Sigmund Exner¹ e Ernst Fleischl von Marxow.² Quest'ultimo, che era un uomo molto brillante, mi onorò perfino della sua amicizia.³ Brücke mi affidò un lavoro di istologia del sistema nervoso che con sua soddisfazione ero in grado di affrontare e portare avanti in piena autonomia. Lavorai nell'istituto dal 1876 al 1882, salvo brevi interruzioni, e tutti mi ritenevano designato a ricoprire il primo posto di assistente che si fosse reso libero.⁴ Le discipline propriamente mediche, fatta eccezione per la psichiatria, non esercitavano su di me una grande attrazione. Trascinai stancamente i miei studi universitari e infatti conseguii il titolo di dottore in medicina solo nel 1881, dunque con un certo ritardo.

La svolta avvenne nel 1882, quando il venerato maestro decise di porre un rimedio alla magnanima avventatezza di mio padre e, richiamando urgentemente la mia attenzione sulla nostra cattiva situazione economica, mi consigliò di abbandonare l'attività puramente teorica. Seguendo i suoi consigli abbandonai il laboratorio di fisiologia ed entrai come *Aspirant*⁵ all'Ospedale generale. Ivi, dopo un po' di tempo, fui nominato *Sekundarzt*⁶ interno e prestai servizio in diversi reparti, passando più di sei mesi in quello di Meynert,⁷ l'opera e la personalità del quale mi avevano profondamente colpito fin dall'epoca in cui ero studente.

In un certo qual senso rimasi comunque fedele all'orientamento dei miei primi lavori scientifici. A suo tempo Brücke mi aveva indicato come oggetto di ricerca il midollo spinale di un pesce inferiore (l'*Ammocoetes Petromyzon*);⁸ a questo punto passai allo studio del sistema nervoso centrale umano, sulla cui complicata struttura fibrillare e sulla cui formazione in tempi differenti le scoperte di Flechsig cominciavano allora a gettare viva luce. Anche il fatto che avessi scelto come oggetto dei miei studi solo ed esclusivamente la "medulla oblongata" testimonia la continuità con i miei interessi degli inizi. In assoluto contrasto con il carattere dispersivo della mia attività di

¹ [Sigmund Exner (1846-1926) succedette a Brücke nella cattedra di fisiologia.]

² [Ernst Fleischl von Marxow (1840-1891) si distinse sia come fisico che come fisiologo.]

³ [La parte della frase dopo i due punti è stata inserita nell'edizione del 1935 e omessa nell'edizione tedesca del 1948.]

⁴ [Parecchi sono i riferimenti a questo periodo della vita di Freud nell'*Interpretazione dei sogni* (1899). Vedi per esempio ivi, pp. 440 sgg.]

⁵ [Una posizione analoga a quella di un nostro "assistente ospedaliero".]

⁶ [Una posizione analoga a quella di un giovane "aiuto ospedaliero".]

⁷ [Theodor Meynert (1833-1892) professore di psichiatria.]

⁸ [Vedi i *Sommari dei lavori scientifici del libero docente dottor Sigmund Freud* (1877-1897) pp. 366 sg. (memorie 1 e 2).]

studio durante i primi anni universitari, si era sviluppata in me una tendenza a concentrare in modo esclusivo il mio lavoro su un argomento o un problema per volta. Questa tendenza mi è rimasta, procacciandomi in seguito l'accusa di unilateralità.

Nell'Istituto di anatomia cerebrale mi misi al lavoro con lo stesso impegno e fervore di cui avevo dato prova nel laboratorio di fisiologia, e dopo tutto anche in quegli anni di attività ospedaliera misi a punto alcune piccole ricerche (sul decorso delle fibre e sulle origini dei nuclei del midollo allungato)¹ che furono notate da Edinger.² Un giorno Meynert, che mi aveva aperto le porte del suo laboratorio prima ancora che io andassi a lavorare con lui, mi fece la proposta di dedicarmi completamente e definitivamente all'anatomia cerebrale, promettendomi la successione alla sua cattedra giacché, diceva, si sentiva troppo vecchio per mettersi a usare i nuovi metodi. Spaventato dal compito immane, declinai l'offerta; non è escluso, fra l'altro, che io intuissi fin da allora che quest'uomo geniale non era affatto ben disposto nei miei confronti.

Dal punto di vista pratico l'anatomia cerebrale non rappresentava certo un progresso rispetto alla fisiologia. Delle esigenze pratiche cominciai a tener conto quando decisi di dedicarmi allo studio delle malattie nervose. A quell'epoca a Vienna questa specialità medica veniva coltivata da poche persone, il materiale d'osservazione era disseminato in diversi reparti dell'ospedale e, dato che non esistevano buone opportunità di farsi una preparazione adeguata, ciascuno era costretto a essere il maestro di sé stesso. Nothnagel stesso,³ che era stato chiamato in cattedra da poco per il suo libro sulle localizzazioni cerebrali, non concepiva la neuropatologia come qualcosa di diverso dalle altre branche della medicina interna. Giacché la fama del grande Charcot⁴ era giunta fino a me, concepii il proposito di prendere a Vienna la docenza in malattie nervose, per poi proseguire la mia preparazione professionale a Parigi.

Nel corso degli anni seguenti, in cui svolsi la mia attività come giovane aiuto dell'ospedale, diedi alle stampe parecchie osservazioni di casi di malattie organiche del sistema nervoso. Mi impadronii a

¹ [Ibid., pp. 371 e 374 sg. (memorie 11, 14 e 15).]

² [Ludwig Edinger (1855-1918), il celebre neuroanatomista berlinese che aveva fondato a Francoforte sul Meno un istituto di ricerca privato, in seguito rilevato dalla locale Università.]

³ [Hermann Nothnagel (1841-1905) professore ordinario di medicina interna.]

⁴ [Jean-Martin Charcot (1825-1893) professore di neuropatologia a Parigi. Alla sua morte Freud scrisse un lungo e commosso necrologio: Charcot (1893).]

poco a poco della materia e riuscii infine a localizzare un focolaio morboso del midollo allungato con una precisione tale che l'anatomo patologo non ebbe nulla da aggiungere alle mie osservazioni. A Vienna fui il primo a mandare nella sala delle autopsie un caso accompagnato dalla diagnosi di "polineurite acuta". La fama delle mie diagnosi, convalidate dalle autopsie, fece sí che si rivolgessero a me un certo numero di medici americani ai quali, in un pessimo inglese, tenni un corso sui malati del mio reparto. Delle nevrosi, però, non capivo nulla. Quando un giorno presentai ai miei ascoltatori un nevrotico affetto da persistente cefalea come un caso di meningite cronica circoscritta, giustamente essi insorsero criticandomi e rifiutando la mia ipotesi. Fu cosí che ebbe termine la mia precoce attività didattica. Sia solo detto a mia scusante che a quell'epoca perfino alcuni grandi luminari della scienza medica solevano diagnosticare la nevrastenia come tumore cerebrale.

Nella primavera del 1885, per i miei lavori istologici e clinici, ottenni la docenza in neuropatologia.¹ Poco dopo, grazie alla calorosa intercessione di Brücke, mi fu assegnata una cospicua borsa di studio.² Nell'autunno partii per Parigi.

Entrai come "élève" alla Salpêtrière dove però all'inizio, essendo uno dei tanti visitatori stranieri, nessuno mi diede molto retta. Un giorno udii Charcot esprimere il suo rammarico per non aver piú avuto notizie, dall'ultima guerra, del traduttore tedesco delle sue lezioni. Sarebbe stato lieto che qualcuno si fosse assunto l'impegno di tradurre in tedesco le sue "Nuove lezioni". Mi offrii per iscritto come traduttore e ricordo ancora che nella lettera dichiarai di essere affetto da "aphasie motrice", ma non da "aphasie sensorielle du français". Charcot accettò la mia candidatura e mi accolse nella cerchia dei suoi amici intimi: da allora in avanti partecipai pienamente a tutto ciò che avveniva nella clinica.

Mentre sto scrivendo questa esposizione, mi giungono dalla Francia numerosi saggi e articoli di giornale che testimoniano una violenta opposizione verso la psicoanalisi con tesi spesso assolutamente inesatte riguardo al mio rapporto con la scuola francese. Cosí leggo per esempio che avrei approfittato del soggiorno parigino per impadronirmi delle dottrine di Janet e poi fuggire con il bottino.

¹ [Vedi sopra, nell'Avvertenza editoriale a pp. 72 sg., il "curriculum vitae" che Freud allegò alla domanda di libera docenza.]

² [La somma ammontava a 600 fiorini (all'epoca \$ 250 circa). Vedi Freud, *Relazione sui miei viaggi di studio a Parigi e a Berlino* (1886).]

Per questo ci tengo molto a sottolineare qui che durante la mia permanenza alla Salpêtrière non ho mai udito pronunciare il nome di Janet.

Di tutte le cose che ebbi modo di osservare durante il mio soggiorno presso Charcot, nessuna mi colpì tanto quanto le sue ultime ricerche sull'isteria, che in parte si svolsero ancora quando io mi trovavo a Parigi; così ad esempio egli dimostrò che i fenomeni isterici sono qualcosa di autentico e conforme a uno scopo (*"Introite, et hic dii sunt"*),¹ che l'isteria è molto frequente negli uomini, che paralisi e contratture isteriche possono essere provocate dalla suggestione ipnotica e che questi prodotti artificiali hanno, fin nei minimi dettagli, le stesse caratteristiche degli attacchi isterici spontanei che spesso vengono provocati da un trauma. Alcune dimostrazioni di Charcot suscitavano dapprima, sia in me sia in altri visitatori, un senso di sgomento e un impulso alla contraddizione che cercavamo di suffragare richiamandoci a una delle teorie allora dominanti. Charcot liquidò i nostri dubbi mostrandosi gentile e paziente, ma anche molto risoluto. Nel corso di una di queste discussioni egli disse una frase che mi si è impressa indelebilmente nella memoria: *"Ça n'empêche pas d'exister."*²

Com'è noto non tutte le cose che Charcot sosteneva allora nelle sue lezioni sono considerate valide ancora oggi. Alcune di esse ci appaiono incerte e altre non hanno palesemente resistito alla prova del tempo. Tuttavia un nucleo considerevole di esse è rimasto, ed è considerato un patrimonio definitivo della scienza umana. Prima di lasciare Parigi discussi col maestro il progetto di un lavoro inteso a stabilire un confronto fra le paralisi isteriche e quelle organiche. Il mio intento era di dimostrare che nell'isteria la paralisi e le anestesi si ripartiscono nelle singole parti del corpo in base alla rappresentazione comune che gli uomini hanno del proprio corpo e non in base alla rappresentazione anatomica. Il maestro si dichiarò d'accordo con me; tuttavia non fu difficile

¹ ["Entrate, anche qui ci sono gli dèi:" In una lettera a Wilhelm Fliess del 4 dicembre 1896, Freud cita questa frase come il "detto superbo" che avrebbe dovuto precedere un libro sulla psicologia dell'isteria; il libro progettato non fu però scritto. Queste stesse parole sono usate da Lessing come motto per il suo dramma *Nathan der Weise*. Aristotele, nel *De partibus animalium*, 1, 5, le attribuisce (naturalmente nella forma greca) a Eraclito.]

² [Nel necrologio per Charcot (1893) p. 107, Freud racconta questo episodio con maggior ricchezza di particolari. Inoltre, da uno degli *Estratti dalle note alla traduzione delle "Lezioni del martedì" di Charcot (1892-94) p. 157*, apprendiamo che Charcot pronunciò questa frase rivolgendosi personalmente a Freud.]

accorgersi che non gliene importava gran che di approfondire ulteriormente la psicologia delle nevrosi;¹ dopo tutto Charcot era un uomo che veniva dall'anatomia patologica.

Prima di tornare a Vienna mi trattenni qualche settimana a Berlino, al fine di acquisire alcune nozioni generali sulle malattie dell'infanzia. Kassowitz,² che a Vienna dirigeva un pubblico ospedale per le malattie infantili, mi aveva promesso che vi avrebbe allestito un reparto per le malattie nervose dei bambini e me l'avrebbe affidato. L'accoglienza di Baginsky³ a Berlino fu estremamente cordiale. Negli anni successivi mentre lavoravo all'ospedale di Kassowitz,⁴ pubblicai più di un lavoro di una certa mole sulle paralisi cerebrali infantili (monolaterali e bilaterali).⁵ In conseguenza di ciò Nothnagel mi affidò più tardi, nel 1897, la trattazione di questa materia nel suo grande "Handbuch der allgemeinen und speziellen Therapie" ["Manuale di terapia generale e speciale"].⁶

Nell'autunno 1886 mi stabilii come medico a Vienna, dove sposai la fanciulla che da più di quattro anni mi aspettava in una città lontana.⁷ Posso raccontare retrospettivamente che a causa della mia promessa sposa non sono diventato celebre già in quegli anni giovanili.⁸ Nel 1884, infatti, un collaterale ma profondo interesse mi aveva spinto a commissionare presso Merck⁹ una certa quantità di cocaina, alcaloide allora poco noto, per studiarne gli effetti fisiologici. Nel bel mezzo di questo lavoro mi si presentò l'occasione di fare un viaggio durante il quale avrei potuto rivedere la mia fidanzata dopo una separazione che durava da due anni. Posi fine rapidamente alla mia indagine sulla cocaina e nel saggio che pubblicai¹⁰ predissi che di lì a breve sarebbe stata scoperta la possibilità di ulteriori applicazioni dell'alcaloide in questione. Prima di partire da Vienna, raccomandai al mio amico oculista, dottor Leopold Kö-

¹ [Passarono sette anni prima che Freud si decidesse a completare e a pubblicare (in francese) il suo lavoro su questo tema: vedi *Alcune considerazioni per uno studio comparato delle paralisi motorie organiche e isteriche* (1893).]

² [Max Kassowitz (1842-1913) professore di clinica pediatrica all'Università di Vienna.]

³ [Adolf Baginsky (1843-1918) diresse una rivista di pediatria alla quale Freud collaborò.]

⁴ [Freud fu direttore del reparto di neurologia infantile dal 1886 al 1897.]

⁵ [Vedi nei *Sommari dei lavori scientifici cit.*, pp. 378, 381 sgg. e 391 (memorie 20, 25 e 38).]

⁶ [*Ibid.*, p. 391 e n. 1.]

⁷ [Martha Bernays (1861-1951) durante il fidanzamento con Freud visse ad Amburgo.]

⁸ [Questo episodio è raccontato con maggiori dettagli e alcune rettifiche da E. JONES, *Vita e opere di Freud*, vol. 1, pp. 113 sgg.]

⁹ [Ditta di prodotti chimici con sede a Darmstadt.]

¹⁰ [S. Freud, *Über Coca*, *Zbl. ges. Ther.*, vol. 2, 289 (1884).]

nigstein,¹ di verificare in quale misura risultassero applicabili le proprietà anestetiche della cocaina all'occhio malato. Al ritorno dalla vacanza trovai che non Königstein, bensì un altro dei miei amici, Carl Koller² (ora residente a New York), al quale pure avevo parlato della cocaina, aveva effettuato gli esperimenti decisivi sull'occhio degli animali, illustrandoli poi al Congresso di oculistica di Heidelberg. Koller è perciò considerato, a ragione, lo scopritore dell'anestesia locale a mezzo della cocaina, così importante nella piccola chirurgia. Per parte mia, non serbai alcun rancore alla mia futura sposa per l'interruzione che allora subì la mia carriera.³

Ma torniamo al 1886, anno in cui mi stabilii a Vienna come specialista in malattie nervose. Al mio ritorno da Parigi e da Berlino avevo l'obbligo di riferire alla "Società di medicina" su quello che avevo visto e appreso nella clinica di Charcot; purtroppo però le mie comunicazioni furono male accolte.⁴ Persone di grande autorità, come il dottor Bamberger, presidente della Società, le dichiararono indegne di fede. Meynert mi invitò a cercare anche a Vienna casi analoghi a quelli che avevo illustrato e a presentarli alla Società. Feci un tentativo in questo senso, ma i primari, nei cui reparti riuscii a trovare i malati che facevano al caso mio, me ne impedirono l'osservazione e lo studio. Un vecchio chirurgo, nell'udirmi, esclamò: "Ma come può Lei, caro collega, sostenere simili sciocchezze? Hysteron (sic!) vuol dire 'utero'. Come può quindi un uomo essere isterico?" Invano replicai che non chiedevo che le mie diagnosi fossero accettate, ma solo che mi si permettesse di disporre dei malati che mi ero scelto. Infine trovai, fuori dell'ospedale, un caso classico di emianestesia isterica in un soggetto maschile, che potei presentare e illustrare davanti alla "Società di medicina".⁵ Questa volta fui applaudito,

¹ [Leopold Königstein (1850-1924), professore di oftalmologia, rimase amico di Freud per tutta la vita.]

² [Karl Koller (1857-1944) divenne poi un oftalmologo molto importante. In seguito all'episodio qui narrato non ricambiò il comportamento cavalleresco di Freud e la loro amicizia non durò a lungo: vedi JONES, loc. cit.]

³ [Nell'edizione del 1924 era scritto: "*mein damaliges Versäumnis*" (per "l'occasione perduta". L'attuale versione ("*die damalige Störung*": "per l'interruzione..." risale al 1935, ma non è stata riportata nell'edizione tedesca del 1948.)

⁴ [In uno studio di S. BERNFELD e SUZANNE CASSIRER BERNFELD, *Freud's First Year in Practice*, Bulletin of the Menninger Clinic, vol. 16, 37 sgg. (1952) si dimostra che lo sdegno dei membri della "Società di medicina" fu suscitato non tanto dalle scoperte scientifiche della scuola di Charcot riferite da Freud, quanto piuttosto dal fatto che costui aveva avuto l'audacia di richiamare l'attenzione sulle manchevolezze della scuola medica viennese. Gli autori ritengono che questa "provocazione" fu anche la causa dell'atteggiamento ostile che Meynert cominciò a manifestare verso Freud.]

⁵ [Freud, Osservazioni di un caso grave di emianestesia in un paziente isterico (1886).]

ma subito dopo tutti si disinteressarono della questione. L'impressione che le grandi autorità mediche avevano respinto le mie novità non fu scossa; mi vidi pertanto relegato all'opposizione a causa delle mie opinioni sull'isteria maschile e sulla produzione di paralisi isteriche per mezzo della suggestione. Quando, poco dopo, mi furono sbarrate le porte del laboratorio di anatomia cerebrale¹ e per più di un semestre mi trovai privo di un'aula in cui poter far lezione, mi ritirai completamente dalla vita accademica e da quella Società.

Se dal trattamento dei malati di nervi si volevano trarre i mezzi per vivere, bisognava pur fare qualcosa per alleviare le loro sofferenze. Nel mio arsenale non avevo che due armi, l'elettroterapia e l'ipnosi, giacché mandare gli ammalati in un istituto idroterapico dopo averli visitati un'unica volta non rappresentava certo una fonte di reddito sufficiente. Per l'elettroterapia mi affidavo al manuale di Erb² nel quale sono contenute prescrizioni minuziosissime per il trattamento di ogni possibile sintomo nervoso. Purtroppo dovetti rendermi conto ben presto che seguire questi precetti non serviva a nulla, poiché quel che avevo reputato il frutto di osservazioni meticolose altro non era invece che una costruzione della fantasia. La scoperta che l'opera del più illustre neuropatologo tedesco non aveva alcuna relazione con la realtà, più o meno come quei libri dei sogni "egizi" che si vendono nelle nostre librerie popolari, pur addolorandomi molto, contribuì a smantellare quell'ingenua fiducia nelle autorità dalla quale non ero ancora del tutto immune. Fu così che accantonai l'armamentario elettrico ancor prima che Moebius si pronunciasse in modo risolutivo sull'argomento dicendo che i successi del trattamento elettrico nelle malattie nervose erano dovuti, se e laddove si verificavano, alla suggestione del medico.

Con l'ipnosi le cose andavano meglio. Quando ero ancora studente avevo partecipato a una pubblica dimostrazione del "magnetizzatore" Hansen³ e avevo notato come uno dei soggetti dell'esperi-

¹ [Sui rapporti tra Freud e Meynert vedi pp. 79 e 83, n. 4; ma vedi anche Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 161 e p. 400. Sulle teorie di Meynert vedi JONES, *op. cit.*, vol. 1, passim.]

² [W. ERB, *Handbuch der Elektrotherapie* (Lipsia 1882).]

³ [Karl Hansen (1833-1897) il "magnetizzatore" danese, le cui dimostrazioni acquistarono grande popolarità non solo in Danimarca ma in gran parte dell'Europa, contribuendo al ridestarsi di un notevole interesse per l'ipnosi. Data la disapprovazione dei circoli medici ufficiali, gli fu proibito dare pubbliche dimostrazioni sia a Vienna sia a Stoccolma; ma egli continuò a svolgere la sua attività in sedute private che continuarono ad avere grande successo.]

mento, entrando nella rigidità catalettica, fosse diventato mortalmente pallido e tale fosse rimasto per tutta la durata dell'esperimento. Ciò era valso a porre su solide basi il mio convincimento che i fenomeni ipnotici sono qualcosa di autentico. Di lì a breve questa concezione trovò in Heidenhain il proprio rappresentante scientifico, il che tuttavia non riuscì a impedire ai professori di psichiatria di considerare ancora per molto tempo l'ipnosi come una specie di imbroglio e di guardare con disprezzo gli ipnotizzatori dall'alto in basso. Per parte mia avevo visto che a Parigi l'ipnosi veniva normalmente e liberamente impiegata per provocare nel malato determinati sintomi e farli poi scomparire. In seguito venimmo a sapere che a Nancy era nata una scuola nella quale, per fini terapeutici, si faceva ampio uso della suggestione (con o senza ipnosi) e che i risultati erano notevoli. Non c'è dunque da stupirsi se in quei primi anni della mia attività medica, a parte altri procedimenti più casuali e asistematici, il mio metodo principale di lavoro fu la suggestione ipnotica.

Ciò presupponeva che rinunciassi al trattamento delle malattie nervose organiche, ma era una rinuncia di poco conto. Infatti, da un lato la terapia di questi stati non offriva prospettive allettanti, e d'altro lato nello studio professionale di un medico privato l'esiguo numero di coloro che soffrivano di queste malattie scompariva al confronto della gran massa di pazienti nervosi, i quali fra l'altro si moltiplicavano per il fatto che correvano da un medico all'altro senza riuscire a trovar sollievo alle loro sofferenze. L'ipnosi, per contro, era davvero una tentazione irresistibile. Per la prima volta si aveva la sensazione di aver vinto la propria impotenza, ci si sentiva lusingati dalla fama di aver fatto miracoli. Solo in seguito avrei scoperto le carenze di questo procedimento. Per il momento mi potevo rammaricare di due cose soltanto: primo, che non tutti i malati si lasciavano ipnotizzare, e in secondo luogo che non sempre il medico riusciva a trasporre i singoli pazienti in un'ipnosi così profonda come avrebbe desiderato. Allo scopo di perfezionare la mia tecnica ipnotica, mi recai nel 1889 a Nancy, dove trascorsi varie settimane. Vidi colà il vecchio Liébeault, nel suo commovente lavoro sulle povere donne e sui bambini della popolazione operaia, e fui testimone degli straordinari esperimenti di Bernheim sui malati dell'ospedale. Ne riportai indelebili impressioni che mi fecero ritenere probabile l'esistenza di processi psichici possenti, che restano tuttavia celati alla coscienza degli uomini. Nell'intento di approfondire le mie cono-

scenze avevo convinto una delle mie pazienti (un'isterica) a raggiungermi a Nancy. Era una donna molto distinta e altamente dotata, che era stata affidata alle mie cure perché altri medici non erano riusciti a far nulla per lei. Per mezzo della suggestione ipnotica le avevo assicurato un'esistenza degna di esser vissuta, giacché più di una volta ero riuscito a tirarla fuori dal suo miserevole stato. Il fatto che regolarmente, dopo un po' di tempo, ella ricadesse nelle sue sofferenze, nella mia insipienza di allora lo ascrivevo alla sua ipnosi, che mai aveva raggiunto il grado del sonnambulismo accompagnato da amnesia. Bernheim stesso la ipnotizzò più volte, ma neanche lui riuscì a fare di più. Parlando con me, Bernheim ammise con franchezza di aver ottenuto i suoi grandi successi terapeutici sempre con i malati dell'ospedale, e mai con la clientela privata. Ebbi con lui molte conversazioni assai stimolanti e mi assunsi l'impegno di tradurre in tedesco le sue due opere sulla suggestione e sui suoi effetti terapeutici.¹

Nel periodo che va dal 1886 al 1891 lavorai poco scientificamente e non pubblicai quasi nulla. Dovetti infatti dedicare tutto il mio tempo ad affermarmi nella nuova attività professionale e ad assicurare la mia sussistenza e quella della mia famiglia che andava rapidamente crescendo. Nel 1891 pubblicai il primo dei miei lavori sulle paralisi cerebrali infantili, lavoro che avevo scritto in collaborazione con il dottor Oskar Rie, mio amico e assistente.² Nello stesso anno fui invitato a collaborare alla stesura di un trattato di medicina con un articolo sulla teoria dell'afasia;³ tale teoria era allora dominata dai punti di vista di Wernicke e Lichtheim che si basavano esclusivamente sulle localizzazioni cerebrali. Frutto di questa mia ricerca fu un libretto critico speculativo intitolato *La concezione delle afasie*.⁴

Ma ora ho da illustrare come e perché la ricerca scientifica ridiventò l'interesse principale della mia vita.

¹ [Vedi Freud, *Prefazione alla traduzione di "Della suggestione" di Hippolyte Bernheim* (1888) pp. 69 sgg. e la relativa Avvertenza editoriale (pp. 66 sg.) nella quale è chiarito e rettificato l'errore cronologico in cui Freud incorre qui: all'epoca del viaggio a Nancy, nel 1889, una delle due traduzioni era già compiuta, mentre l'altro libro non era ancora stato pubblicato neppure in francese.]

² [Freud, *Sommari dei lavori scientifici cit.*, pp. 378 sg., memoria 20.]

³ [L'articolo di Freud sull'"afasia" fu pubblicato nel primo volume, apparso nel 1888, del trattato di A. VILLARET, *Handwörterbuch der gesamten Medizin*, 2 voll. (Stoccarda 1888 e 1891).]

⁴ [Freud, *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie* (Deuticke, Vienna 1891).]

Per completare la mia esposizione precedente devo aggiungere che fin dall'inizio ho esercitato l'ipnosi per uno scopo che nulla aveva a che fare con la suggestione ipnotica. Mi sono avvalso dell'ipnosi per interrogare il malato sulla genesi dei suoi sintomi, genesi sulla quale nello stato di veglia egli non era spesso in grado di dire alcunché, o comunque troppo poco. Questo procedimento non solo si rivelò più efficace del mero comando o divieto, ma aveva inoltre il vantaggio di offrire soddisfazione alla brama di sapere del medico, che dopo tutto aveva il diritto di apprendere qualcosa circa l'origine di quel fenomeno che cercava di eliminare mediante il monotono procedimento della suggestione.

A quest'altro modo di usare l'ipnosi ero giunto per la via seguente. Quando ancora lavoravo nel laboratorio di Brücke avevo conosciuto il dottor Josef Breuer,¹ uno dei medici di famiglia più stimati di Vienna, che aveva fra l'altro un passato scientifico, avendo scritto vari saggi di non effimero valore sulla fisiologia della respirazione e sull'organo dell'equilibrio. Breuer era un uomo d'intelligenza superiore e aveva quattordici anni più di me. Le nostre relazioni divennero ben presto intime, tanto che diventammo amici ed egli mi fu di grande aiuto in momenti difficili della mia esistenza. Ci eravamo abituati a condividere ogni interesse scientifico ed ero proprio io, naturalmente, quello a cui questo scambio giovava di più. Lo sviluppo della psicoanalisi mi costò in seguito l'amicizia di Breuer; mi fu molto difficile pagare questo prezzo, ma non potei farne a meno.

Già prima del mio viaggio a Parigi, Breuer mi aveva parlato di un caso d'isteria da lui sottoposto, dal 1880 al 1882, a un trattamento particolare, per mezzo del quale era riuscito a penetrare profondamente nella motivazione e nel significato dei sintomi isterici.² Ciò avveniva dunque quando i lavori di Janet sull'argomento erano ancora di là da venire. Breuer mi aveva letto varie volte alcuni passi di questo caso clinico e l'impressione che ne trassi fu che mai come allora si era progredito tanto nella comprensione delle nevrosi. De-

¹ [Vedi oltre, in questo volume, il *Necrologio di Josef Breuer* (1925) pp. 189 sg.]

² [È il celeberrimo caso clinico della signorina Anna O. Vedilo in Breuer e Freud, *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 189 sgg.]

cisi pertanto di riferire su queste scoperte a Charcot durante la mia permanenza a Parigi; ma il maestro non dette mostra di interessarsi ai miei primi accenni, sicché con lui non tornai più sull'argomento e io stesso smisi di pensarci.

Di ritorno a Vienna, mi feci comunicare da Breuer più dettagliatamente le sue osservazioni. La paziente era una ragazza di cultura e intelligenza non comuni; la sua malattia aveva cominciato a manifestarsi mentre accudiva amorevolmente il padre gravemente ammalato. Quando era ricorsa alle cure di Breuer la paziente offriva un quadro sintomatico complesso e variopinto: paralisi con contratture, inibizioni e stati di confusione psichica. Un'osservazione casuale permise al medico di scoprire che la malata poteva essere liberata da tali turbamenti della sua coscienza se e quando veniva indotta a dare espressione verbale alle fantasie affettive che in quel momento la dominavano. Breuer trasse da questa scoperta un metodo terapeutico. Ripetutamente, dopo aver sottoposto la paziente a ipnosi profonda, la invitò a raccontare ciò da cui l'animo suo si sentiva oppresso. Dominati in tal modo gli accessi di ottenebramento depressivo, fece uso di questo stesso procedimento per eliminare le inibizioni e i disturbi somatici. Durante lo stato di veglia la giovinetta, al pari di qualsiasi altro malato, non sapeva dir nulla sull'origine dei suoi sintomi né ravvisava alcun legame fra questi ultimi e le impressioni della sua vita. Nell'ipnosi ella scopriva invece immediatamente il nesso cercato. Risultò, così, che tutti i suoi sintomi erano legati a impressioni vivissime risalenti al periodo in cui ella aveva accudito il padre infermo e che, dunque, questi sintomi avevano un senso ben preciso e corrispondevano a residui o reminiscenze di quelle situazioni affettive. Normalmente le cose si erano svolte così: al capezzale del padre ella era stata costretta a reprimere un pensiero, o un impulso, al posto del quale, come suo sostituto, era poi sorto un sintomo. Perlopiù, tuttavia, il sintomo non era il sedimento di un'unica scena "traumatica", ma piuttosto il risultato del fatto che parecchie situazioni del genere erano venute a sommarsi. Quando dunque la malata rammentava allucinatoriamente in ipnosi una di queste situazioni e portava finalmente a compimento l'atto psichico a suo tempo represso, dando libero sfogo ai propri affetti, ecco che il sintomo scompariva per sempre. Mediante questo procedimento Breuer riuscì, con un lavoro lungo e faticoso, a liberare la paziente da tutti i suoi sintomi.

La malata, che in tal modo era stata guarita, non solo in seguito

stette benissimo, ma diventò una donna capace di grandi cose.¹ Tuttavia, il modo in cui si era concluso il suo trattamento ipnotico rimase avvolto in un mistero che Breuer non volle mai chiarirmi; parimenti non riuscivo a comprendere come mai, anziché renderla pubblica nell'interesse stesso della scienza, egli avesse preferito tener nascosta così a lungo quella che a me pareva una conoscenza di valore inestimabile.² Rimaneva un unico problema: se fosse lecito generalizzare un fatto dimostratosi valido in un unico caso patologico. Le relazioni causali messe in evidenza da Breuer mi erano sembrate di natura talmente fondamentale che il fatto di essersi dimostrate valide in un caso d'isteria mi sembrava dovesse bastare a garantirne la validità in tutti gli altri casi. Ciononostante solo l'esperienza poteva dare una risposta decisiva in merito. Cominciai dunque a ripetere le investigazioni di Breuer sui miei malati, e praticamente non feci altro, soprattutto dopo che il mio soggiorno di studio presso Bernheim (nel 1889) mi ebbe dimostrato quali sono i limiti di efficacia della suggestione ipnotica. Giacché per parecchi anni non trovai altro che conferme alle scoperte di Breuer in qualsivoglia caso d'isteria si rivelasse accessibile a quel tipo di trattamento, e avendo raccolto un ricco materiale analogo al suo, gli proposi di scrivere e pubblicare insieme un lavoro sull'argomento. All'inizio egli si oppose recisamente a quest'idea, alla quale cedette soltanto in seguito, poiché nel frattempo i lavori di Janet avevano anticipato alcuni dei suoi risultati, in particolare il riferimento dei sintomi isterici a determinate impressioni vissute dal malato e la possibilità di eliminarli riproducendoli nell'ipnosi *in statu nascendi*. Demmo così alle stampe, nel 1893, una "Comunicazione preliminare" intitolata *Meccanismo psichico dei fenomeni isterici* e, nel 1895, il nostro libro *Studi sull'isteria*.

Se in base alla presente esposizione i lettori si sono fatti l'idea che gli *Studi sull'isteria*, nel loro contenuto essenziale, siano il frutto della mente di Breuer, ebbene questa cosa io l'ho sempre sostenuta e non ho alcuna difficoltà a ripeterla di nuovo qui, a chiare lettere. Infatti, non è più possibile determinare oggi l'entità del mio contributo alla teoria che in questo libro viene tentata.³ Tale teoria si

¹ [Anna O., che si chiamava in verità Bertha Pappenheim (1859-1936) divenne una delle prime e più intelligenti propugnatrici dei diritti della donna.]

² [Vedi oltre pp. 190 e 392. Ma vedi anche *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) pp. 385 sg. e la lettera di Freud a Stefan Zweig del 2 giugno 1932.]

³ [Su questo punto vedi l'Avvertenza editoriale agli *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 163-70.]

mantiene entro limiti modestissimi, non andando molto più in là dell'espressione immediata delle osservazioni compiute: non si cerca d'individuare la natura dell'isteria, ma solo di chiarire la genesi dei suoi sintomi; si accentua il significato della vita affettiva e l'importanza della distinzione fra atti psichici inconsci e atti psichici coscienti (o, meglio, capaci di diventare coscienti), si introduce un fattore dinamico asserendo che il sintomo trae origine da un ingorgo affettivo, e un fattore economico reputando che questo stesso sintomo sia il risultato della trasformazione di una quantità di energie utilizzata normalmente in modo diverso (la cosiddetta conversione). Breuer qualificò il nostro procedimento come catartico e ne dichiarò l'intento terapeutico: bisognava che l'ammontare affettivo utilizzato per la formazione del sintomo — che avendo preso un falso binario era rimasto in esso per così dire incapsulato — fosse preservato e ritornasse alla sua via normale, che poteva condurlo a una scarica adeguata (abreazione). I risultati pratici che il metodo catartico ottenne furono davvero molto brillanti e i difetti che emersero in un secondo tempo erano gli stessi difetti di ogni trattamento ipnotico. A tutt'oggi esistono ancora parecchi psicoterapeuti che non sono andati oltre la catarsi in senso breueriano e che la trovano un ottimo metodo. Nel corso dell'ultima guerra mondiale se ne è per esempio servito di bel nuovo E. Simmel, per abbreviare la terapia dei nevrotici di guerra dell'esercito tedesco.¹ Nella teoria della catarsi si parla ben poco di sessualità. Nei casi clinici, che rappresentano il mio contributo agli *Studi*, elementi della vita sessuale svolgono sì un certo ruolo, ma in pratica non sono valutati diversamente da altri eccitamenti affettivi. Della sua prima paziente, divenuta poi celebre, Breuer racconta che l'elemento sessuale era "sorprendentemente poco sviluppato".² Dagli *Studi sull'isteria* difficilmente si sarebbe potuto capire il significato della sessualità nell'etiologia delle nevrosi.

Ho descritto così frequentemente e con tale dovizia di particolari la fase successiva dello sviluppo, e cioè il passaggio dalla catarsi alla psicoanalisi vera e propria, che mi sembra difficile poter dire qui qualcosa di nuovo. L'evento che diede inizio a questo trapasso fu il recesso di Breuer dalla nostra collaborazione scientifica, talché fui costretto ad amministrare da solo la sua eredità. Già in passato vi erano state divergenze di opinione fra noi, che però non avevano provocato un dissidio irreparabile. Circa il problema del momento

¹ [E. SIMMEL, *Kriegsneurosen und psychisches Trauma* (Monaco 1918).]

² [Breuer e Freud, *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 189.]

in cui un processo psichico diviene patogeno, cioè del momento in cui esso rimane escluso da una soluzione normale, Breuer preferiva una sua teoria che potremmo definire “fisiologica”; egli riteneva che si sottraggano al destino normale determinati processi traenti origine da stati psichici anomali (o “ipnoidi”). Nasceva a questo punto il problema di dove traessero origine tali ipnoidi. Per parte mia, invece, supponevo l'esistenza di un giuoco di forze, cioè dell'effetto di intenzioni e tendenze analoghe a quelle osservabili nella vita normale. L'“isteria ipnoide” si contrapponeva in tal modo alla “nevrosi da difesa”. Tuttavia, né questo contrasto, né altri analoghi a questo avrebbero probabilmente distolto Breuer dal tema delle nostre indagini se non si fossero aggiunti altri elementi. Va detto innanzitutto che era un uomo impegnatissimo nella sua attività di internista e medico pratico, e che non poteva certo, come facevo io, dedicarsi anima e corpo al lavoro catartico; in secondo luogo influì su di lui la cattiva accoglienza che il nostro libro ebbe sia a Vienna sia in Germania. La sua fiducia in sé stesso e la sua capacità di resistenza non erano all'altezza delle altre sue qualità intellettuali. Quando, per esempio, Strümpell stroncò ferocemente gli *Studi*,¹ mentre io risi di questa critica, che altro non rivelava se non l'incompetenza del suo autore, Breuer ne rimase mortificato e si perse d'animo. Soprattutto contribuì comunque alla sua decisione il fatto che invano aveva cercato di familiarizzarsi con l'orientamento delle mie successive ricerche.

La teoria che avevamo cercato di costruire negli *Studi* era quanto mai incompleta; soprattutto non avevamo affrontato quasi per nulla il problema dell'etiologia, cioè del fondamento del processo patogeno. La mia esperienza, che rapidamente si arricchì di nuovi elementi, mise in evidenza come dietro le manifestazioni nevrotiche non agissero eccitamenti affettivi qualsiasi, ma immancabilmente eccitamenti di natura sessuale (o conflitti sessuali attuali o esiti di episodi sessuali trascorsi). Non ero preparato a un risultato del genere, né ero stato influenzato da aspettative in questo senso, essendomi accostato alle ricerche sui nevrotici senza alcuna idea precostituita. Quando, nel 1914, scrissi *Per la storia del movimento psicoanalitico*, mi riaffiorarono alla memoria alcune dichiarazioni di Breuer, Charcot e Chrobak dalle quali già precedentemente avrei potuto trarre deter-

¹ [Adolf von Strümpell (1853-1925) fu un celebre neurologo tedesco che recensì in modo assai critico gli *Studi* sull'isteria nel *Deutsch. Z. Nervenheilk.*, vol. 8, 159 (1896).]

minate conclusioni.¹ Eppure a suo tempo non avevo capito ciò che quei personaggi autorevolissimi avevano inteso affermare; essi avevano comunque detto di più di quel che essi stessi sapessero con precisione e fossero disposti a sostenere fino in fondo; le loro asserzioni sonnacchiarono in me senza produrre effetto alcuno fino a quando, in occasione delle mie ricerche sulla catarsi, riaffiorarono sotto forma di una scoperta che aveva la parvenza dell'originalità. Inoltre, a quell'epoca, non sapevo neppure che facendo risalire l'isteria alla sessualità mi ero riportato alle epoche più antiche della medicina e addirittura alle concezioni di Platone. Appresi queste cose solo più tardi, da un saggio di Havelock Ellis.²

Sotto l'influsso della mia sorprendente scoperta feci ora un passo denso di conseguenze. Andai oltre l'isteria e cominciai a indagare sulla vita sessuale dei malati cosiddetti nevrastenici che si presentavano in gran numero nel mio studio professionale. Questo esperimento, se è vero che mi costò la popolarità medica, mi recò però alcuni convincimenti che ancora oggi, a trent'anni di distanza, non si sono attenuati. Bisognava superare una quantità di equivoci e ipocrisie, ma una volta riusciti in questo intento, immancabilmente si giungeva alla scoperta che in questi malati gli abusi della funzione sessuale erano gravissimi. Data la grande frequenza di questi abusi da una parte, e dei casi di nevrasenia dall'altra, il fatto che molto spesso queste due circostanze si trovassero riunite non era naturalmente molto probante; cionondimeno non poteva esser considerato un fatto qualsiasi. Osservando le cose più da vicino mi resi conto che nella serie multiforme e variopinta dei quadri patologici che vengono riuniti sotto la denominazione di nevrasenia, si potevano tirar fuori due tipi differenti e fondamentali che si presentavano nelle più diverse commistioni, ma che talora comparivano anche in forma pura. In uno di questi due tipi il fenomeno centrale era l'attacco d'angoscia con i suoi equivalenti, le sue forme rudimentali e i suoi sintomi sostitutivi cronici. A causa di ciò chiamai questo tipo di sintomatologia *nevrosi d'angoscia*, riservando la denominazione di *nevrasenia* per l'altro tipo.³ A questo punto era facile stabilire che a ciascuno di questi tipi corrispondeva, come fattore etiologico, una

¹ [Freud, *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) p. 386.]

² [In una lettera a Fliess del 3 gennaio 1899 Freud aveva menzionato l'articolo di H. ELLIS, *Hysteria in Relation to the Sexual Emotions*, St. Louis Alienist and Neurologist, vol. 19, 599 sgg. (1898); ad esso si fa qui riferimento.]

³ [Vedi Freud, *Legittimità di separare dalla nevrasenia un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia"* (1894).]

diversa anomalia della vita sessuale ("coitus interruptus", eccitamento frustraneo e astinenza sessuale in un caso, masturbazione eccessiva e polluzioni frequentissime nell'altro). In alcuni casi particolarmente istruttivi, nei quali si era verificato un sorprendente trapasso dal quadro morboso di un tipo a quello dell'altro, fu inoltre possibile dimostrare che alla base di questa trasformazione c'era stato un mutamento corrispondente del regime sessuale. Se e quando riuscivo a far cessare l'irregolarità facendo sì che essa venisse sostituita con un'attività sessuale normale, lo stato del soggetto migliorava visibilmente.

In tal modo fui indotto a considerare le nevrosi in generale come perturbazioni della funzione sessuale, e in particolare le cosiddette nevrosi attuali come espressione tossica diretta, e le psiconevrosi come espressione psichica di questi disturbi. La mia coscienza medica era soddisfatta di questo risultato; speravo infatti di aver colmato una lacuna della medicina, che a quell'epoca non era disposta ad ammettere, in relazione a una funzione biologica d'importanza così capitale, disturbi che non fossero provocati da processi infettivi o da lesioni organiche grossolane. A parte questo, concordava con la concezione medica la mia tesi secondo cui la sessualità non è una faccenda che interessa soltanto la psiche; essa ha anche un suo aspetto somatico, per cui è lecito attribuirle un particolare chimismo e far derivare l'eccitamento dalla presenza di certe sostanze di origine sconosciuta.¹ Un significato doveva pur averlo anche il fatto che le nevrosi genuine e spontanee non mostrassero tante analogie con nessun altro gruppo di malattie come con i fenomeni di intossicazione e di astinenza provocati dall'introduzione o dalla privazione di determinate sostanze tossiche, o con il morbo di Basedow, di cui è nota la dipendenza dal prodotto della ghiandola tiroide.

Da allora non ho mai più avuto occasione di ritornare sulle mie ricerche riguardanti le nevrosi attuali,² né altri studiosi hanno dato seguito a questa parte del mio lavoro. A uno sguardo retrospettivo i risultati allora ottenuti mi appaiono come una prima, grossolana schematizzazione di un insieme di circostanze presumibilmente assai più complesse. Tuttavia considero questi risultati grosso modo esatti ancora oggi. Più che volentieri avrei sottoposto in seguito a esame

¹ [Vedi Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 521 sg. e relative note. Vedi anche sopra in questo volume, *Le resistenze alla psicoanalisi* (1924) p. 51.]

² [Vedi i riferimenti contenuti in *Psicoanalisi "selvaggia"* (1910) p. 328, n. 1. Ma vedi anche più oltre, in questo volume, *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) p. 259.]

psicoanalitico qualche altro caso di nevrasenia giovanile pura, ma sfortunatamente non me ne sono più capitati. Per evitare fraintendimenti ci tengo a sottolineare che non ho la minima intenzione di rinnegare l'esistenza del conflitto psichico e del complesso nevrotico nella nevrasenia. Dico soltanto che i sintomi di questi malati non sono determinati psichicamente né possono essere liquidati mediante l'analisi, ma devono invece esser considerati conseguenze tossiche dirette di un chimismo sessuale disturbato.

Essendo giunto, negli anni che seguirono la pubblicazione degli *Studi*, a queste concezioni sull'importanza della sessualità nell'etiologia delle nevrosi, tenni sull'argomento alcune conferenze in associazioni scientifiche, incontrando però ovunque incredulità e contestazioni. Per qualche volta ancora Breuer tentò di far pesare sul piatto della bilancia in mio favore tutta la sua personale autorità, ma invano, e inoltre si capiva benissimo che egli stesso non aveva alcuna propensione ad accettare l'etiologia sessuale. Breuer avrebbe certo potuto colpirmi o fuorviarmi richiamando l'attenzione del pubblico sul caso della sua prima paziente, nel quale non sembrava che il fattore sessuale avesse avuto alcuna importanza; eppure non lo fece mai, cosa che mi risultò incomprensibile fino a quando non riuscii a interpretare correttamente il suo caso e a ricostruire, in base ad alcune affermazioni fatte in precedenza da Breuer stesso, l'epilogo di quel trattamento. Dopo che il trattamento catartico sembrava concluso si era instaurato di colpo, nella giovinetta, uno stato di "amore di traslazione"; Breuer non lo mise in relazione con la malattia della paziente e, costernato, decise di troncargli ogni rapporto.¹ Egli era colto da visibile imbarazzo quando qualcuno gli rammentava questo episodio, che a suo dire era stato uno spiacevole contrattempo. Nel suo atteggiamento verso di me oscillò per un periodo fra riconoscimento e aspre critiche, fino a quando alcuni incidenti fortuiti, inevitabili in simili situazioni di tensione, non provocarono fra noi la rottura definitiva.

Il mio lavoro con pazienti affetti da malattie nervose in genere ebbe un esito ulteriore: il mutamento della tecnica catartica. Abbandonai l'ipnosi e cercai di sostituirla con un altro metodo nell'intento di andar oltre il trattamento riservato alle forme morbose di tipo isterico; tra l'altro, man mano che la mia esperienza si arricchiva ogni giorno di nuovi elementi, sorsero in me gravi dubbi relativi

¹ [Vedi sopra n. 2 a p. 89; e vedi JONES, *op. cit.*, vol. 1, pp. 305 sgg.]

all'impiego dell'ipnosi nella stessa catarsi. Il primo riguardava il fatto che perfino i risultati piú brillanti svanivano improvvisamente nel nulla allorché il rapporto personale del medico col malato veniva in qualche modo turbato. È vero che essi si ristabilivano non appena veniva trovata la via della riconciliazione, ma intanto avevamo imparato che aveva piú potere di qualsiasi lavoro catartico la relazione affettiva personale fra paziente e medico, relazione che appunto non sapevamo come controllare. In piú un bel giorno ebbi la prova lampante che quel che sospettavo da molto tempo corrispondeva a verità: una delle mie pazienti piú docili, con la quale avevo ottenuto in ipnosi risultati davvero splendidi, un giorno in cui la liberai dalla sua sofferenza riportando l'attacco doloroso ai motivi che l'avevano provocato, svegliandosi dal sonno ipnotico mi gettò le braccia al collo. L'entrata inaspettata di una domestica ci risparmiò una chiarificazione che sarebbe stata penosa, ma da quel momento in avanti rinunciammo, per un tacito accordo, alla prosecuzione del trattamento ipnotico.

Avevo buon senso a sufficienza per non attribuire questo evento alla mia personale irresistibilità e reputai dunque di aver finalmente capito quale fosse la natura dell'elemento mistico che agiva al di là dell'ipnosi; per eliminarlo, o quanto meno isolarlo, bisognava che rinunciassi all'ipnosi.

L'ipnosi, tuttavia, aveva reso al trattamento catartico servizi notevolissimi, ampliando il campo della coscienza dei pazienti e mettendo a loro disposizione conoscenze di cui nella vita vigile non disponevano. Sostituire l'ipnosi, sotto questo profilo, non era certo cosa facile. In questo frangente imbarazzante mi venne in aiuto un ricordo, il ricordo di un esperimento cui avevo assistito sovente durante il mio soggiorno presso Bernheim. Non appena il soggetto dell'esperimento si svegliava dal suo sonnambulismo, sembrava aver perduto la memoria di tutti i fatti che si erano verificati durante quello stato. Ma Bernheim asseriva che invece egli li ricordava, e se, poggiando la mano sulla sua fronte lo invitava a rammentare, assicurandolo che sapeva tutto e doveva solo parlare, ecco che i ricordi cominciavano effettivamente a riaffiorare, prima esitanti, e poi sempre piú numerosi e vividi.¹ Presi la risoluzione di fare altrettanto. Anche i miei pazienti non potevano non "sapere" tutte le cose che normalmente erano rese loro accessibili solo mediante l'ipnosi, e le

¹ [In uno dei suoi ultimi scritti, *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi* (1938) Freud darà un resoconto piú dettagliato di questo episodio.]

mie assicurazioni e insistenze, con magari in piú la pressione delle mani, dovevano pure avere il potere di spingere nella loro coscienza gli eventi e i nessi dimenticati. Questo procedimento appariva naturalmente piú faticoso di quello ipnotico, ma era presumibilmente piú istruttivo. Abbandonai dunque l'ipnosi, di cui mantenni solo la posizione del paziente, posto a giacere supino su un divano, mentre io stavo seduto dietro di lui, in modo da vederlo senza esser visto.

Le mie speranze si realizzarono, mi liberai dall'ipnosi; tuttavia tale mutamento tecnico implicò un mutamento del lavoro catartico nel suo insieme. L'ipnosi aveva nascosto un giuoco di forze che ora veniva messo allo scoperto, e la cui conoscenza dava alla nostra teoria un fondamento sicuro.

Come mai i malati avevano dimenticato tante circostanze della loro vita vissuta, esterna e interna, ed erano poi riusciti a ricordarle quando si era applicata al loro caso la tecnica da noi illustrata? A questi interrogativi l'esperienza dava risposte esaurienti. Tutto ciò che era stato dimenticato corrispondeva, per un motivo o per l'altro, a qualcosa di penoso, a qualcosa che per la personalità del soggetto, e per le sue esigenze, era temibile, doloroso o vergognoso. Mi veniva spontanea la conclusione che proprio per questo tali cose erano state dimenticate, ossia non erano rimaste coscienti. Per renderle nuovamente coscienti bisognava vincere nel paziente qualcosa che a ciò si opponeva, e per ottenere tale risultato il medico doveva prodigarsi in un'opera di insistente convincimento. Lo sforzo richiesto al medico era di entità variabile a seconda dei casi, e aumentava in proporzione diretta alle difficoltà che il malato aveva a ricordare. Il dispendio di energia da parte del medico era palesemente ciò che dava la misura della resistenza da parte del malato. Non c'era da fare altro che tradurre in parole ciò che io stesso avevo sperimentato: fu così che venni in possesso della teoria della rimozione.

Il processo patogeno poté essere ricostruito a questo punto senza difficoltà. Per restare al caso più semplice, ammettiamo che nella vita psichica si produca una certa tendenza alla quale altre tendenze più forti si oppongano: stando alle nostre aspettative il conflitto psichico che in tal modo si è creato dovrebbe svolgersi in modo tale che le due grandezze dinamiche — che per i nostri scopi chiameremo pulsione e resistenza — lottino per un po' fra loro con grandissima partecipazione della coscienza, fino a quando la pulsione sia ripudiata e alla tendenza che le corrisponde sia sottratto l'investimento. Questa sarebbe l'evoluzione normale. Tuttavia, nella nevrosi, per motivi ancora sconosciuti, il conflitto si era concluso in un modo

diverso. L'Io si era per così dire ritratto al primo incontro con il moto pulsionale sconveniente, gli aveva sbarrato l'accesso alla coscienza, nonché alla scarica motoria diretta; nel contempo, però, il moto pulsionale aveva mantenuto intatto il proprio investimento energetico. È questo il processo che chiamai rimozione: si trattava di una novità assoluta, non essendo mai stato scoperto da nessuno nulla di simile nella vita psichica. Evidentemente era un meccanismo di difesa primario, paragonabile a un tentativo di fuga, solo un antecedente di quella che in seguito sarebbe diventata la normale attività giudicante. Dal primo atto della rimozione derivavano alcune ulteriori conseguenze. Innanzi tutto l'Io era costretto a difendersi dal costante, incombente assillo del moto rimosso con un dispendio permanente di energia, e cioè con un controinvestimento, e nel far ciò s'impoveriva; d'altro lato il rimosso, che ora era inconscio, poteva scaricarsi e ottenere soddisfacenti sostitutivi per vie traverse, facendo in tal modo andare a vuoto gli intenti della rimozione stessa. Nell'isteria di conversione questa strada indiretta portava all'innervazione somatica, l'impulso rimosso irrompeva in un punto qualsivoglia [del corpo] dando luogo ai sintomi, che erano dunque risultati di compromesso e soddisfacenti sostitutivi, deformati però e deviati rispetto alle loro mete a causa della resistenza dell'Io.

La dottrina della rimozione divenne un elemento fondamentale per la comprensione delle nevrosi. Il compito terapeutico fu concepito in un modo diverso, la sua meta non fu più di far "abreagire" l'affetto avviato su un falso binario, bensì di mettere a nudo le rimozioni sostituendole con un'opera di valutazione da cui scaturisse o l'accettazione o la condanna di quel che a suo tempo era stato ripudiato. In considerazione di questa nuova visione delle cose denominai il mio metodo di indagine e di terapia *psicoanalisi*, in sostituzione del termine *catarsi*.

Si può¹ assumere la rimozione come punto di partenza centrale cui poi riallacciare tutte le altre parti della teoria psicoanalitica. Ma prima di procedere desidero fare una considerazione di carattere polemico. Stando alle opinioni di Janet, le donne isteriche sono povere creature, che a causa di una debolezza costituzionale, sono incapaci di tener coesi i loro atti psichici; esse soccombono perciò alla scissione psichica e alla restrizione della sfera cosciente. Stando ai

¹ [Questo capoverso è stampato in un corpo più piccolo nelle edizioni del 1925, del 1928 e del 1948.]

risultati delle ricerche psicoanalitiche, invece, questi fenomeni sono il risultato di fattori dinamici, di un conflitto psichico e di un'avvenuta rimozione. A mio avviso questa divergenza ha già una portata tale da mettere a tacere la vecchia favola mai morta secondo la quale la psicoanalisi avrebbe tratto i suoi contenuti più significativi e più validi dalle concezioni di Janet. Già dall'esposizione fin qui compiuta il lettore avrà potuto rendersi conto che la psicoanalisi è assolutamente indipendente dalle scoperte di Janet sotto il profilo storico,¹ e che anche dal punto di vista del contenuto se ne discosta molto e ha una portata ben più ampia. Mai e poi mai dalle ricerche di Janet avrebbero potuto esser tratte le conclusioni che la psicoanalisi ha tratto, conclusioni che, rivelatesi di grande importanza per le scienze dello spirito, hanno attirato sulla psicoanalisi l'interesse del mondo intero. Per parte mia ho sempre parlato di Janet con rispetto, in quanto le sue scoperte coincidevano per un buon tratto con le scoperte di Breuer che, pur essendo state compiute prima, furono pubblicate dopo. Al contrario, quando anche in Francia si è cominciato a discutere di psicoanalisi, Janet si è comportato scorrettamente, non solo dando prova di avere scarsissime conoscenze della materia, ma anche usando argomenti sleali. In questo modo egli si è finalmente rivelato ai miei occhi per quello che è, e anche la sua opera ha per me perso valore, giacché egli stesso ha dichiarato che quando parlava di atti psichici "inconsci" ciò non significava nulla per lui, essendo tale espressione soltanto "*une façon de parler*".²

La psicoanalisi, al contrario, dallo studio delle rimozioni patogene e di altri fenomeni di cui parleremo più avanti, si vide costretta a prendere molto sul serio il concetto di "inconscio". Per la psicoanalisi tutto ciò che è psichico è, all'inizio, inconscio, e la qualità dell'esser cosciente può in seguito aggiungersi, come pure può mancare del tutto. Queste affermazioni incontrarono, com'è ovvio, l'opposizione dei filosofi, per i quali "cosciente" e "psichico" sono la stessa cosa, essendo per essi il concetto di "psiche inconscia" un assurdo inconcepibile. Ma la psicoanalisi dovette andare avanti per la sua strada senza badare a questa idiosincrasia dei filosofi. Le esperienze tratte dal materiale patologico (e del tutto sconosciuto ai filosofi) sulla frequenza e potenza di impulsi di cui bisognava am-

¹ [Vedi sopra p. 87. Ma vedi anche *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909) pp. 140 sg. e 144 e *L'interesse per la psicoanalisi* (1913) p. 256.]

² [Nelle edizioni precedenti a quella del 1935 al posto di "*façon*" è scritto "*manière*".]

mettere l'esistenza al modo stesso di un qualsiasi fenomeno del mondo esterno non lasciavano scelta; di tali impulsi, però, il soggetto non sapeva nulla. Potevamo inoltre sostenere che non stavamo facendo nulla di più che applicare alla nostra stessa vita psichica le rappresentazioni che da sempre avevamo usato per la vita psichica altrui. Era pur vero, infatti, che regolarmente avevamo ascritto alle altre persone atti psichici di cui pure costoro non avevano diretta coscienza, ma che noi avevamo potuto arguire basandoci sulle loro manifestazioni e sulle loro azioni.

Ma ciò che era valido per gli altri doveva valere anche per noi. Se avessimo proceduto oltre con questa argomentazione, inferendo da essa che gli atti di cui siamo gli autori, pur ignorandoli, appartengono appunto a una seconda coscienza, ci saremmo trovati di fronte al concetto di una coscienza di cui non si sa nulla, di una coscienza inconscia, e non so proprio che vantaggio avremmo ricavato da un'ipotesi come questa rispetto all'ipotesi di una psiche inconscia. Se invece, con altri filosofi, avessimo detto di voler sì riconoscere l'importanza dei fenomeni patologici, ma che gli atti sui quali detti fenomeni si basano non possono esser qualificati psichici, ma devono invece esser chiamati *psicoidi*, avremmo alimentato semplicemente una sterile disputa terminologica; questi sono i motivi per cui dopo tutto ci sembrò più opportuno conservare l'espressione "psiche inconscia". L'interrogativo su cosa questo inconscio sia essenzialmente non è né più intelligente, né più ricco di prospettive dell'altro, che è stato posto in passato, su cosa sia essenzialmente il conscio.

Più difficile sarebbe descrivere in poche parole come la psicoanalisi sia giunta ad articolare ulteriormente l'inconscio di cui aveva riconosciuto l'esistenza, scomponendolo in un *preconscio* e in un *inconscio* vero e proprio. Basti osservare che sembrò legittimo completare le teorie che si presentavano come la diretta espressione dell'esperienza empirica con ipotesi in grado di rendere più facile la padronanza della materia, nonché di stabilire un rapporto con fenomeni che non potevano essere direttamente osservati. Un procedimento non dissimile è in uso anche in discipline scientifiche più antiche. La scomposizione dell'inconscio è collegata con il tentativo di rappresentarci l'apparato psichico come composto di una serie di *istanze* o *sistemi*, delle cui relazioni reciproche parliamo servendoci di una terminologia spaziale che però non implica un riferimento all'anatomia cerebrale vera e propria (è questo il cosiddetto *punto di vista topico*).

Queste idee, e altre di natura analoga, appartengono alla sovrastruttura speculativa della psicoanalisi: non c'è parte di questa sovrastruttura che, qualora risultasse inadeguata per qualche motivo, non possa esser sacrificata o sostituita senza danni né rimpianti.¹ Rimangono comunque da descrivere una quantità di cose che sono più vicine all'osservazione concreta.

Ho già accennato a come la ricerca delle cause e dei fondamenti della nevrosi portasse con frequenza sempre maggiore ai conflitti che sorgono nell'individuo fra impulsi sessuali e resistenze contro la sessualità. Nel tentativo di rintracciare le situazioni patologiche che avevano provocato le rimozioni della sessualità dando origine ai sintomi (come formazioni sostitutive del rimosso), venivamo sospinti verso epoche sempre più remote della vita del malato, per giungere finalmente ai primi anni della sua infanzia. Risultò in tal modo quel che i poeti e gli psicologi avevano sempre detto, e cioè che le impressioni di quest'epoca remota dell'esistenza, sebbene soccombano perlopiù all'amnesia, lasciano tracce indelebili nello sviluppo dell'individuo, in particolare determinando la sua disposizione alle future malattie nevrotiche. Giacché però in queste esperienze infantili avevamo sempre a che fare con eccitamenti sessuali e reazioni contro gli stessi, ci trovammo di fronte al dato di fatto della sessualità infantile, che ancora una volta rappresentava una novità, in stridente contrasto con un pregiudizio fra i più potenti che gli uomini abbiano mai concepito. L'infanzia, si dice, è "innocente", è immune dagli appetiti del sesso, solo la tempesta puberale dà inizio alla lotta contro il demone della "sensualità". Quel tanto di attività sessuali che pure nei bambini si erano dovute riconoscere, venivano considerate il segno di una degenerazione, di una corruzione precoce, oppure un fatto curioso, frutto di una natura in vena di bizzarrie. Poche affermazioni psicoanalitiche hanno suscitato un rifiuto altrettanto universale, e un empito di sdegno simile a quello provocato dall'asserzione che la funzione sessuale comincia con l'inizio della vita stessa, manifestandosi già nell'infanzia con fenomeni importanti. Eppure non c'è scoperta psicoanalitica la cui verità possa essere provata con altrettanta facilità e completezza.

Prima di proseguire oltre nella valutazione della sessualità infantile, devo porre mente a un errore del quale fui vittima per un certo

¹ [Vedi oltre, p. 126.]

periodo e che per poco non compromise irrimediabilmente tutta la mia opera. Sotto la spinta del procedimento tecnico che usavo allora, la maggior parte dei miei pazienti riproduceva scene della propria infanzia che avevano come contenuto la loro seduzione sessuale ad opera di una persona adulta. Le donne attribuivano quasi sempre la parte del seduttore al proprio padre. Affidandomi a tali comunicazioni dei miei pazienti, supposi di aver trovato l'origine delle successive nevrosi in questi episodi di seduzione sessuale risalenti all'età infantile. Alcuni casi, nei quali tali relazioni col padre, lo zio o un fratello maggiore, si erano protratte fino ad anni di cui il ricordo era rimasto vivido, mi rafforzarono nel mio convincimento. Se qualcuno, di fronte alla mia credulità, scuotesse il capo in segno di diffidenza, non potrei dargli completamente torto; devo però far notare che ciò accadeva in un'epoca in cui io stesso facevo violenza al mio senso critico, per costringerlo a essere imparziale e ricettivo dinanzi alle molteplici novità che ogni giorno andavo scoprendo. Quando, in seguito, mi vidi invece costretto a riconoscere che tali scene di seduzione non erano mai avvenute in realtà, ma erano solo fantasie create dall'immaginazione dei miei pazienti — e magari anche suggerite da me — rimasi per un certo periodo assai disorientato.¹ La fiducia nella mia tecnica e nei suoi risultati subì un fiero colpo: a rintracciare quelle scene ero giunto per mezzo di un procedimento tecnico che reputavo ineccepibile e il contenuto di esse era palesemente correlato con i sintomi da cui era partita la mia indagine. Tuttavia, una volta riavutomi, fui subito in grado di trarre dalla mia esperienza le giuste conclusioni: i sintomi nevrotici non erano collegati direttamente a episodi realmente avvenuti, ma piuttosto a fantasie di desiderio; per la nevrosi la realtà psichica era più importante della realtà materiale. Neppure oggi penso di aver imposto ai miei pazienti le loro fantasie di seduzione, di avergliele "suggerite". Il fatto è che in quell'occasione mi imbattei per la prima volta nel complesso edipico, destinato ad assumere in seguito un'importanza così preponderante; tuttavia, in quel travestimento fantastico non fui in grado di riconoscerlo. Comunque, gli atti di seduzione verifi-

¹ [Anche se da una lettera a Fliess del 21 settembre 1897 si deduce che Freud si rese conto molto presto dell'errore commesso e ne rimase sconvolto (egli parlò infatti del "crollo di tutti i valori"), la rettifica pubblica avvenne soltanto molti anni dopo, nello scritto *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi* (1905) vedi p. 220 e n. 1. Su questo tema Freud tornerà ancora nello scritto sulla *Sessualità femminile* (1931) § 3 e nella lezione 33 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932).]

catisi nell'età infantile hanno conservato un certo ruolo, seppure più modesto, nell'etiologia delle nevrosi. In questi casi i seduttori sono tuttavia quasi sempre bambini un po' più grandicelli.

Il mio errore era stato dunque simile a quello di colui che volesse assumere come verità storica la narrazione leggendaria fatta da Livio dell'epoca dei re di Roma, anziché prenderla per quello che essa è, e cioè una formazione reattiva contro il ricordo di condizioni e tempi quanto mai miseri e forse non sempre gloriosi. Dopo aver chiarito questo errore la via allo studio della vita sessuale infantile era libera. Si pervenne così alla possibilità di applicare la psicoanalisi a un altro ambito del sapere, e di inferire dai dati che essa fornisce una parte ancora ignota dell'accadere biologico.

Avevo accertato dunque che la funzione sessuale è presente fin da principio e si appoggia inizialmente alle altre funzioni vitali fondamentali da cui a poco a poco si rende indipendente. Lungo e complicato è il cammino evolutivo che conduce alla vita sessuale normale della persona adulta, così come noi la conosciamo. La funzione sessuale si manifesta da principio come attività di tutta una serie di componenti *pulsionali* che dipendono da determinate zone erogene del corpo e che in parte compaiono sotto forma di coppie antitetiche (sadismo-masochismo, pulsione di guardare - piacere di esibirsi); tali pulsioni parziali tendono alla conquista del piacere indipendentemente una dall'altra e, generalmente, trovano il loro oggetto nel corpo stesso del soggetto. All'inizio, dunque, la funzione sessuale non è centralizzata ed è prevalentemente autoerotica. In un secondo tempo si attuano in essa diverse sintesi; nel primo stadio dell'organizzazione sessuale predominano le componenti *orali*, segue poi una fase *sadico-anale*, e solo con la terza fase, che si raggiunge tardi, si instaura il *primato dei genitali*, con il quale la funzione sessuale entra al servizio della procreazione. Nel corso di questo cammino evolutivo talune pulsioni parziali, in quanto non utilizzabili per la meta finale, vengono accantonate o destinate ad altri usi, altre vengono distolte dalle loro mete e convogliate nell'organizzazione genitale. All'energia delle pulsioni sessuali, e a quella soltanto, ho dato il nome di *libido* e sono stato indotto a supporre che non sempre l'evoluzione libidica testé descritta si effettui in modo ineccepibile. A causa dell'intensità eccessiva di alcune componenti pulsionali, o di esperienze precoci di soddisfacimento, accade che la libido si fissi a determinate tappe del suo cammino evolutivo alle quali in seguito, in caso di rimozioni, tende a tornare (*regressione*); a

partire da esse, inoltre, l'energia libidica irrompe per dar luogo ai sintomi. In base a ulteriori ricerche accertai che la localizzazione del punto di fissazione è decisiva anche per la scelta della nevrosi, e cioè per la forma che la malattia nevrotica assumerà in seguito.

Parallelamente all'organizzazione della libido si svolge il processo del rinvenimento dell'oggetto, processo al quale è riservata una parte significativa nella vita psichica. Superato lo stadio dell'autoerotismo, il primo oggetto d'amore è, per entrambi i sessi, la madre; è probabile infatti che all'inizio il bambino non distingua dal proprio corpo l'organo materno che lo nutre. Poi, sempre però nei primi anni di vita, si instaura la relazione del complesso edipico, in cui il maschiotto concentra i propri desideri sulla persona della madre e sviluppa impulsi ostili contro il padre concepito come un rivale. In maniera analoga si comporta la bambina.¹ Tutte le variazioni e le conseguenze del complesso edipico assumono grande importanza, compresa la costituzione bisessuale innata degli esseri umani, che accresce il numero delle tendenze simultaneamente in campo. Passa ancora parecchio tempo prima che il bambino si renda conto con chiarezza della differenza tra i sessi; in questo periodo di esplorazione sessuale il bambino si crea alcune tipiche teorie sessuali che a causa della sua imperfetta organizzazione corporea mescolano il vero col falso e non possono risolvere i problemi della vita sessuale (l'enigma della Sfinge è il problema di dove vengano i bambini). La prima scelta oggettuale infantile è dunque incestuosa. L'intero processo evolutivo testé descritto si compie rapidamente. Il carattere più singolare della vita sessuale umana è il suo inizio in due tempi, con l'intermezzo di una pausa. Essa raggiunge il suo primo apice nel quarto e quinto anno di vita; trascorso questo periodo, tale precoce fioritura della sessualità perisce: le tendenze sessuali, fino ad allora vivissime, soggiacciono alla rimozione e sopravviene l'epoca di la-

¹ [Nota aggiunta nel 1935] Le cognizioni sulla sessualità infantile erano state acquisite studiando l'uomo, e perciò la teoria che da esse derivò fu applicata al bambino di sesso maschile. L'aspettativa di un perfetto parallelismo fra i due sessi, pur essendo abbastanza naturale, si rivelò tuttavia infondata. Ulteriori indagini e considerazioni misero in luce profondissime differenze fra lo sviluppo sessuale maschile e quello femminile. Anche per la bambina la madre rappresenta il primo oggetto sessuale; tuttavia, per poter raggiungere la meta dello sviluppo sessuale normale, la donna deve mutare non solo l'oggetto sessuale, ma anche la zona genitale dominante. Da ciò derivano difficoltà e possibilità di inibizioni che per l'uomo non si presentano. [Le perplessità e i dubbi di Freud sulla simmetria dello sviluppo sessuale negli uomini e nelle donne risalgono a parecchi anni prima. Vedili espressi negli scritti contenuti in questo volume *Il tramonto del complesso edipico* (1924) pp. 27 sgg. e *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925) pp. 207 sgg.]

tenza che dura fino alla pubertà; in quest'epoca sorgono le formazioni reattive della morale, del pudore e della ripugnanza.¹ Fra tutte le creature viventi sembra che questo processo in due tempi dello sviluppo sessuale appartenga soltanto agli uomini, rappresentando forse il presupposto biologico della disposizione umana alla nevrosi. Con la pubertà tornano a vivere gli impulsi e gli investimenti oggettuali della prima età, compresi i legami emotivi del complesso edipico. Nella vita sessuale della pubertà lottano fra loro le sollecitazioni della prima età e le inibizioni dell'epoca di latenza. Già quando lo sviluppo sessuale infantile aveva raggiunto il suo apice si era istituita una sorta di organizzazione genitale, nella quale però entrava in giuoco il solo genitale maschile, non essendo stato ancora scoperto quello femminile (è il cosiddetto primato *fallico*). L'antitesi fra i sessi non è data in quest'epoca dal contrasto tra maschile e femminile, bensì da quello tra il possedere un pene e l'essere evirati; il complesso di evirazione, che si collega con questa fase, è quantomai importante per la formazione del carattere e della nevrosi.

In questa sommaria esposizione delle mie scoperte sulla vita sessuale umana ho messo insieme, ai fini di una miglior comprensione, una congerie di fatti appartenenti a epoche diverse e che sono stati aggiunti, a titolo di complemento o di rettifica, nelle varie successive edizioni dei miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905). Spero che non sia difficile dedurre da essi in cosa consista il tanto discusso e contrastato allargamento del concetto di sessualità. Tale allargamento è duplice: in primo luogo la sessualità viene sciolta dai suoi legami troppo stretti con i genitali, è definita come una funzione somatica più vasta tendente al piacere la quale, solo secondariamente, entra al servizio della procreazione. In secondo luogo abbiamo annoverato tra gli impulsi sessuali anche tutti gli impulsi solamente affettuosi o amichevoli, per i quali adoperiamo, nel linguaggio corrente, la parola polivalente "amore". A mio parere, tuttavia, questi ampliamenti non costituiscono alcuna innovazione, ma rappresentano piuttosto il ripristino del concetto di sessualità; essi non fanno che eliminare inopportune restrizioni concettuali che a poco a poco abbiamo finito con l'accettare. Il fatto di rendere la sessualità indipendente dai geni-

¹ [Nota aggiunta nel 1935] L'epoca di latenza è un fenomeno fisiologico. Tuttavia essa può produrre un'interruzione completa della vita sessuale solamente nelle organizzazioni della civiltà umana che si sono assunte fra i loro compiti la repressione della sessualità infantile. Ciò non si verifica nella maggior parte dei popoli primitivi.

tali ha il vantaggio di permetterci di considerare l'attività sessuale dei bambini e dei perversi sotto il medesimo profilo dell'attività sessuale degli adulti normali. Mentre la prima era stata finora completamente trascurata, la seconda era stata sí presa in considerazione, ma con un senso di indignazione morale che aveva impedito di comprenderne la natura. In base alle concezioni psicoanalitiche, anche le perversioni piú bizzarre e repellenti sono spiegabili in quanto manifestazioni di pulsioni parziali sessuali che si sono sottratte al primato dei genitali cercando di ottenere il piacere in modo indipendente, come nei primissimi tempi dell'evoluzione libidica. La piú importante di esse, l'omosessualità, quasi non merita il nome di perversione, essendo riconducibile alla bisessualità costituzionale di tutti gli esseri umani e all'effetto ritardato del primato fallico. Per la psicoanalisi in ciascun individuo è possibile rinvenire una traccia di scelta oggettuale omosessuale. Quando abbiamo chiamato i bambini "perversi polimorfi"¹ abbiamo semplicemente usato un'espressione del linguaggio comune a fini descrittivi; non era nostra intenzione esprimere una valutazione morale. La psicoanalisi è in ogni caso aliena da siffatti giudizi di valore.

Il secondo dei due accennati ampliamenti del concetto di sessualità è giustificato dal riferimento a quel settore della ricerca psicoanalitica che dimostra come tutti i piú teneri moti dell'animo siano stati in origine impulsi pienamente sessuali, che solo in seguito sono stati "inibiti nella meta" o "sublimate". A questa possibilità di influenzare le pulsioni sessuali e deviarle è legata altresí la possibilità di utilizzarle per le piú svariate realizzazioni della civiltà, alle quali esse recano un notevolissimo contributo.

Le mie sorprendenti scoperte sulla sessualità dei bambini furono fatte all'inizio analizzando persone adulte, ma in seguito, a partire dal 1908 circa, poterono essere confermate in tutti i dettagli e su vasta scala dalla diretta osservazione di soggetti infantili.² In verità è talmente facile convincersi che i bambini hanno una regolare attività sessuale, che dobbiamo domandarci con stupore come gli uomini abbiano potuto trascurare queste circostanze concrete tenendo in piedi per tanto tempo la leggenda ispirata al desiderio della asessualità infantile. È un fatto che dipende presumibilmente dall'amnesia che hanno quasi tutti gli adulti per la propria infanzia.

¹ [Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 499 sg.]

² [Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans.)* (1908).]

Le teorie della resistenza e della rimozione, dell'inconscio, del significato etiologico della vita sessuale, e dell'importanza delle esperienze infantili, costituiscono le pietre miliari dell'edificio dottrinale della psicoanalisi. Mi dispiace di aver illustrato questi elementi solo uno per uno e di non esser riuscito a descrivere come essi si sintetizzino e si condizionino reciprocamente. Ma è tempo che io descriva ora i mutamenti che gradualmente sono intervenuti nella tecnica del procedimento analitico.

L'azione insistente e rassicurante esercitata sul malato per fargli superare le sue resistenze era stata indispensabile al medico per fornirgli un primo orientamento su quel che doveva aspettarsi. Ma col passar del tempo essa si era rivelata estenuante per entrambe le parti e, palesemente, non del tutto ineccepibile. Questa tecnica fu dunque sostituita da un altro metodo che, per un certo verso, era il suo esatto contrario. Anziché spingere il paziente a dire qualcosa su un determinato tema, lo si sollecitava ora a lasciarsi andare alle "libere associazioni", ossia a dire tutto quello che gli passava per la mente, astenendosi da qualsiasi rappresentazione finalizzata cosciente. Il paziente doveva assolutamente impegnarsi a comunicare davvero tutto quel che si presentava alla sua autopercezione, e a non cedere a nessuna obiezione critica intesa ad accantonare le singole idee improvvisate con la motivazione che esse non erano abbastanza importanti, non avevano alcuna attinenza con l'argomento di cui si stava parlando, o addirittura erano assolutamente insensate. Quanto alla raccomandazione di comunicare ogni cosa con la massima sincerità, non c'era bisogno di ripeterla espressamente, essendo questo il presupposto essenziale della cura analitica.

Può apparire sorprendente che questo procedimento delle associazioni libere (effettuato nell'osservanza della *regola psicoanalitica fondamentale*) fosse destinato a dare i risultati che da esso ci si attendeva, e cioè che riuscisse a convogliare verso la coscienza il materiale rimosso e tenuto lontano dalle resistenze. Dobbiamo rammentare, però, che la libera associazione non è effettivamente libera. Il paziente rimane sotto l'influsso della situazione analitica, anche se non dirige la sua attività mentale su un tema determinato. Si ha il diritto

di supporre che gli vengano in mente soltanto determinate cose, che hanno un rapporto con questa situazione. La sua resistenza a riprodurre il rimosso si manifesta in modo duplice: innanzitutto mediante le obiezioni critiche contro le quali è diretta la regola psicoanalitica fondamentale; e se invece, in osservanza alla regola, egli supera tali remore, ecco che la resistenza troverà un altro modo di esprimersi, facendo sí che all'analizzato non venga mai in mente il rimosso in sé e per sé, ma eventualmente soltanto qualcosa che ad esso si avvicini mediante un'allusione; quanto maggiore è la resistenza tanto più lontana sarà l'associazione sostitutiva comunicata dal malato rispetto ai contenuti effettivi di cui il medico va in cerca. Il medico, che ascolta con grande attenzione ma senza far sforzi tutto ciò che gli viene comunicato e che, inoltre, in base all'esperienza, si è fatto un'idea generale di quel che lo aspetta, può usare in due modi il materiale che il paziente gli porta: se la resistenza non è molto forte egli può rintracciare, partendo dalle allusioni del paziente, il rimosso in quanto tale; se invece la resistenza ha una certa intensità, egli può comprendere, in base alle associazioni che sembrano allontanarsi molto dal tema, la natura di questa resistenza che svelerà poi al paziente.

La scoperta della resistenza rappresenta comunque il primo passo verso il suo superamento. Si sviluppa in tal modo nell'ambito del lavoro analitico un'arte interpretativa, che per essere esercitata con successo richiede certamente tatto ed esperienza; impararla, tuttavia, non è difficile. Il metodo dell'associazione libera, oltre a essere meno faticoso, presenta ulteriori notevoli vantaggi rispetto al metodo precedente; esso esercita la costrizione minima sull'analizzato, non perde mai il contatto con l'attualità e offre le massime garanzie che, in nessun momento, il medico può perdere di vista la struttura della nevrosi inserendovi qualcosa che corrisponde alle sue aspettative. Con questo procedimento spetta essenzialmente al paziente stabilire il corso dell'analisi e l'ordinamento del materiale, ragion per cui risulta impossibile l'elaborazione sistematica dei sintomi e dei complessi presi uno per uno. Esattamente al contrario di quel che accade col trattamento ipnotico o con quello di sollecitazione, cose appartenenti allo stesso contesto si presentano in epoche e stadi differenti del trattamento. Ciò fa sí che un eventuale ascoltatore estraneo — che nella realtà non può essere assolutamente ammesso alle sedute — non comprenderebbe nulla della cura analitica.

Un altro vantaggio del metodo è che in verità esso non può mai

fallire. Teoricamente dev'essere sempre possibile produrre un'associazione, purché ci si astenga dall'avere delle pretese che la riguardano. C'è un caso, tuttavia, in cui un fallimento del genere si verifica immancabilmente, e proprio per il suo carattere eccezionale questo caso diventa interpretabile.

Mi sto avvicinando alla descrizione di un elemento che aggiunge un carattere essenziale al quadro della psicoanalisi e a buon diritto può pretendere la massima considerazione sia sotto il profilo tecnico che teorico. In ogni trattamento analitico si stabilisce, senza alcun intervento del medico, una intensa relazione emotiva del paziente nei confronti dell'analista, relazione che i dati di fatto reali non giustificano in alcun modo. Questa relazione può essere positiva o negativa, e varia dall'innamoramento più appassionato e sensuale alle espressioni estreme del risentimento, dell'exasperazione e dell'odio. Questa relazione, che per brevità chiameremo "traslazione", prende ben presto nel paziente il posto del desiderio di guarire, e finché è affettuosa e misurata, essa rappresenta un sostegno per il comune lavoro analitico. In seguito, quando assume le caratteristiche della passione o si converte in ostilità, diventa il principale strumento della resistenza. Può accadere allora che il paziente cessi di produrre associazioni mettendo in pericolo il risultato del trattamento. Voler eludere questo fenomeno sarebbe comunque insensato: non c'è analisi senza traslazione. Tuttavia non si deve neppure credere che l'analisi crei la traslazione e che questa compaia solo in essa. L'analisi non fa altro che rendere palese e isolare la traslazione, la quale è un fenomeno universalmente umano, che decide delle sorti di qualsiasi influsso medico e addirittura stabilisce il suo dominio su tutte le relazioni che gli individui hanno con i loro simili. Non è difficile riconoscere nella traslazione lo stesso fattore dinamico che gli ipnotizzatori hanno chiamato "suggestionabilità"; tale fattore, mentre costituisce il fondamento del rapporto ipnotico, manifesta altresì quella labilità e imprevedibilità che era precisamente il difetto del metodo catartico. Laddove questa tendenza alla traslazione degli affetti manchi o sia diventata completamente negativa, come nel caso della *dementia praecox* o *paranoia*, cade anche la possibilità di un influenzamento psichico del malato.

È assolutamente vero che anche la psicoanalisi, al pari di tutti gli altri metodi psicoterapeutici, agisce per mezzo della suggestione. Una differenza tuttavia esiste: nel nostro caso l'esito del trattamento terapeutico non è interamente affidato alla suggestione o traslazione, la

quale è invece usata per indurre il malato a svolgere un lavoro psichico — il superamento delle resistenze di traslazione — destinato a modificare durevolmente la sua economia psichica.

Ad opera dell'analista la traslazione viene resa cosciente al malato, e viene risolta quando si è riusciti a persuadere quest'ultimo che nel suo comportamento, determinato dalla traslazione, egli riesperimenta relazioni emotive che derivano dai suoi investimenti oggettuali più remoti e appartenenti al periodo rimosso della sua infanzia. Utilizzata così la traslazione diventa lo strumento migliore della cura analitica, dopo essere stata l'arma più potente in mano alla resistenza. In ogni caso il suo impiego rimane la parte più difficile, e al tempo stesso più importante, della cura analitica.

Con l'aiuto del procedimento della libera associazione e dell'arte interpretativa ad esso corrispondente, la psicoanalisi giunse a un risultato che in apparenza, dal punto di vista pratico, non significava gran che; esso era tuttavia destinato a conferire alla psicoanalisi un significato e un'importanza assolutamente nuovi nell'ambito della scienza. Diventò possibile dimostrare che i sogni hanno un significato e questo significato fu scoperto. Fin dall'antichità classica i sogni erano stati apprezzatissimi come premonizioni dell'avvenire; la scienza moderna, invece, non sapeva che farsene del sogno, lo abbandonava alla superstizione, reputandolo un atto meramente "somatico", una sorta di soprassalto della vita psichica per il resto completamente immersa nel sonno. Sembrava in ogni caso assolutamente impossibile che chiunque avesse compiuto seri lavori scientifici potesse poi rivelarsi un "interprete di sogni".

Ebbene, prescindendo da tale scomunica del sogno, che fu invece giudicato alla stregua di un sintomo nevrotico incompreso (come un'idea delirante o ossessiva), non tenendo conto del suo contenuto apparente e sottoponendo al procedimento della libera associazione ogni sua singola immagine, si pervenne a un altro risultato. Grazie alle numerose associazioni del sognatore fu svelata una struttura ideativa che non poteva più esser detta assurda o confusa, in quanto corrispondeva a una prestazione psichica pienamente valida, della quale il sogno manifesto era semplicemente la traduzione deformata, abbreviata e mal compresa; si trattava perlopiù di una traduzione in immagini visive. In questi pensieri onirici latenti era contenuto il vero significato del sogno, mentre il contenuto onirico manifesto era una pura illusione, una facciata a cui poteva far riferimento l'asso-

ciazione, ma non certo l'interpretazione. Ci si trovava a questo punto di fronte a tutta una serie di problemi, i più importanti dei quali consistevano nel domandarsi se esistesse un motivo per la formazione onirica, in quali condizioni essa si effettuasse, e quali fossero le strade che portano dai pensieri onirici, che hanno sempre un senso, al sogno che appare spesso privo di senso.

Nella mia opera *L'interpretazione dei sogni*, pubblicata nel 1900,¹ ho tentato di dare una soluzione a tutti questi problemi. Non mi è possibile inserire qui se non un estratto estremamente conciso di queste ricerche. Se esaminiamo i pensieri onirici latenti di cui siamo venuti a conoscenza attraverso l'analisi del sogno, troviamo che un elemento si distacca dagli altri elementi perfettamente comprensibili che il soggetto conosce (come i residui della vita vigile o residui diurni); al contrario, in questo singolo elemento si riconosce un moto di desiderio spesso assai sconveniente, assolutamente estraneo alla vita vigile del soggetto, il quale, pertanto, lo rinnega pieno di stupore o indignazione. Questo impulso è la vera e propria forza motrice del sogno in quanto fornisce l'energia necessaria alla sua produzione avvalendosi come materiale dei residui diurni; il sogno così formatosi rappresenta per tale impulso una situazione di soddisfacimento, ne è l'appagamento di desiderio. Questo processo non sarebbe stato possibile se qualcosa, che inerisce alla natura dello stato di sonno, non lo avesse favorito. Il presupposto psichico dello stato di sonno è che l'Io si sottometta al desiderio di dormire e ritiri gli investimenti da tutti gli interessi dell'esistenza; giacché contemporaneamente vengono sbarrati gli accessi alla motilità, l'Io può anche diminuire il dispendio di energia con cui normalmente tiene in vita le rimozioni. Di questo rilassamento notturno della rimozione approfitta l'impulso inconscio al fine di farsi avanti, mediante il sogno, nella coscienza. Tuttavia, la resistenza rimovente dell'Io non è del tutto abolita neppure durante il sonno, essa è soltanto attenuata. Ciò che di essa resta assume la forma di censura onirica e proibisce ora al moto di desiderio inconscio di manifestarsi nelle forme che gli sarebbero proprie. A causa della severità della censura onirica i pensieri onirici latenti devono acconciarsi a subire modifiche e attenuazioni tali da rendere irriconoscibile il significato proibito del sogno. Così si spiega la deformazione onirica, alla quale il sogno manifesto deve i suoi caratteri più appariscenti, e di qui trae legittimità la tesi che il sogno è

¹ [L'opera fu pubblicata in verità il 4 novembre 1899, ma l'editore vi appose la data dell'anno successivo. Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. XXI.]

l'appagamento (camuffato) di un desiderio (rimosso). Vediamo già adesso che il sogno è costruito come un sintomo nevrotico, essendo una formazione di compromesso fra le pretese di un moto pulsionale rimosso e la resistenza di una forza censurante che alberga nell'Io. Dal momento che hanno la stessa genesi, il sogno è altrettanto incomprensibile quanto il sintomo e, al pari di quello, necessita di un'interpretazione.

Non è difficile scoprire qual è la funzione generale del sogno. Esso serve a respingere, placandoli in un modo o nell'altro, gli stimoli esterni o interni che tenderebbero a svegliare il soggetto; il sogno serve dunque a proteggere il sonno dalle interruzioni. Lo stimolo esterno viene respinto mediante un travisamento del suo significato e mediante la sua inclusione in qualche situazione innocua; lo stimolo interno proveniente dalla pretesa pulsionale si fa invece valere presso il dormiente, che gli concede soddisfacimento mediante appunto la formazione del sogno, sempre che i pensieri onirici latenti non si sottraggano al controllo esercitato dalla censura. Quando invece il pericolo pulsionale incombe minacciosamente e il sogno si fa troppo nitido, ecco che il dormiente smette di sognare e si sveglia all'improvviso in preda allo spavento (*sogno d'angoscia*). Un analogo fallimento della funzione onirica si verifica quando lo stimolo esterno è talmente forte che non è più possibile respingerlo (*sogno di risveglio*). Al processo che con il concorso della censura onirica consente il trapasso dai pensieri latenti al contenuto onirico manifesto ho dato il nome di *lavoro onirico*. Esso consiste in un peculiare trattamento cui viene sottoposto il materiale ideativo preconscious: le varie parti di questo materiale vengono condensate e ne vengono spostati gli accenti psichici; il tutto viene poi trasposto in immagini visive, *drammatizzato*, e infine integrato da un'*elaborazione secondaria* che lo travisa. Il lavoro onirico è un eccellente esempio del tipo di processi che si svolgono negli strati inconsci più profondi della vita psichica; notevoli sono le differenze fra questi processi e i processi ideativi normali che ci sono noti. Il lavoro onirico mette in luce altresì un buon numero di tratti arcaici, come ad esempio l'uso di un simbolismo (qui prevalentemente sessuale) che è poi stato riscontrato anche in altre sfere dell'attività spirituale.

Quando il moto pulsionale inconscio del sogno si collega con un residuo diurno, e cioè con un interesse irrisolto della vita vigile, il sogno che esso crea assume per il lavoro analitico un duplice valore.

Il sogno, una volta interpretato, si rivela da una parte l'appagamento di un desiderio rimosso, e dall'altra può continuare l'attività mentale preconsa del giorno precedente riempiendola di un contenuto qualsivoglia, dando espressione a un proposito, a un avvertimento, a una riflessione, o, ancora una volta, all'appagamento di un desiderio. L'analisi utilizza il sogno in entrambe le direzioni, sia per venire a conoscenza dei processi consci, sia per scoprire i processi inconsci dell'analizzato, approfittando altresì del fatto che il sogno ha accesso al materiale dimenticato della vita infantile del soggetto; accade in effetti molto spesso che l'amnesia infantile venga superata in riferimento all'interpretazione di certi sogni. Il sogno realizza in questo caso una prestazione che in passato era riservata all'ipnosi. Una cosa invece non ho mai affermato, anche se spesso mi è stata attribuita, e cioè che dall'interpretazione onirica risulterebbe che tutti i sogni hanno un contenuto sessuale o si lasciano ricondurre a forze motrici sessuali. È facile rendersi conto come la fame, la sete, o altre necessità corporali possano anch'esse dar luogo benissimo a sogni di soddisfacimento, né più e né meno di qualsiasi impulso rimosso, sessuale o egoistico. Una facile prova dell'esattezza della nostra teoria è data dai sogni dei bambini piccoli. In costoro, non essendosi ancora ben differenziati i diversi sistemi psichici, e non essendosi ancora attuate profonde rimozioni, si riscontrano frequentemente sogni che altro non sono se non palesi appagamenti di moti di desiderio irrisolti del giorno precedente. Anche gli adulti, quando sono spinti da necessità impellenti, possono produrre simili sogni di tipo infantile.¹

Così come si serve dell'interpretazione dei sogni, l'analisi si serve anche dello studio dei frequentissimi piccoli atti mancati e sintomatici dell'uomo, ai quali ho dedicato una ricerca, pubblicata per la prima volta nel 1904 in un volume intitolato *Psicopatologia della vita quotidiana*.² Il contenuto di quest'opera, che è stata molto letta, prova inequivocabilmente che questi fenomeni non hanno nulla di casuale, che non possono essere spiegati su basi meramente fisiologi-

¹ [Nota aggiunta nel 1935] In considerazione della grande frequenza con cui la funzione onirica fallisce si può caratterizzare adeguatamente il sogno definendolo un tentativo di appagamento di desiderio. Inconfutabilmente esatta resta la vecchia affermazione di Aristotele che definì il sogno come l'attività psichica propria di chi si trova nello stato di sonno. Non a caso ho intitolato il mio libro non *Il sogno* bensì *L'interpretazione dei sogni*.

² [La *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) fu pubblicata invero nel 1901 in due puntate nella "Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie"; nel 1904 apparve per la prima volta come volume a sé, presso l'editore Karger di Berlino.]

che, che hanno un ben preciso significato e possono essere interpretati, e che, in definitiva, derivano da impulsi e intenti trattenuti o rimossi. Il valore preminente dell'interpretazione dei sogni, nonché di questo studio, non consiste però nel sostegno da essi offerto al lavoro analitico, bensì in un'altra loro peculiarità. Finora la psicoanalisi aveva solamente tentato di trovare una spiegazione per alcuni fenomeni patologici, per chiarire i quali, appunto, era stata sovente costretta a formulare ipotesi la cui portata era assolutamente sproporzionata rispetto all'importanza del materiale trattato. Il sogno, invece, del quale si occupò da un certo momento in poi, non era un sintomo patologico, era anzi un fenomeno della vita psichica normale che poteva riguardare qualsiasi persona sana. Ebbene, se il sogno è costruito come un sintomo e se per spiegarlo sono necessarie le stesse ipotesi (quella della rimozione dei moti pulsionali, della formazione sostitutiva e di compromesso, dei differenti sistemi psichici in cui si dispongono il conscio e l'inconscio), allora è evidente che la psicoanalisi non è più soltanto una scienza ausiliaria della psicopatologia, ma è il fondamento di una scienza dell'anima nuova, più esatta e profonda, indispensabile anche alla comprensione dei processi psichici normali. È lecito trasferire le premesse e i risultati della psicoanalisi ad altri campi dell'accadere psichico e spirituale; le si apre dunque una strada che porta molto lontano, ad ambiti di ricerca di universale interesse.

Interrompo l'esposizione di quello che è stato lo sviluppo interno della psicoanalisi per volgermi ai suoi destini esterni. Quello che ho riferito fin qui circa le sue conquiste è stato, nei suoi tratti essenziali, il risultato del mio lavoro; tuttavia ho incluso anche, nel corso della narrazione, scoperte più tarde, senza stabilire una linea di demarcazione fra i miei contributi e quelli dei miei discepoli e seguaci.

Per più di dieci anni, a partire dalla mia rottura con Breuer, non ebbi neppure un seguace e rimasi nel più completo isolamento. A Vienna venivo evitato e all'estero nessuno mi conosceva. *L'interpretazione dei sogni*, nel 1900, ebbe pochissime recensioni nelle riviste specializzate. Nel mio saggio *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) ho riferito, per esemplificare l'atteggiamento che avevano allora nei miei confronti i circoli psichiatrici viennesi, una conversazione che ebbi con un assistente [della clinica in cui lavoravo]: costui, pur avendo scritto un libro contro le mie teorie, non aveva mai letto *L'interpretazione dei sogni*. In clinica gli avevano detto che non ne valeva la pena. Divenuto in seguito professore straordinario, quest'uomo si è addirittura permesso di rinnegare il contenuto di quella conversazione e di mettere in dubbio l'attendibilità della mia memoria in generale. Per parte mia ci tengo a ribadire che il mio racconto di allora¹ corrisponde, parola per parola, alla verità.

La mia suscettibilità diminuì considerevolmente quando mi resi conto delle inevitabili conseguenze di quel che negli anni ero andato scoprendo. A poco a poco anche il mio isolamento finì. In principio si raccolse intorno a me, a Vienna, un piccolo gruppo di allievi; dopo il 1906 seppi che gli psichiatri di Zurigo, E. Bleuler,² il suo assistente C. G. Jung e altri avevano maturato un vivissimo interesse per

¹ [Freud, *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) p. 396. In JONES, op. cit., vol. 1, p. 432, è specificato il nome di questo assistente e il titolo del suo libro: E. RAIMANN, *Die hysterischen Geistesstörungen* (Vienna 1904). Raimann in verità non tenne conto né del mutamento della concezione freudiana rispetto alla teoria dei traumi sessuali infantili, né del superamento del metodo catartico; ciononostante apprezzò il talento di Freud (p. 212), le sue deduzioni molto brillanti (p. 348) e il fatto che per merito suo era stato messo l'accento sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi (p. 217). Ma evidentemente queste lodi non furono apprezzate da Freud.]

² [Eugen Bleuler (1857-1939) all'epoca direttore del Burghölzli, la clinica psichiatrica dell'Università di Zurigo.]

la psicoanalisi. Si strinsero relazioni personali e nel 1908, a Pasqua, gli amici della giovane scienza si diedero convegno a Salisburgo, stabilirono che tali congressi privati si ripetessero periodicamente e che venisse pubblicata una rivista, lo "Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen", redatta da Jung e diretta da Bleuler e da me; le pubblicazioni dello "Jahrbuch" cessarono con l'inizio della prima guerra mondiale. Contemporaneamente all'adesione della Svizzera, anche in Germania si era destato dappertutto l'interesse per la psicoanalisi, che divenne oggetto di numerose interpretazioni letterarie e di vivaci discussioni nei congressi scientifici. In nessun luogo essa fu però accolta con simpatia o con favorevoli aspettative. La scienza tedesca, dopo aver brevemente conosciuto la psicoanalisi, si mostrò unanime nel ripudiarla.

Naturalmente non posso sapere oggi quale sarà il giudizio definitivo dei posteri sul valore della psicoanalisi per la psichiatria, per la psicologia e per le scienze dello spirito in genere. Sono però convinto che un giorno lo storico di questo periodo che abbiamo attraversato dovrà ammettere che la condotta dei suoi antenati non è certo tornata a onore della scienza tedesca. Non mi riferisco con ciò al fatto che la psicoanalisi è stata respinta, né alla risolutezza con cui tale decisione è stata presa; entrambe queste cose sono facilmente comprensibili e perfettamente corrispondenti alle aspettative, e comunque non gettano ombra alcuna sul carattere dei nostri avversari; non ci sono scusanti invece per l'estrema arroganza e il disprezzo assoluto di ogni logica, per la grossolanità e il cattivo gusto con cui la nostra disciplina è stata attaccata. Si potrebbe accusarmi di infantilismo per il fatto che a distanza di ben quindici anni continuo a dare libero sfogo alla mia suscettibilità; non lo farei, in effetti, se non avessi qualche altra cosa da aggiungere. Molti anni dopo, quando durante la [prima] guerra mondiale si levò un coro di voci ostili alla nazione tedesca, che fu accusata di barbarie, accusa nella quale venivano compendiate tutte le cose anzidette, fu per me dolorosissimo non poter smentire queste voci in base alla mia esperienza.¹

Uno² dei miei avversari si vantava di chiudere la bocca ai suoi pazienti quando costoro si mettevano a parlare di cose sessuali, e

¹ [Vedi lo scritto di Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915) p. 127. JONES, op. cit., vol. 3, p. 141, racconta che Freud rifiutò di aderire alla preghiera di Eitingon, che avendo letto l'Autobiografia mentre Freud ne correggeva le bozze, chiese di sopprimere l'allusione alla "barbarie" tedesca.]

² [Nelle edizioni del 1925, 1928 e 1948 questo capoverso è stampato in un corpo più piccolo.]

credeva palesemente che questa sua tecnica gli desse poi il diritto di valutare il ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi. A prescindere dalle resistenze affettive, che in base alla teoria psicoanalitica si spiegano con tale facilità da non permetterci di esserne fuorviati, ebbi l'impressione che l'ostacolo principale alla comprensione della psicoanalisi risiedesse nel fatto che i miei avversari vedevano in essa un prodotto della mia fantasia speculativa, non essendo disposti a credere alle lunghe, pazienti e spregiudicate ricerche che erano state necessarie alla sua elaborazione. Giacché reputavano che l'analisi non avesse nulla a che vedere né con l'osservazione né con l'esperienza, essi stessi si sentirono autorizzati a ripudiarla senza alcuna esperienza personale in merito. Altri, le cui opinioni su questo tema erano meno salde, ripeterono la classica manovra della resistenza, di non guardare nel microscopio per non vedere ciò di cui avevano contestato l'esistenza. È davvero sorprendente costatare come la maggior parte delle persone si comportino scorrettamente quando sono poste di fronte al compito di esprimere un proprio giudizio su un fatto nuovo. Per molti anni mi è toccato di udire da critici cosiddetti "benevoli" (e qualche volta me lo sento dire tuttora) che la psicoanalisi ha ragione fino a un certo punto, al di là del quale, però, cominciano i suoi eccessi e le sue arbitrarie generalizzazioni. Al tempo stesso io so benissimo come non ci sia cosa più difficile che stabilire simili linee di demarcazione, e che questi critici della psicoanalisi, fino a pochi giorni o poche settimane prima non ne sapevano assolutamente nulla.

L'anatema ufficiale contro la psicoanalisi ebbe come conseguenza il rinsaldarsi dei legami che gli analisti avevano stabilito fra loro. Su proposta di Ferenczi, durante il secondo Congresso di Norimberga del 1910, fu costituita una "Associazione psicoanalitica internazionale", suddivisa in gruppi locali e guidata da un presidente. Questa associazione è sopravvissuta alla guerra mondiale, esiste tuttora e comprende i gruppi locali che hanno sede in Austria, Germania, Ungheria, Svizzera, Gran Bretagna, Olanda, Russia e India, oltre ai due gruppi negli Stati Uniti d'America.¹ Fui io a fare in modo che il primo presidente eletto fosse Carl Gustav Jung, e questa mia iniziativa si rivelò in seguito quanto mai inopportuna. Alla psicoanalisi venne dedicata in quel periodo una seconda rivista, il "Zentral-

¹ [Nel testo tedesco si legge: (che hanno sede) "a Vienna, Berlino, Budapest, Zurigo, Londra, Olanda, New York, Pan-America, Mosca e Calcutta"; ma la variazione, proposta dai traduttori inglesi, è stata esplicitamente autorizzata da Freud.]

blatt für Psychoanalyse", redatta da Adler e Stekel; ad essa seguì ben presto un terzo periodico, "Imago", che gli analisti non medici Hanns Sachs e Otto Rank decisero di dedicare alle applicazioni dell'analisi alle scienze dello spirito. Di lì a breve Bleuler pubblicò il suo scritto in difesa della psicoanalisi.¹ Per quanto mi facesse enormemente piacere vedere che nell'agone erano entrate finalmente l'equità e l'onestà logica, il lavoro di Bleuler non era tale da soddisfarmi appieno: troppo chiaramente esso tendeva ad apparire imparziale; non per caso proprio a Bleuler dobbiamo l'introduzione, nella nostra scienza, dell'importante concetto di "ambivalenza". In alcuni lavori scritti successivamente Bleuler assunse un atteggiamento talmente contrario all'edificio dottrinale della psicoanalisi e ne mise in dubbio o rifiutò elementi talmente essenziali, che fui costretto a domandarmi stupito dove fosse finita la sua passata adesione. Cionondimeno egli non mancò in seguito di esprimere i suoi apprezzamenti più calorosi per la "psicologia del profondo", sulla quale fondò addirittura il suo grande studio sulla schizofrenia.² Bleuler, comunque, non rimase a lungo nella "Associazione psicoanalitica internazionale", che abbandonò in seguito ad alcune divergenze con Jung; fu così che il Burghölzli³ andò perduto per l'analisi.

L'opposizione ufficiale non riuscì a impedire che la psicoanalisi si diffondesse in Germania come in altri paesi. In altro luogo (nel mio scritto *Per la storia del movimento psicoanalitico* del 1914) ho riferito le tappe di questo progresso menzionando gli uomini che l'hanno promosso. Nel 1909, Jung e io fummo invitati da G. Stanley Hall nella Clark University di Worcester, di cui Hall stesso era presidente, a tenere alcune conferenze in lingua tedesca durante la settimana di festeggiamenti con cui quell'Università celebrava il ventesimo anniversario della propria fondazione. Hall era uno psicologo e un pedagogista a buon diritto universalmente stimato, che da alcuni anni aveva incluso nei suoi corsi universitari l'insegnamento della psicoanalisi; aveva qualcosa del facitore di sovrani, giacché si diletta a portare alle stelle nuove autorità per poi, magari, farle precipitare. Incontrammo colà anche James J. Putnam, il neurologo di Harvard, che nonostante l'età avanzata mostrò grande entusiasmo per la psicoanalisi e sostenne con tutto il peso della sua personalità

¹ [E. BLEULER, *Die Psychoanalyse Freuds*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 2, 623 (1910).]

² [E. BLEULER, *Dementia praecox, oder Gruppe der Schizophrenien* (Lipsia e Vienna 1911).]

³ [Vedi sopra p. 115, n. 2.]

universalmente rispettata il valore culturale e la purezza di intenti della nostra disciplina. In quest'uomo eccellente, che per reazione a una disposizione nevrotico-ossessiva era prevalentemente orientato in senso etico,¹ solo una cosa ci disturbava: la sua idea di voler connettere la psicoanalisi a un ben preciso sistema filosofico, ponendola al servizio di aspirazioni morali. Un'impressione indelebile ricevetti anche dall'incontro con il filosofo William James. Non dimenticherò mai il seguente episodio accaduto durante una passeggiata che facemmo insieme: improvvisamente James si fermò e, consegnandomi la cartella, mi pregò di andare avanti da solo; egli mi avrebbe raggiunto non appena superato l'attacco di "angina pectoris" che sentiva imminente. Morì di questa malattia un anno dopo; da allora ho sempre desiderato di poter dimostrare, all'avvicinarsi della morte, una forza d'animo simile alla sua.

Avevo allora 53 anni, mi sentivo giovane e sano e il mio breve soggiorno nel Nuovo Mondo aumentò la mia fiducia in me stesso. In Europa mi ero sentito come un proscritto, mentre in America i migliori mi accoglievano come un loro pari. Quando a Worcester salii in cattedra per tenere le mie Cinque conferenze sulla psicoanalisi, credetti di assistere alla realizzazione di un inverosimile sogno a occhi aperti. La psicoanalisi non era dunque più una costruzione delirante, era anzi diventata una parte della realtà che aveva un suo valore. A partire dalla nostra ultima visita essa non ha perduto terreno in America, è anzi diventata popolarissima fra i profani e molti psichiatri di chiara fama l'hanno riconosciuta come elemento essenziale per la formazione professionale del medico. Purtroppo, però, in America la psicoanalisi ha subito anche un notevole annacquamento e in suo nome sono stati commessi svariati abusi; è mancata infatti agli americani l'opportunità di conseguire una preparazione approfondita riguardante la tecnica e la teoria psicoanalitiche; la psicoanalisi si scontra infine, in America, con le teorie "behavioristiche", che nella loro ingenuità si vantano di aver liquidato una volta per tutte il problema psicologico.

Tra il 1911 e il 1913 sorsero in Europa due movimenti scissionistici rispetto alla psicoanalisi, guidati da persone (Alfred Adler e Carl Gustav Jung) che fino allora aveva svolto un ruolo di importanza considerevole all'interno della giovane disciplina. Entrambi questi movimenti apparvero quanto mai pericolosi e si conquistarono rapi-

¹ [Vedi Freud, *Necrologio di J. J. Putnam* (1919) e *Prefazione a "Discorsi di psicoanalisi"* di J. J. Putnam (1921).]

damente un numero notevole di seguaci. La loro forza non era dovuta però al loro particolare contenuto, bensì alla promessa allettante di potersi liberare dei risultati sgradevoli della psicoanalisi, pur senza rinnegarne i dati effettivi. Carl Gustav Jung tentò una reinterpretazione dei fatti analitici in senso più astratto, impersonale e astorico, ripromettendosi di evitare per questa via il riconoscimento della sessualità infantile e del complesso edipico, e dunque l'inevitabilità dell'analisi dell'infanzia. Adler sembrò allontanarsi ancora di più dalla psicoanalisi, rinnegò completamente l'importanza della sessualità facendo risalire la formazione del carattere, nonché quello della nevrosi, esclusivamente alla volontà di potenza degli esseri umani e al bisogno che essi hanno di compensare le loro inferiorità costituzionali; in tal modo Adler ha vanificato tutte le nuove acquisizioni della psicoanalisi; tuttavia ciò che egli aveva rifiutato finì per entrare ugualmente, con nome mutato, nel suo angusto sistema; la "protesta virile" adleriana altro non è che la rimozione, illegittimamente sessualizzata.

La critica fu molto benevola nei confronti di entrambi gli eretici e per parte mia ottenni soltanto che Adler e Jung rinunziassero a chiamare "psicoanalisi" le loro teorie. Oggi, a distanza di dieci anni, si può costatare che né l'uno né l'altro di questi due tentativi ha causato alcun pregiudizio alla psicoanalisi. Quando una comunità si fonda sull'accordo che i suoi membri hanno raggiunto in ordine ad alcuni punti fondamentali, è ovvio che da questa comunità vengano esclusi coloro che hanno abbandonato questo terreno comune. Ciononostante la defezione dei miei antichi discepoli è stata sovente attribuita alla mia intolleranza, quando in essa non si è vista l'espressione di un destino particolarmente avverso che mi perseguitava. Per testimoniare che le cose non stanno così basterà rilevare che, a fronte dei pochi che mi hanno abbandonato — Jung, Adler, Stekel e qualcun altro — si erge il numero considerevole di coloro — basti pensare ad Abraham, Eitingon, Ferenczi, Rank, Jones, Brill, Sachs, il pastore Pfister, van Emden, Reik e altri —¹ che hanno con me un rapporto di collaborazione scientifica e perlopiù di non turbata amicizia che dura ormai da una quindicina d'anni. Ho citato qui soltanto i più vecchi fra i miei allievi, quelli che si sono già fatti un nome nella letteratura psicoanalitica; non citandone altri non ho voluto

¹ [Dopo la stesura di questa *Autobiografia* (1924) si manifestarono notevoli divergenze di idee tra Freud e alcuni dei suoi allievi più fedeli e più cari (Sándor Ferenczi e Otto Rank).]

significare affatto una minor stima nei loro confronti, giacché proprio fra i miei discepoli più giovani e recenti ci sono notevolissimi talenti sui quali è lecito riporre grandi speranze. Comunque posso far valere a mio favore il fatto che un uomo intollerante e dominato dalla presunzione della propria infallibilità mai avrebbe potuto legare a sé una così grande schiera di importanti personalità intellettuali, soprattutto non potendo offrire, come in effetti io non potevo, grandi allettamenti di tipo materiale.

La guerra mondiale, che ha distrutto tante altre organizzazioni, nulla ha potuto contro la nostra: la prima riunione che tenemmo dopo la guerra ebbe luogo in terreno neutrale (L'Aia, 1920). La calorosa ospitalità che gli olandesi riservarono a noi cittadini della Mitteleuropa, affamati e impoveriti, fu davvero commovente. Per quanto io sappia, fu questa la prima volta che, dopo il disastro, tedeschi e inglesi, uniti da comuni interessi scientifici, sedettero amichevolmente allo stesso tavolo. La guerra fece addirittura aumentare, in Germania e negli altri paesi dell'Europa occidentale, l'interesse per la psicoanalisi. Di fronte alle nevrosi di guerra i medici avevano finalmente aperto gli occhi sull'importanza che ha la psicogenesi nelle perturbazioni nevrotiche e alcuni dei nostri concetti psicologici, come quello di "tornaconto della malattia" e di "fuga nella malattia", divennero ben presto popolari. Nel 1918 a Budapest, durante l'ultimo Congresso psicoanalitico prima del tracollo, i governi dell'Europa centrale avevano mandato propri rappresentanti ufficiali che presero accordi per la fondazione di ambulatori psicoanalitici da adibire al trattamento delle nevrosi di guerra; il progetto non ebbe però attuazione pratica. Neppure le intenzioni di uno dei membri più eminenti della nostra Associazione, il dottor Anton von Freund, che aveva deciso di creare a Budapest un centro per l'insegnamento e per la terapia analitiche, poterono realizzarsi a causa dei sopraggiunti sconvolgimenti politici e per la scomparsa prematura di quell'uomo insostituibile.¹ Parte dei suoi suggerimenti furono attuati in seguito da Max Eitingon, che nel 1920 fondò a Berlino un Policlinico psicoanalitico.² Durante il breve periodo di dominazione bolscevica in Ungheria, Ferenczi riuscì ancora a sviluppare un'efficace attività didattica in quanto rappresentante ufficiale della psicoanalisi all'Uni-

¹ [Vedine il necrologio scritto da Freud con il titolo *Il dottor Anton von Freund (1920).*]

² [Vedi Freud, *Prefazione a "Rapporto sul Policlinico psicoanalitico di Berlino" di Max Eitingon (1923).*]

versità di Budapest.¹ A guerra finita i nostri avversari si affrettarono ad annunciare che l'esperienza aveva fornito argomenti schiacciati contro l'esattezza delle tesi psicoanalitiche. Le nevrosi di guerra avrebbero offerto la prova che i fattori sessuali non hanno alcuna importanza nell'etiologia delle affezioni nevrotiche. Ma fu, questo, un trionfo sconsiderato e prematuro; infatti, da un lato nessuno era riuscito ancora a portare a termine un'analisi completa di una nevrosi di guerra, ragion per cui non si sapeva nulla di sicuro circa la motivazione di tali nevrosi né si poteva trarre da tale insipienza alcuna conclusione. D'altro lato, comunque, la psicoanalisi aveva postulato già da tempo il concetto di narcisismo e di nevrosi narcisistica, il cui contenuto è determinato dal fatto che la libido del soggetto si ancora al proprio Io anziché a un oggetto esterno.²

Alla psicoanalisi veniva dunque rimproverato in generale di aver ampliato indebitamente il concetto di sessualità; tuttavia, se per amor di polemica si reputava opportuno dimenticare questo suo misfatto, ecco che la sessualità le veniva nuovamente rinfacciata nel suo significato più ristretto.

Se si prescinde dalla sua preistoria catartica, la storia della psicoanalisi si divide a mio parere in due periodi. Nel primo, che durò dal 1895-96 fino al 1906-07, mi trovai completamente solo e fui costretto a portare avanti tutto il lavoro senza l'aiuto di nessuno. Nel corso del secondo periodo, che da quella data si estende fino ai giorni nostri, i contributi dei miei discepoli e collaboratori hanno acquistato un'importanza sempre maggiore; per questa ragione, ora che una grave malattia mi annuncia che la fine è ormai prossima,³ posso pensare con animo sereno al termine delle mie fatiche. Non mi è possibile pertanto, in questa Autobiografia, trattare dei progressi della psicoanalisi nel secondo periodo con la stessa dovizia di particolari con cui ho parlato degli esordi di questa disciplina e della sua progressiva evoluzione nel primo periodo, fondato esclusivamente sulla mia attività. Mi sento autorizzato a menzionare in questa sede soltanto le nuove acquisizioni cui io, personalmente, ho recato un contributo determinante, dunque innanzitutto le scoperte che si riferiscono al narcisismo, alla teoria delle pulsioni, e all'applicazione della psicoanalisi alle psicosi.

¹ [Vedi lo scritto freudiano *Bisogna insegnare la psicoanalisi nell'università?* (1918).]

² [Freud, *Introduzione al libro "Psicoanalisi delle nevrosi di guerra"* (1919).]

³ [In verità Freud aveva dinanzi a sé ancora parecchi anni di vita (vedi oltre p. 138).]

Devo aggiungere che, con l'arricchirsi della nostra esperienza, il complesso edipico si è rivelato sempre più distintamente come il nucleo centrale della nevrosi. Esso rappresenta l'apice della vita sessuale infantile e al tempo stesso il punto di snodo da cui si dipartono tutti i successivi sviluppi. Con questa scoperta svanì però la speranza di trovare, per mezzo dell'analisi, un fattore che caratterizzasse specificamente la nevrosi. Dovevamo acconciarci ad ammettere, come Jung aveva detto così bene all'epoca dei suoi esordi analitici, che la nevrosi non ha un suo contenuto particolare ed esclusivo, e che i nevrotici falliscono di fronte alle stesse circostanze e agli stessi problemi che le persone normali riescono invece a padroneggiare. Questa concezione non rappresentò per noi una disillusione, giacché si accordava perfettamente con un'altra concezione, quella secondo cui la "psicologia del profondo" scoperta dalla psicoanalisi era, appunto, la psicologia della vita psichica normale. Capitava a noi la stessa cosa che è capitata ai chimici, i quali hanno dimostrato che le grandi differenze qualitative fra i prodotti sono riconducibili alle modificazioni quantitative che si verificano nelle diverse combinazioni e proporzioni degli stessi elementi.

Nel complesso edipico la libido si era mostrata legata alla rappresentazione delle figure parentali. Su ciò si era fondata una concezione fondamentale per la nostra teoria della libido, quella che afferma che esiste una situazione in cui la libido si concentra sull'Io del soggetto, assumendolo come proprio oggetto. Questa situazione poteva essere chiamata "narcisismo" o "amore di sé". A un'ulteriore riflessione risultò che essa non viene mai completamente revocata; per tutta la vita l'Io rimane il grande "serbatoio della libido", dal quale vengono emanati gli investimenti oggettuali e nel quale la libido può tornare a rifluire partendo dagli oggetti.¹ La libido narcisistica si trasforma dunque continuamente in libido oggettuale e viceversa. Un eccellente esempio del livello che può essere attinto in questa trasposizione è l'innamoramento (sessuale o sublimato), per il quale si può giungere addirittura al sacrificio di sé. Mentre, fino a quel momento, del processo di rimozione ci aveva interessato soprattutto il rimosso, queste rappresentazioni fecero sì che anche il rimovente venisse da noi valutato per quel che era. Si sapeva già che la rimozione era effettuata dalle pulsioni di auto-

¹ [Vedi, su questo punto, *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 237 e n. 1 e *L'Io e l'Es* (1922) p. 493 e n. 1.]

conservazione che agiscono nell'Io (le "pulsioni dell'Io") e si rivolgeva contro le pulsioni libidiche. Ebbene, poiché ora si riconosceva che anche le pulsioni di autoconservazione sono di natura libidica, il processo di rimozione apparve chiaramente come un processo che si svolge all'interno della libido; la libido narcisistica si oppone alla libido oggettuale e l'interesse dell'autoconservazione si difende dalle pretese della libido oggettuale, e dunque anche da quelle della sessualità propriamente detta.

Niente sarebbe più necessario e urgente per la psicologia di una teoria delle pulsioni solidamente fondata, sulla quale si potesse continuare a costruire.¹ Non esistendo purtroppo nulla di simile, la psicoanalisi è stata costretta a elaborare faticosamente, tentando e ritentando, una propria teoria delle pulsioni. Essa stabilì dapprima una contrapposizione fra pulsioni dell'Io (l'autoconservazione, la fame) e pulsioni libidiche (l'amore), sostituendola poi con una nuova contrapposizione fra libido narcisistica e libido oggettuale. Com'è ovvio, con ciò non era detta l'ultima parola: considerazioni di natura biologica impedivano alla psicoanalisi di contentarsi dell'ipotesi di un'unica specie di pulsioni.

Nei lavori dei miei ultimi anni — *Al di là del principio di piacere* (1920), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) e *L'Io e l'Es* (1922) — ho dato libero corso alla mia tendenza alla speculazione, così lungamente contenuta, tentando anche di dare una soluzione al problema delle pulsioni. Ho sussunto nel concetto di Eros la pulsione di autoconservazione e di conservazione della specie, e ad esse ho contrapposto la pulsione di morte o di distruzione che opera silenziosamente. La pulsione in genere è concepita in queste opere come una sorta di elasticità della materia vivente, come una spinta irresistibile al ripristino di una situazione che prima c'era e poi è stata abolita a causa di una perturbazione esterna. Questa natura essenzialmente conservatrice delle pulsioni è resa evidente dalla comparsa della coazione a ripetere. L'immagine dell'esistenza ci è offerta dalle continue convergenze e divergenze tra Eros e pulsione di morte.

Resta ora da dimostrare che questa costruzione è utilizzabile. Nata

¹ [Lo sviluppo della concezione freudiana relativa alla teoria delle pulsioni è sintetizzato nell'Avvertenza editoriale agli scritti di *Metapsicologia* (1915) pp. 4 sgg. Vedi anche *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 246, n. 1.]

certamente dal desiderio di dare una formulazione precisa ad alcune rappresentazioni psicoanalitiche della massima importanza, essa si spinge molto oltre la psicoanalisi. Ancora una volta, in questa circostanza, mi è toccato sentir dire con disprezzo che non si può aver fiducia in una scienza i cui concetti fondamentali sono tanto indeterminati come i concetti psicoanalitici di libido e pulsione. Quest'accusa, però, si fonda su un completo fraintendimento dei fatti. Concetti fondamentali chiari e definizioni rigorosamente delimitate sono possibili soltanto nelle scienze dello spirito, qualora esse intendano rinserire un ambito complesso di fenomeni in un sistema razionale. Nelle scienze della natura, alle quali la psicologia appartiene, tale chiarezza dei concetti fondamentali è superflua e perfino impossibile. La zoologia e la botanica non hanno preso le mosse da definizioni precise ed esaurienti di cosa siano un animale e una pianta, né la biologia sa ancor oggi che contenuto preciso dare al concetto di essere vivente; per non parlare della fisica, che non si sarebbe sviluppata come si è di fatto sviluppata se avesse dovuto attendere che i concetti di materia, forza, gravità eccetera, con i quali opera, ottenessero la precisione che sarebbe auspicabile. Le rappresentazioni fondamentali, o concetti essenziali delle discipline scientifiche, sono sempre all'inizio lasciati nel vago, e illustrati provvisoriamente mediante il riferimento all'ambito di fenomeni da cui traggono origine; solo con la progressiva disamina del materiale d'osservazione essi diventano pregnanti ed esenti da contraddizioni. Ho¹ sempre considerato sommamente ingiusto il rifiuto di trattare la psicoanalisi come una qualsiasi altra scienza naturale. Questo rifiuto si è espresso in durissime critiche. Si è fatto rimprovero alla psicoanalisi delle sue molte incompiutezze e imperfezioni, senza considerare che una scienza basata sull'osservazione non può far altro che elaborare gradualmente i suoi risultati e risolvere a uno a uno i suoi problemi. Non solo: quando tentammo di ottenere per la funzione sessuale il riconoscimento che così a lungo non le era stato concesso, la teoria psicoanalitica venne tacciata di "pansessualismo", e quando mettemmo in rilievo il ruolo fino allora trascurato delle esperienze dei primi anni di vita, ci toccò sentire che la psicoanalisi rinnegava i fattori della costituzione e dell'ereditarietà, il che non era vero neppure per sogno. Ci volevano contestare ad ogni costo, e senza badare a mezzi.

¹ [Il testo da qui alla fine del capoverso è stato aggiunto nel 1935 e omissso per errore nell'edizione tedesca del 1948.]

Già in fasi precedenti della mia produzione avevo tentato di acquisire, partendo dall'osservazione psicoanalitica, punti di vista più generali. In un piccolo saggio del 1911, intitolato *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, misi in rilievo in un modo certamente non originale la preminenza del principio di piacere-dispiacere nella vita psichica e la sua sostituzione con il cosiddetto "principio di realtà".¹ Successivamente provai a elaborare una "metapsicologia". Diedi questo nome a un modo di considerare tutti i processi psichici in funzione di tre coordinate: la *dinamica*, la *topica* e l'*economia*. Nella considerazione metapsicologica ravvisavo il fine ultimo che la psicologia potesse attingere. Questo progetto rimase incompiuto, giacché fu interrotto dopo pochi saggi (*Pulsioni e loro destini*, *La rimozione*, *L'inconscio*, *Lutto e melanconia* eccetera). Probabilmente feci bene a non continuarlo giacché i tempi per una precisazione teorica di quel tipo non erano ancora maturi.² Nei miei ultimi lavori speculativi ho stabilito un'articolazione del nostro apparato psichico basata sulla valutazione analitica di fenomeni patologici e ho scomposto l'apparato stesso in un Io, un Es e un Super-io.³ Il Super-io è l'erede del complesso edipico e il rappresentante delle aspirazioni etiche dell'umanità.

Non vorrei aver destato l'impressione che in questi miei ultimi lavori ho voltato le spalle all'osservazione paziente per abbandonarmi completamente alla speculazione. È vero invece che sono sempre rimasto in intimo contatto con il materiale analitico e non ho mai cessato di occuparmi di temi ben precisi, di natura clinica o tecnica. Anche quando mi sono allontanato dall'osservazione, ho sempre evitato con cura di accostarmi alla filosofia vera e propria. Un'incapacità costituzionale mi ha reso molto più facile questa astensione. Sono stato tuttavia sempre attratto dalle idee di G.T. Fechner, al cui pensiero, in effetti, ho fatto riferimento per alcuni punti importanti della mia dottrina.⁴ Le notevoli concordanze fra la psicoanalisi e la

¹ [Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911) pp. 454 sgg.]

² [In verità sembra accertato che furono scritti da Freud altri sette saggi metapsicologici oltre i cinque che ci sono rimasti (Freud omette la citazione del *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*). Vedi su questo punto l'Avvertenza editoriale agli scritti di *Metapsicologia* (1915) p. 3.]

³ Vedi il mio scritto *L'Io e l'Es* (1922).

⁴ [L'influenza del pensiero di G.T. Fechner si avverte in modo molto preciso ed esplicito in *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 194 sg. e nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 489 e n. 1; ma vedi anche *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) p. 59n.]

filosofia di Schopenhauer,¹ il quale non solo ha sostenuto il primato dell'affettività e l'importanza preminente della sessualità, ma ha conosciuto addirittura il meccanismo della rimozione, non possono essere ascritte alla mia conoscenza delle sue teorie. Ho letto Schopenhauer molto tardi nella mia vita, e per un lungo periodo di tempo ho evitato di leggere Nietzsche, l'altro filosofo le cui intuizioni e scoperte coincidono spesso, in modo sorprendente, con i risultati faticosamente raggiunti dalla psicoanalisi; più che la priorità mi importava di conservarmi libero da ogni influsso esterno.

Le nevrosi furono il primo, e per molto tempo l'unico oggetto dell'indagine analitica. Per ogni analista è assolutamente evidente che la prassi psicoanalitica commette un errore quando separa queste affezioni dalle psicosi e le avvicina alle malattie neurologiche di natura organica. La teoria delle nevrosi appartiene alla psichiatria: di essa non si può fare a meno se si vuole introdursi in questa disciplina. Ebbene, lo studio analitico delle psicosi sembrerebbe impossibile perché privo di prospettive sotto il profilo terapeutico. Al malato mentale manca in generale la capacità di sviluppare una traslazione positiva, il che significa che ci viene a mancare il mezzo principale della tecnica analitica; esistono però talvolta altre vie di accesso. Capita frequentemente che la traslazione non sia assente in modo talmente assoluto da non consentirci di procedere con essa per un certo tratto: ed effettivamente, in alcuni casi di depressioni cicliche, di lievi alterazioni paranoiche, e di schizofrenie parziali si sono ottenuti, mediante l'analisi, risultati indiscutibili. Per la scienza, comunque, è stato certamente un vantaggio il fatto che in molti casi la diagnosi oscillasse per parecchio tempo fra l'ipotesi di una psiconevrosi e quella di una "dementia praecox". Riuscimmo in tal modo a conseguire importanti risultati scientifici in relazione a tentativi terapeutici che poi furono interrotti. In questo contesto ciò che più importa è che nelle psicosi risultano evidenti a tutti molte cose che nelle nevrosi riusciamo a far affiorare solo con lenta fatica. Per questo motivo molte affermazioni della psicoanalisi trovano la convalida migliore grazie ai pazienti delle cliniche psichiatriche. Inevitabilmente, dunque, l'analisi ha trovato la strada che porta agli oggetti dell'osservazione psichiatrica. Già nel 1896 ebbi a costatare,² in un caso di demenza paranoide, la presenza degli stessi fattori etiologici e degli stessi complessi

¹ [Vedi *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 235 e sopra, in questo volume, a p. 54 e n. 1.]

² [Freud, *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896) p. 318.]

affettivi riscontrabili nelle nevrosi. Jung¹ ha spiegato alcune enigmatiche stereotipie dei dementi mediante il riferimento alla loro storia personale passata. Bleuler² ha scoperto, in diverse psicosi, gli stessi meccanismi che l'analisi ha rivelato nei nevrotici. Da allora gli sforzi degli analisti per giungere a una comprensione delle psicosi non sono più cessati. Soprattutto da quando lavoriamo con il concetto di narcisismo siamo riusciti, ora qua e ora là, a gettare uno sguardo oltre il muro. Abraham³ è colui che più di ogni altro è andato innanzi su questa strada, con la sua spiegazione delle melanconie. In questo campo, in verità, non tutto il sapere si converte in possibilità terapeutiche; tuttavia, anche le semplici acquisizioni teoriche non sono da sottovalutare e possiamo attendere di buon grado che esse si rivelino in futuro utilizzabili nella pratica. A lungo andare gli stessi psichiatri non riusciranno a opporsi alla forza probante del materiale clinico che hanno sotto mano. I punti di vista analitici stanno attuando una specie di "pacifica invasione" anche nella psichiatria tedesca; nonostante le reiterate assicurazioni di non voler essere considerati psicoanalisti, di non appartenere alla scuola "ortodossa" di cui non condividono gli eccessi, e soprattutto di non credere alla preminenza del fattore sessuale, la maggior parte dei ricercatori più giovani fanno propria questa o quella parte della teoria analitica, applicandola a modo loro al materiale di cui dispongono. Tutto fa dunque pensare a ulteriori sviluppi in questo senso nei tempi avvenire.

¹ [C. G. JUNG, *Psicologia della dementia praecox* (1907).]

² [E. BLEULER, *Affectivität, Suggestibilität, Paranoia* (Halle 1906).]

³ [K. ABRAHAM, *Note per l'indagine e il trattamento della follia maniaco-depressiva e di stati affini* (1912).]

Seguiamo ora da lontano il modo in cui si sta reagendo alla introduzione della psicoanalisi in una nazione, la Francia, che per molto tempo si è dimostrata ad essa refrattaria. Tale reazione, pur essendo in un certo senso una riproduzione di cose già vissute, possiede purtuttavia alcune caratteristiche particolari e precipue. Si levano obiezioni incredibilmente ingenuie come quella secondo cui la rozzezza e la pedanteria della terminologia psicoanalitica ripugnerebbe alla raffinata sensibilità dei francesi (si rammenti un immortale personaggio creato dalla fantasia di Lessing: il cavaliere Riccaut de la Marlinière!¹).

Un'altra obiezione è, all'apparenza, più seria: non è stata disdegnata neppure da un professore di psicologia della Sorbona. Essa dice che il "genio latino" non può tollerare il modo di pensare della psicoanalisi; è evidente che con ciò si vogliono denigrare alcuni alleati anglosassoni che vengono considerati suoi seguaci. Chi sente simili affermazioni è portato naturalmente a pensare che il "genio teutonico" si sia stretto al cuore la psicoanalisi come la figlioletta più cara, non appena essa è venuta al mondo.

In Francia sono stati i letterati a manifestare per primi un certo interesse per la psicoanalisi. Per darsi una spiegazione di ciò bisogna tenere a mente che la psicoanalisi, con l'interpretazione dei sogni, ha superato i limiti di un fatto puramente medico. Nel periodo intercorso dalla sua apparizione in Germania e la sua attuale introduzione in Francia si sono infatti sviluppate molteplici applicazioni delle nostre teorie nei campi della letteratura e dell'arte, della storia delle religioni e della preistoria, della mitologia, della pedagogia eccetera.²

Tutte queste cose hanno pochissimo a che fare con la medicina, essendo ad essa appunto legate soltanto dalla mediazione psicoanalitica. Non ho alcun diritto, dunque, di approfondire qui questo tipo

¹ [È un soldato di ventura francese, che in *Minna von Barnhelm* così si esprime: "Comment, Mademoiselle? Vous appelez cela 'truffare'? Corriger la fortune, l'enchaîner sur ses doigts, être sûr de son fait." ("Come, signorina, questo lo chiamate 'truffare'? Correggere la cattiva sorte, tenerla in pugno, essere sicuri del fatto proprio.") E poi: "I tedeschi chiamano questo 'truffare'? Oh, ma che povera lingua dev'essere allora il tedesco, dev'essere proprio brutale!" Il verbo tedesco che abbiamo reso con "truffare" è *betrügen*.]

² [Vedi Freud, *L'interesse per la psicoanalisi* (1913) pp. 259 sgg. e *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) pp. 408 sgg.]

di argomenti.¹ Non posso tuttavia tralasciarli del tutto, giacché da una parte essi sono indispensabili per dare l'esatta rappresentazione del valore e della natura della psicoanalisi, e dall'altra non posso venir meno all'impegno che mi sono assunto di raccontare la storia della mia vita; e in effetti la maggior parte di queste applicazioni, ai loro esordi, hanno tratto origine dalle mie pubblicazioni. Occasionalmente è capitato anche a me di fare qualche passo in direzioni diverse dal mio sentiero abituale, al fine di soddisfare tale interesse estraneo alla medicina. Altri studiosi poi, non solo medici, ma anche specialisti in diversi altri campi, hanno seguito le mie tracce addentrandosi profondamente nelle rispettive discipline. Tuttavia, giacché in accordo col programma che mi sono prefissato ho intenzione di esporre soltanto il mio contributo alle applicazioni della psicoanalisi, non posso presentare al lettore che un quadro assolutamente incompleto e dell'estensione di queste applicazioni e del loro significato.

Il complesso edipico, di cui ho riconosciuto gradualmente il carattere ubiquitario, mi ha fornito una vasta gamma di suggerimenti. Se la scelta, o meglio la crudele invenzione del tema mitologico era sempre apparsa enigmatica, così come lo era l'effetto sconvolgente della sua raffigurazione poetica, nonché l'essenza della tragedia del fato in genere, ebbene tutto ciò poteva essere spiegato nel modo seguente: nella tragedia di Edipo era stata colta, nella pienezza del suo significato affettivo, una legge generale dell'accadere psichico. Fato e oracolo non erano altro che materializzazioni di una necessità interiore. Il fatto che l'eroe si fosse macchiato di una colpa senza saperlo né volerlo fu inteso come l'esatta espressione della natura inconscia delle sue tendenze criminali. Inteso così il significato di questa tragedia del fato, bastò pochissimo per giungere al chiarimento di quella grande tragedia del carattere che è l'*Amleto*,² un'opera che da trecento anni tutti ammiravano senza che nessuno fosse mai riuscito a indicarne il significato né a penetrare i moventi del poeta. Era ben singolare che questo nevrotico creato dal poeta fallisse miseramente di fronte al complesso edipico, al modo stesso di tanti suoi simili nella vita reale; *Amleto*, infatti, era stato posto dinanzi al compito di vendicare su una terza persona i due fatti che costituiscono il contenuto essenziale del complesso edipico, ma

¹ [Rammenta (vedi sopra p. 71) che questo scritto faceva parte originariamente di una serie di autobiografie "mediche".]

² [Più e più volte Freud ha citato l'*Amleto* nelle sue opere. Vedi, ad esempio, quel che dice nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 246 sg.]

un oscuro senso di colpa gli aveva paralizzato il braccio impedendogli di compiere la sua vendetta. L'*Amleto* fu scritto da Shakespeare poco dopo la morte del padre.¹ I suggerimenti che io ho dato per l'analisi di questo dramma furono in seguito accolti da Ernest Jones, che li elaborò e approfondì ulteriormente.² Anche Otto Rank fece di essi il punto di partenza per le sue ricerche riguardanti la scelta dei contenuti della poesia drammatica. Nel suo ponderoso volume sul "motivo dell'incesto"³ Rank riuscì a illustrare con quanta frequenza i poeti scelgano per le loro raffigurazioni proprio i motivi della situazione edipica, e seguì poi le trasformazioni, le alterazioni e le attenuazioni subite da questo tema nella letteratura mondiale.

Venne naturale procedere di qui all'analisi della creazione poetica e artistica in genere. Si riconobbe che quello della fantasia è una specie di "territorio protetto" istituito in occasione del passaggio doloroso dal principio di piacere al principio di realtà, per consentire la creazione di un sostituto del soddisfacimento pulsionale al quale si è dovuto rinunciare nella vita reale. Al pari del nevrotico l'artista si ritirerebbe in questo mondo della fantasia fuggendo da una realtà che non lo soddisfa; tuttavia, a differenza del nevrotico, egli saprebbe trovare la strada capace di riportarlo coi piedi per terra nel mondo reale. Le sue creazioni, le opere d'arte, sarebbero soddisfacenti fantastici di desideri inconsci, proprio come i sogni, con i quali esse condividerebbero anche il carattere di formazioni di compromesso, giacché, al pari dei sogni, le creazioni poetiche dovrebbero saper evitare un conflitto aperto con le forze della rimozione. Tuttavia, a differenza delle asociali e narcisistiche produzioni oniriche, le opere d'arte sono destinate a suscitare l'interesse e la partecipazione di altre persone nelle quali sono in grado di risvegliare e soddisfare gli stessi inconsci moti di desiderio. Inoltre esse si servono del piacere con cui viene percepita la bellezza formale come di un "premio

¹ [Nota aggiunta nel 1935] È questa una costruzione che ci tengo esplicitamente a ritirare. Non credo più che l'attore William Shakespeare di Stratford sia l'autore dell'opera che per così tanto tempo gli è stata attribuita. Da quando è stato pubblicato il libro di J. TH. LOONEY, "Shakespeare" Identified in Edward de Vere, the Earl of Oxford (1920), mi sono persuaso quasi del tutto che il nome di Shakespeare sia uno pseudonimo che copre Edward de Vere. [Su questo tema Freud tornò in seguito varie volte: in una frase aggiunta nel 1930 a una nota del 1919 dell'*Interpretazione dei sogni*, p. 247, nello scritto *Premio Goethe 1930*, in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) terzo saggio, A, e nel cap. 7 del *Compendio di psicoanalisi* (1938).]

² [E. JONES, *The Oedipus Complex as an Explanation of Hamlet's Mystery*, Amer. J. Psychol., vol. 21, 72 (1910).]

³ [O. RANK, *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage* (Lipsia e Vienna 1912).]

di allettamento".¹ La psicoanalisi è riuscita, in questo campo, partendo dalle relazioni esistenti fra le impressioni dell'infanzia dell'artista, le vicende occasionali della sua vita, e le sue opere, a costruire i lineamenti essenziali della sua personalità, i moti pulsionali che in lui operano, e insomma tutto ciò che in lui c'è di universalmente umano.² Fu questo l'intento con cui io stesso intrapresi, per esempio, uno studio su Leonardo da Vinci,³ fondato unicamente su un ricordo d'infanzia trasmessoci dal pittore con il fine precipuo di dare una spiegazione del dipinto di "Sant'Anna, la Vergine e il Bambino". I miei amici e discepoli hanno poi intrapreso numerose analisi simili alla mia relative ad artisti e alle loro opere. Non è mai accaduto che il godimento estetico di fronte a un'opera d'arte venisse guastato dalla comprensione analitica che ne avevamo ricavato. Ai profani, che però in questo caso si aspettano troppo dalla psicoanalisi, dobbiamo far presente che essa non getta luce alcuna su due problemi che ad essi interessano presumibilmente moltissimo: l'analisi non può spiegare in alcun modo il talento artistico, né può assumersi il compito di scoprire i mezzi con cui l'artista lavora, e cioè non può risolvere il problema della tecnica artistica.

In relazione a una breve novella di valore non eccelso, la "Gradiva" di W. Jensen,⁴ ho potuto dimostrare che i sogni inventati dai poeti consentono un'interpretazione identica a quella dei sogni reali, e che quindi nella produzione poetica agiscono gli stessi meccanismi inconsci che abbiamo imparato a conoscere nel lavoro onirico.

Anche il mio libro *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) è uno studio collaterale che deriva direttamente dalla mia *Interpretazione dei sogni* (1899). L'unico amico⁵ che allora si interessava ai miei lavori mi aveva fatto osservare che le mie interpretazioni oniriche risultavano spesso "spiritose". Per chiarire questa impressione intrapresi lo studio del motto di spirito e scoprii che la sua essenza sta nei mezzi tecnici di cui si avvale, e che a loro volta tali tecniche sono uguali a quelle del "lavoro onirico", sono cioè la condensazione, lo spostamento, la raffigurazione mediante l'opposto o mediante particolari insignificanti eccetera. Ne seguì uno studio economico inteso a scoprire perché mai coloro che ascoltano i motti di spirito conseguano un intenso piacere, e la risposta fu questa: a

¹ [Vedi Freud, *Il poeta e la fantasia* (1907) p. 383 e n. 1.]

² [*Ibid.*, pp. 378 sgg.]

³ [Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910).]

⁴ [Freud, *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen* (1906).]

⁵ [Freud si riferisce a Wilhelm Fliess. Vedi nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 275 sg., n. 2.]

causa della temporanea eliminazione del dispendio impiegato per la rimozione, dato l'allettamento rappresentato dalla promessa di un premio di piacere (o *piacere preliminare*).

Io stesso attribuisco tuttavia maggior valore e interesse ai miei contributi alla psicologia della religione; essi presero le mosse, nel 1907, dalla costatazione di un'analogia sorprendente fra le azioni ossessive e le pratiche o i rituali religiosi.¹ Pur senza conoscere ancora altre più profonde connessioni, fui in grado di definire la nevrosi ossessiva come la caricatura di una religione privata, e la religione come una specie di nevrosi ossessiva universale. In seguito, quando nel 1912 Jung² fece esplicito riferimento alle ampie analogie esistenti fra le produzioni mentali dei nevrotici e quelle dei primitivi, ciò rappresentò per me uno stimolo a occuparmi di questo problema. Nei quattro saggi che sono stati riuniti nel volume intitolato *Totem e tabù* (1912-13) ho dimostrato che fra le popolazioni primitive l'orrore dell'incesto è assai più sviluppato che fra quelle civilizzate e ha dato luogo a particolari misure difensive; ho investigato inoltre i rapporti tra i divieti da tabù, che rappresentano la prima forma di restrizione morale, e l'ambivalenza emotiva, scoprendo nella concezione del mondo propria dei primitivi, cioè nell'"animismo", il principio della sopravvalutazione della realtà psichica, quell'"onnipotenza dei pensieri" su cui è basata anche la magia. Ho portato innanzi per ogni dove il parallelismo con la nevrosi ossessiva, dimostrando che molti elementi determinanti della vita psichica dei primitivi sono ancora all'opera in questa strana malattia. Soprattutto mi attraeva però il totemismo, la prima forma di organizzazione delle tribù primitive, nella quale gli esordi dell'ordinamento sociale coincidevano con una forma rudimentale di religione e col predominio inesorabile di alcune proibizioni tabù. Nell'organizzazione totemistica la creatura "adorata" è sempre originariamente un animale da cui il clan reputa di discendere. Da diversi segni ho potuto dedurre che tutti i popoli, anche quelli più altamente civilizzati, sono passati attraverso questo stadio del totemismo.

La³ fonte letteraria principale dei miei lavori in questo campo furono le celebri opere di J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy* e

¹ [Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907).]

² [Per i rapporti tra Freud e Jung in relazione a questo ambito di ricerche vedi l'Avvertenza editoriale di *Totem e tabù* (1912-13) pp. 3 sg.]

³ [Nelle edizioni del 1925, 1928 e 1948 questo capoverso e i due successivi sono stampati in un corpo più piccolo.]

*The Golden Bough*¹ le quali costituiscono una miniera inesauribile di dati e punti di vista del massimo interesse. Tuttavia, per chiarire il problema del totemismo le opere di Frazer servono a poco; quest'autore, infatti, cambiò più volte in modo radicale le sue opinioni sull'argomento; peraltro, anche gli altri etnologi e studiosi della preistoria si mostrarono al riguardo parimenti incoerenti e discordi.

Per parte mia presi le mosse dalla vistosa concordanza fra i due precetti tabù del totemismo (non uccidere il totem e non unirsi sessualmente con le donne dello stesso clan totemico) e i due temi del complesso edipico: sopprimere il padre e prendere in moglie la madre. Fui pertanto indotto a mettere l'animale totemico sullo stesso piano del padre, cosa che peraltro i primitivi facevano già espressamente adorando il totem appunto in quanto progenitore del clan. Da parte psicoanalitica due furono le circostanze da cui trassi giovamento: una fortunata osservazione di Ferenczi¹ su un bambino, la quale ci consentì di parlare di un ritorno del totemismo nei bambini,² e l'analisi delle zoofobie dei bambini piccoli, la quale dimostra che molto spesso l'animale è un sostituto paterno sul quale è stata spostata la paura del padre derivante dal complesso edipico. Non mancava che un passo per giungere al riconoscimento che l'uccisione del padre è il nucleo essenziale del totemismo e il punto di partenza della formazione delle religioni.

Quest'ultimo passo mi fu consentito dalla conoscenza dell'opera di W. Robertson Smith intitolata *The Religion of the Semites*,³ nella quale quest'uomo geniale, che fu al tempo stesso fisico ed esegeta della Bibbia, sostiene che il cosiddetto "pasto totemico" costituisce un elemento essenziale della religione totemistica. Una volta all'anno, l'animale totem, che in ogni altra occasione è ritenuto sacro, viene ucciso, mangiato e compianto; a questa solenne cerimonia partecipano tutti i membri del clan. Al lutto fa seguito una grande festa.

Collegando a questi dati l'ipotesi darwiniana secondo cui gli uomini vivevano originariamente in orde, ciascuna delle quali era dominata da un solo maschio, forte, violento e gelosissimo, ricavai a poco a

¹ [J. G. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, 4 voll. (Londra 1910) e *The Golden Bough* (3ª ed., Londra 1911-14). Di questa sua grande opera (7 volumi in 4 parti), Frazer ha pubblicato nel 1922 un'edizione ridotta. Vedine la traduzione italiana di Lauro de Bosis: J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro* (Universale scientifica Boringhieri, NN. 7/8 e 9/10).]

² [S. FERENCZI, *Ein kleiner Hahnemann*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 1, 240 (1913).]

³ [Freud, *Totem e tabù* (1912-13) cap. 4.]

⁴ [W. R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites* (2ª ed., Londra 1894). Freud si è fondato su quest'ultima edizione postuma, riveduta e corretta rispetto alla prima edizione del 1889.]

poco, dai vari elementi a mia disposizione, l'ipotesi o meglio la visione seguente: il padre dell'orda primordiale, da despota incontrastato qual era, si era riservato il possesso esclusivo di tutte le donne, uccidendo e cacciando i propri figli che riteneva pericolosi rivali. Un giorno però i figli, riunitisi insieme, presero il sopravvento e dopo aver ucciso il padre, che era al tempo stesso il loro nemico e ideale, ne divorarono insieme le spoglie mortali. Dopo questa azione criminosa nessuno di loro poté assumersi l'eredità paterna, poiché ciascuno lo impediva all'altro. Dallo scacco subito e dal rimorso per il crimine commesso i figli impararono a tollerarsi a vicenda, si unirono in un clan fraterno retto dalle prescrizioni del totemismo che garantivano che una simile impresa non si sarebbe ripetuta mai più, e rinunciarono di comune accordo al possesso delle donne, a causa delle quali avevano ucciso il padre. Essi potevano ora unirsi soltanto alle donne estranee al clan. È questa l'origine dell'esogamia e del suo intimo nesso col totemismo. Il banchetto totemico rappresentava la solenne commemorazione dell'impresa mostruosa dalla quale era derivato l'umano senso di colpa (o peccato originale), punto di partenza a un tempo dell'organizzazione sociale, della religione e delle restrizioni etiche.

Indipendentemente dall'ammissibilità storica di tale interpretazione, essa colloca comunque la formazione delle religioni sul terreno del complesso paterno e su quello dell'ambivalenza in esso predominante. Dopo che l'animale totemico smise di fungere da sostituto paterno, il padre primordiale, temuto e odiato, ma anche adorato e invidiato, divenne egli stesso il prototipo della divinità. Nei figli la lotta tra ribellione e nostalgia nei confronti del padre continuò a infuriare assumendo forme di compromesso sempre nuove, destinate da una parte a espiare l'assassinio e dall'altra a consolidarne i vantaggi. Questa concezione della religione risulta particolarmente illuminante per ciò che concerne il fondamento psicologico del Cristianesimo, nel quale addirittura la cerimonia del banchetto totemico sopravvive, con qualche lieve deformazione, nel sacramento dell'Eucarestia. Ci tengo a sottolineare che quest'ultimo riconoscimento non è dovuto a me, ma si trova già sia in Robertson Smith che in Frazer.

Theodor Reik e l'etnologo Geza Róheim in molti interessanti lavori si sono riallacciati alle idee contenute in *Totem e tabù* (1912-13) per svolgerle ulteriormente, approfondirle o rettificarle. Anch'io in seguito sono tornato più di una volta su queste idee, quando mi sono occupato dell'"inconscio senso di colpa", cui spetta un'importanza

notevole anche fra i motivi della sofferenza nevrotica, e quando mi sono sforzato, nelle mie opere *L'Io e l'Es* (1922) e *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), di stabilire un più stretto legame fra psicologia sociale e psicologia individuale. Anche per spiegare l'accessibilità all'ipnosi ho fatto riferimento all'eredità arcaica derivante dall'antica organizzazione umana in orde.¹

Esiguo è invece il mio contributo personale ad altre applicazioni della psicoanalisi, che pure sono meritevoli del più vasto interesse. Partendo dalle fantasie dei singoli nevrotici una larga via può portare alle creazioni fantastiche delle masse e dei popoli, così come esse si presentano nei miti, nelle leggende e nelle fiabe. Otto Rank ha fatto della mitologia il suo campo di indagine; più di una volta il risultato dei suoi sforzi analitici sono stati l'interpretazione di miti, il loro riferimento genetico agli inconsci complessi infantili che conosciamo, la sostituzione di spiegazioni astrali con motivazioni meramente umane. Anche il tema del simbolismo ha trovato fra i miei discepoli molti amatori.

Il simbolismo ha però procurato alla psicoanalisi anche parecchi avversari; alcuni studiosi troppo terra terra non hanno mai saputo perdonare alla nostra disciplina il simbolismo che emerge dalla interpretazione dei sogni. Eppure la psicoanalisi non può essere incolpata di aver scoperto il simbolismo, notissimo già da molto tempo in altri campi (nel folklore, nella leggenda e nel mito) nei quali svolge un ruolo ancora più importante che non nel "linguaggio del sogno".

Personalmente non ho contribuito in alcun modo all'applicazione della psicoanalisi alla pedagogia; ma non c'è da stupirsi che le comunicazioni psicoanalitiche sulla vita sessuale e sullo sviluppo psichico dei bambini abbiano attratto l'attenzione degli educatori e abbiano posto i loro compiti in una nuova luce. Infaticabile pioniere di questo orientamento pedagogico è stato il pastore protestante Oskar Pfister di Zurigo,² il quale seppe conciliare l'esercizio della psicoanalisi con una forte religiosità, invero sublimata. Fra i molti altri citerò la dottoressa Hermine von Hug-Hellmuth e il dottor S. Bernfeld, entrambi di Vienna.³ Dall'impiego dell'analisi per educare preventivamente i bambini sani e per correggere tempestivamente la personalità di bambini non ancora nevrotici, ma già

¹ [Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) p. 313.]

² [Vedi quel che dice Freud nella *Prefazione a "Il metodo psicoanalitico"* di Oskar Pfister (1913); vedi anche *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) pp. 410 sg.]

³ [Nota aggiunta nel 1935] Proprio l'analisi infantile ha avuto da allora un forte sviluppo grazie ai lavori della signora Melanie Klein e di mia figlia Anna Freud.

sviati nel loro sviluppo, è risultata una conseguenza assai significativa dal punto di vista pratico. Non è più possibile, ormai, riservare ai medici l'esercizio dell'analisi ed escluderne i non medici. In verità, il medico che non si sia sottoposto a uno speciale processo di formazione e preparazione, è, nonostante il suo titolo, un profano per quel che riguarda l'analisi, mentre anche il non medico può, se si è adeguatamente preparato e se si appoggia occasionalmente alla competenza di un medico, assolvere il compito di un trattamento analitico delle nevrosi.¹

Per uno di quegli eventi alle cui conseguenze sarebbe vano opporsi, la parola "psicoanalisi" ha finito con l'assumere più di un significato. Mentre in origine per "psicoanalisi" si intendeva un ben preciso procedimento terapeutico, ora questo termine è diventato anche il nome di una scienza, la scienza dell'inconscio psichico. Raramente questa scienza riesce da sola a risolvere perfettamente un problema; tuttavia essa sembra destinata a offrire importanti contributi ai più diversi campi del sapere. Il campo di applicazione della psicoanalisi è altrettanto vasto quanto quello della psicologia, al quale fornisce un completamento di grandissima importanza.

Così, dunque, se mi volto indietro e guardo al lavoro che ho svolto fin qui, posso dire di aver iniziato molte cose e di aver fornito lo spunto per molte altre che certo in futuro verranno elaborate e sviluppate. Non posso sapere fin d'ora se i frutti di questo mio lavoro saranno copiosi o meno. Mi sia consentito però esprimere la speranza di aver aperto la strada a un importante progresso delle nostre conoscenze.²

¹ [Vedi oltre in questo volume alle pp. 351 sgg. lo scritto *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926) dedicato a questo tema.]

² [L'ultima frase è stata aggiunta nel 1935.]

A quel che so, l'editore di questa serie di "Autobiografie" non aveva preso in considerazione la possibilità che qualcuna di esse, dopo un certo periodo di tempo, potesse avere un seguito. Può anche darsi che il mio sia l'unico caso del genere. L'occasione per scrivere questo poscritto mi è stata offerta dal mio editore americano,¹ che ha manifestato il desiderio di presentare al pubblico questo mio breve lavoro in una nuova edizione. In America esso era apparso per la prima volta (presso Brentano) nel 1927 con il titolo *An Autobiographical Study* che era stato però oscurato giacché, con scelta poco felice, il lavoro era stato accoppiato con un altro mio scritto, *The Problem of Lay-Analyses*,² dal quale l'intero volume aveva tratto il titolo.

Due temi emergono dalla lettura di queste pagine: quello del mio destino personale e quello della storia della psicoanalisi. Ma sono temi strettamente interconnessi. Questa mia *Autobiografia*, avendo dimostrato come la psicoanalisi sia diventata il contenuto essenziale della mia esistenza, si attiene poi alla legittima ipotesi che tutte le mie personali esperienze non abbiano alcun interesse se paragonate ai miei rapporti con questa scienza.

Poco prima che mi mettessi a scrivere l'*Autobiografia* era sembrato che la mia vita sarebbe giunta rapidamente alla fine per la recidiva di una affezione maligna. Nel 1923 fui invece salvato dall'abilità di un chirurgo e da allora ho continuato a poter vivere e lavorare, anche se le sofferenze fisiche non mi hanno più abbandonato. Nei dieci e più anni trascorsi da allora non ho mai smesso di lavorare e pubblicare in campo analitico, com'è testimoniato dalla comparsa, a Vienna, del XII e ultimo volume delle mie opere complete (presso l'"Internationaler Psychoanalytischer Verlag").³ Io stesso, comunque, mi rendo conto di una differenza rispetto al passato. Fila che nello sviluppo delle mie opere erano strettamente intrecciate hanno cominciato a separarsi, interessi nati in un secondo tempo

¹ [L'editore W. W. Norton & Co. di New York.]

² [*Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926).]

³ [Freud, *Gesammelte Schriften*, a cura di A. J. Storer, in 12 volumi (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Lipsia-Vienna-Zurigo 1924-34.)]

sono tornati sullo sfondo, mentre altri, piú antichi, hanno ripreso il sopravvento. È vero che in questo ultimo decennio ho portato a termine ancora qualche importante lavoro analitico, come ad esempio la revisione del problema dell'angoscia in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) e che, nel 1927, ho dato una soddisfacente spiegazione del "feticismo" sessuale;¹ tuttavia mi sembra giusto ammettere che dopo la formulazione della mia teoria dualistica delle pulsioni (Eros e pulsione di morte),² e dopo la scomposizione della personalità psichica in Io, Super-io ed Es,³ non ho piú dato alla psicoanalisi alcun contributo di decisiva importanza; le cose che ho scritto in seguito avrebbero potuto anche non essere scritte senza gran danno, e comunque se non le avessi scritte io qualcun altro l'avrebbe fatto in mia vece di lì a breve. Tutto ciò fu dovuto a una trasformazione avvenuta in me, a una sorta di sviluppo regressivo, se mi si passa l'espressione. Dopo una diversione che era durata una vita, e che era passata attraverso le scienze naturali, la medicina e la psicoterapia, i miei interessi tornarono a quei problemi culturali che tanto mi avevano affascinato quand'ero un giovanetto imberbe, affacciatosi appena al mondo del pensiero. Già nell'epoca d'oro del pensiero psicoanalitico, nel 1912, avevo tentato, con il mio libro *Totem e tabù*, di utilizzare le nuove conoscenze psicoanalitiche per studiare le origini della religione e della moralità. Due saggi che scrissi successivamente, *L'avvenire di un'illusione* (1927) e *Il disagio della civiltà* (1929), proseguirono poi questo indirizzo di pensiero. Mi resi conto con sempre maggiore chiarezza che gli eventi della storia, gli influssi reciproci fra natura umana, sviluppo civile e quei sedimenti di avvenimenti preistorici di cui la religione è il massimo rappresentante, altro non sono che il riflesso dei conflitti dinamici fra Io, Es e Super-io, studiati dalla psicoanalisi nel singolo individuo: sono gli stessi processi ripresi su uno scenario piú ampio.

In *L'avvenire di un'illusione* (1927) avevo dato della religione una valutazione essenzialmente negativa;⁴ successivamente trovai una formula che le rende maggiore giustizia: il suo potere le deriva certo da un contenuto di verità; tuttavia tale verità non è materiale, ma storica.⁵

¹ [Vedi oltre, in questo volume, lo scritto sul *Feticismo* (1927).]

² [Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920).]

³ Vedi il mio scritto *L'Io e l'Es* (1922).

⁴ [Vedi oltre in questo volume *L'avvenire di un'illusione* (1927) pp. 435 sgg.]

⁵ [Vedi un'affermazione analoga in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) terzo saggio, parte seconda (G).]

Questi studi, che pur avendo preso le mosse dalla psicoanalisi, ne hanno poi oltrepassato largamente i confini, hanno trovato nel pubblico una risonanza forse maggiore che non la psicoanalisi stessa. Può darsi che anche da ciò sia nata l'effimera illusione da me nutrita di essere uno di quegli autori che una grande nazione come la nazione tedesca è disposta ad ascoltare. Nel 1929 Thomas Mann, uno degli esponenti più illustri del popolo tedesco, con parole ricche di contenuto e di umano calore mi ha assegnato un posto nella storia del pensiero contemporaneo.¹ Di lì a breve mia figlia Anna fu festeggiata nel palazzo municipale di Francoforte sul Meno quando vi si recò, in mia rappresentanza, per ricevere il "Premio Goethe" che mi era stato conferito per il 1930.² Fu questo il culmine del mio successo borghese. Poco dopo la nostra patria si ritirò di nuovo in sé e la nazione tedesca non volle più saperne di noi.

Mi sia concesso di por fine qui alle mie comunicazioni autobiografiche. Il pubblico non ha diritto di saperne di più, né dei miei rapporti personali, né delle mie battaglie, né delle mie delusioni, né dei miei successi. In alcune mie opere — nell'*Interpretazione di sogni* (1899), nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) — sono stato comunque più aperto e sincero di quanto lo siano abitualmente coloro che raccontano la propria vita per i contemporanei o per i posteri. Il pubblico non mi è stato tuttavia molto riconoscente e, considerata la mia esperienza, non consiglierei a nessuno di imitarmi.

Il destino della psicoanalisi in questo ultimo decennio merita ancora qualche parola. Nessuno mette più in dubbio che la psicoanalisi continuerà a esistere essendo stata ampiamente dimostrata la sua capacità di svilupparsi sia come branca del sapere sia come terapia. Il numero dei suoi seguaci, organizzati nella "Associazione psicoanalitica internazionale" è considerevolmente aumentato. Ai gruppi locali più vecchi di Vienna, Berlino, Budapest, Londra, Olanda, Svizzera e Russia,³ si sono aggiunti nuovi gruppi a Parigi, a Calcutta, due in Giappone, alcuni negli Stati Uniti e, ultimamente, uno a Gerusalemme, uno nell'Africa del Sud e due in Scandinavia. Questi gruppi locali mantengono a proprie spese istituti per la formazione

¹ [Il riferimento è al discorso di Thomas Mann, *Freud e l'avvenire*, trad. it. in *Nobiltà dello spirito* (Mondadori, Milano 2ª ed. 1956).]

² [Vedi le lettere di Freud ad Alfons Paquet del 26 luglio 1930 e a Sándor Ferenczi del 1º agosto 1930; e vedi anche il suo discorso scritto per il Premio Goethe 1930, e letto da Anna Freud.]

³ [In tutte le edizioni tedesche la Russia è stata omessa; ma si tratta certamente di una involontaria dimenticanza (vedi sopra n. 1 a p. 117). Freud autorizzò i traduttori inglesi a includerla nella lista.]

didattica degli psicoanalisti, ove l'insegnamento è impartito secondo un piano prestabilito; sono stati fondati anche ambulatori psicoanalitici nei quali analisti sperimentati, o allievi, offrono la possibilità a pazienti bisognosi di curarsi gratuitamente, oppure si adoperano per la creazione di istituti del genere. I membri dell'Associazione psicoanalitica internazionale si incontrano ogni due anni in congressi nei quali si tengono comunicazioni scientifiche e si prendono decisioni di natura organizzativa. Il tredicesimo di questi congressi, cui non mi è più stato possibile presenziare personalmente, ha avuto luogo nel 1934 a Lucerna. Da un unico centro di interessi comuni, si dipartono, in direzioni anche diversissime, gli orientamenti dei vari membri dell'Associazione. Alcuni annettono importanza soprattutto al chiarimento e all'approfondimento delle conoscenze psicoanalitiche, altri si preoccupano invece di coltivare i nessi di queste ultime con la medicina interna e con la psichiatria. Da un punto di vista pratico, una parte degli analisti persegue l'obiettivo del riconoscimento accademico della psicoanalisi e della sua inclusione nei piani di studio della facoltà di medicina; altri si accontentano di buon grado di restare al di fuori di queste istituzioni e non vogliono che l'importanza della psicoanalisi in pedagogia venga sottovalutata per favorire il suo peso nell'ambito della medicina. Di tanto in tanto capita ancora che un nostro collaboratore analista si trovi isolato perché si ostina a mettere l'accento su un'unica scoperta o un unico punto di vista della psicoanalisi a detrimento di tutti gli altri. L'impressione complessiva, tuttavia, è che si tratti di un lavoro scientifico serio e di alto livello.

**COMUNICAZIONE DEL DIRETTORE
SUI MUTAMENTI NELLA DIREZIONE DELLA "ZEITSCHRIFT"**

1924

Questa comunicazione, pubblicata col titolo *Mitteilung des Herausgebers* nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 10, 373 (1924), riguarda la sostituzione di Otto Rank con Sándor Radó di Berlino a capo della redazione della "Zeitschrift", in seguito al trasferimento di Rank in America. Il provvedimento preannuncia l'allontanamento di Rank da Freud, su cui vedi: Jones, *Vita e opere di Freud* cit., vol. 3, pp. 125 sgg.

Lo scritto non è piú stato riprodotto in lingua tedesca. La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Comunicazione del direttore sui mutamenti nella direzione della "Zeitschrift"

Il dottor Otto Rank è stato il redattore capo di questa rivista fin dall'epoca della sua fondazione nel 1913; ciononostante il suo nome compare sul frontespizio come redattore unico solo a partire dal 1920; mentre Otto Rank era impegnato nel servizio militare attivo, le sue funzioni furono svolte dal dottor Hanns Sachs, che all'epoca si trovava a Vienna. Fin dall'inizio della presente annata anche il dottor Sándor Ferenczi ha partecipato ai lavori della redazione.

In occasione della Pasqua 1924 il dottor Rank accettò un invito a New York. Al suo ritorno egli ci comunicò di aver deciso di trasferire in America la sua attività di analista praticante e didatta. Nacque così l'esigenza di trasferire in altre mani la redazione della rivista. Il direttore non ha il diritto di esprimere pubblicamente la sua opinione sul livello e sui risultati che la *Zeitschrift* ha raggiunto. Ma chi è disposto a riconoscerne il valore non deve disconoscere né dimenticare quanto del suo successo sia dovuto alla dedizione instancabile e al lavoro esemplare del suo dimissionario redattore capo.

La funzione del dottor Rank viene ora assunta dal dottor S. Radó di Berlino, che potrà avvalersi dei consigli e della collaborazione del dottor M. Eitingon di Berlino e del dottor S. Ferenczi di Budapest. Le comunicazioni e i contributi destinati alla redazione dovranno essere d'ora in poi indirizzati al dottor Sándor Radó, Berlin-Schöneberg, Am. Park, 20. La gestione commerciale della rivista continuerà a essere svolta dagli uffici dell'"Internationaler Psychoanalytischer Verlag" (direttore: A. J. Storfer).

**ALCUNE AGGIUNTE D'INSIEME
ALLA "INTERPRETAZIONE DEI SOGNI"**

1925

Dopo la pubblicazione della *Interpretazione dei sogni* nel novembre del 1899, Freud ha continuato ad arricchire la sua opera fondamentale sul sogno con una serie di varianti e aggiunte, che sono via via apparse nelle edizioni successive alla prima.

Quando nel 1924 fu presa la decisione di pubblicare le opere complete di Freud (*Gesammelte Schriften*), sorse il problema se riunire nel volume dedicato alla *Traumdeutung* tutte le aggiunte che erano state apportate alle edizioni successive alla prima, o se invece riprodurre in un volume la prima edizione dell'opera, rimandando ad altro volume le aggiunte successive, e riportando insieme anche gli altri scritti sul sogno, che pur non essendo apparsi in quelle nuove edizioni, avevano riferimento con i problemi dell'interpretazione dei sogni.

Fu adottata questa seconda soluzione (mentre la presente edizione italiana ha seguito la prima: vedi l'Avvertenza editoriale al vol. 3, pp. xxii sg.). In tal modo il vol. 2 delle *Gesammelte Schriften* contiene il testo originale della prima edizione, mentre il vol. 3 raccoglie le varianti e aggiunte successive con i riferimenti ai luoghi del vol. 2 in cui vanno collocate. Nel vol. 3 delle *Gesammelte Schriften* (1925) pp. 172-84 furono dunque inserite anche le tre note qui di seguito presentate con il titolo *Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung*; e nella seconda di esse ben due riferimenti (vedi oltre, pp. 157 sg.) testimoniano esplicitamente l'intenzione di Freud di includere questi tre scritti in una nuova edizione dell'*Interpretazione dei sogni*.

Eppure, quando nel 1930 l'8ª edizione dell'*Interpretazione dei sogni* ripristinò l'assetto composito del testo, riportando in un unico volume le aggiunte e varianti da Freud introdotte nelle edizioni successive alla prima, le tre note non furono inserite. Esse non appaiono quindi neppure nel volume doppio delle *Gesammelte Werke*, voll. 2-3 (1942) su cui è condotta l'edizione italiana dell'*Interpretazione dei sogni*. Non solo: esse non furono neppure inserite nel vol. 14 delle *Gesammelte Werke* in cui sono compresi gli scritti di Freud dal 1925 al 1931. I curatori le hanno quindi inserite nel vol. 1, pp. 561-73, delle *Gesammelte Werke*, pubblicato nel 1952 come ultimo della serie, sotto l'occhiello "Zusatz zum XIV Bande" ("Aggiunta

al volume 14"). Nel frattempo esse erano comparse in *Kleine Beiträge zur Traumlehre* (Vienna 1925) pp. 63-76 e in *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre* (Vienna 1931) pp. 369-81, in cui fu omissso però il paragrafo C su "Il significato occulto dei sogni".

Forse il mancato inserimento di queste note nell'8ª edizione dell'*Interpretazione dei sogni* fu dovuto proprio al suddetto paragrafo C. Freud ebbe infatti per molto tempo una certa ritrosia a pronunciarsi pubblicamente sui fenomeni dell'occultismo in generale e su altri fenomeni ad essi affini (vedi l'*Introduzione* al vol. 9 di questa collezione, pp. xv sg. e ivi, le Avvertenze editoriali sia allo scritto non a caso pubblicato postumo su *Psicoanalisi e telepatia* (1921) p. 343 sia a quello su *Sogno e telepatia* (1921) p. 381). Soltanto dopo il 1933, con la pubblicazione dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932) che contiene una lezione (la 30ª) intitolata "Sogni e occultismo", Freud prese apertamente posizione per un cauto riconoscimento di tali fenomeni.

La presente traduzione italiana è di Ezio Luserna.

A. I LIMITI DELLA POSSIBILITÀ D'INTERPRETARE¹

Se si possa tradurre in modo sicuro ed esauriente nel linguaggio della vita vigile (cioè se si possa interpretare) ogni prodotto della vita onirica, è un problema che non verrà trattato qui in senso astratto, ma in rapporto alle condizioni in cui si esercita concretamente l'interpretazione dei sogni.

Le nostre attività mentali o perseguono un fine utile o cercano di ottenere un piacere immediato. Nel primo caso si tratta di giudizi intellettuali, di preparativi per l'azione, o di informazioni fornite ad altre persone; nel secondo caso descriviamo queste attività come giuochi o fantasticherie. Come è noto, però, anche l'utile è solo una via indiretta per raggiungere il soddisfacimento e il piacere. Ebbene, il sogno è una delle attività di questo secondo genere, anzi, dal punto di vista evolutivo, è la prima di esse. È sviante affermare che i sogni vertono sui compiti dell'esistenza che ci stanno dinanzi, o che cercano una soluzione per i problemi del giorno: di queste cose si occupa il pensiero preconscious. Il sogno è altrettanto lontano da simili intenti utilitaristici quanto lo è dall'intenzione di comunicare alcunché ad altre persone. Se capita al sogno di occuparsi di un problema della vita reale, il suo modo di risolverlo corrisponde a un desiderio irrazionale, e non a una ponderata riflessione. C'è un'unica finalità utilitaristica, un'unica funzione che va attribuita al sogno: quella di impedire che il sonno venga disturbato. Il sogno può essere definito una fantasticheria che serve a proteggere il sonno.

Ne consegue che per l'Io di chi dorme è del tutto indifferente il

¹ [Questo tema era già stato trattato parecchie volte da Freud, seppure più brevemente: vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 479, *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) p. 289 e *Tecnica della psicoanalisi* (1911-12): *L'impiego dell'interpretazione dei sogni nella psicoanalisi* (1911) pp. 519 sg.]

contenuto di un eventuale sogno notturno, purché esso assolva la sua funzione; e i sogni che svolgono meglio il proprio compito sono quelli di cui non si è in grado di riferire nulla dopo il risveglio. Se le cose vanno tanto spesso in modo diverso, e se noi ricordiamo certi sogni anche dopo anni e decenni, ciò significa che in tutti questi casi c'è stata un'irruzione del materiale inconscio rimosso nell'Io normale. Senza questa concessione il materiale rimosso non avrebbe potuto far nulla per stornare la minaccia al proseguimento del sonno. Come sappiamo, è questa irruzione a conferire al sogno la sua importanza psicopatologica. Se riusciamo a scoprire l'impulso che anima un sogno, otteniamo informazioni insospettate sulle pulsioni rimosse che si agitano nell'inconscio; e, d'altro lato, se riusciamo a correggere la deformazione onirica, intravediamo il pensiero pre-conscio così come esso si effettua in certi stati di intima concentrazione, i quali durante il giorno non sarebbero riusciti ad attrarre la coscienza su di sé.

Nessuno può praticare l'interpretazione dei sogni come un'attività a sé stante; essa è e rimane un settore del lavoro analitico. A seconda delle necessità, noi rivolgiamo il nostro interesse ora al contenuto pre-conscio del sogno, ora al contributo fornito dall'inconscio alla formazione onirica, spesso trascurando un elemento in favore dell'altro. Non servirebbe a niente mettersi a interpretare i sogni all'infuori dell'analisi: comunque, chi tentasse di farlo non riuscirebbe a sottrarsi alle condizioni della situazione analitica e, qualora lavorasse sui sogni propri, non farebbe che intraprendere un'autoanalisi. Questa osservazione non si applica a chi, rinunciando alla collaborazione del sognatore, cercasse di interpretare i sogni di costui avvalendosi delle proprie capacità intuitive. Ma una simile interpretazione dei sogni che non tenga conto delle associazioni del sognatore rimane, anche nei casi più favorevoli, un esercizio virtuosistico privo di carattere scientifico, e di valore assai dubbio.

Se invece si pratica l'interpretazione dei sogni secondo l'unico procedimento tecnico legittimo, si osserverà presto che il successo dipende esclusivamente dalla tensione della resistenza opposta dall'Io sveglio al materiale inconscio rimosso. Il lavoro analitico che si svolge sotto la "pressione di una resistenza elevata" richiede addirittura (come ho spiegato in altra sede¹) un modo di procedere diverso, da parte dell'analista, rispetto ai casi in cui la pressione della resistenza

¹ [Freud, Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni (1922) p. 422.]

è modesta. Nell'analisi si ha a che fare a volte, per lunghi periodi, con resistenze fortissime che non sono ancora note, e che in ogni caso non possono venir superate finché rimangono sconosciute. Non c'è dunque da meravigliarsi che si riesca a tradurre e a utilizzare solo una parte delle produzioni oniriche del paziente, e perlopiú fra l'altro in modo incompleto. Anche quando, grazie alla nostra lunga esperienza, siamo in grado di comprendere molti sogni alla cui interpretazione il sognatore ha contribuito ben poco, non dobbiamo dimenticare che l'esattezza di queste interpretazioni è sempre dubbia per cui è meglio pensarci su un bel po' prima di imporre al paziente le nostre congetture.

A questo punto mi verranno mosse le obiezioni seguenti: mi si dirà per esempio che, non essendo possibile interpretare tutti i sogni su cui si lavora, non si dovrebbe neppure promettere piú di quanto non si possa mantenere, e si dovrebbe dunque accontentarsi di affermare che mediante l'interpretazione si può scoprire il senso di alcuni sogni, ma non di altri. Tuttavia, proprio per il fatto che il successo dell'interpretazione dipende dalla resistenza, l'analista può evitare di essere così modesto. Se riesce a eliminare una resistenza del sognatore grazie a un'osservazione felice, gli può perfino capitare che un sogno a tutta prima inintelligibile diventi comprensibile nel corso di quella stessa seduta. Il paziente si ricorderà a un tratto di un frammento del sogno sin allora dimenticato che fornisce la chiave per l'interpretazione; oppure emergerà una nuova associazione che chiarirà tutto il quadro. Può anche accadere che dopo mesi o anni di faticoso lavoro analitico si ritorni a un sogno che all'inizio del trattamento sembrava insensato e incomprensibile, ma che ora risulta perfettamente chiaro grazie alle conoscenze acquisite nel frattempo.¹ E se si tiene inoltre in considerazione l'argomento della teoria del sogno in base al quale le tipiche produzioni oniriche dei bambini sono pienamente sensate e facilmente interpretabili,² ci si sentirà in effetti autorizzati ad affermare che in generale il sogno è una formazione psichica interpretabile, anche se la situazione contingente non sempre permette di giungere a un'interpretazione.

Quando si è scoperta l'interpretazione di un sogno, non è sempre facile decidere se essa sia "completa", cioè se nello stesso sogno

¹ [Vedi le osservazioni che Freud fece a questo proposito nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 476 sg. e nel caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) pp. 510 sg.]

² [In una nota aggiunta nel 1925 all'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 125 Freud ridimensionò notevolmente questa affermazione.]

non abbiano magari trovato espressione anche altri pensieri preconsoci.¹ Si deve considerare valido quel significato che è stato desunto dalle associazioni del sognatore e dalla nostra valutazione della situazione; ma non per questo è lecito rifiutare tutti gli altri significati. Essi rimarranno possibili, seppure indimostrati, e bisogna abituarsi all'idea che i sogni possano avere più significati. Del resto, questa polivalenza non può essere sempre addossata al lavoro interpretativo, giacché può anche dipendere dagli stessi pensieri onirici latenti. Anche nella vita vigile, e in situazioni che non hanno nulla a che fare con l'interpretazione dei sogni, può accadere di domandarsi se si debba attribuire questo o quel significato a una parola udita, a un'informazione ricevuta, e di ignorare se essa, oltre al suo significato manifesto, non possa magari alludere a qualcos'altro.

Sono stati troppo poco studiati i casi interessantissimi nei quali il medesimo contenuto onirico manifesto esprime al tempo stesso una cerchia di rappresentazioni concrete e una linea di pensiero astratta che su di esse si appoggia. È naturalmente difficile per il lavoro onirico trovare il modo di rappresentare i pensieri astratti.²

¹ [Ibid., pp. 258 e 476 sg.]

² [Vedi nella *Metapsicologia* (1915): *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, p. 95, n. 1, nonché un passo aggiunto nel 1919 all'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 478 sg.]

Nel capitolo introduttivo di questo libro¹ ("La letteratura scientifica sui problemi del sogno") ho mostrato in che modo gli autori hanno reagito al fatto davvero imbarazzante che fra il contenuto dissolto di molti sogni e il senso morale della persona che sogna esiste un notevole divario (evito intenzionalmente di parlare di sogni "criminali", perché tale denominazione, che esula dall'interesse psicologico, mi pare assolutamente fuori luogo).² Il carattere immorale dei sogni ha naturalmente fornito un nuovo motivo per disconoscere ad essi qualsiasi valore psichico. Se il sogno è un prodotto insensato di un'attività psichica disturbata, cade certo ogni motivo di assumersi la responsabilità per quello che sembra essere il suo contenuto.

Questo problema della responsabilità per il contenuto manifesto del sogno è stato radicalmente spostato, anzi, più propriamente eliminato dai chiarimenti che ho fornito nell'*Interpretazione dei sogni*.

Noi sappiamo ora che il contenuto manifesto costituisce un inganno, una mera facciata. Non val la pena di sottoporlo a un esame etico, di prender sul serio il suo contrasto con la morale più di quanto non si faccia per i suoi errori di logica e di matematica. Se si parla del "contenuto" del sogno, si può solo riferirsi al contenuto dei pensieri preconsoci e dei moti di desiderio rimossi che il lavoro interpretativo mette in luce dietro la facciata del sogno stesso. Comunque anche questa facciata immorale ci pone un problema: ci hanno detto che i pensieri onirici latenti devono soggiacere a una severa censura prima di essere ammessi nel contenuto manifesto; come può dunque accadere che questa censura, che muove obiezioni per cose assai meno importanti, venga meno del tutto di fronte ai sogni manifestamente immorali?

La risposta non è facile, e forse non sembrerà del tutto soddisfacente. Innanzitutto, se si sottopongono questi sogni all'interpretazione, si troverà che alcuni di essi non hanno dato alcun appiglio

¹ [È questo un chiaro riferimento al fatto che il saggio era destinato a essere incluso nell'*Interpretazione dei sogni*. Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 151.]

² [Nel capitolo succitato dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) il § F, alle pp. 70-77, reca appunto il titolo "I sentimenti morali nel sogno". Ma vedi anche *ibid.*, p. 564.]

alla censura perché in fondo non significano nulla di cattivo: si tratta di vanterie innocenti, di identificazioni con una maschera pretenziosa; non sono stati censurati perché non dicono la verità.¹ Altri sogni, però, e dobbiamo ammettere che sono la maggioranza, significano proprio quello che dicono, e non hanno subito alcuna deformazione dalla censura: essi sono l'espressione di impulsi immorali, incestuosi e perversi, o di voglie omicide, sadiche. A molti di questi sogni il soggetto reagisce svegliandosi con grande angoscia, e in questi casi la situazione non è più ai nostri occhi così oscura: la censura ha trascurato il suo compito, se ne è accorta troppo tardi, e l'insorgere dell'angoscia non è che il surrogato della mancata deformazione. In altri casi, invece, dopo sogni del genere manca perfino questa manifestazione affettiva: il contenuto scandaloso viene sostenuto dall'intenso eccitamento sessuale raggiunto durante il sonno, o approfitta della stessa tolleranza che anche da svegli possiamo avere per un accesso d'ira, o uno scoppio di collera, o per un'orgia di fantasie crudeli.

Ma il nostro interesse per la genesi di tali sogni manifestamente immorali si ridurrà ulteriormente quando apprenderemo dall'analisi che la maggior parte dei sogni — siano essi sogni innocenti, o sogni privi di affetti, o sogni d'angoscia — una volta corrette le deformazioni dovute alla censura, si rivelano l'appagamento di desideri e impulsi immorali (egoistici, sadici, perversi, incestuosi). Di questi criminali, proprio come accade nella nostra vita vigile, sono molto più numerosi quelli che si presentano mascherati che non quelli che si fanno innanzi a viso scoperto. Un franco sogno di rapporti sessuali con la propria madre, come quello cui allude Giocasta nell'*Edipo re*,² è cosa rara rispetto ai numerosissimi sogni che la psicoanalisi deve poi interpretare nello stesso senso.

Di questo carattere dei sogni, che costituisce il vero movente per la deformazione onirica, ho parlato assai diffusamente in questo libro,³ e quindi ora posso passare subito al nostro problema: ci si deve assumere la responsabilità per il contenuto dei propri sogni? A fini di completezza aggiungerò soltanto che il sogno non sempre offre l'appagamento di un desiderio immorale, ma anzi esprime spesso, sotto forma di "sogno di punizione" un'energica reazione contro un desiderio del genere. In altre parole, la censura onirica può manifestarsi non solo nelle deformazioni e nella produzione di angoscia,

¹ [*Ibid.*, pp. 399 sgg.]

² [*Ibid.*, p. 245.]

³ [Vedi sopra p. 157, n. 1.]

ma può perfino giungere ad annientare del tutto il contenuto immorale, sostituendolo con un secondo contenuto che abbia valore di espiazione, e dietro il quale possa però essere intravisto il contenuto originario.¹ Ma il problema della responsabilità per il contenuto immorale dei sogni non esiste comunque più per noi, al contrario di quel che accadeva agli autori del passato, i quali nulla sapevano dei pensieri onirici latenti e dell'esistenza del materiale rimosso nella nostra vita psichica. È ovvio che certamente bisogna considerarsi responsabili per i cattivi impulsi che si manifestano nei nostri sogni: che altro atteggiamento dovremmo mai assumere di fronte ad essi? Se il contenuto del sogno, rettamente inteso, non è un'ispirazione di menti estranee, il sogno è senz'altro una parte del mio essere. Se voglio classificare in buoni e cattivi, secondo un criterio di valutazione sociale, gli impulsi presenti in me, allora dovrò assumermi la responsabilità degli uni e degli altri; e se, per difendermi, dico che quanto c'è in me di ignoto, di inconscio e di rimosso, non appartiene al mio "Io", allora non mi trovo più sul terreno della psicoanalisi, evidentemente non ne ho accettato le conseguenze, e forse mi potranno insegnare qualcosa di meglio le critiche del mio prossimo, i miei disturbi nell'azione o la confusione dei miei sentimenti; forse potrò imparare che questi elementi che io rinnego non solo "sono" in me, ma a volte "agiscono" anche fuori di me.

In senso metapsicologico però queste brutte cose rimosse non appartengono al mio "Io", se si assume che io debba essere una persona moralmente irreprensibile, bensì a un "Es" al quale il mio Io si è sovrapposto. Questo mio Io, tuttavia, si è sviluppato dall'Es con cui forma un'unità biologica, è solo una parte periferica di esso, modificata in modo particolare, e soggiace all'influenza dell'Es ubbidendo agli stimoli che da esso provengono. Sarebbe un'impresa vana, per qualsiasi intento vitale, cercare di separare l'Io dall'Es.

Inoltre, se anche volessi cedere alla mia presunzione etica e decretassi che dal punto di vista morale posso benissimo trascurare gli elementi di malvagità presenti nell'Es, che non occorre che il mio Io se ne assuma la responsabilità, tutto ciò a che cosa mi servirebbe? L'esperienza mi mostra che io mi assumo questa responsabilità comunque, che in un modo o nell'altro vi sono costretto. La psicoanalisi ci ha fatto conoscere una condizione patologica, la nevrosi ossessiva, in cui il povero Io si sente colpevole per ogni sorta di

¹ [Vedi lo scritto di Freud, *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni* (1922) pp. 430 sg.]

impulsi malvagi di cui non sa nulla, impulsi che gli si ergono contro nella coscienza, ma in cui l'Io non può assolutamente riconoscersi. In ogni persona normale una condizione del genere è in parte presente. La nostra "coscienza morale" è stranamente tanto più vulnerabile quanto più noi siamo persone morali:¹ sarebbe come dire che quanto più una persona è "delicata", quanto più è suscettibile alle infezioni e ai traumi, tanto più è sana. Ciò dipende certamente dal fatto che la coscienza è essa stessa una formazione reattiva contro il male di cui si avverte la presenza nell'Es: quanto più fortemente è stato represso il male, tanto più la coscienza diventa vigile e attiva.

Il narcisismo etico dell'uomo dovrebbe accontentarsi del fatto che la deformazione onirica, nonché l'esistenza dei sogni d'angoscia e dei sogni di punizione, confermano la natura morale dell'umanità in modo inequivocabile, né più e né meno come l'interpretazione dei sogni testimonia l'esistenza e la forza della sua natura malvagia. Chi, non contento di tutto ciò, non rinuncia all'idea di essere una creatura "migliore" di quella che è, provi pure a vedere se nella vita riuscirà a ottenere qualcosa che va al di là dell'ipocrisia o dell'inibizione.

Il medico lascerà al giurista il compito di stabilire la responsabilità artificialmente limitata che, per scopi sociali, deve spettare all'Io metapsicologico. Tutti sanno le gravi difficoltà che s'incontrano qualora si vogliano trarre da una simile costruzione conseguenze pratiche che non contraddicano la sensibilità umana.

¹ [Questa affermazione paradossale risale a *L'Io e l'Es* (1922) p. 516; ma vedi anche, in questo volume, *Il problema economico del masochismo* (1924) p. 16.]

È vero, i problemi della vita onirica sembrano non aver fine; è vero però anche che di ciò può meravigliarsi soltanto chi abbia dimenticato che nel sogno si ripresentano tutti i problemi della vita psichica, con in più alcuni altri problemi derivanti dalla natura particolare del sogno stesso. Molte delle cose che noi studiamo nei sogni, perché in essi si presentano, hanno tuttavia ben poco o nulla a che fare con la natura peculiare del sogno. Così per esempio il simbolismo non è un problema del sogno, bensì un tema del nostro pensiero arcaico, della nostra "lingua fondamentale", per usare l'espressione assai appropriata del paranoico dottor Schreber.² Il simbolismo domina il mito e il rituale religioso non meno del sogno, né può rimanere del tutto peculiarità del simbolismo onirico il fatto di celare cose dal contenuto prevalentemente sessuale! E anche per spiegare i sogni d'angoscia non è necessario ricorrere alla teoria del sogno; l'angoscia è piuttosto un problema della nevrosi, e rimane solo da spiegare come possa sorgere l'angoscia nelle condizioni del sogno.³

Quanto ai rapporti fra il sogno e i pretesi fatti del mondo occulto, non penso che le cose stiano in modo diverso. Ma, poiché anche il sogno è sempre stato un che di misterioso, lo si è intimamente collegato con questi altri fatti misteriosi e ignoti. Certamente il sogno godeva anche di un diritto storico al riguardo, giacché nelle epoche primitive, quando si era venuta formando la nostra mitologia, le immagini oniriche avevano forse avuto una certa parte nella formazione delle idee sull'anima.

Sembra che vi siano due categorie di sogni ascrivibili ai fenomeni occulti: i sogni profetici e quelli telepatici. In favore di entrambi si esprime una massa innumerevole di testimonianze; contro di essi si erge l'ostinata ripugnanza o, se volete, il pregiudizio negativo della scienza.

¹ [Dei temi qui trattati Freud si era già occupato in *Psicoanalisi e telepatia* (1921) pubblicato postumo e in *Sogno e telepatia* (1921). Vi tornerà nella lezione 30 intitolata "Sogni e occultismo" dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932). Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 152.]

² [Vedi il caso clinico freudiano del presidente Schreber (1910) p. 352.]

³ [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 531 e nota.]

Non c'è dubbio alcuno che esistano sogni profetici, nel senso che il loro contenuto fornisce una qualche rappresentazione del futuro; rimane solo da domandarsi se queste predizioni coincidano in misura significativa con ciò che in effetti si verifica in seguito. Confesso che su questo punto non riesco più a tener fede ai miei propositi di imparzialità: l'idea che con qualche operazione psichica, a meno di compiere calcoli particolarmente raffinati, si possano prevedere gli eventi futuri fin nei dettagli, da un lato è troppo in contrasto con tutte le aspettative e i presupposti della scienza, e dall'altro corrisponde con troppa precisione a certi antichissimi e ben noti desideri dell'uomo, che la critica deve rifiutare come pretese ingiustificate. Io credo che se si mettono insieme l'inattendibilità, la credulità e l'infondatezza della maggior parte di questi resoconti, la possibilità di paramnesie facilitate da cause affettive, e il fatto inevitabile che casualmente alcune di queste profezie si avverano, io credo, dicevo, che lo spettro dei sogni profetici veritieri si dissolva nel nulla. Personalmente non ho mai sperimentato direttamente, né udito alcunché che potesse indurmi a un atteggiamento più favorevole al riguardo.¹

Quanto ai sogni telepatici le cose stanno diversamente. Rammentiamo innanzitutto che nessuno ha ancora mai affermato che il fenomeno telepatico, cioè la ricezione da parte di una persona di un evento psichico che avviene in un'altra persona per via diversa dalla percezione sensoriale, sia legato esclusivamente al sogno. Neppure la telepatia, quindi, è un problema onirico, e non occorre fondare sullo studio dei sogni telepatici il nostro giudizio sull'esistenza della telepatia.

Se si sottopongono i resoconti di esperienze telepatiche (o, per usare un termine meno preciso, di trasmissioni del pensiero) alla stessa critica con la quale sono state confutate altre affermazioni sui fenomeni occulti, rimane tuttavia una massa notevole di materiale che non è tanto facile da trascurare. E anzi in questo campo è più facile collezionare osservazioni ed esperienze, che se pure non sono sufficienti a provocare certezze assolute, legittimano tuttavia un atteggiamento favorevole nei confronti della telepatia. Ci si forma l'opinione provvisoria che la telepatia potrebbe anche esistere, e fornire un nucleo di verità a molte altre ipotesi che altrimenti sarebbero destituite di ogni credibile fondamento.

¹ [Vedi lo scritto freudiano pubblicato postumo *Un presentimento onirico avveratosi* (1899) e il riassunto del fatto ivi narrato nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) p. 283.]

È certamente giusto attenersi pertinacemente, anche nel campo della telepatia, a una simile posizione scettica, e arrendersi solo a malincuore alla forza dell'evidenza. Io credo di aver trovato un tipo di materiale che si sottrae a quasi tutte le perplessità altrimenti giustificatissime: esso consiste nelle profezie inadempite degli indovini di professione. Purtroppo dispongo solo di poche osservazioni in questo campo, ma due di esse mi hanno fatto un'impressione molto profonda. Non essendomi stato concesso di esporle in tutti quei particolari che produrrebbero anche sugli altri il medesimo effetto, devo limitarmi a riportarne qualche aspetto essenziale.

Alcune persone consultarono un indovino che non le conosceva in una località straniera; l'indovino, eseguendo una pratica rituale presumibilmente irrilevante, predisse che in una determinata epoca sarebbe accaduta una certa cosa, che invece non accadde. È interessante notare che sebbene la data in cui la profezia avrebbe dovuto avverarsi fosse trascorsa da molto tempo, le persone interessate parlassero di quella loro esperienza non con scherno e disillusione, ma anzi con evidente soddisfazione. Fra le cose loro predette c'erano alcuni particolari molto minuti, che apparivano arbitrari e inintelligibili, e che avrebbero avuto una loro ragion d'essere solo se effettivamente avessero colto nel segno. Così, per esempio, il chiro-mante aveva predetto a una signora di ventisette anni, la quale sembrava però molto più giovane e si era inoltre tolta l'anello nuziale, che in seguito si sarebbe sposata e a trentadue anni avrebbe già avuto due bambini.¹ Questa donna aveva quarantatré anni quando, gravemente ammalata, durante l'analisi mi raccontò la storia dell'indovino; era rimasta senza figli. Ma, se si conosce la sua storia segreta (di cui certamente il "Professeur" consultato nella hall di un albergo parigino era completamente all'oscuro) si può comprendere il significato dei due numeri inclusi nella profezia. Quella ragazza si era sposata dopo aver vissuto un attaccamento insolitamente intenso verso suo padre, e poi aveva desiderato ardentemente dei bambini per poter porre il marito al posto del padre. Dopo anni di delusione, sulla soglia di una nevrosi, si sentì fare questa profezia, che le prometteva... il destino di sua madre. Sua madre, infatti, aveva davvero avuto due bambini all'età di trentadue anni. Solo con l'aiuto della psicoanalisi fu dunque possibile interpretare in modo sensato i particolari di

¹ [Il caso di questa donna è narrato più in dettaglio sia nella lezione 30 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932) sia, soprattutto, nello scritto precedente ma pubblicato postumo *Psicoanalisi e telepatia* (1921) pp. 353 sgg.]

quel presunto messaggio proveniente dall'esterno. Ma allora alla situazione nel suo complesso, così univocamente determinata, non si poteva dare una spiegazione migliore di questa: un desiderio intensissimo della donna (in realtà il più forte desiderio inconscio di tutta la sua vita affettiva, quello che metteva in moto la sua incipiente nevrosi), si era presumibilmente trasferito direttamente sull'indovino la cui attenzione era in quel momento distratta dalle operazioni manuali che stava svolgendo.¹

Anche nel corso di esperimenti avvenuti in una cerchia di persone a me molto intime, ho spesso avuto l'impressione che non sia difficile trasferire su altri ricordi dotati di una forte tonalità affettiva. Se si ha il coraggio di sottoporre a indagine analitica le associazioni di quella persona sulla quale si reputa che i pensieri si siano trasmessi, accade spesso che vengano alla luce corrispondenze che altrimenti non sarebbero mai emerse. In base a parecchie esperienze, sono propenso a concludere che tali trasmissioni del pensiero siano particolarmente facili allorché una rappresentazione emerge dall'inconscio, o, per esprimerci con una terminologia teorica, allorché una rappresentazione passa dal "processo primario" al "processo secondario".

Nonostante tutte le cautele richieste dall'importanza, dalla novità e dall'oscurità dell'argomento, io penso che avremmo torto se continuassimo a non rendere esplicite queste considerazioni sul problema della telepatia. Il solo rapporto che esiste fra tutte queste cose e il sogno è il seguente: se esistono messaggi telepatici, non si può escludere che essi possano anche raggiungere un dormiente e che questi ne prenda coscienza in sogno. E invero, analogamente a quanto avviene per altro materiale percettivo e intellettuale, non si può escludere che certi messaggi telepatici ricevuti durante il giorno possano venire elaborati solo nel sogno della notte successiva.² E non ci sarebbe nulla da obiettare se il materiale trasmesso telepaticamente venisse nel sogno modificato e rimodellato, come qualsiasi altro materiale. Sarebbe bellissimo, se con l'aiuto della psicoanalisi, riuscissimo a ottenere informazioni più ampie e precise sulla telepatia.

¹ [Sull'attività dell'indovino, intesa a deviare la propria attenzione e le proprie forze psichiche, tenendole occupate in qualche cosa di diverso e innocuo, vedi ancora *Psicoanalisi e telepatia* (1921) p. 352.]

² [Un'osservazione analoga a questa è contenuta nello scritto *Sogno e telepatia* (1921) p. 406.]

LETTERA AL DIRETTORE
DEL PERIODICO "JÜDISCHE PRESSZENTRALE ZÜRICH"

1925

Questo breve scritto (*Brief an den Herausgeber*) fu pubblicato per la prima volta nella rivista "Jüdische Presszentrale Zürich" il 26 febbraio 1925. È stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) p. 298, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) p. 556. Freud ribadisce in questo scritto la sua posizione (che non modificò mai) rispetto all'ebraismo: nessuna adesione religiosa, profondo senso di appartenenza alla nazione ebraica e grande interesse per gli aspetti storico-culturali dell'ebraismo. Vedi anche oltre, alle pp. 341 sgg., il *Discorso ai membri della Associazione B'nai B'rith* (1926).

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

**Lettera al direttore
del periodico "Jüdische Presszentrale Zürich"**

...Posso dire di sentirmi lontano dalla religione ebraica come da tutte le altre religioni, nel senso che non mi coinvolgono emotivamente anche se nutro per esse un grandissimo interesse scientifico. Per contro, ho sempre avuto molto forte il senso di appartenenza al mio popolo, che ho cercato di coltivare anche nei miei figli. Abbiamo tutti conservato la denominazione ebraica.

Sono stato giovane in un'epoca in cui i nostri maestri di religione progressisti non annettevano alcun valore alla conoscenza della lingua e della letteratura ebraica. La mia cultura in questo campo è pertanto rimasta indietro, cosa di cui in seguito ho avuto spesso occasione di rammaricarmi.¹

¹ [Vedi la prefazione che Freud scrisse per la traduzione in ebraico di *Totem e tabù* (1912-13) pp. 8 sg.]

**IN OCCASIONE
DELL'INAUGURAZIONE DELL'UNIVERSITÀ EBRAICA**

1925

Questa nota (*To the Opening of the Hebrew University*) fu pubblicata in inglese, insieme ad altri messaggi di personaggi famosi, nella rivista "The New Judaea", vol. 1 (14), 227 (1925) ed è stata riprodotta, in inglese, in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 298 sg., e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 556 sg. L'Università di Gerusalemme fu inaugurata nell'aprile 1925 da Lord Balfour.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Gli storici ci hanno detto che la nostra piccola nazione è riuscita a opporsi alla distruzione della propria indipendenza come Stato solo perché, in cima alla scala dei propri valori, ha posto il patrimonio spirituale, la religione e la letteratura nazionali.

Stiamo ora vivendo in un'epoca in cui questo popolo, avendo la prospettiva di tornare in possesso della terra dei suoi padri con l'aiuto di una grande Potenza mondiale, ha deciso di festeggiare questa circostanza fondando una università nella sua antica capitale.

L'università è il luogo in cui si insegna il sapere al di sopra di ogni differenza di religione e di nazionalità, è il luogo dove si svolge la ricerca e dove gli uomini apprendono fino a che punto potrà spingersi la loro comprensione del mondo e il loro controllo su di esso.

Questa iniziativa è una nobile testimonianza del grado di sviluppo cui il nostro popolo è faticosamente pervenuto in duemila anni di traversie sfortunate.

Mi rammarico che il mio cattivo stato di salute mi impedisca di presenziare alle celebrazioni con cui verrà inaugurata l'Università ebraica di Gerusalemme.

PREFAZIONE A "GIOVENTÚ TRAVIATA"
DI AUGUST AICHHORN

1925

August Aichhorn (1878-1949), celebre pedagogista specializzatosi nel trattamento di giovani con tendenze delinquenziali, utilizzò nella propria opera le idee della psicoanalisi, e Freud lo apprezzò molto. Freud riteneva tuttavia che un vero e proprio trattamento per queste forme di delinquenza precoce e in genere per ogni specie di comportamento asociale, fosse possibile solo in circostanze eccezionali, quando si fosse ottenuta una traslazione particolarmente intensa.

Pur accettando il concetto del trattamento analitico quale rieducazione o post-educazione — così come aveva affermato in *Psicoterapia* (1904) p. 438, in *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 600, e in *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* (1916) p. 630 — Freud ribadisce qui la distinzione fra comune opera educativa e psicoanalisi propriamente detta; ammette però la possibilità che tentativi vengano compiuti da parte di analisti ben preparati di utilizzare la loro esperienza analitica sui cosiddetti “casi al limite” (oggi chiamati “borderline”) e nelle forme patologiche di origine mista e complessa.

La prefazione (*Geleitwort*) di Freud fu pubblicata nell'opera di A. Aichhorn, *Verwahrloste Jugend* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna e Zurigo 1925) 2ª ed. 1931, pp. 5 sg., ed è stata riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 267-69, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 565-67. Il libro di Aichhorn è stato tradotto in italiano con il titolo *Gioventù traviata* (Bompiani, Milano 1950).

La presente traduzione italiana è di Renata Colorni.

Di tutte le applicazioni della psicoanalisi nessuna ha destato così grandi interessi e speranze (che hanno attratto, com'è ovvio, moltissimi valenti collaboratori) come quella che si riferisce alla teoria e alla pratica dell'educazione infantile. Ed è una cosa comprensibilissima. Il bambino è diventato l'oggetto principale dell'investigazione psicoanalitica; da questo punto di vista ha preso il posto del nevrotico, su cui la psicoanalisi delle origini aveva concentrato il proprio lavoro. L'analisi ha mostrato nel malato, come del resto nel sognatore e nell'artista, la sopravvivenza del bambino, modificato appena; ha illuminato le forze pulsionali e le tendenze che conferiscono alla natura infantile un'impronta particolare, e ha seguito i percorsi evolutivi che dal bambino portano alla maturità della persona adulta. Non c'è dunque da meravigliarsi se è nata l'attesa che le ricerche psicoanalitiche sui bambini possano giovare alle attività educative intese a guidarli verso la conquista di una propria personale maturità, ad aiutarli nella crescita e a salvaguardarli da eventuali errori.

Il mio apporto personale a questa applicazione della psicoanalisi è stato assolutamente irrilevante. Avevo sí fatto mio sin dai primi tempi il vecchio adagio delle tre professioni impossibili (l'educare, il curare e il governare), ma ero comunque occupato fino al collo con la seconda di esse. Non per questo tuttavia disconosco ai miei amici pedagogisti il diritto di rivendicare al loro lavoro un alto valore sociale.

Questo libro di August Aichhorn si occupa di una parte di questo grande problema, e cioè dell'influsso educativo che può essere esercitato sulla gioventú traviata. Prima di conoscere la psicoanalisi l'autore si era occupato a lungo di giovani delinquenti, essendo stato per molti anni direttore di pubbliche istituzioni destinate al loro

recupero. Il suo caloroso atteggiamento nei confronti di questi giovani infelici e bisognosi di cure nasceva da una viva partecipazione per la loro sorte, e riusciva a trovare la via giusta grazie a un'intuitiva immedesimazione nelle loro esigenze psichiche. La psicoanalisi, che da un punto di vista pratico non aveva niente di nuovo da insegnargli, gli consentì tuttavia di acquisire alcune chiare nozioni teoriche sulle quali poter fondare le proprie azioni, mettendolo inoltre in grado di sostenere di fronte agli altri la legittimità del proprio operato.

Questo dono dell'intuizione non può essere presupposto in tutti gli educatori. Dalle esperienze e dai successi di August Aichhorn possiamo trarre, a mio parere, due avvertimenti: prima di tutto che l'educatore deve acquisire una cultura psicoanalitica, in assenza della quale l'oggetto della sua ricerca, il bambino, rimane un enigma inattingibile. Il modo migliore per acquisire questa formazione è sottoporsi personalmente a un'analisi, viverla sulla propria pelle. In campo analitico l'insegnamento teorico non va abbastanza in profondità e non suscita il necessario convincimento.

Il secondo avvertimento ha un tono piuttosto conservatore. Ci dice che quello dell'educatore è un lavoro sui generis, che non può essere sostituito dall'influsso psicoanalitico né confuso con esso. La psicoanalisi può essere molto utile all'educazione, ma non è idonea a prenderne il posto. Tale sostituzione non solo è resa impossibile da motivi pratici, è anche sconsigliata da alcune considerazioni teoriche. È da presumere che di qui a breve il rapporto fra educazione e ricerca psicoanalitica verrà sottoposto a un'indagine approfondita. Voglio alludere ad alcune cose soltanto. Non si deve lasciarsi sviare dalla dichiarazione, peraltro perfettamente legittima, secondo la quale la psicoanalisi del nevrotico adulto equivarrebbe a una sua post-educazione.¹

Un bambino, sia pure deviato e traviato, non è ancora, appunto, un nevrotico, e la post-educazione non ha niente a che fare con l'educazione degli immaturi. La possibilità dell'influenzamento psicoanalitico poggia su alcune premesse ben precise, compendiabili nel termine "situazione analitica"; essa richiede che si sviluppino determinate strutture psichiche e una particolare impostazione verso l'analista. Qualora queste premesse manchino, come nel bambino, nel

¹ [Sul trattamento psicoanalitico inteso come "post-educazione" vedi gli scritti precedenti *Psicoterapia* (1904) p. 438, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 600 e *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* (1916) p. 630. Vedi anche oltre, p. 228.]

giovane traviato, e normalmente anche nell'individuo con impulsi criminali, quel che bisogna fare è qualcosa di diverso dall'analisi, che risulta poi coincidente con essa quanto a intenti. I capitoli teorici di questo libro consentiranno al lettore di orientarsi nella molteplicità e varietà delle risoluzioni che spettano agli educatori.

Aggiungerò un'ultima considerazione che reputo significativa non tanto per la scienza dell'educazione, quanto piuttosto per la posizione dell'educatore. Se l'educatore ha appreso cos'è l'analisi perché l'ha sperimentata sulla propria persona ed è giunto a saperla utilizzare come ausilio nel proprio lavoro su casi patologici "al limite" e di origine mista, a me sembra evidente che bisogna consentirgli di esercitarla senza porgli dinanzi impedimenti determinati da una mentalità angusta.¹

¹ [Vedi oltre in questo volume lo scritto *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926) pp. 351 sgg.]

NECROLOGIO DI JOSEF BREUER

1925

I rapporti fra Breuer e Freud subirono varie alternative nel corso del tempo, come Freud stesso più volte raccontò: vedi anche in questo volume l'*Autobiografia* (1924) pp. 87 sgg. e la voce *Psicoanalisi* (1925) pp. 223 sg. Qui è dato ampio riconoscimento alla priorità, anche rispetto agli studi di Janet, della scoperta di Breuer sul significato inconscio dei sintomi nevrotici e sulla possibilità di una liberazione dai sintomi rendendo coscienti gli episodi dimenticati. Ma è pure riconosciuta l'importanza per il futuro sviluppo della psicoanalisi delle concezioni teoriche che Breuer aveva illustrato nel suo contributo agli *Studi sull'isteria* (1892-95), scritti in collaborazione con Freud. Per questo motivo, nella presente edizione italiana delle *Opere* di Freud, nel vol. 1, sono state riprodotte anche le parti degli *Studi* che costituiscono il contributo personale di Breuer: parti che non si possono staccare da quell'opera complessiva, la quale costituisce il fondamento dello sviluppo della psicoanalisi: vedi nel vol. 1 di questa collezione, l'*Introduzione*, pp. xxviii sgg., e l'*Avvertenza editoriale* agli *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 163-70.

Il necrologio di Breuer fu pubblicato con il titolo *Josef Breuer* nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 11(2), 255 sg. (1925) ed è stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 281-83, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 562 sg.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Il 20 giugno 1925 è morto a Vienna, a 83 anni compiuti, il dottor Josef Breuer, l'autore del metodo catartico il cui nome è legato perciò indissolubilmente alle origini della psicoanalisi.

Breuer fu un medico internista, allievo del clinico Oppolzer; in gioventù aveva lavorato con Ewald Hering sulla fisiologia della respirazione e ancora in seguito, nelle pochissime ore di libertà concessegli dalla vasta clientela che frequentava il suo studio medico, si dedicò con successo a esperimenti sulla funzione dell'apparato vestibolare negli animali. Niente nella sua formazione poteva far presagire che proprio lui avrebbe penetrato per primo, e con un'intuizione decisiva, l'antichissimo enigma della nevrosi isterica, e che avrebbe fornito un contributo di valore ineguagliabile alla conoscenza della vita psichica umana. Ma si trattava di un uomo dotato di un talento ricco e universale, i cui interessi spaziavano molto al di là dell'ambito specifico della sua attività professionale.

Correva l'anno 1880¹ quando il caso gli portò in cura una paziente particolare, una giovinetta di straordinaria intelligenza che aveva contratto una grave forma d'isteria mentre accudiva il padre ammalato. Quel che Breuer fece durante il trattamento di questo celebre "primo caso", l'indicibile fatica e pazienza con cui applicò la tecnica testé scoperta, fino a quando la paziente non risultò liberata da tutti i suoi incomprensibili sintomi morbosi, le nozioni che nel corso di questo trattamento furono acquisite sul meccanismo psichico della nevrosi, tutte queste cose il mondo le apprese (purtroppo fra l'altro notevolmente accorciate e censurate per via della discrezione medica) solo dopo circa quattordici anni, quando Breuer e

¹ [Breuer era nato nel 1842.]

io pubblicammo, nel 1895, il libro che avevamo scritto insieme e che s'intitola *Studi sull'isteria* (1892-95).

Noi psicoanalisti, che siamo da lungo tempo avvezzi a dedicare ad ogni singolo ammalato centinaia e centinaia di ore del nostro tempo, non riusciamo più a immaginarci quanto una simile fatica debba essere apparsa peregrina quarantacinque anni fa. Dev'esserci voluto sí un grande interesse personale, e, se mi si passa l'espressione, una grande libido medica, ma anche una buona dose di libertà di pensiero e sicurezza di giudizio. All'epoca dei nostri *Studi* potevamo appellarci ai lavori di Charcot e alle ricerche di Pierre Janet, che ormai aveva tolto a Breuer la priorità di una parte delle sue scoperte. Tuttavia, negli anni in cui Breuer effettuò il trattamento del suo primo caso, nessuna delle ricerche di Janet era ancora apparsa. L'*Automatisme psychologique* uscì nel 1889 e l'altra opera di Janet, *L'état mental des hysteriques*, solo nel 1892. A quanto pare, perciò, la ricerca di Breuer fu assolutamente originale, e guidata soltanto dagli stimoli che gli derivarono dal suo caso clinico.

Più di una volta, da ultimo nella mia *Autobiografia* (1924) apparsa nella raccolta di Grote "Die Medizin der Gegenwart", ho cercato di delimitare con chiarezza il mio apporto agli *Studi* che Breuer ed io pubblicammo congiuntamente.¹ Il mio merito consistette essenzialmente nell'aver ravvivato in Breuer un interesse che sembrava ormai esaurito e nell'averlo poi spinto a pubblicare. Un certo qual timore, un'intima riservatezza che non poteva non stupire in un uomo dalla personalità così brillante, lo avevano indotto a tener segreta la sua sorprendente scoperta per molto tempo, tanto che alla fine non più tutto di essa era una novità. In seguito ebbi motivo di supporre che un fattore meramente affettivo avesse contribuito a impedirgli di proseguire nel suo lavoro di dilucidazione delle nevrosi. Si era imbattuto in un fenomeno che non manca mai, la traslazione del paziente sul medico, e di questo processo non aveva inteso la natura impersonale. All'epoca in cui era sotto la mia influenza, e preparava la pubblicazione degli *Studi*, sembrava comunque convintissimo del valore del nostro lavoro. Un giorno mi disse: "Credo che questa sia la cosa più importante che noi due daremo al mondo."

Oltre al caso clinico della sua prima paziente, Breuer scrisse per

¹ [Vedi sopra, in questo volume, le pp. 87 sgg.]

gli Studi un contributo teorico che è ben lungi dall'essere invecchiato, e nel quale anzi sono celati pensieri e spunti che a tutt'oggi non sono stati utilizzati a dovere. Chiunque si immerga in questa trattazione speculativa rimane giustamente impressionato dalla statura intellettuale di quest'uomo, i cui interessi scientifici si diressero alla nostra psicopatologia per una stagione ahimè troppo breve della sua lunga esistenza.

LA NEGAZIONE

1925

Questo scritto fu composto da Freud nel luglio 1925 e fu pubblicato, con il titolo *Die Verneinung*, in "Imago", vol. 11(3), 217-21 (1925); è stato poi riprodotto in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) pp. 199-204, in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 3-7, in *Theoretische Schriften (1911-1925)* (Vienna 1931) pp. 399-404, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 11-15.

Come si può rilevare dai riferimenti contenuti nelle note editoriali a piè di pagina, si tratta di un argomento, che nel suo duplice aspetto di chiarimento di un problema di metapsicologia e di osservazione di tecnica psicoanalitica, ha una lunga preistoria nel pensiero di Freud.

Questo breve ma importante scritto, su cui continua ad affaticarsi il dibattito teorico contemporaneo, è stato portato a conoscenza del pubblico italiano da Elvio Fachinelli, che l'ha tradotto e commentato per primo nella rivista "Il Corpo", N. 1 (marzo 1965). Questa traduzione è qui riprodotta sostanzialmente immutata.

Il modo in cui i nostri pazienti presentano le loro associazioni durante il lavoro analitico ci fornisce lo spunto per alcune osservazioni interessanti. "Ora Lei penserà che io voglia dire qualche cosa di offensivo, ma in realtà non ho questa intenzione." Comprendiamo che questo è il ripudio, mediante proiezione,¹ di un'associazione che sta ora emergendo. Oppure: "Lei domanda chi possa essere questa persona del sogno. Non è mia madre." Noi rettifichiamo: dunque è la madre. Ci prendiamo la libertà, nell'interpretazione, di trascurare la negazione e di cogliere il puro contenuto dell'associazione. È come se il paziente avesse detto: "Per la verità mi è venuta in mente mia madre per questa persona, ma non ho voglia di considerarla valida questa associazione."²

Talvolta si riesce a procurarsi in modo assai comodo un chiarimento desiderato sul materiale rimosso inconscio. Si domanda: Qual è secondo Lei la cosa più inverosimile fra tutte in quella situazione? Che cosa a Suo parere era allora più lungi da Lei? Se il paziente cade nella trappola e nomina la cosa in cui gli riesce di credere di meno, quasi sempre così facendo confessa la cosa giusta. Un grazioso corrispettivo di questa prova si produce spesso nel nevrotico ossessivo che sia già stato iniziato alla comprensione dei suoi sintomi: "Mi è venuta una nuova idea ossessiva. Ho pensato lì per lì che potesse significare esattamente questo... Ma no, questo non può certo essere vero, altrimenti non mi sarebbe potuto venire in mente." Ciò che egli respinge con questa motivazione carpita alla

¹ [La "proiezione" è data in questo caso dall'espressione "Ora Lei penserà..."]

² [Freud ha attirato l'attenzione su questa circostanza in varie occasioni. Vedi per esempio nelle Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. (Caso clinico dell'uomo dei topi.) (1909) p. 28, n. 2.]

cura¹ è naturalmente il significato esatto della nuova idea ossessiva.

Il contenuto rimosso di una rappresentazione o di un pensiero può dunque penetrare nella coscienza a condizione di lasciarsi negare.² La negazione è un modo di prendere conoscenza del rimosso, in verità è già una revoca della rimozione, non certo però un'accettazione del rimosso. Si vede come la funzione intellettuale si scinde qui dal processo affettivo.

Con l'aiuto della negazione viene annullata soltanto una conseguenza del processo di rimozione, quella per cui il contenuto della rappresentazione interessata non giunge alla coscienza. Ne risulta una sorta di accettazione intellettuale del rimosso, pur persistendo l'essenziale nella rimozione.³ Nel corso del lavoro analitico diamo spesso luogo a un'altra variante, molto significativa e piuttosto sorprendente, della stessa situazione. Riusciamo a vincere anche la negazione e a far sì che si instauri la piena accettazione intellettuale del rimosso; ma il processo di rimozione in sé stesso non per questo è ancora sospeso.

Dato che è compito della funzione del giudizio intellettuale affermare o negare i contenuti ideativi, le osservazioni precedenti ci hanno portato a considerare l'origine psicologica di questa funzione. Negare alcunché nel giudizio è come dire in sostanza: "Questa è una cosa che preferirei rimuovere." La condanna è il sostituto intellettuale della rimozione,⁴ il suo "no" un contrassegno della stessa, un certificato d'origine, all'incirca come il "made in Germany". Mediante il simbolo della negazione il pensiero si affranca dai limiti della rimozione e si arricchisce di contenuti che gli sono indispensabili per poter funzionare.

La funzione del giudizio ha in sostanza due decisioni da prendere. Deve concedere o rifiutare una qualità a una cosa e deve accordare o contestare l'esistenza nella realtà a una rappresentazione.⁵ La qualità

¹ [Freud allude al fatto che il paziente apprende nel corso del trattamento psicoanalitico che la "censura" impedisce alle idee inaccettabili di giungere alla coscienza.]

² [Il verbo qui usato è *verneinen*, reso con "negare" al fine di evitare ogni confusione con "rinnegare" o "disconoscere" (*verleugnen*). Per la differenza fra il processo della *Verleugnung* ("disconoscimento" o "rinnegamento") e quello della *Verneinung*, di cui qui si parla, vedi la nota editoriale a p. 565 dello scritto *L'organizzazione genitale infantile* (1923). Vedi anche sopra in questo volume, p. 11 e n. 3.]

³ Lo stesso processo è all'origine del noto fenomeno [superstizioso] del "richiamo". "Che bello non avere più da tanto tempo la mia emicrania!" Questo è però il primo annuncio dell'accesso, di cui si avverte già l'approssimarsi, ma a cui non si vuole ancora credere. [L'attenzione di Freud su questo fenomeno era già stata attratta da una delle sue prime pazienti, la signora Cäcilie M.: vedi negli *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 236, n. 2.]

⁴ [Vedi, su questo punto, i seguenti scritti di Freud: *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) p. 156, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911) pp. 455 sg. e n. 2, e in *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, p. 70.]

⁵ [Questo punto è ulteriormente sviluppato poco più oltre, a pp. 199 sg.]

sulla quale si deve pronunciare potrebbe essere stata in origine buona o cattiva, utile o dannosa. Espresso nel linguaggio dei piú antichi moti pulsionali orali: questo lo voglio mangiare o lo voglio sputare e, in una versione successiva: questo lo voglio introdurre in me e questo escluderlo da me. Cioè: questo ha da essere dentro di me o fuori di me. L'originario Io-piacere vuole, come ho indicato altrove, introiettare in sé tutto il bene e rigettare da sé tutto il male. Per l'Io ciò che è male, ciò che è estraneo all'Io, ciò che si trova al di fuori, sono in un primo tempo identici.¹

La seconda decisione della funzione del giudizio, quella che concerne l'esistenza reale di una cosa rappresentata, interessa l'Io-reale definitivo, sviluppatosi dall'iniziale Io-piacere. (Esame di realtà.)

Ora non si tratta piú di stabilire se qualcosa che è stato percepito (una cosa) debba essere accolto nell'Io oppure no, ma invece se una certa cosa, presente nell'Io come rappresentazione, possa essere ritrovata anche nella percezione (realtà). È di nuovo, come si vede, una questione attinente al fuori e al dentro.² Il non-reale, il puramente rappresentato, il soggettivo, è soltanto dentro; l'altro, il reale, è presente anche fuori. In questo stadio dello sviluppo il riguardo per il principio di piacere è stato messo da parte.³ L'esperienza ha insegnato che non è importante solo il fatto che una cosa (oggetto di soddisfacimento) possieda la qualità "buona", vale a dire meriti d'essere accolta nell'Io, ma anche il fatto che essa esista nel mondo esterno, di modo che ci si possa impadronire di essa secondo il proprio bisogno. Per comprendere questo progresso, è necessario ricordare che tutte le rappresentazioni derivano da percezioni, sono ripetizioni di esse. In origine dunque l'esistenza della rappresentazione è essa stessa una garanzia della realtà del rappresentato. Il contrasto fra soggettivo e oggettivo non esiste sin dall'inizio. Esso s'instaura soltanto per il fatto che il pensiero possiede la facoltà di rendere nuovamente attuale, attraverso la riproduzione nella rappresentazione, qualche cosa che è stato percepito in passato, senza che sia necessaria la presenza all'esterno dell'oggetto in questione. Il fine primo e piú immediato dell'esame di realtà non è dunque quello di trovare nella percezione reale un oggetto corrispondente al rap-

¹ Vedi le enunciazioni contenute nella mia *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini* [p. 31; ma vedi anche piú oltre, in questo volume, *Il disagio della civiltà* (1929) pp. 559 sg.].

² [Vedi ancora *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini*, p. 15 e n. 2.]

³ [Il processo per cui il principio di piacere è sostituito dal principio di realtà corrisponde a quello del passaggio dal "processo primario" al "processo secondario". Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 548.]

presentato, bensì di ritrovarlo, di convincersi che è ancora presente.¹ Un ulteriore elemento che concorre a estraniare l'oggettivo dal soggettivo proviene da un'altra caratteristica della facoltà intellettuale. La riproduzione della percezione nella rappresentazione non ne è sempre la ripetizione fedele; essa può risultare modificata da omissioni, alterata da commistioni di vari elementi. L'esame di realtà deve dunque controllare sino a che punto si spingano queste deformazioni. Si riconosce comunque come condizione necessaria per l'instaurarsi dell'esame di realtà il fatto che siano andati perduti degli oggetti che in passato avevano portato a un soddisfacimento reale.

Il giudicare è l'azione intellettuale che decide la scelta dell'azione motoria, che pone un termine al differimento del pensiero e assicura il passaggio dal pensare al fare. Anche sul differimento dovuto al pensiero mi sono già espresso altrove.² Esso dev'essere considerato un'azione di prova, un tastare motorio con scarso dispendio di energie destinate alla scarica. Proviamo a riflettere: dov'è che l'Io ha esercitato in precedenza un siffatto tastare, in quale punto ha imparato la tecnica che ora applica con i processi di pensiero? Ciò è accaduto all'estremità sensoria dell'apparato psichico, con le percezioni degli organi di senso.³ Stando alla nostra ipotesi, infatti, la percezione non è un processo puramente passivo, e anzi l'Io invia periodicamente piccole quantità d'investimento nel sistema percettivo, mediante le quali assaggia gli stimoli esterni per poi ritirarsi nuovamente indietro dopo ogni puntata di questo genere.

Lo studio del giudizio ci consente di penetrare, forse per la prima volta, nella genesi di una funzione intellettuale a partire dal

¹ [Molto di ciò che è detto qui era stato anticipato nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 515 sg. oltre che nel *Progetto di una psicologia* (1895) pp. 231 sgg. In entrambi i casi l'oggetto da ritrovare era il seno materno. Vedi anche i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 527.]

² [Antica e fondamentale è questa concezione freudiana del pensiero cui spetterebbe il compito di differire, procrastinare l'azione; pensare è una sorta di azione sperimentale o di prova su scala ridotta, con un dispendio minimo di energia, elemento essenziale di quell'"esame di realtà" che segna il passaggio dal "processo primario" al "processo secondario". Vedi il *Progetto di una psicologia* (1895) pp. 236 sgg. e 273 sgg. in cui il ragionamento è sviluppato in termini neurologici; esso ricompare in termini psicologici nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 546; vedi poi *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) p. 171, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. (Caso clinico dell'uomo dei topi.)* (1909) p. 73, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911) p. 456, *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, p. 72, *L'Io e l'Es* (1922) p. 517; vedi infine le lezioni 31 e 32 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932) e il cap. 8 del *Compendio di psicoanalisi* (1938).]

³ [Vedi, su questo punto, *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 214 e, in questo volume, la *Nota sul "notes magico"* (1924) pp. 67 sg. Si avverta comunque che in quest'ultimo passo a protendere le sue antenne verso il mondo esterno non è "l'Io", bensì "l'inconscio".]

giuoco dei moti pulsionali primari. Il giudicare rappresenta l'ulteriore e funzionale sviluppo dell'inclusione nell'Io o dell'espulsione dall'Io, che in origine avvenivano secondo il principio di piacere. La sua polarità sembra corrispondere all'antitesi esistente fra i due gruppi di pulsioni di cui abbiamo supposto l'esistenza. L'affermazione — come sostituto dell'unificazione — appartiene all'Eros, e la negazione — che è una conseguenza dell'espulsione — alla pulsione di distruzione. Il generale gusto di dire di no, il negativismo di alcuni psicotici va inteso verosimilmente come indizio di un disimpasto pulsionale avvenuto per detrazione delle componenti libidiche.¹ Tuttavia, il compimento della funzione di giudizio è reso possibile soltanto dal fatto che la creazione del simbolo della negazione ha consentito al pensiero un primo livello d'indipendenza dagli effetti della rimozione e con ciò anche dalla costrizione esercitata dal principio di piacere.

Concorda assai bene con questo modo d'intendere la negazione il fatto che nell'analisi non si scopra alcun "no" proveniente dall'inconscio e che il riconoscimento dell'inconscio da parte dell'Io si esprima in una formula negativa. Non c'è testimonianza più lampante che siamo riusciti nel nostro intento di scoprire l'inconscio del momento in cui l'analizzato reagisce alla nostra scoperta con la frase: "Questo non l'ho pensato" oppure: "A questo non ho (mai) pensato."²

¹ [Vedi un'osservazione di Freud contenuta nel suo libro *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) p. 156 e n. 3.]

² [Con parole quasi identiche a queste Freud aveva affermato la stessa cosa in una nota aggiunta nel 1923 al *Frammento di un'analisi d'isteria. (Caso clinico di Dora.)* (1901) p. 347, n. 2. Vedi anche lo scritto successivo *Costruzioni nell'analisi* (1937).]

**ALCUNE CONSEGUENZE PSICHICHE
DELLA DIFFERENZA ANATOMICA TRA I SESSI**

1925

Questo scritto, col titolo *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*, finito nell'agosto 1925, e letto, per conto del padre, da Anna Freud al Congresso internazionale di Homburg (3 settembre) è stato pubblicato nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 11(4), 401-10 (1925). Fu poi riprodotto in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) pp. 205-19, in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 8-19, in *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre* (Vienna 1931) pp. 207-20, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 19-30.

Freud ha sempre riconosciuto che la sua teoria della sessualità è stata costruita essenzialmente tenendo in considerazione il problema della sessualità maschile, mentre assai spesso le considerazioni riguardanti la sessualità femminile sono apparse una semplice appendice, o adattamento, dei concetti svolti per il sesso maschile. [Si veda ad esempio, in questo volume, la nota 1 a p. 104.]

Nel presente scritto vi è un tentativo di derivare la diversità dello sviluppo psicosessuale nell'uomo e nella donna dalla considerazione della differente costituzione anatomica dei sessi.

La constatazione da parte della bambina di non avere un pene come i maschietti, dopo una serie di tentativi di rinnegare tale differenza, con un interesse per la clitoride considerata l'equivalente del pene (con conseguente masturbazione clitoridea analoga alla masturbazione maschile), darebbe luogo a una rinuncia all'aspirazione di possedere un membro, con la sostituzione del desiderio di avere un suo equivalente: un bambino.

Questo la bambina attenderebbe dal padre. E in tal modo all'originario complesso edipico di tipo maschile (col quale inizierebbe anche il comportamento affettivo della bambina) si sostituirebbe il complesso edipico propriamente femminile.

Così mentre il complesso edipico del bambino crolla a causa del complesso di evirazione (per il timore di essere punito con l'evirazione), il complesso edipico femminile si instaurerebbe in forza dello stesso complesso di evirazione (e cioè per la definitiva considerazione di non possedere un pene).

Freud non sembra tuttavia del tutto soddisfatto di questa sua interpretazione, e alla fine dello scritto rinvia per quanto riguarda il problema della sessualità femminile, ai lavori di Karl Abraham e delle prime donne psicoanaliste: Karen Horney e Helene Deutsch.

Sul problema della sessualità femminile, già affrontato nello scritto contenuto in questo volume *Il tramonto del complesso edipico* (1924) pp. 27 sgg., Freud ritornerà in seguito nello scritto sulla *Sessualità femminile* (1931), nella lezione 33 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932) e infine nel cap. 7 del *Compendio di psicoanalisi* (1938).

La presente traduzione italiana è di Ermanno Sagittario.

Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi

I miei lavori e quelli dei miei allievi sostengono con decisione sempre maggiore l'esigenza che l'analisi dei nevrotici si spinga nella sua investigazione fino al periodo piú remoto della loro infanzia, all'epoca della prima fioritura della loro vita sessuale. In effetti, se si esplorano le prime manifestazioni della costituzione pulsionale congenita e gli effetti delle primissime impressioni vitali, è possibile riconoscere con precisione le forze motrici delle nevrosi successive e mettersi al riparo da quegli errori cui facilmente potremmo essere indotti se ci basassimo sui rimodellamenti e le sovrapposizioni della maturità. Questa esigenza non ha soltanto significato teorico ma anche importanza pratica, in quanto separa le nostre fatiche dal lavoro di quei medici, che essendo orientati in senso esclusivamente terapeutico, si servono dei metodi analitici soltanto per un tratto del loro cammino. Un'analisi come quella che noi proponiamo, e che si spinge fino a epoche così remote, è lunga e difficile, e pretende sia dal medico sia dal paziente cose che non sempre la pratica è in grado di fornire. Essa, inoltre, conduce in contrade oscure nelle quali non riusciamo ancora a orientarci. Insomma, penso di poter assicurare gli analisti che il loro lavoro scientifico non corre alcun pericolo per i prossimi decenni di diventare meccanico e per ciò stesso poco interessante.

Nelle pagine seguenti comunicherò un risultato dell'esplorazione analitica che acquisterebbe un'enorme importanza qualora si potesse dimostrare che è universalmente valido. Perché non ne rinvio la pubblicazione a quando una piú vasta esperienza mi abbia fornito questa prova, dato che essa è necessaria? Perché nelle condizioni in cui lavoro è subentrato un mutamento le cui conseguenze non posso ignorare. Una volta non appartenevo alla schiera di coloro che non riescono assolutamente a tenere per sé una presunta novità non

ancora convalidata o rettificata. *L'interpretazione dei sogni* e il *Frammento di un'analisi d'isteria* (il caso di Dora) sono stati da me tratti, se non per nove anni, secondo la ricetta oraziana,¹ almeno per quattro o perfino per cinque anni, prima di essere dati in pasto al pubblico. Ma allora il tempo si dilatava davanti a me sterminato — “oceans of time”, come dice un caro poeta² — e il materiale mi affluiva con tale dovizia che riuscivo a stento a difendermi dalle esperienze. Ero anche l'unico a lavorare su questo nuovo terreno e la mia riservatezza non rappresentava né un pericolo per me né un danno per gli altri.

Ora tutto è mutato. Il tempo davanti a me è limitato e non lo trascorro interamente nel lavoro, sicché non ho più tante occasioni di fare nuove esperienze. Se mi sembra di vedere qualcosa di nuovo, non ho più la certezza di poterne attendere la conferma. E poi tutto ciò che da solo si spingeva verso la superficie è già stato raccolto; il resto va strappato dalle profondità con lenta fatica. Infine, non sono più solo, e anzi una schiera di fervidi collaboratori è pronta a far uso anche di ciò che è incompiuto e ancora malcerto; posso perciò affidare a costoro quella parte del lavoro di cui altrimenti mi sarei occupato io stesso. Mi sento dunque giustificato, questa volta, a comunicare qualcosa che ha un assoluto bisogno di essere sottoposto a verifica prima che si possa dire se è valido o meno.

Quando indagammo le prime configurazioni psichiche della vita sessuale infantile, assumemmo di norma a oggetto della nostra indagine il bambino di sesso maschile, il maschietto; pensavamo che nelle bimbe la cose si svolgessero in modo abbastanza simile, seppure con qualcosa di diverso; non riuscivamo però a vedere chiaramente in qual punto del corso evolutivo fosse rintracciabile questa differenza.

Nei maschi, il primo stadio da noi individuato con certezza è la situazione del complesso edipico. È una situazione, questa, che comprendiamo senza difficoltà giacché in essa il bambino si attiene al medesimo oggetto che già nel precedente periodo dell'allattamento e dello svezzamento aveva investito con la sua libido non ancora genitale. Anche il fatto che in questa situazione egli senta il

¹ [Orazio, *Ars poetica*, 388. Freud scrisse *L'interpretazione dei sogni* nel 1898 e 1899, ma il *Progetto di una psicologia* del 1895 (da lui non pubblicato) mostra che molti concetti fondamentali erano già pronti da quell'epoca. Il caso di Dora, la cui stesura risale al 1901, non fu pubblicato fino al 1905.]

² [“Oceani di tempo”: il poeta è Romain Rolland.]

padre come un rivale e un disturbatore che vorrebbe mandar via o soppiantare, si deduce senza difficoltà dalle circostanze di fatto. Che l'impostazione edipica del maschio appartenga alla fase fallica, e che subisca un tracollo con il timore dell'evirazione, e cioè con l'interesse narcisistico per i propri genitali, l'ho già esposto in altro luogo.¹ Le cose diventano più difficili da comprendere a causa della complicazione seguente: anche nei maschi, in accordo con la loro disposizione bisessuale, il complesso edipico assume un doppio senso, attivo e passivo. Il maschio vuole anche soppiantare la madre come oggetto d'amore del padre, ed è ciò che noi chiamiamo impostazione femminile.²

Sulla preistoria del complesso edipico nei maschi siamo ancora ben lontani dall'aver raggiunto la chiarezza assoluta. Conosciamo di essa un periodo d'identificazione col padre di natura affettuosa, a cui manca ancora il senso della rivalità a causa della madre. Un altro elemento che a mio parere non manca mai in questa preistoria è l'attività masturbatoria rivolta ai genitali, quell'onanismo dei bambini piccoli la cui repressione più o meno brutale da parte di chi si cura di loro pone in essere il complesso di evirazione. La nostra ipotesi è che questo onanismo sia legato al complesso edipico e fornisca la scarica all'eccitamento sessuale di tale complesso. È incerto se tale relazione sussista fin dall'inizio o se invece l'onanismo non compaia spontaneamente come attività d'organo, per connettersi solo in seguito al complesso edipico; quest'ultima possibilità è di gran lunga la più verosimile. Problematico è ancora il significato dell'enuresi notturna e dell'eliminazione di questa abitudine mediante l'intervento degli educatori. Noi tendiamo a stabilire la semplice connessione secondo cui in una persistente enuresi notturna sarebbe ravvisabile l'esito dell'onanismo: la sua repressione verrebbe avvertita dal maschio come inibizione dell'attività genitale, nel senso dunque di una minaccia di evirazione;³ tuttavia, resta da dimostrare che questa ipotesi valga per tutti i casi. Infine l'analisi ci permette di intravedere come lo spiare di nascosto un coito dei genitori in un'epoca molto remota dell'infanzia possa dar luogo al primo eccitamento sessuale, e, grazie ai suoi effetti posticipati, possa divenire il punto di partenza di tutto lo sviluppo sessuale. L'onanismo, così come entrambe le impostazioni del complesso edipico, si riallacciano più tardi a quella impressione, che il bambino

¹ Vedi il mio scritto *Il tramonto del complesso edipico* (1924) [pp. 27 sgg.].

² [Ibid., p. 30.]

³ [Ibid., p. 29.]

ha in seguito interpretato. E tuttavia non possiamo ammettere che tali osservazioni del coito siano un caso normale, e ci imbattiamo qui nel problema delle "fantasie primarie".¹ È dunque evidente che anche nella preistoria del complesso edipico maschile ci sono ancora molte cose non chiarite, che attendono il vaglio; dobbiamo cioè decidere se si debba presupporre sempre la medesima origine o se invece dai piú diversi stadi preliminari si giunga alla fin fine alla medesima situazione finale.

Il complesso edipico delle bimbe pone un problema in piú rispetto a quello dei maschi. Per entrambi la madre è stata all'inizio il primo oggetto, e non ci siamo stupiti che il maschio lo conservi nel complesso edipico; come mai invece la bambina vi rinuncia, per assumere il padre come oggetto? Nell'affrontare questa questione ho avuto modo di fare alcune scoperte che possono chiarire immediatamente la preistoria della impostazione edipica delle bambine.

È capitato ad ogni analista d'imbattersi in donne che con particolare intensità e tenacia rimangono attaccate al padre, nonché al desiderio (che di questo attaccamento rappresenta il culmine) di avere da lui un figlio. Si è supposto con valido fondamento che questa fantasia di desiderio sia anche la forza motrice del loro onanismo infantile, e si ritrae facilmente l'impressione di trovarsi qui davanti a un fatto elementare, non ulteriormente decomponibile, della vita sessuale infantile. Un'analisi approfondita indica però qualcos'altro, e cioè che proprio questi sono i casi in cui il complesso edipico ha una lunga preistoria ed è in un certo senso una formazione secondaria.

Secondo un'osservazione del vecchio pediatra Lindner,² il bambino scopre la zona genitale che dona piacere (cioè il pene o la clitoride) mentre succhia con delizia (ciuccia).³ Preferisco non pronunciarmi sulla questione se davvero questa nuova fonte di piacere che il bambino si è conquistata surroghe per lui la recente perdita del capezzolo materno, come indicherebbero fantasie piú tarde (*fellatio*). Come che sia, la zona genitale prima o poi viene scoperta e pare non vi sia alcun motivo valido per attribuire un contenuto psichico alle prime

¹ [Della questione delle fantasie primarie Freud si era occupato diffusamente nel caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) e nella lezione 23 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 524 sgg. Ma vedi anche la nota aggiunta nel 1920 ai *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 530 sg.]

² [S. LINDNER, *Das Saugen an den Fingern, Lippen, etc. bei den Kindern (Ludeln)*, Jb. Kinderheilk, N.F., vol. 14, 68 (1879).]

³ Vedi i miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) [pp. 490 sg.].

attività che la riguardano. Il passo successivo della fase fallica (che in tal modo ha inizio) non consiste però nel nesso che viene stabilito tra questo onanismo e gli investimenti oggettuali del complesso edipico, bensì in una scoperta densa di conseguenze riservata alla bambina. La bambina ha modo di osservare il pene, grosso e vistoso, di un fratello o di un compagno di giuochi; riconosce subito in esso il corrispettivo, in grande, del proprio organo piccolo e nascosto, ed ecco che nasce in lei l'invidia del pene.

Vi è un interessante contrasto nel comportamento dei due sessi: quando, analogamente, il maschietto scopre per la prima volta la regione genitale della bambina, rimane titubante, sembra essere dapprima poco interessato; non ha visto niente, oppure rinnega¹ quel che ha visto, lo attenua, va in cerca di informazioni capaci di armonizzarlo con le proprie aspettative. Solo più tardi, quando una minaccia di evirazione incomberà su di lui con tutto il suo peso, l'osservazione fatta in passato acquisterà importanza; il suo ricordo, o il rinnovarsi di essa, desta in lui una tremenda tempesta affettiva ed egli è indotto a credere nella verità di quella minaccia finora derisa. Questa coincidenza provoca due reazioni che, se si fissano, ognuna singolarmente, o entrambe riunite, o insieme con altri elementi, determineranno durevolmente il suo rapporto con la donna: egli può reagire o con orrore per quella creatura mutilata o con trionfante disprezzo per essa. Ma questi sviluppi appartengono al futuro, seppure non lontano.

Per la bimba la cosa è diversa. Il suo giudizio e la sua decisione sono istantanei. Essa l'ha visto, sa di non averlo, e vuole averlo.²

Da questo punto si diparte il cosiddetto "complesso di mascolinità"³ della donna; se essa non riesce a superarlo rapidamente, gravi difficoltà possono derivarne al normale sviluppo che le è assegnato verso la femminilità. La speranza che nonostante tutto un giorno o

¹ [Sul concetto di "disconoscimento" o "rinnegamento" (*Verleugnung*) vedi la nota editoriale nello scritto *L'organizzazione genitale infantile* (1923) p. 565. Per ulteriori riferimenti vedi sopra, p. 11, n. 3.]

² Cade qui opportuno correggere un'affermazione che ho fatto anni addietro. Pensavo allora che l'interesse dei bambini per il sesso non venisse risvegliato, come avviene nella pubertà, dalla differenza tra i sessi, bensì dal problema donde vengano i bambini. Ciò risulta dunque esser falso, almeno per le femmine. Nel maschio può succedere talvolta così, talaltra nell'altro modo, o in entrambi i sessi decideranno le occasioni che casualmente si presenteranno. [L'affermazione che qui Freud vuol correggere ricorre più volte nei suoi scritti. Vedi alcuni precisi riferimenti in proposito nello scritto *Istruzione sessuale dei bambini* (1907) p. 358, n. 3.]

³ [Questo termine fu probabilmente introdotto da J. H. W. VAN OPHUIJSEN, *Beiträge zum Männlichkeitskomplex der Frau*, Int. Z. Psychoanal., vol. 4, 241 (1917). Vedi, di Freud, "Un bambino viene picchiato" (1919) p. 53 e lo scritto successivo sulla *Sessualità femminile* (1931) § 2. Vedi anche sopra *Il tramonto del complesso edipico* (1924) p. 32.]

l'altro le si sviluppi un pene che la faccia diventare uguale all'uomo, può mantenersi incredibilmente a lungo e diventare motivo di bizzarri comportamenti, altrimenti inspiegabili. Oppure compare quel processo, a cui darei il nome di "rinneamento",¹ che nella vita psichica infantile non pare essere né raro né particolarmente pericoloso, e che invece nell'adulto darebbe il via a una psicosi. La bambina rifiuta di accettare il dato di fatto della propria evirazione, si ostina nella convinzione di possedere un pene, ed è costretta in seguito a comportarsi come se fosse un maschio.

Le conseguenze psichiche dell'invidia del pene, ammesso che tale invidia non si esaurisca totalmente nella formazione reattiva del complesso di mascolinità, sono molteplici e portano lontano. Con il riconoscimento della ferita inferta al suo narcisismo si produce nella donna — quasi fosse una cicatrice — un senso d'inferiorità.² Dopo essere andata oltre il primo tentativo di chiarirsi la mancanza del pene, considerandola come una punizione personale, e dopo aver compreso la generalità di questo carattere sessuale, la donna comincia a condividere il disprezzo dell'uomo per questo sesso minorato in un punto decisivo, e, almeno in questo giudizio, si trova assimilata all'uomo.³

Anche se l'invidia del pene ha rinunciato al suo oggetto precipuo, essa non cessa di esistere, e anzi, spostata appena, sopravvive in una proprietà del carattere: la gelosia. Certamente la gelosia non è propria soltanto di uno dei due sessi e possiede un più ampio fondamento; io penso tuttavia che essa abbia una parte di gran lunga maggiore nella vita psichica della donna, perché si giova di un enorme rafforzamento proveniente dall'invidia, deviata, del pene. Ancor prima di aver capito che la gelosia può avere questa derivazione, avevo costruito per la fantasia onanistica così frequente nelle bambine secondo cui

¹ [Vedi sopra la nota 1 a p. 211. Sul processo parallelo del maschietto vedi *L'organizzazione genitale infantile* (1923) pp. 565 sg.]

² [Vedi in *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 206 sg.]

³ Ho già riconosciuto nella mia prima presa di posizione critica (*Per la storia del movimento psicoanalitico*, 1914, pp. 422 sgg.) che questo è il nucleo di verità della teoria di Adler, la quale non esita a spiegare tutto il mondo mediante questo solo punto ("inferiorità organica", "protesta virile", "ripiegamento dalla linea femminile") vantandosi di aver privato del suo significato la sessualità a favore della volontà di potenza! Il solo organo "inferiore", che senza dubbio merita questo nome, sarebbe dunque la clitoride. D'altra parte si sente dire che certi analisti si vantano di non aver mai trovato la minima traccia del complesso di evirazione, nonostante le loro decennali fatiche: anche se è solo negativa, di fronte a un'impresa come questa non possiamo far altro che inchinarci: bisogna esser davvero dei maestri per non vedere o occultare i fatti fino a questo punto. Le due teorie offrono un'interessante coppia di opposti: qui nessuna traccia del complesso di evirazione, là nient'altro che le sue conseguenze.

“un bambino viene picchiato” una prima fase in cui la fantasia ha il significato che un altro bambino, di cui si è gelosi in quanto rivali, ha da essere picchiato.¹ Questa fantasia sembrerebbe un relitto del periodo fallico della bambina. La particolare fissità, che mi aveva stupito nella monotonia della formula “un bambino viene picchiato”, ammette verosimilmente un’interpretazione più specifica. Il bambino che qui viene picchiato-accarezzato non dev’essere in fondo nient’altro che la clitoride, così che quest’asserzione contiene, come suo significato più profondo, l’ammissione della masturbazione, la quale è legata al contenuto della formula fin dall’inizio, nella fase fallica, e poi giù giù nelle epoche più tarde.

Una terza conseguenza dell’invidia del pene si manifesta nel fatto che si allentano i rapporti di tenerezza con l’oggetto materno. Non è ben chiara la connessione, però è da ritenere che alla fin fine quasi sempre la bambina consideri responsabile della mancanza del pene la madre, che l’ha mandata per il mondo con un equipaggiamento così insufficiente. Sotto il profilo storico la successione dei fatti è spesso la seguente: subito dopo la scoperta dell’insufficienza dei propri genitali, sorge nella bambina una gelosia contro un altro bambino che presumibilmente la madre ama di più; donde un motivo per staccarsi dall’attaccamento alla madre. Con ciò si accorda il fatto che poi questo bambino preferito dalla madre diventi il primo oggetto della fantasia di percosse sfociante nella masturbazione.

C’è un altro effetto sorprendente dell’invidia del pene — o della scoperta dell’inferiorità della clitoride — ed è certamente il più importante di tutti. In passato avevo spesse volte riportato l’impressione che la donna in generale sopporti la masturbazione peggio dell’uomo, che più spesso tenti di opporvisi e non sia in grado di servirsene, mentre l’uomo nelle medesime circostanze farebbe ricorso senza esitazione a questa pratica. È ovvio che l’esperienza fornirebbe innumerevoli eccezioni a questa affermazione qualora si volesse assumerla come regola. Le reazioni degli individui dell’uno e dell’altro sesso nascono in effetti da una commistione di tratti maschili e femminili. Ciononostante sono rimasto dell’opinione che la masturbazione sia un’attività più aliena alla natura della donna che a quella dell’uomo e che si possa, per la soluzione del nostro problema, prendere in considerazione l’ipotesi che la masturbazione, almeno della clitoride, sia un’attività di tipo mascolino, mentre lo spiegamento

¹ Vedi il mio scritto “Un bambino viene picchiato” (1919) [pp. 45 sgg.].

della femminilità richiederebbe come condizione l'abolizione della sessualità clitoridea.¹ Le analisi della lontana epoca fallica mi hanno poi insegnato che nella bambina, subito dopo i primi segni dell'invidia del pene, sorge un'intensa corrente contraria all'onanismo, che non può venir ricondotta esclusivamente all'influsso degli educatori. Questo impulso è chiaramente un prodromo di quel soprassalto di rimozione che all'epoca della pubertà metterà da un canto gran parte della sessualità virile, per far posto all'estrinsecarsi della femminilità. Può darsi che questa prima opposizione contro l'attività autoerotica non raggiunga il suo scopo. Non lo raggiunse in effetti neppure nei casi da me analizzati. Il conflitto proseguì e la bambina, allora come in seguito, fece di tutto per liberarsi dalla coazione all'onanismo. Alcune manifestazioni successive della vita sessuale femminile rimangono incomprensibili se non si individua questo importante motivo.

Non posso spiegarmi questa rivolta della bimba contro l'onanismo fallico se non con l'ipotesi che il piacere che essa prova in questa attività le venga malamente guastato da un fattore concomitante. Non c'è bisogno di cercare questo fattore troppo lontano: deve trattarsi dell'umiliazione narcisistica connessa con l'invidia del pene, l'avvertire che su questo punto non si può più competere col maschio e perciò è meglio tralasciare di mettersi in concorrenza con lui. In tal modo il riconoscimento della differenza anatomica tra i sessi sospinge la bimba dalla virilità e dall'onanismo maschile verso nuove strade che conducono allo spiegamento della femminilità.

Fino ad ora non si è parlato del complesso edipico, ed esso d'altronde non ha avuto fin qui parte alcuna. Ora però la libido della bimba scivola necessariamente (lungo la già indicata equazione simbolica pene = bambino) in una nuova posizione [vedi pp. 32 sg.]. Ella rinuncia al desiderio del pene per mettere al suo posto il desiderio di un bambino, e, avendo di mira questo scopo, assume il padre come oggetto amoroso. La madre diventa oggetto di gelosia, dalla bimba è emersa una piccola donna. Se mi è concesso dar credito a un singolo rilievo analitico, vi dirò che in questa nuova situazione essa può giungere a sensazioni fisiche che sono da giudicare come il prematuro destarsi dell'apparato genitale femminile. Quando questo attaccamento al padre deve più tardi essere abbandonato in

¹ [Freud aveva già fatto cenno alla sessualità clitoridea nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 526. Nei suoi *Contributi a una discussione sull'onanismo* (1912) p. 563 si rammaricò poi che l'onanismo femminile non fosse stato sufficientemente studiato.]

quanto destinato al fallimento, può subentrare un'identificazione con il padre, col che la ragazzina tornerebbe al proprio complesso di mascolinità, rimanendovi magari fissata.

Ho ormai detto l'essenziale di ciò che avevo da dire e mi soffermo a considerare i risultati complessivi. Ci siamo fatti un'idea della preistoria del complesso edipico nella bambina. Il corrispettivo nel maschietto è ancora in parte ignorato. Nella bambina il complesso edipico è una formazione secondaria: gli effetti del complesso di evirazione lo precedono e lo preparano. Per quanto riguarda il rapporto tra i complessi edipico e di evirazione, esiste un contrasto fondamentale tra i due sessi. Mentre il complesso edipico del bambino crolla a causa del complesso di evirazione,¹ il complesso edipico della bambina è reso possibile e introdotto dal complesso di evirazione. Per spiegare questa contraddizione, basta considerare come il complesso di evirazione operi sempre conformemente al proprio contenuto, inibendo e limitando la virilità, e promuovendo la femminilità. La differenza fra l'uomo e la donna in questo segmento dello sviluppo sessuale è una comprensibile conseguenza della diversità anatomica tra i genitali e della situazione psichica che a ciò si collega, e corrisponde alla diversità tra un'evirazione compiuta e un'evirazione puramente minacciata. Il nostro risultato è dunque fondamentalmente ovvio e avrebbe potuto addirittura essere previsto.

Il complesso edipico, tuttavia, è talmente importante che non può essere indifferente il modo in cui si entra in esso o da esso ci si libera. Nei maschi — come ho esposto in dettaglio nella pubblicazione cui ho testé rimandato e alla quale soprattutto qui mi riallaccio — il complesso non viene rimosso facilmente, esso si sfracella letteralmente sotto lo shock della minaccia di evirazione. I suoi investimenti libidici sono abbandonati, desessualizzati e in parte sublimati, i suoi oggetti vengono incorporati nell'Io, ove formano il nucleo del Super-io conferendo a questa nuova struttura le sue proprietà caratteristiche. Nei casi normali, o per meglio dire nei casi ideali, il complesso edipico non esiste più nemmeno nell'inconscio, il Super-io è diventato il suo erede. Poiché il pene — nel senso di Ferenczi² — deve il suo straordinario investimento narcisistico al

¹ Vedi il mio scritto *Il tramonto del complesso edipico* (1924) [sopra p. 30].

² [S. FERENCZI, *Versuch einer Genitaltheorie* (Vienna 1924).]

significato organico che ha per la continuazione della specie, la catastrofe del complesso edipico (ossia la rinuncia all'incesto, l'instaurazione della coscienza morale e dell'etica) può essere intesa come una vittoria della generazione sull'individuo. È questo un interessante punto di vista, se si riflette che la nevrosi è fondata sulla lotta dell'Io contro le pretese della funzione sessuale. Tuttavia, se si abbandona il solido ancoraggio della psicologia individuale non si ottiene certo un immediato chiarimento di queste intricate relazioni.

Nella bimba viene meno il motivo che distrugge il complesso edipico. L'evirazione ha avuto effetto già prima, spingendo la bambina nella situazione del complesso edipico. Quest'ultimo sfugge perciò alla sorte che gli è destinata nei maschi, può lasciare il campo lentamente, venir dissolto per rimozione, spostare in avanti i suoi effetti nella vita psichica normale della donna. Si esita a dichiararlo, ma non ci si può sottrarre all'idea che per la donna il livello di ciò che è eticamente normale sia differente. Il suo Super-io non diventa mai così inesorabile, così impersonale, così indipendente dalle sue origini affettive come esigiamo che sia nell'uomo. I tratti di carattere che da tempo immemorabile la critica ha rinfacciato alla donna — che essa mostra minor senso di giustizia dell'uomo, minore inclinazione a sottomettersi alle grandi necessità della vita, che troppo spesso si lascia guidare nelle sue decisioni da sentimenti di tenerezza o di ostilità — troverebbero amplissimo fondamento nelle modificazioni (di cui ho parlato poco sopra) subite dalla donna nella formazione del suo Super-io. L'opposizione dei sostenitori del femminismo, i quali ci vogliono far accettare per forza una completa equiparazione di fatto e di giudizio tra i due sessi, non ci farà fuorviare da tali conclusioni, ben disposti a concedere peraltro che anche la maggior parte degli uomini rimangono assai al di sotto dell'ideale maschile, e che tutti gli esseri umani, in conseguenza della loro disposizione bisessuale, nonché della trasmissione ereditaria incrociata, uniscono in sé caratteri virili e femminili, cosicché la virilità e la femminilità pure rimangono costruzioni teoriche dal contenuto indeterminato.

Sono incline ad attribuire un certo valore a ciò che ho fin qui esposto sulle conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi, ma sono consapevole che questa opinione può esser mantenuta solo se le scoperte fatte sulla base di un numero esiguo di esperienze saranno confermate generalmente e risulteranno tipiche. In caso contrario tutto ciò rimarrà ugualmente un contributo alla

conoscenza delle molteplici vie aperte allo sviluppo della vita sessuale.

Nei pregevoli e densi lavori sui complessi di mascolinità e di evirazione nella donna dovuti a Karl Abraham, a Karen Horney, e a Helene Deutsch,¹ si trovano numerose affermazioni che si avvicinano molto alla descrizione da me fornita, nulla però che collimi del tutto con essa, cosicché anche sotto questo aspetto mi sento giustificato a pubblicare questo scritto.

¹ K. ABRAHAM, *Äusserungsformen des weiblichen Kastrationskomplexes*, Int. Z. Psychoanal., vol. 7, 422 (1921) [trad. it. *Forme di manifestazione del complesso femminile di evirazione* in Abraham, *Opere* (Boringhieri, Torino 1975) vol. 1, pp. 107 sgg.]; K. HORNEY, *Zur Genese des weiblichen Kastrationskomplexes*, ibid., vol. 9, 12 (1923); H. DEUTSCH, *Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen* (Vienna 1925).

PSICOANALISI

1925

Questa esposizione della psicoanalisi, scritta da Freud per la *Encyclopaedia Britannica*, non contiene elementi nuovi importanti rispetto alle altre esposizioni divulgative scritte dallo stesso Freud in altre occasioni.

Sono invece da rilevare le vicende attraverso le quali si è giunti alla pubblicazione di questa "voce".

Nelle edizioni dell'*Encyclopaedia Britannica* anteriori alla prima guerra mondiale, la voce *Psicoanalisi* non appariva affatto. La dodicesima edizione del 1922 fu una riproduzione della undicesima edizione, risalente al 1910-11, con l'aggiunta di tre volumi supplementari. Neppure qui la psicoanalisi fu nominata. Come tredicesima edizione, nel 1926, apparve ancora il vecchio testo dell'undicesima, con l'aggiunta di tre volumi, diversi però questa volta da quelli dall'edizione precedente.

A Freud, che nel frattempo aveva scritto il *Breve compendio di psicoanalisi* (1923) per un'opera collettiva in due volumi pubblicata dagli editori americani dell'*Encyclopaedia Britannica*, fu commissionata la presente voce che, composta nel 1925 con il titolo *Psycho-Analysis*, apparve in inglese con il titolo *Psychoanalysis: Freudian School*, nell'*Encyclopaedia Britannica*, 13^a ed., vol. supplementare N. 3, 253-55 (1926); il titolo era stato mutato in base al concetto che anche gli indirizzi dissidenti avessero il diritto di esser chiamati "psicoanalisi". La traduzione inglese era di James Strachey.

Il testo in lingua tedesca fu pubblicato per la prima volta in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) pp. 372-80, ed è stato riprodotto in *Almanach der Psychoanalyse* 1935 (Vienna 1934) pp. 9-17 (senza la bibliografia finale), in "*Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*", vol. 9(2), 73-80 (1935), e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 299-307. Esistono fra esso e la prima edizione inglese del 1926 alcune piccole ma significative differenze.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Giacché la psicoanalisi non è stata menzionata nell'undicesima edizione dell'*Encyclopaedia Britannica* è impossibile limitarsi a descriverne i progressi a partire dal 1910. La parte più importante e interessante della sua storia appartiene al periodo che precede questa data.¹

PREISTORIA

Negli anni tra il 1880 e il 1882 il medico viennese Josef Breuer (1842-1925) scoprì un nuovo procedimento per liberare una ragazza gravemente ammalata di isteria dai suoi numerosi e svariati sintomi. Egli dette seguito all'intuizione che questi sintomi potessero in qualche modo essere connessi con le impressioni di un periodo molto agitato che la giovanetta aveva trascorso al capezzale del padre infermo; dopo averla trasposta in stato di sonnambulismo ipnotico, Breuer la invitò a rintracciare nella propria memoria queste connessioni e a rivivere ancora una volta le scene "patogene", sviluppandone senza inibizioni gli affetti corrispondenti. Dopo che la paziente ebbe fatto ciò, i suoi sintomi scomparvero definitivamente. A quel tempo i lavori di Charcot e di Janet sulla genesi dei sintomi isterici non erano ancora stati effettuati, sicché Breuer lavorò in modo del tutto indipendente da questi spunti. Tuttavia egli non procedette oltre nella propria scoperta e la riprese in mano soltanto un decennio più tardi, con la collaborazione di Sigmund Freud. Nell'anno 1895 i due

¹ [Questo capoverso fu omissso nell'*Encyclopaedia Britannica*. Ciò si spiega facilmente in base al fatto che Freud scrisse questa "voce" per uno dei tre volumi supplementari intesi soltanto ad aggiornare e integrare l'undicesima edizione dell'*Encyclopaedia* apparsa nel 1910-11. Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 221.]

autori pubblicarono un libro, *Studi sull'isteria*, nel quale venivano comunicati i risultati di Breuer e di essi si tentava una spiegazione mediante la teoria della catarsi. Negli *Studi* era espressa l'ipotesi che il sintomo isterico nasca perché l'energia di un processo psichico, anziché esser elaborata coscientemente, viene indirizzata nella innervazione somatica (conversione). Il sintomo isterico sarebbe quindi il sostituto di un atto psichico omesso e una reminiscenza del motivo che lo ha occasionato. La guarigione avverrebbe con la liberazione dell'affetto malamente indirizzato e con la scarica del medesimo per la via normale (abreazione). Il metodo catartico diede eccellenti risultati terapeutici, che però non si rivelarono né duraturi, né indipendenti dal rapporto personale che il malato aveva con il suo medico. Freud, che più tardi proseguì da solo queste indagini, ne modificò la tecnica applicando in luogo dell'ipnosi il metodo delle associazioni libere. Egli coniò il nome "psicoanalisi", che, con il passare del tempo, assunse due significati. Oggi esso designa: 1) un particolare metodo di trattamento delle sofferenze nevrotiche; 2) la scienza dei processi psichici inconsci, alla quale viene dato anche l'appropriato nome di "psicologia del profondo".

CONTENUTO DELLA PSICOANALISI

Nella sua veste di procedimento terapeutico la psicoanalisi vede crescere ogni giorno il numero dei suoi seguaci, giacché in effetti è in grado di aiutare i malati¹ più di qualsiasi altro tipo di trattamento. Il suo campo di applicazione sono le nevrosi più leggere, l'isteria, le fobie e gli stati ossessivi; inoltre nelle distorsioni del carattere, nelle inibizioni e nelle anomalie sessuali si ottengono notevolissimi miglioramenti e persino guarigioni. Il suo influsso sulla *dementia praecox* e sulla *paranoia* è dubbio; in circostanze propizie può anche venire a capo di gravi depressioni.

In tutti i casi la psicoanalisi pretende molto, sia dal medico sia dal malato: dal primo esige una particolare preparazione professionale e un lungo approfondimento di ogni singolo malato, mentre a quest'ultimo chiede cospicui sacrifici materiali e psichici; generalmente però essa ricompensa tutti questi sforzi. Tuttavia la psicoanalisi non è certo una comoda panacea per malattie psichiche (cito, tute,

¹ [Nell'*Encyclopaedia Britannica* era scritto "alcune categorie di malati".]

jucunde [in fretta, sicuramente, lietamente]); al contrario, è stata proprio la sua applicazione a gettar luce sulle difficoltà e sui limiti che la terapia incontra in queste affezioni. Soltanto a Berlino e a Vienna esistono per il momento istituzioni private che rendono il trattamento psicoanalitico accessibile anche alla popolazione lavoratrice e priva di mezzi.¹

L'influsso terapeutico della psicoanalisi si fonda sulla sostituzione degli atti psichici inconsci con atti psichici coscienti ed è tanto più efficace quanto più questo procedimento viene portato innanzi. La sostituzione viene prodotta grazie al superamento, nella vita psichica del malato, delle resistenze interne. Probabilmente il futuro stabilirà che l'importanza della psicoanalisi come scienza dell'inconscio oltrepassa di gran lunga la sua importanza terapeutica.

Come *psicologia del profondo*, la psicoanalisi considera la vita psichica da tre punti di vista: dinamico, economico e topico.

In relazione al primo punto di vista, quello *dinamico*, esso riconduce tutti i processi psichici — se si esclude la ricezione degli stimoli esterni — a un giuoco di forze che si promuovono o s'inibiscono a vicenda, che s'associano le une con le altre, che entrano in compromesso eccetera. Originariamente tutte queste forze hanno la stessa natura delle pulsioni, e hanno quindi provenienza organica; sono caratterizzate da una grandiosa potenzialità (somatica) — la *coazione a ripetere* — e vengono psichicamente rappresentate sotto forma di immagini o idee affettivamente investite. Anche per la psicoanalisi la teoria delle pulsioni è un campo oscuro. L'analisi empirica porta a distinguere tra due gruppi di pulsioni, le cosiddette pulsioni dell'Io, la cui meta è l'autoaffermazione, e le pulsioni oggettuali, aventi per contenuto la relazione con l'oggetto. Le pulsioni sociali non vengono riconosciute come elementari e inderivabili. La speculazione teorica ci induce a supporre l'esistenza di due pulsioni fondamentali celantisi dietro alle manifeste pulsioni oggettuali e dell'Io; di esse l'una, detta Eros, tende a stabilire coesioni sempre più ampie, l'altra, la pulsione di distruzione, porta alla dissoluzione di tutto ciò che è vivente. In psicoanalisi l'espressione della forza dell'Eros è detta *libido*.

Il punto di vista economico ipotizza che le rappresentanze psichiche delle pulsioni abbiano un investimento (in inglese: *cathexis*) di

¹ [Quest'ultima frase compariva nella *Encyclopaedia Britannica* al termine della "voce".]

una determinata quantità di energia, e che l'apparato psichico tenda a prevenire un ingorgo di queste energie mantenendo più basso possibile l'ammontare totale degli eccitamenti che lo aggravano. Il decorso dei processi psichici viene regolato automaticamente dal principio di piacere-dispiacere, laddove il dispiacere si connette in qualche maniera con un accrescimento, e il piacere con una riduzione dell'eccitamento. L'originario principio di piacere nel corso dello sviluppo subisce una modifica in riferimento al mondo esterno (*principio di realtà*); durante questo processo l'apparato psichico apprende a posticipare i soddisfacimenti del piacere e a tollerare per un certo periodo le sensazioni di dispiacere.

Il punto di vista topico concepisce l'apparato psichico come uno strumento composito, e tenta di stabilire in quali parti di esso si compiano i diversi processi psichici. In base alla nostra conoscenza odierna, l'apparato psichico si scompone in un *Es*, latore dei moti pulsionali, in un *Io*, che corrisponde alla parte più superficiale dell'*Es* modificata dall'influsso del mondo esterno, e in un *Super-io* che, traendo origine dall'*Es*, tiranneggia l'*Io* e rappresenta le inibizioni pulsionali tipiche degli uomini. Anche la qualità della coscienza è dotata di un riferimento topico; i processi che si svolgono nell'*Es* sono in tutto e per tutto inconsci, mentre la coscienza è la funzione degli strati più esterni dell'*Io* deputati alla percezione del mondo esterno.

È il momento di fare due osservazioni. Non è lecito ritenere che queste rappresentazioni di carattere generalissimo costituiscano le premesse del lavoro psicoanalitico. Ne sono piuttosto i risultati ultimi, comunque suscettibili di revisione (in inglese: *open to revision*¹). La psicoanalisi si fonda certamente sull'osservazione dei dati di fatto della vita psichica; per questo motivo la sua sovrastruttura teorica è ancora incompiuta e in via di continue trasformazioni. Inoltre non c'è da meravigliarsi che la psicoanalisi, la quale in origine si proponeva soltanto di spiegare fenomeni psichici patologici, sia giunta a sviluppare una psicologia della vita psichica normale. A ciò fu autorizzata dalla scoperta che i sogni e gli atti mancati delle persone normali sono soggetti al medesimo meccanismo dei sintomi nevrotici.

Compito primo della psicoanalisi fu la spiegazione delle malattie nevrotiche. La dottrina analitica delle nevrosi poggia su tre pietre

¹ [Nell'*Encyclopaedia Britannica* queste parole (riportate in inglese nell'originale tedesco, come altre espressioni nelle pagine precedenti e seguenti) erano precedute dalle parole: "in every respect" ("sotto ogni aspetto").]

miliari: 1) la teoria della rimozione (in inglese: *repression*); 2) il significato delle pulsioni sessuali; 3) la traslazione (in inglese: *transference*).

1) Nella vita psichica esiste una forza censurante la quale impedisce che diventino coscienti e influiscano sull'azione le tendenze che non le vanno a genio. Noi diciamo che tali tendenze sono rimosse. Esse rimangono inconsce e il tentativo di renderle coscienti al malato evoca in lui una resistenza (in inglese: *resistance*). Tali moti pulsionali rimossi non sempre però vengono ridotti all'impotenza; anzi, in molti casi, essi riescono per vie traverse a far sentire il loro influsso sulla vita psichica e i soddisfacimenti sostitutivi del rimosso così ottenuti danno luogo ai sintomi nevrotici.

2) Per ragioni dovute alla civiltà le pulsioni sessuali vengono colpite dalla rimozione con intensità massima; ma proprio nel loro caso è più facile che la rimozione fallisca, ed è per questo che i sintomi nevrotici appaiono come il soddisfacimento sostitutivo della sessualità rimossa. Non è vero che la vita sessuale dell'uomo ha inizio soltanto con la pubertà; è vero invece che fin dagli esordi della vita extrauterina se ne possono seguire le tracce, che essa raggiunge il suo primo apice entro il quinto anno di vita (periodo infantile) per subire poi un'inibizione o interruzione (epoca di latenza) cui viene posto fine dalla pubertà, la quale rappresenta il secondo momento culminante dello sviluppo. Parrebbe che questo inizio in due tempi della vita sessuale sia una caratteristica del *genus Homo*. Tutte le esperienze del primo periodo infantile sono di grande importanza per l'individuo, e, unitamente alla costituzione sessuale che egli ha ereditato, instaurano le disposizioni per lo sviluppo successivo del carattere e della malattia. È inesatto far coincidere la sessualità con la "genitalità". Le pulsioni sessuali hanno un percorso evolutivo complicato, e solo al termine di esso si instaura il "primato dei genitali". Durante il cammino si instaurano un certo numero di organizzazioni "pregenitali" sulle quali la libido può "fissarsi" e alle quali fa ritorno (regressione) nel caso di una successiva rimozione. Le fissazioni infantili della libido si rivelano determinanti per la futura scelta circa la forma morbosa. Le nevrosi si presentano quindi come inibizioni evolutive della libido. Non sono rintracciabili cause specifiche delle malattie nevrotiche; sono i rapporti quantitativi a decidere se l'esito del conflitto sarà la salute o l'inibizione nevrotica funzionale.

La più importante situazione conflittuale che il bambino si trova

a dover risolvere è quella del rapporto con i suoi genitori, o complesso edipico; tutti coloro che sono destinati a diventare nevrotici subiscono invariabilmente uno scacco quando tentano di padroneggiare questo complesso. Dalle reazioni contro le esigenze pulsionali del complesso edipico traggono origine le prestazioni più preziose e socialmente più significative dello spirito umano, non solo nella vita del singolo, ma probabilmente anche nella storia dell'umanità in genere. Dal processo di superamento del complesso edipico nasce anche l'istanza etica del Super-io che domina l'Io.

3) Per *traslazione* si intende la sorprendente caratteristica propria dei nevrotici di sviluppare nei confronti del loro medico rapporti emotivi ora affettuosi ora ostili; questi rapporti non sono fondati sulla situazione reale e derivano piuttosto dal rapporto dei pazienti con i loro genitori (complesso edipico). La traslazione è una testimonianza del fatto che anche l'adulto non ha superato la propria passata dipendenza infantile; essa corrisponde perfettamente alla forza cui è stato dato il nome di "suggestione"; solo imparando a impiegare la traslazione il medico potrà indurre il malato a superare le proprie resistenze interne e a eliminare le proprie rimozioni. Il trattamento psicoanalitico si trasforma così in una post-educazione dell'adulto,¹ in una rettifica dell'educazione che costui ha ricevuto da bambino.

In questo stringato compendio di psicoanalisi molti argomenti di interesse generalissimo, come ad esempio la sublimazione delle pulsioni, la funzione del simbolismo, il problema dell'ambivalenza e altri problemi ancora, non possono essere menzionati; né purtroppo è questa la sede per mettere nel dovuto rilievo le applicazioni della psicoanalisi (che è sorta sul terreno della medicina) alle scienze dello spirito, come la storia della civiltà e della letteratura, la scienza delle religioni e la pedagogia, applicazioni che di giorno in giorno acquistano maggiore importanza. Basti qui osservare che la psicoanalisi — in quanto psicologia dei profondi atti psichici inconsci — promette di diventare l'anello di congiunzione tra la psichiatria e tutte le sopra menzionate scienze dello spirito.

¹ [Vedi sopra p. 182 e nota.]

VICENDE ESTERNE DELLA PSICOANALISI

La psicoanalisi — per i cui inizi possono essere menzionate due date: 1895, pubblicazione degli *Studi sull'isteria* di Breuer e Freud e 1900, pubblicazione dell'*Interpretazione dei sogni* di Freud¹ — non suscitò in un primo tempo l'interesse dei medici né del pubblico. Nel 1907 iniziò la partecipazione degli psichiatri svizzeri guidati da Eugen Bleuler e C. G. Jung di Zurigo. Nel 1908 a Salisburgo ebbe luogo il primo convegno dei seguaci provenienti dai diversi paesi. Nel 1909 Freud e Jung furono invitati da G. Stanley Hall a recarsi in America per tenere presso la Clark University di Worcester, Massachusetts, alcune conferenze sulla psicoanalisi. Da quel momento in poi l'interesse per la psicoanalisi aumentò rapidamente in Europa, manifestandosi però in un rifiuto assai energico, improntato sovente ad argomentazioni non scientifiche. Questa ostilità, per quel che riguarda i medici, era motivata dall'accento posto dalla psicoanalisi sul fattore psichico, mentre per i filosofi traeva origine dall'ipotesi concettuale di fondo di un'attività psichica inconscia; ma soprattutto essa derivava dall'avversione universalmente umana a concedere al fattore della sessualità quell'importanza che la psicoanalisi gli attribuiva. Nonostante l'opposizione generale il movimento in favore della psicoanalisi non poté essere frenato. I suoi aderenti si organizzarono in una Associazione internazionale che ha superato brillantemente la prova della grande guerra e che attualmente (1925) comprende i seguenti gruppi locali: Vienna, Berlino, Budapest, Londra, Svizzera, Olanda, Mosca, Calcutta, e due gruppi in America. Le pubblicazioni che sostengono i punti di vista di queste Società sono più d'una: la "*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*", "*Imago*" (per l'applicazione della psicoanalisi alle scienze dello spirito), l'"*International Journal of Psycho-Analysis*". Negli anni tra il 1911 e il 1913 Alfred Adler di Vienna, e C. G. Jung di Zurigo, un tempo aderenti al movimento, se ne staccarono per fondare indirizzi di pensiero propri. Tali indirizzi, cui la generale ostilità contro la psicoanalisi aveva assicurato benevola accoglienza, si sono però rivelati sterili sotto il profilo scientifico.² Nel 1921 Max Eitingon fondò a Berlino il primo policlinico e il primo istituto pubblico per l'addestramento psicoanalitico, cui fece seguito ben presto la fondazione di un secondo istituto con sede a Vienna.

¹ [L'*interpretazione dei sogni* uscì in realtà nel novembre 1899.]

² [L'ultima parte della frase non compariva nell'*Encyclopaedia Britannica*.]

BIBLIOGRAFIA¹

Breuer e Freud, *Studi sull'isteria* (1895); Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1900); *Psicopatologia della vita quotidiana* (1904); *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905); *Introduzione alla psicoanalisi* (1916). Le opere di Freud sono apparse in Germania in una edizione completa (*Gesammelte Schriften*) del 1925; dal 1923 un'edizione completa delle sue opere esiste anche in Spagna (*Obras completas*); la maggior parte di esse è già stata tradotta in inglese e in altre lingue. Vanno inoltre menzionate alcune brevi esposizioni del contenuto e della storia della psicoanalisi. Vedi di Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (sono le lezioni tenute a Worcester nel 1909); *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914); *Autobiografia*, nella raccolta di Grote intitolata "Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen" (1925). Sono particolarmente accessibili al lettore di lingua inglese i due testi seguenti: Ernest Jones, *Collected Papers on Psycho-Analysis*, e A. A. Brill, *Psychoanalysis*.

¹ [Diamo qui l'elenco così come Freud l'ha fornito, limitandoci a tradurre i titoli delle sue opere e avvertendo il lettore che le date su riportate si riferiscono all'anno di pubblicazione (peraltro non sempre indicato con esattezza) e non — come sempre in questa nostra edizione — a quello di composizione dei singoli scritti.]

INIBIZIONE, SINTOMO E ANGOSCIA

1925

Quest'opera, scritta nell'estate del 1925 e revisionata nel dicembre dello stesso anno (come ci narra Jones) apparve nel febbraio successivo col titolo *Hemmung, Symptom und Angst*, pubblicata dall'Internationaler Psychoanalytischer Verlag (Lipsia-Vienna-Zurigo 1926). È stata poi riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 23-115, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik* (1913-1926) (Vienna 1931) pp. 205-99, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 113-205. La traduzione italiana è di Mario Rossi.

Si tratta di un lavoro che, malgrado alcune imperfezioni formali derivanti dalla massa di problemi affrontati in una esposizione relativamente breve e riassuntiva, fornisce un contributo fondamentale alla dottrina psicoanalitica.

Dopo la profonda trasformazione operatasi nel suo pensiero nei primi anni '20 (soprattutto in *L'Io e l'Es* del 1922), Freud sentì il bisogno di rivedere i problemi della psicogenesi delle manifestazioni nevrotiche in base a tali nuovi punti di vista teorici. E s'interessò soprattutto al problema dell'angoscia e delle fobie.

All'inizio della sua attività scientifica, Freud aveva fondato la concezione delle psiconevrosi sulla nozione di difesa (*Abwehr*). Più tardi la forma tipica della difesa nevrotica gli era apparsa la rimozione (*Verdrängung*), come espulsione della coscienza nell'inconscio. La tecnica stessa della psicoanalisi, ribadita in modo specifico in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi: 2. Ricordare, ripetere e rielaborare* (1914), appariva come lotta contro la rimozione, anche se la semplice rievocazione della situazione traumatica non risultava per sé stessa sufficiente a produrre automaticamente la guarigione.

Già in altre opere, dedicate soprattutto alle nevrosi ossessive, era apparso a Freud che oltre alla rimozione, altri meccanismi sostenessero la nevrosi. Nella presente opera Freud osserva che questi altri meccanismi non possono essere considerati semplici manifestazioni accessorie. Essi svolgono un'azione di difesa dall'angoscia che equivale, per importanza, all'azione svolta dalla rimozione nell'isteria. È perciò conveniente riprendere l'originario concetto di difesa, e considerare la rimozione come uno dei tanti

meccanismi di difesa, accanto al quale vanno indicati tutti i procedimenti messi in atto dall'Io contro l'angoscia, come le tecniche dell'"isolare" e del "rendere non avvenuto" tipiche delle nevrosi ossessive.

Appare così in germe lo studio generale dei meccanismi di difesa dell'Io, che verrà condotto sistematicamente da Anna Freud.

Ma alla base della nevrosi rimaneva l'angoscia, l'angoscia che è collegata all'attesa di un pericolo indeterminato, e che diventa paura (*Furcht*) quando si collega a un oggetto avvertito come pericolo. Ma va detto che non sempre Freud è coerente con tale distinzione terminologica e spesso usa il termine *Angst* riferito a un oggetto ben preciso che il soggetto reputa pericoloso. Per questo nella traduzione italiana tale termine è reso ora con angoscia, ora con paura o timore.

La vecchia teoria, enunciata da Freud, secondo cui l'angoscia altro non sarebbe che *libido convertita*, viene qui, se non decisamente rifiutata, svuotata del suo originario significato. Essa rimane vera, dice Freud a p. 243, se ci si limita a una descrizione dei fenomeni, non se di essi si vuol dare una rappresentazione metapsicologica. È invece ripresa la distinzione fra l'angoscia quale segnale di pericolo, e l'angoscia quale reazione al pericolo stesso.

Freud affronta anche il problema dei rapporti fra angoscia e trauma della nascita. Mentre conviene che le prime manifestazioni fisiche dell'angoscia possano sorgere in occasione della nascita, rifiuta e confuta la dottrina di Otto Rank, che attribuisce al trauma della nascita un significato psicologico fondamentale per la produzione della nevrosi.

Le difficoltà incontrate da Freud nell'affrontare secondo la nuova concezione metapsicologica i problemi dell'angoscia e dei sintomi nevrotici è rivelata, nella presente opera, anche dalla necessità da lui avvertita di aggiungere allo scritto una sorta di appendice (il cap. 11), anzi di più appendici raggruppate in quel capitolo, nelle quali vengono ripresi, per meglio chiarirli, i problemi già precedentemente trattati.

Quest'opera è stata portata a conoscenza del pubblico italiano nella traduzione di Emilio Servadio, in un volumetto a sé: S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia* (Einaudi, Torino 1951). Della prefazione di Servadio riportiamo qui l'ultima pagina:

"Sebbene, come si è visto, alquanto oscillante, non priva di punti oscuri e ricca di quesiti non risolti, l'esposizione freudiana dell'angoscia è tuttavia estremamente stimolante e tale da indurre a sempre nuove e utili riflessioni. Forse il luogo d'incontro che potrebbe conciliare le varie e diverse vedute qui ricordate, va cercato nel fondamentale e precoce stabilirsi di una 'dialettica' interiore in seno all'apparato psichico umano. I vari aspetti fenomenologici di questa dialettica si possono ravvisare sia in taluni momenti salienti della progressiva individualizzazione rispetto al mondo esterno, — nascita, divezzamento —; sia, e a nostro avviso con molto maggiore importanza per la formazione dell'individualità psichica, nelle precoci 'divisioni interne' per cui l'uno o l'altro oggetto o istanza interiore assume una sorta di autonomia rispetto ad altri oggetti e istanze. Dalla fase di 'non distinzione', propria alla vita fetale, l'individuo passa, con la nascita, dapprima a una nuova situazione, pu-

ramente subiettiva, di non distinzione (l'‘Io egocosmico’ di Federn), e subito dopo, già nei primi mesi dell'esistenza, a situazioni di ‘distinzione’ sia esterna che interna. A tale sorte dell'essere, alla tensione che si stabilisce tra la situazione di fatto e la tendenza a un ritorno all'indistinto, alla contraddizione immanente tra il desiderio dell'uno e la necessità del molteplice, è probabilmente da ricondurre l'origine di ogni angoscia umana. L'angoscia del neonato che non fa più tutt'uno con la madre, quella dell'infante separato dalla mammella materna, quella del bambino che teme la perdita della figura protettrice, quella del fanciullo — o dell'adulto nevrotico — insicuro, quella dell'Io di fronte alle ‘forze straniere’ dell'Es o all'‘oggetto temibile’ interno (Super-io o suo precursore) — tutti questi tipi di angoscia hanno un aspetto comune: il fatto che l'individuo, per vivere, deve ‘distinguere’ — dentro e fuori di sé; mentre rimane in lui l'attrazione regressiva verso l'indistinto, quell'attrazione perigliosa che Freud ha descritto nelle prime pagine del *Disagio della civiltà* (1929), il ‘sentimento oceanico’ per cui si vorrebbe — contro le forze che spingono all'obiettivazione — far tutt'uno col mondo e con le cose (vedi oltre p. 565). L'angoscia è il prezzo di questa rinuncia: prezzo eccessivo e antieconomico nel nevrotico, giusto prezzo per chi accetta di vivere e di operare.”

Quando descriviamo fenomeni patologici, noi distinguiamo, nel nostro parlar comune, sintomi e inibizioni, ma non diamo troppa importanza a questa distinzione. Se non ci capitassero casi di malattia dei quali dobbiamo dire che presentano solo inibizioni e non sintomi, e se non fossimo desiderosi di conoscere le condizioni che danno luogo a questi fenomeni, avremmo scarsissimo interesse a stabilire un netto confine tra il concetto di inibizione e quello di sintomo.

Essi non sono cresciuti entrambi sullo stesso terreno. L'inibizione ha un particolare rapporto con la funzione, e non significa necessariamente un che di patologico: una normale limitazione di una funzione può anche essere chiamata inibizione della stessa. Per sintomo, invece, s'intende in sostanza il segno di un processo morboso. Anche un'inibizione, quindi, può essere un sintomo. L'uso linguistico parla di inibizione laddove appare una semplice riduzione di una funzione, e di sintomo quando si tratta di un'inconsueta modificazione della funzione, o addirittura di una manifestazione nuova. In molti casi sembra esser lasciato al capriccio se si debba accentuare il lato positivo o quello negativo del processo patologico, e se si debba indicare il risultato di questo come un sintomo, o come una inibizione. Tutto ciò è veramente senza interesse, e l'interrogativo da cui siamo partiti si mostra poco fruttuoso.

Dato che l'inibizione, concettualmente, è legata in modo così intimo alla funzione, può venire l'idea che sia utile studiare le diverse funzioni dell'Io, per vedere in quali forme si manifesti un loro disturbo nelle singole affezioni nevrotiche. Scegliamo, per questo studio comparativo, la funzione sessuale, il mangiare, la locomozione, e il lavoro professionale.

a) La funzione sessuale è soggetta a disturbi svariatiissimi, la maggior parte dei quali mostrano il carattere di semplici inibizioni che vengono classificate sotto la comune denominazione di impotenza psichica. Il compiersi della funzione sessuale normale presuppone un decorso molto complicato, ad ogni tappa del quale può inserirsi un disturbo. Nell'uomo le tappe principali dell'inibizione sono: il distogliersi della libido all'inizio del processo (dispiacere psichico); l'assenza della preparazione fisica (mancanza d'erezione); l'accorciamento dell'atto (*ejaculatio praecox*), che può altresì essere descritta come un sintomo positivo; l'interruzione dell'atto prima della sua conclusione naturale (mancanza di eiaculazione); il non verificarsi dell'effetto psichico (della sensazione piacevole dell'orgasmo). Altri disturbi possono conseguire dal connettersi della funzione sessuale con particolari condizioni, di natura perversa o feticistica.

Esiste una relazione fra l'inibizione e l'angoscia che non può sfuggirci a lungo. Diverse inibizioni sono palesemente altrettante rinunzie a una funzione, poiché la esecuzione di questa produrrebbe angoscia. Un'angoscia diretta dinanzi alla funzione sessuale è frequente nelle donne; noi ascriviamo quest'angoscia all'isteria e la stessa cosa facciamo con il sintomo difensivo del disgusto; esso, mentre in origine è una reazione posticipata a un atto sessuale vissuto passivamente, in un secondo tempo sorge alla sola idea dell'atto sessuale. Anche un grande numero di azioni ossessive si mostrano misure prudenziali e assicurazioni contro esperienze sessuali, e sono quindi di natura fobica.

Con ciò non procediamo granché nell'intelligenza dei fatti. Osserviamo solo che al fine di disturbare la funzione vengono impiegati procedimenti svariatiissimi: 1) il semplice distogliersi della libido, che più facilmente sembra produrre ciò che noi chiamiamo una pura inibizione; 2) la cattiva esecuzione della funzione; 3) le maggiori difficoltà di questa a causa di particolari condizioni, e il suo modificarsi a causa della sua deviazione verso altri scopi; 4) la sua prevenzione mediante misure di sicurezza; 5) la sua interruzione mediante sviluppo di angoscia, se non è più possibile impedirne l'avvio; e, infine, 6) una reazione posticipata che protesta e tenta di cancellare l'accaduto qualora la funzione sia stata comunque portata a compimento.

b) Il disturbo più frequente della funzione nutritiva è l'avversione al mangiare, per ritiro della libido. Non sono rari neppure gli incrementi della voglia di mangiare; una coazione a mangiare motivata dalla paura di soffrire la fame è poco studiata. Conosciamo il sintomo del

vomito come rifiuto isterico del mangiare. Il rifiuto di nutrirsi, come conseguenza della paura, appartiene agli stati psicotici (delirio di essere avvelenati).

c) La locomozione è inibita in alcuni stati nevrotici da un'avversione a camminare o da una debolezza nel camminare. L'impedimento isterico si serve della paralisi dell'apparato motorio, oppure fa sì che venga soppressa specificamente una sua singola funzione (abasia). Particolarmente caratteristiche sono le difficoltà locomotorie in rapporto a particolari condizioni, il cui mancato verificarsi genera angoscia (fobia).

d) L'inibizione al lavoro — la quale diventa tanto spesso oggetto di trattamento come sintomo isolato — ci mostra diminuito piacere, o esecuzione peggiore, o manifestazioni reattive come stanchezza (capogiro, vomito) qualora la continuazione del lavoro venga forzata. L'isteria costringe a cessare il lavoro producendo paralisi organiche e funzionali, il cui permanere è incompatibile con l'esecuzione del lavoro. La nevrosi ossessiva disturba il lavoro mediante deviazioni continue e perdite di tempo dovute all'introduzione di indugi e ripetizioni.

Potremmo estendere questa rassegna ad altre funzioni, ma non dobbiamo attenderci di ottenere di più. Non andremmo oltre la superficie dei fenomeni che ci si presentano. Decidiamoci perciò a formulare una definizione che toglie al concetto di inibizione quasi tutto il suo carattere enigmatico. L'inibizione esprime una *restrizione di una funzione dell'Io*, e tale restrizione può avere essa stessa cause molto diverse. Alcuni dei meccanismi di questa rinuncia a una funzione, e una tendenza generale di essa, ci sono ben noti.

Nelle inibizioni specifiche la tendenza è riconoscibile più facilmente. L'analisi dimostra che quando il suonare il piano, lo scrivere, o lo stesso camminare soggiacciono a inibizioni nevrotiche, ciò è dovuto a una sovraintensa erotizzazione delle dita e dei piedi, e cioè degli organi impegnati in tali funzioni. Siamo giunti in generale a ritenere che la funzione dell'Io di un organo venga lesa quando aumenta la sua erogeneità, il suo significato sessuale. L'organo si comporta allora, se possiamo arrischiare un paragone alquanto volgare, come una cuoca che non vuol più lavorare ai fornelli perché il padrone di casa ha allacciato con lei una relazione amorosa. Se lo scrivere, che consiste nel lasciar scorrere del liquido da una canna sopra un pezzo di carta bianca, ha assunto il significato simbolico del coito, o se il camminare è divenuto una sostituzione simbolica del calpestare il

corpo della madre-terra, tanto lo scrivere che il camminare vengono tralasciati, poiché altrimenti è come se si compisse l'azione sessuale proibita. L'Io rinunzia a queste funzioni che gli sono assegnate per non dover intraprendere una nuova rimozione, per evitare un conflitto con l'Es.

Altre inibizioni si palesano manifestamente al servizio dell'autopunizione, come avviene non di rado nel caso delle inibizioni dell'attività professionale. L'Io non deve fare determinate cose, perché esse gli porterebbero utilità e successo, ciò che il severo Super-io non permette. L'Io rinunzia quindi a queste attività per non venire in conflitto col Super-io.

Le inibizioni più generali dell'Io seguono un altro semplice meccanismo. Se l'Io è stato impegnato in un compito psichico particolarmente difficile, come per esempio un lutto, o in una immane repressione di affetto, o è stato costretto a trattenere fantasie sessuali continuamente insorgenti, allora s'impoverisce talmente in fatto di energia disponibile, che deve ridurre il dispendio contemporaneamente in molti punti, come uno speculatore che abbia immobilizzato il suo denaro nelle sue stesse imprese. Ho avuto occasione di osservare un esempio istruttivo di una simile intensa, generale inibizione di breve durata in un malato ossessivo; costui, in occasioni che chiaramente avrebbero dovuto provocare un'esplosione di collera, soleva cadere in uno stato di stanchezza paralizzante che durava uno o più giorni. Di qui si deve poter trovare anche la via per giungere a capire l'inibizione generale che caratterizza gli stati depressivi, compreso il più grave tra essi: la melanconia.

Per concludere, delle inibizioni si può dire che sono limitazioni di funzioni dell'Io che avvengono o per motivi prudenziali o in seguito a impoverimenti di energia. È ora facile riconoscere in che cosa l'inibizione si differenzi dal sintomo. Il sintomo non può più essere descritto come un processo che si compie nell'Io o che agisce sull'Io.

Le caratteristiche principali della formazione dei sintomi sono state studiate da tempo, ed enunciate in un modo che giova sperare inattaccabile.¹ Il sintomo sarebbe segno e sostituto di un soddisfacimento pulsionale che è mancato, sarebbe un risultato del processo di rimozione. La rimozione proviene dall'Io, il quale, magari per incarico del Super-io, non vuole esser coinvolto in un investimento pulsionale che ha tratto origine dall'Es. L'Io, mediante la rimozione, ottiene che la rappresentazione, portatrice dell'impulso sgradito, venga tenuta lontana dalla coscienza. L'analisi dimostra frequentemente che essa è rimasta conservata quale formazione inconscia. Sino a questo punto la faccenda sarebbe chiara, ma ben presto cominciano le difficoltà non risolte.

Le descrizioni da noi date sin qui del processo inerente alla rimozione hanno posto l'accento sull'esito dell'esclusione dalla coscienza,² lasciando però aperto il dubbio su altri punti. È dunque sorta la domanda: qual è il destino del moto pulsionale attivato nell'Es e tendente al soddisfacimento? La risposta, indiretta, è stata che attraverso il processo di rimozione, il piacere atteso dal soddisfacimento si converte in dispiacere; e allora ci si è posti il problema di come possa il risultato di un soddisfacimento pulsionale essere un dispiacere. Speriamo di chiarire la faccenda dichiarando esplicitamente che l'atteso decorso eccitativo non si verifica affatto nell'Es, a causa della rimozione; che l'Io riesce a inibirlo o a deviarlo. In questo modo si scioglie l'enigma della "trasformazione dell'affetto"³ nella rimozione. Contemporaneamente ammettiamo tuttavia che l'Io

¹ [Vedi, ad esempio, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 473 sgg. e *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) lez. 23.] ² [Vedi in *Metapsicologia* (1915): *La rimozione*, p. 37.]

³ [*Affektverwandlung*. Questo problema era stato trattato già nel caso clinico di Dora (1901) p. 323; ivi, in una nota editoriale, sono menzionati alcuni ulteriori riferimenti a scritti freudiani che si occupano dell'argomento.]

può manifestare un'influenza assai profonda sui processi dell'Es, e abbiamo il dovere di comprendere per quale via gli sia dato di sviluppare questi sorprendenti poteri.

Io credo che l'Io espliciti questo influsso per effetto delle sue intime relazioni col sistema percettivo, relazioni che costituiscono la sua essenza e che sono diventate il fondamento della sua differenziazione rispetto all'Es. La funzione di questo sistema, che noi abbiamo denominato P-C,¹ è collegata al fenomeno della coscienza; esso riceve eccitamenti non solo dall'esterno, ma anche dall'interno, e, per mezzo delle sensazioni di piacere e dispiacere che da là lo raggiungono, esso cerca di volgere tutti i decorsi degli eventi psichici nel senso del principio di piacere. Noi tendiamo a rappresentarci l'Io come impotente di fronte all'Es, tuttavia quando l'Io lotta contro un processo pulsionale nell'Es, gli basta dare un segnale di dispiacere per raggiungere il suo intento grazie a quell'istanza quasi onnipotente che è il principio di piacere. Se noi consideriamo per un attimo questa situazione di per sé, possiamo illustrarla mediante un esempio tratto da un'altra sfera. In uno Stato una certa fazione si oppone a una misura la cui approvazione corrisponderebbe alle inclinazioni della massa. Questa minoranza si impadronisce della stampa, influenza attraverso di essa la sovrana "pubblica opinione", e ottiene che la progettata decisione non venga presa.

Ma a questa spiegazione si connettono ulteriori quesiti. Da dove procede l'energia impiegata nella produzione del segnale di dispiacere? La via ci è qui indicata dall'idea che la difesa contro un processo indesiderato nell'interno possa compiersi secondo il modello della difesa contro uno stimolo esterno, che l'Io adotti contro il pericolo interno la stessa linea di difesa adottata contro quello esterno. Nel caso di un pericolo esterno, l'organismo intraprende un tentativo di fuga; a tutta prima ritrae l'investimento dalla percezione della cosa pericolosa; poi riconosce un mezzo più efficace: quello di intraprendere azioni muscolari tali che la percezione del pericolo, seppure non riuscata, diventa impossibile; l'organismo si sottrae così alla sfera di azione del pericolo. Ebbene, la rimozione è qualcosa di equivalente a un tentativo siffatto di fuga. L'Io ritira l'investimento (preconscio) dalla rappresentanza pulsionale² da rimuovere, e lo impiega

¹ [P-C è abbreviazione di Percezione-Coscienza. Vedi *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 210 sg.]

² [La rappresentanza pulsionale è ciò che nella psiche tiene il luogo della pulsione.]

per sprigionare dispiacere (angoscia). Il problema di come si origini l'angoscia nella rimozione può non essere semplice; ciononostante si ha il diritto di non abbandonare l'idea che l'Io sia la vera e propria sede dell'angoscia, e di respingere la formulazione precedente secondo cui l'energia d'investimento dell'impulso rimosso si trasformerebbe automaticamente in angoscia. Se mi sono espresso altra volta in tal modo, è perché ho dato una descrizione fenomenica e non una rappresentazione metapsicologica. [Vedi pp. 258 sg. e 306 sgg.]

Da quanto si è detto deriva il nuovo quesito, come sia economicamente possibile che un semplice processo di ritiro e di scarica, quale si ha nel recedere dell'investimento preconscious dell'Io, possa produrre dispiacere o angoscia, dal momento che, stando ai nostri presupposti, il dispiacere e l'angoscia possono soltanto essere conseguenze di un aumentato investimento. Rispondo che in questo caso il prodursi dell'angoscia non esige una spiegazione economica, che l'angoscia non viene prodotta *ex novo* nel processo di rimozione, bensì viene riprodotta quale stato affettivo in base a un'immagine mnestica già esistente. Ma con l'ulteriore domanda circa l'origine di questa angoscia, e degli affetti in generale, noi abbandoniamo il terreno che appartiene incontestabilmente alla psicologia per entrare nel territorio limitrofo della fisiologia. Gli stati affettivi sono incorporati nella vita psichica come sedimenti di antichissime esperienze traumatiche, e vengono ridestati quali simboli mnestici¹ in situazioni simili. Voglio dire che non avevo torto a equipararli agli attacchi isterici acquisiti più tardi e individualmente, e a considerarli come i prototipi normali di quegli attacchi.² Nell'uomo e negli animali superiori sembra che l'atto della nascita, in quanto prima esperienza individuale di angoscia, abbia conferito aspetti caratteristici all'espressione dell'affetto d'angoscia in genere. Non dobbiamo però sopravvalutare questa connessione, e, pur riconoscendola, non dobbiamo trascurare il fatto che un simbolo affettivo per la situazione del pericolo è una necessità biologica, e sarebbe stato creato in ogni caso. Considero altresì ingiustificato ritenere che per ogni esplosione d'angoscia debba avvenire nella vita psichica un che di equivalente alla riproduzione della situazione della nascita. Non è neppure certo che gli attacchi isterici,

¹ [L'espressione "simboli mnestici" era stata usata da Freud fin dai tempi degli *Studi sull'isteria* (1892-95); vedi per esempio *ivi*, p. 432. Una illustrazione particolarmente efficace di questo concetto si trova nelle *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909) pp. 135 sg.]

² [Vedi lo scritto precedente di Freud *Osservazioni generali sull'attacco isterico* (1908) pp. 443 sg.; ma vedi anche più oltre a p. 281.]

i quali pure all'origine sono riproduzioni traumatiche siffatte, conservino durevolmente questo carattere.

Ho indicato in altro luogo¹ che le rimozioni con cui abbiamo a che fare nel nostro lavoro terapeutico sono, per la maggior parte, casi di post-rimozione. Esse presuppongono rimozioni originarie già effettuate, che esercitano la loro attrazione sulla situazione nuova. Di questi sfondi e gradi preliminari della rimozione si sa ancora troppo poco. Si corre facilmente il rischio di sopravvalutare la parte svolta dal Super-io nel processo di rimozione. Non possiamo per ora decidere se sia la comparsa del Super-io a creare la divisione tra rimozione originaria e post-rimozione. I primi e intensissimi accessi di angoscia avvengono in ogni caso prima della differenziazione del Super-io. È del tutto plausibile che a determinare le rimozioni originarie siano fattori quantitativi come l'eccessiva intensità degli eccitamenti e la rottura dello scudo che protegge dagli stimoli.²

La menzione dello scudo che protegge dagli stimoli ci funge da segnale del fatto che le rimozioni appaiono in due differenti situazioni, e cioè sia quando un moto pulsionale sgradito viene risvegliato da una percezione esterna, sia quando esso affiora dall'interno senza una simile provocazione. Torneremo più avanti [p. 302] su questa differenza. La protezione contro gli stimoli concerne però soltanto gli stimoli esterni, e non si ha contro le pretese pulsionali interne.

Sin tanto che studiamo i tentativi di fuga dell'Io, rimaniamo lontani dalla formazione dei sintomi. Il sintomo ha la sua origine nel moto pulsionale ostacolato dalla rimozione. Se l'Io, utilizzando il segnale di dispiacere, raggiunge il suo intento di reprimere completamente il moto pulsionale, non veniamo a saper nulla di ciò che è accaduto. Impariamo solo dai casi che sono da indicarsi come rimozioni più o meno fallite.

Si può dir dunque nell'insieme che il moto pulsionale ha trovato un sostituto malgrado la rimozione, ma un sostituto guastato, spostato, inibito, che non è neanche più riconoscibile come soddisfacimento. Quando tale sostituzione si compie, non si verifica alcuna sensazione piacevole e anzi essa assume il carattere della coazione. Ma degradando così il processo di soddisfacimento fino al sintomo, la rimozione mostra la sua potenza anche in un altro punto.

¹ [Nella *Metapsicologia* (1915): *La rimozione*, p. 38.]

² [Vedi Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 213 sgg.]

Il processo di sostituzione viene tenuto lontano, se possibile, dalla scarica mediante motilità; anche laddove ciò non riesce, esso deve esaurirsi nel mutamento del proprio corpo, e non può incidere sul mondo esterno; gli è vietato convertirsi in azione. Comprendiamo che nella rimozione l'Io lavora sotto l'influenza della realtà esterna, ed esclude perciò che il processo di sostituzione si realizzi in essa con successo.

L'Io governa l'accesso alla coscienza, come pure il passaggio all'azione verso il mondo esterno; nella rimozione, esso esercita il suo potere in entrambe le direzioni: da un lato manifesta la sua potenza sul moto pulsionale stesso, e dall'altro sulla rappresentanza [psichica] di tale impulso. E qui è il caso di chiederci come si concili questo riconoscimento della potenza dell'Io con la descrizione della posizione dell'Io stesso quale l'abbiamo tracciata nel nostro studio *L'Io e l'Es*. Là abbiamo descritto la dipendenza dell'Io dall'Es non meno che dal Super-io, la sua impotenza e la sua disposizione all'angoscia nei riguardi di entrambi, la fatica che fa a mantenere la propria superiorità.¹ Questo giudizio ha trovato dipoi una forte eco nella letteratura psicoanalitica. Moltissime voci insistono sulla debolezza dell'Io rispetto all'Es, e di ciò che è razionale rispetto a ciò che in noi è demoniaco, e sono pronte a far di questo enunciato un pilastro di una "concezione del mondo" psicoanalitica. Uno sguardo al modo d'agire della rimozione non dovrebbe di per sé trattenere l'analista dal prendere posizioni così estreme?

In generale, io non sono per la fabbricazione di concezioni del mondo.² Si lasci pur questo ai filosofi, i quali dichiarano di non credere che si possa intraprendere il viaggio della vita senza un simile Baedeker, che dà informazioni su tutto. Accogliamo umilmente la commiserazione con la quale i filosofi, dall'alto delle loro superiori esigenze, guardano in basso verso di noi. Dato però che neppur noi possiamo sconfessare il nostro orgoglio narcisistico, osserveremo a nostra consolazione che tutte queste "guide di vita" invecchiano presto, che il nostro piccolo lavoro, per quanto miope e limitato, è ciò che rende necessari i loro ammodernamenti, e che tutti questi "Baedeker", anche i più moderni, altro non sono che tentativi di rimpiazzare il vecchio catechismo, così confortante nella sua com-

¹ [*L'Io e l'Es* (1922) § 5.]

² [Vedi su questo punto una discussione più approfondita nell'ultima lezione della *Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932); ma vedi anche oltre, p. 466.]

pletezza. Sappiamo bene quanta poca luce la scienza abbia saputo proiettare sin qui sull'enigma di questo mondo, e non c'è chiacchiera di filosofi che possa cambiare questa realtà; solo proseguendo pazientemente il lavoro indefesso che tutto subordina alla ricerca della certezza, si può produrre a poco a poco un mutamento. Quando il viandante canta nell'oscurità, rinnega la propria apprensione, ma non per questo vede più chiaro.

Per tornare al problema dell'Io:¹ l'apparente contraddizione deriva dal fatto che noi prendiamo le astrazioni con troppa rigidità, estraendo isolatamente ora un aspetto ora l'altro di una realtà molto complessa. La separazione dell'Io dall'Es sembra giustificata da circostanze di fatto ben precise. D'altra parte, però, l'Io è identico all'Es, è solo una parte singolarmente differenziata dell'Es. Se noi pensiamo a questa parte contrapponendola al tutto, o se effettivamente è avvenuta una scissione tra le due parti, la debolezza di questo Io diventa evidente. L'Io mostra invece la sua forza se rimane legato all'Es, e non distinguibile da esso. Analogo è il rapporto dell'Io con il Super-io; in molte situazioni i due ci appaiono convergere, e perlopiù possiamo distinguerli soltanto quando si è determinata tra loro una tensione, un conflitto. Nel caso della rimozione assume un'importanza decisiva il fatto che l'Io è una organizzazione, mentre l'Es non lo è; l'Io è di fatto la porzione organizzata dell'Es. Sarebbe completamente ingiustificato rappresentarsi l'Io e l'Es come due diversi campi di battaglia: pensare che attraverso la rimozione l'Io cerchi di reprimere una parte dell'Es, e che poi la parte rimasta di questo venga in aiuto della parte assalita misurando le proprie forze con quelle dell'Io. Ciò può succedere di frequente, ma non è certo la situazione che dà avvio alla rimozione; di regola il moto pulsionale da rimuovere rimane isolato. Se è vero che l'atto della rimozione ci ha dimostrato la forza dell'Io, è anche vero che esso ha testimoniato la sua impotenza, e la non influenzabilità dei singoli moti pulsionali dell'Es. Infatti il processo psichico che si è trasformato in sintomo grazie alla rimozione sopravvive al di fuori e indipendentemente

¹ [Cioè al contrasto tra la sua forza e la sua debolezza di fronte all'Es.]

dall'organizzazione dell'Io. E non solo quello, bensì tutti i suoi derivati godono dello stesso privilegio, si potrebbe dire il privilegio dell'extraterritorialità, e dove essi entrano in rapporto associativo con porzioni dell'organizzazione dell'Io, è da chiedersi se non le attraggano a sé e se non si espandano con questo guadagno fatto a spese dell'Io. Una similitudine che ci è familiare da lungo tempo¹ considera il sintomo come un corpo estraneo, che provoca continuamente manifestazioni di stimolo e reazione nel tessuto in cui si è introdotto. Può apparire in verità che la battaglia difensiva contro il moto pulsionale sgradito venga portata a termine con la formazione del sintomo; ora, per quanto possiamo costatare, questo è soprattutto possibile nella conversione isterica, ma di regola il processo è un altro; al primo atto della rimozione segue un postludio, lungo o interminabile, e la lotta contro il moto pulsionale trova la sua prosecuzione nella lotta contro il sintomo.

Questa lotta difensiva secondaria ci mostra due volti con espressioni contraddittorie. Da un lato l'Io è costretto, per propria natura, a intraprendere qualche cosa che noi dobbiamo giudicare come un tentativo di restaurazione o di riconciliazione. L'Io è un'organizzazione, si fonda sul libero scambio e sulla possibilità dell'influenzamento reciproco di tutte le sue parti componenti, la sua energia desessualizzata testimonia la propria origine anche nella tendenza a legare e a unire, e questa coazione alla sintesi aumenta quanto più l'Io si sviluppa e si rafforza. Diventa così comprensibile come l'Io si sforzi inoltre di ovviare all'estraneità e all'isolamento del sintomo, utilizzando tutte le possibilità di legarlo in qualche maniera a sé, e di incorporarlo per mezzo di un tale legame nella sua organizzazione. Noi sappiamo che questo sforzo già di per sé influenza il processo della formazione di un sintomo. Un esempio classico in proposito ci è dato da quei sintomi isterici che ci sono divenuti ormai chiari quali compromessi tra bisogno di soddisfacimento e bisogno di punizione.² In quanto appagamenti di un'esigenza del Super-io, questi sintomi da un lato fanno parte dell'Io, mentre dall'altro lato indicano posizioni occupate dal rimosso e punti d'irruzione dello stesso nell'organizzazione dell'Io; sono, per così dire, stazioni di confine a "occupazione" mista.³ Varrebbe la pena di inda-

¹ [Risale infatti alla "Comunicazione preliminare" degli Studi sull'isteria (1892-95) p. 178, per essere poi ridiscussa nella stessa opera a pp. 426 sg.]

² [Quest'idea, sia pure riferita ai sintomi della nevrosi ossessiva, risale alle Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa (1896) p. 313.]

³ [Freud fa uso in questa metafora del duplice significato del termine "Besetzung", la

gare accuratamente se tutti i sintomi isterici primari siano costruiti così. In un secondo momento l'Io si comporta come se fosse guidato dalla seguente considerazione: ormai il sintomo c'è, e non può essere eliminato; ora si tratta di familiarizzarsi con la situazione traendone il massimo vantaggio possibile. Si verifica un adattamento al pezzo di mondo interno estraneo all'Io e rappresentato dal sintomo, così come l'Io di norma trova il modo di adattarsi al mondo esterno reale. Le occasioni per far questo non gli mancano mai. L'esistenza del sintomo può portare con sé un certo impedimento operativo, per cui si può mitigare una richiesta del Super-io o respingere una pretesa del mondo esterno. Così, a poco a poco, si affida al sintomo la rappresentanza di interessi importanti; esso assume un valore per l'autoaffermazione, si compenetra sempre più intimamente nell'Io, diventa per l'Io sempre più indispensabile. Solo in rarissimi casi il processo di guarigione con inclusione di un corpo estraneo può riprodurre qualcosa di analogo. Si può anche esagerare il significato di questo adattamento secondario al sintomo, e dire che l'Io si è procurato il sintomo soltanto per goderne i vantaggi. Ciò è altrettanto vero o altrettanto falso come credere che un mutilato di guerra si sia fatto sparare a una gamba per vivere poi, senza lavorare, della sua pensione di invalidità.

Altre configurazioni sintomatiche, quelle della nevrosi ossessiva e della paranoia, assumono un grande valore per l'Io, non perché gli rechino alcun vantaggio, ma perché gli danno una soddisfazione narcisistica non ottenibile altrimenti. I sistemi che i nevrotici ossessivi si costruiscono lusingano il loro amor proprio con l'illusione che essendo essi persone particolarmente pure o coscienziose, valgono più degli altri; le formazioni deliranti della paranoia aprono alla sagacia e alla fantasia di questi malati un campo di attività non facilmente sostituibile. Da tutte le relazioni che abbiamo considerato risulta quello che ci è noto come "tornaconto (secondario) della malattia".¹ Esso viene in aiuto allo sforzo compiuto dall'Io per incorporarsi il sintomo, e rafforza la fissazione di quest'ultimo. Se noi tentiamo poi di prestare assistenza analitica all'Io nella sua lotta contro il sintomo, troviamo che questi legami conciliativi fra Io e sintomo agiscono dalla parte delle resistenze. Non ci riesce facile

parola tedesca che rendiamo con "investimento", ma che vuol dire anche "occupazione", "postazione" militare.]

¹ [Vedi la nota aggiunta nel 1923 al caso clinico di Dora (1901) p. 335, come pure l'Introduzione alla psicoanalisi (1915-17) pp. 535 sgg.]

scioglierli. I due procedimenti che l'Io adopera contro il sintomo si contraddicono veramente a vicenda. [Vedi oltre, p. 306.]

L'altro procedimento ha un carattere meno amichevole, e prosegue nella direzione della rimozione. Eppure, a quanto pare, non è giusto accusare l'Io d'incoerenza. L'Io è pronto alla pace, vorrebbe incorporarsi il sintomo, farne una parte di sé. Il disturbo proviene dal sintomo, che in veste di legittimo sostituto e derivato del moto rimosso continua a farne le parti, rinnovandone di continuo le pretese di soddisfacimento e costringendo così l'Io a dare di bel nuovo il segnale di dispiacere e a mettersi in posizione difensiva.

La lotta difensiva secondaria contro il sintomo assume diverse forme, si svolge su differenti scenari e si serve di numerosi mezzi. Non potremo dir molto di essa a meno di prendere come oggetto della nostra indagine i singoli casi di formazione sintomatica. Troveremo occasione, al riguardo, di approfondire il problema dell'angoscia, che da tempo sta in agguato, come in un retroscena. È consigliabile partire dai sintomi prodotti dalla nevrosi isterica; non siamo ancora preparati ad affrontare le ipotesi che concernono la formazione sintomatica nella nevrosi ossessiva, nella paranoia e in altre nevrosi.

Il primo caso che vogliamo considerare è quello di una zoofobia isterica infantile, ossia il caso, certamente tipico in tutti i suoi tratti principali, della fobia dei cavalli manifestata dal “piccolo Hans”.¹ Già al primo sguardo ci rendiamo conto come le condizioni di un caso vero di malattia nevrotica siano assai più complicate di quel che ci prospettiamo fintantoché lavoriamo su delle astrazioni. Occorre una certa fatica per orientarsi, per capire quale sia l'impulso rimosso, quale il suo sintomo sostitutivo, e dove si scorga il motivo della rimozione.

Il piccolo Hans si rifiuta di andare per la strada perché ha paura dei cavalli. Questa è la materia prima. Ora, qual è il sintomo? Lo sviluppo d'angoscia, la scelta dell'oggetto che la produce, la rinuncia a muoversi liberamente, o molte di queste cose insieme? Dov'è il soddisfacimento che il piccolo Hans non può concedersi? E perché non può?

Di primo acchito verrebbe voglia di rispondere che nel caso in questione le cose misteriose non sono poi così tante. La paura incomprendibile verso i cavalli è il sintomo, l'incapacità di andare per la strada è la manifestazione inibitoria, una restrizione che l'Io s'impone per non risvegliare il sintomo dell'angoscia. Giacché è evidente che la spiegazione dell'ultimo punto è giusta, non mi occuperò, nella discussione che segue, di questa inibizione. Per contro, da una prima conoscenza superficiale del caso non apprendiamo affatto quale sia la vera espressione del presunto sintomo. Si tratta, come veniamo a sapere da un esame più preciso, non già di una paura indeterminata dei cavalli, bensì di una precisa aspettativa angosciosa: che il cavallo

¹ Vedi la mia *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans.)* (1908).

lo morda.¹ Certo, questo contenuto cerca di sottrarsi alla coscienza e di farsi rimpiazzare dalla fobia indeterminata, in cui appaiono ancora soltanto la paura e il suo oggetto. Ebbene, è forse questo contenuto il nucleo del sintomo?

Non facciamo un passo avanti fintantoché non prendiamo in considerazione tutta la situazione psichica del piccino, così come è emersa nel corso del lavoro analitico. Egli si trova nel geloso e ostile atteggiamento edipico verso suo padre, che pure ama di cuore salvo laddove la madre entra in considerazione come causa del disaccordo tra loro. Abbiamo dunque un conflitto d'ambivalenza, amore ben fondato, e odio non meno giustificato, entrambi rivolti verso la stessa persona. La sua fobia dev'essere un tentativo di sciogliere questo conflitto.

Tali conflitti d'ambivalenza sono molto frequenti, conosciamo un altro loro tipico sbocco. In esso, uno dei due impulsi che lottano tra loro, di regola l'impulso di tenerezza, si rafforza enormemente e l'altro svanisce. Solo l'eccesso, e una certa coazione nella tenerezza, ci svelano che questo atteggiamento non è l'unico a essere presente, che esso è sempre all'erta per reprimere il suo antagonista; e possiamo costruire un processo che descriviamo come rimozione mediante una *formazione reattiva* (nell'Io). Casi come quello del piccolo Hans non mostrano nulla che faccia pensare a una simile formazione reattiva: a quanto pare vi sono diverse vie che portano fuori da un conflitto d'ambivalenza.

Nel frattempo abbiamo riconosciuto con sicurezza qualche altra cosa. Il moto pulsionale che soggiace alla rimozione è un impulso ostile verso il padre. L'analisi ci ha fornito la prova di ciò mentre cercava di scoprire quale fosse l'origine dell'idea del cavallo che morde. Hans ha visto cadere un cavallo, ha visto cadere e ferirsi un compagno di giuochi con cui ha giocato "al cavallino".² L'analisi ci ha dato il diritto di costruire in Hans un impulso di desiderio che suona così: il padre potrebbe ruzzolare, farsi male come il cavallo e come il compagno. Ciò, in rapporto con una partenza che Hans ha avuto occasione di osservare,³ lascia supporre che il desiderio di eliminare il padre abbia trovato un'espressione anche meno esitante. Un tale desiderio equivale peraltro all'intenzione di mettere egli stesso da parte il padre, all'impulso omicida del complesso edipico.

¹ [Ibid., p. 495.]

² [Ibid., pp. 514 sg., 521 e 540.]

³ [Ibid., p. 499.]

Da questo moto pulsionale rimosso nessuna via porta sinora a quel suo sostituto che reputiamo essere la fobia. Semplifichiamo ora la situazione psichica del piccolo Hans, prescindendo dal fattore infantile e dall'ambivalenza; immaginiamolo come un giovane cameriere che innamorato della padrona di casa, goda di certe testimonianze del favore di costei. È da supporre che egli odi il padrone di casa, il quale è più forte di lui, e che desideri saperlo messo da parte; la conseguenza più naturale di questa situazione è che il cameriere tema la vendetta di questo padrone, che subentri in lui uno stato di paura di fronte ad esso, paura del tutto analoga alla fobia del piccolo Hans per i cavalli. Ciò significa che noi non possiamo dire che la paura inerente a questa fobia è un sintomo; se il piccolo Hans, che è innamorato di sua madre, mostrasse paura del padre, non avremmo alcun diritto di attribuirgli una nevrosi, una fobia. Ci troveremmo di fronte a una reazione affettiva assolutamente comprensibile. Ciò che ne fa una nevrosi è unicamente e soltanto un altro aspetto: la sostituzione del padre mediante il cavallo. Questo spostamento origina dunque ciò che a buon diritto vuol essere chiamato sintomo. Si tratta di quell'altro meccanismo, che consente anch'esso di sbrogliare il conflitto di ambivalenza senza però dover ricorrere alla formazione reattiva [p. 252]. Esso è reso possibile o facilitato dal fatto che le tracce innate del modo di pensare totemistico possono esser fatte rivivere facilmente in questa tenera età. Lo iato tra uomo e animale non è ancora riconosciuto, certo non così esageratamente accentuato come sarà più tardi.¹ L'uomo adulto ammirato, ma anche temuto, sta ancora sullo stesso piano del grande animale, che viene per tanti versi invidiato, ma di fronte al quale si è stati anche messi in guardia, perché può diventare pericoloso. Il conflitto d'ambivalenza non viene dunque risolto in relazione alla persona stessa cui gli impulsi sono diretti, ma viene per così dire aggirato, dirigendo uno dei due moti in conflitto verso un'altra persona quale oggetto sostitutivo.

Sin qui vediamo chiaro, ma in un altro punto l'analisi della fobia del piccolo Hans ci ha completamente disilluso. La deformazione, in cui la formazione del sintomo consiste, non viene intrapresa nei riguardi della rappresentanza [psichica] (o contenuto rappresentativo) del moto pulsionale da rimuovere, bensì nei riguardi di una rappresentanza completamente diversa, che corrisponde soltanto a

¹ [Vedi lo scritto precedente di Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi* (1916) pp. 660 sg.]

una reazione a ciò che è propriamente sgradevole. La nostra aspettativa troverebbe piuttosto soddisfazione qualora il piccolo Hans, in luogo della sua paura dei cavalli, avesse sviluppato una tendenza a maltrattarli, a picchiarli, o avesse chiaramente dimostrato il suo desiderio di vederli cadere a terra, farsi del male, eventualmente morire tra convulsioni (fanno chiasso coi piedi).¹ Qualche cosa del genere compare effettivamente durante la sua analisi, ma non sta a lungo in primo piano nella nevrosi e, sorprendentemente, qualora egli avesse veramente diretto una simile ostilità solo verso i cavalli anziché verso il padre, e questo fosse stato il suo sintomo principale, non avremmo giudicato ch'egli si trovasse in una condizione nevrotica. C'è dunque qualche cosa che non va, o nella nostra concezione della rimozione, o nella nostra definizione di sintomo. Una cosa naturalmente ci colpisce subito: qualora il piccolo Hans avesse veramente mostrato un simile comportamento verso i cavalli, la rimozione non avrebbe affatto mutato il carattere del moto pulsionale offensivo, aggressivo: ne sarebbe stato cambiato soltanto l'oggetto.

È certissimo che esistono casi di rimozione dai quali non sortisce altro che questo; ma nella genesi della fobia del piccolo Hans è successo qualche cosa di più. Quanto di più? Lo scopriamo da un altro brano di analisi.

Abbiamo già sentito che il piccolo Hans manifestò, quale contenuto della sua fobia, l'idea di esser morso da un cavallo. In seguito siamo riusciti a penetrare nella genesi di un altro caso di zoofobia, in cui l'animale temuto era il lupo, che aveva però anch'esso il significato di un sostituto paterno.² In relazione a un sogno, che l'analisi poté dilucidare, si sviluppò in questo fanciullo la paura di esser divorato dal lupo, come uno dei sette capretti della favola.³ Che il padre del piccolo Hans avesse effettivamente giocato con lui "al cavallino"⁴ fu certo un fattore determinante per la scelta dell'animale temuto; così pure, è perlomeno molto verosimile che il padre del giovane russo, da me analizzato quando aveva ormai più di vent'anni, avesse imitato il lupo giocando con il figlio quand'era piccolo, e avesse scherzosamente minacciato di divorarlo.⁵ Dopo di allora mi sono imbattuto in un terzo caso, quello di un giovane americano: in lui non si era sviluppata una zoofobia, ma proprio a causa di questa

¹ [Vedi il caso clinico del piccolo Hans (1908) p. 515.]

² Vedi il mio scritto *Dalla storia di una nevrosi infantile. (Caso clinico dell'uomo dei lupi.)* (1914). ³ [Ibid., pp. 507 sgg.]

⁴ [Vedi il caso clinico del piccolo Hans (1908) p. 573.]

⁵ [Vedi il caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) p. 510.]

manca il suo caso mi aiutò a comprendere gli altri. L'eccitamento sessuale del soggetto si era acceso ascoltando una fantastica storia infantile che qualcuno gli aveva letto, in cui un principotto arabo dà la caccia a un individuo fatto di una sostanza commestibile (il *Gingerbreadman* [l'uomo di panforte]) per mangiarselo. Egli stesso si identificava con quest'uomo commestibile, il principotto era facilmente riconoscibile quale sostituto del padre, e questa fantasia divenne il fondamento principale della sua attività autoerotica. L'idea di esser divorato dal padre appartiene del resto tipicamente a un antichissimo patrimonio infantile; le analogie mitologiche (Crono) e quelle tratte dalla vita degli animali sono largamente note.

Malgrado tali dilucidazioni, questo contenuto rappresentativo ci è talmente estraneo che solo con incredulità possiamo attribuirlo al bambino. Non sappiamo nemmeno se esso significhi veramente ciò che sembra esprimere, e non comprendiamo come possa diventare l'oggetto di una fobia. L'esperienza analitica ci dà però certamente le informazioni volute. Essa ci insegna che l'idea di esser divorato dal padre è l'espressione regressivamente degradata di un tenero impulso passivo, di un desiderio di essere amato dal padre, di essere assunto a oggetto nel senso dell'erotismo genitale. La storia successiva del caso [del paziente russo] non lascia alcun dubbio circa l'esattezza di questa interpretazione. Com'è naturale l'impulso genitale non tradisce più nulla della sua tenera intenzione se viene espresso nel linguaggio di una fase ormai trascorsa, quella in cui l'organizzazione della libido passa dallo stadio orale a quello sadico. Ma si tratta poi davvero soltanto di una sostituzione della rappresentanza [psichica] mediante un'espressione regressiva, o siamo invece di fronte a una vera degradazione regressiva dell'impulso che nell'Es è orientato genitalmente? Ciò non sembra per nulla facile a stabilirsi. La storia clinica dell'"uomo dei lupi" russo depone decisamente per l'ultima, più seria possibilità, in quanto il soggetto, dal sogno decisivo in avanti, si mostra "cattivo", tormentoso, sadico, e sviluppa poi ben presto una vera e propria nevrosi ossessiva. Ci facciamo comunque l'opinione che la rimozione non sia l'unico mezzo di cui l'Io dispone per difendersi da un moto pulsionale sgradito. Quando gli riesce di portare un moto pulsionale alla regressione, l'Io lo ha in sostanza pregiudicato più gravemente di quel che potrebbe fare con la rimozione. Talvolta, per la verità, dopo aver forzato la pulsione a regredire, l'Io fa seguire la rimozione.

La situazione del caso dell'uomo dei lupi, e quella un po' più

semplice del piccolo Hans, sollecitano altre e diverse riflessioni; ma due cose che non ci aspettavamo le abbiamo già scoperte. Non v'è alcun dubbio che il moto pulsionale rimosso in queste fobie sia un impulso ostile contro il padre. Si può dire che esso viene rimosso mediante il processo della trasformazione di una pulsione nel suo contrario:¹ al posto dell'aggressione contro il padre subentra l'aggressione — la vendetta — del padre contro la propria persona. Poiché una simile aggressione ha senz'altro radice nella fase sadica dello sviluppo libidico, ad essa è sufficiente una certa degradazione verso lo stadio orale per tradursi brutalmente, nel caso di Hans, nell'“esser morsicato”, e in quello del russo nell'“esser divorato”. Inoltre l'analisi permette di stabilire senza alcuna possibilità di dubbio che nello stesso tempo anche un altro moto pulsionale è stato assoggettato alla rimozione, e cioè quello, di segno opposto, di tenerezza e passività verso il padre, moto che aveva già raggiunto il livello dell'organizzazione libidica genitale (fallica). Quest'ultimo impulso sembra essere il più significativo per il risultato finale del processo di rimozione, subisce la regressione più pronunciata, mantiene l'influenza decisiva sul contenuto della fobia. Dove noi dunque abbiamo rintracciato solo una rimozione pulsionale, dobbiamo riconoscere la concomitanza di due processi del genere; i due moti pulsionali in discorso — aggressione sadica contro il padre, atteggiamento tenero e passivo verso di lui — costituiscono una coppia di contrari, e anzi qualche cosa di più: se noi valutiamo esattamente la storia del piccolo Hans, riconosciamo che nella costruzione della sua fobia è stato stornato anche il tenero investimento oggettuale riguardante la madre, benché il contenuto della fobia nulla tradisca di questo. Si tratta, nel caso di Hans — molto meno chiaramente nel caso del russo — di un processo di rimozione che riguarda quasi tutti gli elementi del complesso edipico, gl'impulsi di ostilità e tenerezza verso il padre, e l'impulso di tenerezza verso la madre.

Queste complicazioni ci giungono sgradite, giacché ci eravamo rivolti alle più precoci, e apparentemente più trasparenti nevrosi dell'età infantile, con il preciso intento di studiare soltanto i casi semplici di formazione dei sintomi in conseguenza della rimozione. Ma invece di un'unica rimozione ne abbiamo trovate qui una serie, e inoltre siamo venuti a faccia a faccia con la regressione. Forse abbiamo aumentato la confusione avendo voluto esaminare in un

¹ [Vedi in *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini*, pp. 22 sgg.]

colpo solo le due analisi di zoofobia che avevamo a disposizione: quella del piccolo Hans e quella dell'uomo dei lupi. Ora ci colpiscono certe differenze tra le due. Solo del piccolo Hans si può dichiarare con sicurezza che egli risolve mediante la sua fobia entrambi i moti principali del complesso edipico, quello aggressivo contro il padre e quello eccessivamente tenero verso la madre; certo è anche presente il moto di tenerezza verso il padre, che fa la sua parte nella rimozione dell'impulso contrario, ma non si può provare né che esso sia stato abbastanza forte da provocare una rimozione, né che poi sia stato tolto di mezzo. Hans sembra essere stato un bambino normale, con un cosiddetto complesso edipico "positivo". È possibile che i fattori che ci appaiono mancanti siano stati attivi anche in lui, ma non possiamo additarli. Del resto perfino il materiale delle nostre analisi più approfondite è lacunoso, e la nostra documentazione incompleta. Nel caso del russo il difetto è in un altro punto; il suo rapporto con l'oggetto femminile è stato disturbato da una seduzione precoce,¹ il lato passivo-femminile è in lui fortemente sviluppato e l'analisi del suo sogno dei lupi rivela scarsa aggressività consapevole verso il padre, e reca perciò la prova evidente che la rimozione riguarda l'atteggiamento passivo e tenero verso il padre. Anche qui non è affatto escluso che agiscano altri fattori, è certo però che essi non si fanno avanti. Se malgrado questa differenza fra i due casi, che quasi sono agli antipodi, l'esito finale della fobia è pressoché il medesimo, la spiegazione di ciò deve venirci da un'altra parte; e viene dal secondo risultato della nostra piccola ricerca comparativa. Noi crediamo di conoscere in entrambi i casi il fattore che ha provocato la rimozione, e vediamo confermata la sua importanza dal successivo sviluppo dei due bambini. Si tratta in entrambi i casi dello stesso fattore: la paura provocata da una minaccia di evirazione. Il piccolo Hans abbandona l'aggressività verso il padre per paura dell'evirazione; la sua paura che il cavallo lo morda può capirsi benissimo e senza sforzo: è paura che il cavallo gli morda via il genitale, che lo eviri. Ma anche il piccolo russo rinuncia, per paura dell'evirazione, al desiderio di essere amato dal padre come oggetto sessuale, giacché ha capito che un simile rapporto avrebbe quale presupposto che egli sacrificasse il suo genitale, e cioè quel che lo distingue dalla femmina. Entrambe le forme del complesso edipico — quello normale e attivo, come quello rovesciato — si infrangono

¹ [Vedi il caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) pp. 497 sgg.]

contro il complesso di evirazione. L'idea angosciosa del russo, di esser divorato dal lupo, non contiene, è vero, alcun significato di evirazione, poiché attraverso una regressione orale si è troppo allontanata dalla fase fallica; tuttavia l'analisi del suo sogno rende superflua ogni altra prova. È anche un completo trionfo della rimozione che nella forma in cui si esprime la fobia nulla alluda più all'evirazione.

Ed ecco la conseguenza inaspettata: in entrambi i casi la forza motrice della rimozione è la paura dell'evirazione; i contenuti angosciosi di essere morsi dal cavallo o divorati dal lupo sostituiscono, deformandolo, il contenuto seguente: essere evirati dal padre. È questo propriamente il contenuto che ha sperimentato su di sé la rimozione. Nel caso del russo esso era l'espressione di un desiderio che non poté resistere alla rivolta della virilità; nel caso di Hans era espressione di una reazione che trasformò l'aggressività nel suo contrario. Tuttavia il contenuto affettivo angoscioso della fobia, ciò che ne costituisce l'essenza, non deriva dal processo di rimozione, non proviene dagli investimenti libidici dei moti rimossi, bensì dal "rimovente" stesso; l'angoscia della zoofobia è paura d'evirazione non trasformata, è quindi un'angoscia reale, angoscia di fronte a un pericolo che realmente incombe o che viene giudicato reale. Qui è l'angoscia che fa la rimozione, e non, come ho ritenuto precedentemente, la rimozione che fa l'angoscia.

Non è piacevole rammentarlo, ma rinnegarlo non serve a nulla: spesso io ho manifestato l'opinione che la rappresentanza pulsionale sia deformata, spostata ecc. dalla rimozione, e che la libido del moto pulsionale si trasformi invece in angoscia.¹ Lo studio delle fobie, cui più d'ogni altro bisognerebbe appellarsi per provare tale affermazione, invero non la conferma e sembra, anzi, contraddirla addirittura. L'angoscia delle zoofobie è paura di evirazione da parte dell'Io, l'angoscia dell'agorafobia — studiata assai meno a fondo — sembra essere paura di tentazioni sessuali, paura che certo si connette geneticamente col timore dell'evirazione. La maggior parte delle fobie, secondo il nostro odierno modo di vedere, si ricollega a una tale angoscia dell'Io di fronte alle pretese della libido. Sempre in questi casi l'atteggiamento angoscioso dell'Io è il fattore primario e che

¹ [Freud tenne fermo questo punto di vista per molti anni. In esso è riconoscibile l'influenza dei suoi primi studi neurofisiologici e il suo sforzo di esprimere in termini fisiologici i fatti psichici. Vedi per esempio nella *Metapsicologia* (1915): *La rimozione*, p. 45, dove pure è fatto riferimento al caso clinico dell'uomo dei lupi. Vedi anche nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) la nota aggiunta nel 1920 a pp. 529 sg. L'argomento già accennato a p. 243 sarà ripreso oltre a pp. 306 sgg.]

spinge alla rimozione. Non accade mai che l'angoscia provenga dalla libido rimossa. Se in passato mi fossi limitato ad affermare che in seguito alla rimozione appare una certa quantità di angoscia al posto dell'aspettata manifestazione della libido, oggi non avrei nulla da ritrattare. La descrizione è giusta, e tra la forza dell'impulso da rimuovere e l'intensità dell'angoscia risultante esiste effettivamente la corrispondenza asserita. Ma io — lo ammetto — avevo creduto di dar più che una semplice descrizione, ritenevo di aver riconosciuto il processo metapsicologico di una trasformazione diretta della libido in angoscia; e questo oggi non posso più sostenerlo. Inoltre, neppure prima riuscivo a spiegare come si effettuasse una simile metamorfosi.

Ma da dove, in linea generale, avevo io tratto l'idea di questa trasformazione? Fu al tempo in cui ero ancora lontanissimo dal pensiero di poter sceverare i processi che si svolgono nell'Io da quelli che si svolgono nell'Es, un'epoca in cui studiavo le "nevrosi attuali".¹ Scoprii che certe pratiche sessuali, come il *coitus interruptus*, l'eccitamento frustraneo, l'astinenza forzata, producevano attacchi d'angoscia e una generica disposizione all'angoscia: ciò accadeva dunque sempre allorché l'eccitamento sessuale veniva inibito, sospeso o deviato nel suo cammino verso il soddisfacimento. Dato che l'eccitamento sessuale è l'espressione di moti pulsionali libidici, non sembrava arrischiato supporre che la libido si trasformasse in angoscia a causa di tali disturbi. Ebbene, questa considerazione è valida anche oggi; d'altra parte però non si può contestare che la libido dei processi dell'Es subisca un disturbo istigato dalla rimozione; può dunque ancor sempre esser vero che nella rimozione si forma angoscia dall'investimento libidico dei moti pulsionali. Ma come si può mettere d'accordo questo risultato con l'altro, secondo cui l'angoscia delle fobie è un'angoscia dell'Io, che sorge nell'Io, che non proviene dalla rimozione, ma anzi la provoca? Questa sembra una contraddizione, e di quelle non semplici da risolvere. Non è facile ridurre le due sorgenti dell'angoscia a una sola. Si può provare a supporre che l'Io, nella situazione del coito disturbato, dell'eccitamento interrotto, dell'astinenza, percepisca un pericolo al quale reagisce con angoscia, ma con ciò non si combina nulla. D'altra parte l'analisi delle fobie che abbiamo intrapresa non sembra suscettibile di rettifiche. *Non liquet!*²

¹ [Vedi lo scritto di trent'anni addietro *Legittimità di separare dalla nevrastenia un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia"* (1894).]

² ["Non è chiaro", antica formula giudiziaria usata quando il materiale probatorio non era conclusivo.]

Volevamo studiare la formazione dei sintomi e la lotta secondaria dell'Io contro di essi; ma a quanto pare, scegliendo le fobie, non abbiamo avuto la mano felice. L'angoscia, che predomina nel quadro di queste affezioni, ci appare soltanto come una complicazione che dissimula i dati di fatto. Ci sono bensì molte nevrosi in cui non appare alcun segno d'angoscia. Di questo tipo è l'isteria di conversione vera e propria, i cui sintomi più gravi non sono accompagnati da angoscia. Già questo fatto dovrebbe metterci in guardia dallo stabilire una connessione troppo stretta tra angoscia e formazione dei sintomi. Per altri versi invece le fobie sono talmente vicine alle isterie di conversione che mi sono sentito giustificato a classificarle come "isterie di angoscia". Tuttavia nessuno ha ancora stabilito la condizione che decide se un caso debba prendere la forma di un'isteria di conversione o quella di una fobia; e nessuno quindi ha trovato ciò che condiziona lo sviluppo d'angoscia nell'isteria.

I sintomi più frequenti dell'isteria di conversione, una paralisi motoria, una contrattura o azione involontaria o scarico, un dolore, un'allucinazione, sono processi d'investimento permanenti o intermittenti, la qual cosa crea nuove difficoltà d'interpretazione. In verità non abbiamo molto da dire su questi sintomi. Attraverso l'analisi si può capire quale decorso d'eccitamento disturbato essi sostituiscono. Perlopiù accade che essi stessi abbiano una parte in quest'ultimo, quasi che tutta l'energia di quel determinato processo si fosse concentrata in quell'unico punto. Il dolore era presente nella situazione in cui intervenne la rimozione; l'allucinazione era allora percezione; la paralisi motoria è la difesa contro un'azione che in quella situazione avrebbe dovuto essere eseguita, ma invece fu inibita; la contrattura è di solito uno spostamento di una innervazione musco-

lare verso un punto del corpo diverso da quello cui era originariamente destinata; il crampo è l'espressione di uno sfogo affettivo, che si è sottratto al controllo normale dell'Io. Varia in misura notevolissima la sensazione di dispiacere che accompagna l'insorgere dei sintomi. Nei sintomi permanenti, spostati sull'attività motoria, come paralisi e contratture, essa manca perlopiù completamente, l'Io si atteggiava verso di essi come non partecipe; nei sintomi intermittenti e in quelli della sfera sensoriale si rintracciano di regola chiare percezioni di dispiacere, che nel caso del sintomo doloroso possono giungere ad altezze eccessive. È molto difficile estrarre da questa congerie di situazioni l'elemento che rende possibili tali differenziazioni consentendone al tempo stesso una spiegazione unitaria. Nell'isteria di conversione si può osservare ben poco anche della lotta dell'Io contro il sintomo, una volta che questo si sia costituito. Solo quando la sensibilità al dolore di una zona del corpo è diventata essa stessa un sintomo, quella zona corporea è messa nella situazione di svolgere un doppio ruolo. Il sintomo del dolore appare, ben s'intende, sia quando questa zona viene toccata dall'esterno, come quando la situazione patogena da essa rappresentata viene attivata associativamente dall'interno; e l'Io prende misure cautelative intese a evitare che il sintomo venga risvegliato da percezioni esterne. Non sappiamo dire perché la formazione dei sintomi nell'isteria di conversione sia una cosa così difficile da penetrare; ma è un fatto che ci offre un buon motivo per abbandonare alla svelta questo sterile ambito.

Ci rivolgiamo alla nevrosi ossessiva nella speranza di riuscire a saperne di più sulla formazione dei sintomi. I sintomi della nevrosi ossessiva sono in genere di due specie, e manifestano opposte tendenze. Sono divieti, misure prudenziali, espiazioni — tendenze dunque di natura negativa — ovvero invece soddisfacenti sostitutivi, assai spesso camuffati in forme simboliche. Di questi due gruppi il più vecchio è quello negativo, difensivo, punitivo; ma col perdurare della malattia prendono il sopravvento i soddisfacenti che se ne infischiano di tutte le difese. È un trionfo della formazione sintomatica riuscire a mescolare la proibizione con il soddisfacimento, a far sì che il comando o il divieto originariamente difensivi assumano anche il significato di un soddisfacimento, processo in cui vengono sovente utilizzate vie di collegamento quanto mai artificiose. In questa operazione si mostra quella tendenza alla sintesi propria

dell'Io di cui abbiamo già parlato [p. 248]. Nei casi estremi si arriva al risultato che la maggior parte dei sintomi del paziente hanno acquisito, in più del loro significato originario, anche quello del suo diretto opposto: prova, questa, della forza dell'ambivalenza, la quale, non sappiamo perché, svolge nella nevrosi ossessiva una parte così importante. Nei casi più grezzi il sintomo è bifasico,¹ ossia, a un'azione che esegue un determinato ordine, ne segue immediatamente un'altra che sospende o annulla la prima, quando non arrivi addirittura a compiere l'opposto.

Due impressioni risultano subito da questo rapido sguardo d'insieme alla sintomatologia ossessiva. La prima è che qui viene condotta una lotta continua contro ciò che è rimosso, lotta che volge sempre più a sfavore delle forze rimoventi; la seconda è che l'Io e il Super-io svolgono un ruolo particolarmente importante nella formazione dei sintomi.

La nevrosi ossessiva è certo l'oggetto più grato e più interessante dell'indagine analitica, anche se rappresenta un problema tuttora non superato. Se vogliamo entrare più profondamente nella sua essenza, dobbiamo ammettere che assunzioni malcerte e ipotesi non provate sono ancora qui inevitabili. La situazione di partenza della nevrosi ossessiva non è certo diversa da quella dell'isteria: è la necessaria difesa dalle pretese libidiche del complesso edipico. Sembra anche che si trovi in ogni nevrosi ossessiva un substrato di sintomi isterici formati assai precocemente.² Poi, però, la configurazione sintomatica muta in modo decisivo per effetto di un fattore costituzionale. L'organizzazione genitale della libido si dimostra debole e troppo poco resistente. Quando l'Io comincia la sua lotta difensiva, il primo risultato che cerca di raggiungere è che l'organizzazione genitale (della fase fallica) venga respinta totalmente o parzialmente verso lo stadio anteriore sadico-anale. Questo fatto della regressione resta determinante per tutto ciò che segue.

Si può prendere in considerazione anche un'altra possibilità. Forse la regressione è la conseguenza di un fattore non già costituzionale, ma temporale. Può darsi che essa non sia resa possibile dal fatto che l'organizzazione genitale della libido si è dimostrata troppo debole, ma dal fatto che l'Io ha cominciato a lottare troppo presto, già durante

¹ [Ossia si compie in due tempi. Vedi *l'Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 460 e n. 2; ma vedi anche oltre, p. 268.]

² [Vedi su questo argomento le *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896) p. 312; un esempio di ciò è inoltre riscontrabile nel caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) p. 549.]

l'insorgenza della fase sadica. Neanche su tale punto mi arrischio ad assumere una posizione certa, devo dire però che l'osservazione analitica non depone a favore di questa ipotesi. Essa mostra piuttosto che quando insorge la crisi che porta alla nevrosi ossessiva lo stadio fallico è già raggiunto. Anche l'età in cui insorge questa nevrosi è più tarda che nel caso dell'isteria (la fanciullezza, dopo che si è già instaurata l'epoca di latenza); e in un caso di sviluppo molto tardivo di questa affezione, che ho avuto occasione di studiare, risultò chiaramente che una vera e propria degradazione della vita genitale, sino allora intatta, aveva creato la condizione per la regressione e per l'inizio della nevrosi ossessiva.¹

Io cerco la spiegazione metapsicologica della regressione in un "disimpasto pulsionale", nello staccarsi delle componenti erotiche che, con l'inizio della fase genitale, erano confluite verso gli investimenti distruttivi della fase sadica.²

Esser riuscito a ottenere la regressione significa per l'Io un primo successo nella lotta difensiva contro le pretese libidiche. Noi distinguiamo qui a ragion veduta la tendenza più generale della "difesa" rispetto alla "rimozione";³ quest'ultima è soltanto uno dei meccanismi di cui la difesa si serve. Forse ancor più chiaramente che nei casi normali e in quelli isterici, nella nevrosi ossessiva è possibile riconoscere che il motore della difesa è il complesso di evirazione, mentre le tendenze del complesso edipico sono ciò contro cui ci si difende. Ci troviamo ora all'inizio dell'epoca di latenza, contraddistinta dal tramonto del complesso edipico, dalla creazione o dal consolidamento del Super-io, dall'erigersi nell'Io delle barriere etiche ed estetiche. Nella nevrosi ossessiva questi processi oltrepassano la misura normale; alla distruzione del complesso edipico si aggiunge la degradazione della libido, il Super-io diventa particolarmente severo e avaro d'amore, l'Io sviluppa, obbedendo al Super-io, grandi formazioni reattive di coscienziosità, pietà, pulizia. Con severità implacabile, seppure non sempre con successo, viene proibita la continuazione dell'onanismo infantile, il quale si appoggia ora a rappresentazioni regressive (sadico-anali) pur continuando a rappresentare la parte non sottomessa dell'organizzazione fallica. Vi è una interna contraddizione nel fatto che, proprio nell'intento di preservare la

¹ Vedi il mio scritto *La disposizione alla nevrosi ossessiva* (1913) [pp. 237 sgg.].

² [In *L'Io e l'Es* (1922) p. 504, Freud suppone che il progresso dalla fase sadico-animale alla fase genitale abbia come condizione un apporto supplementare di componenti erotiche.]

³ [Questo tema viene ampiamente esaminato più oltre, pp. 308 sgg.]

virilità (paura di evirazione), ogni attività di questa virilità venga impedita, ma anche questa contraddizione è soltanto esagerata nella nevrosi ossessiva; essa già si allaccia al modo normale di liquidare il complesso edipico. Che ogni eccesso rechi in sé il germe della propria autosoppressione è testimoniato anche dalla nevrosi ossessiva, in cui proprio l'onanismo represso riesce ad avvicinarsi sempre più al soddisfacimento sotto forma di azioni ossessive.

Le formazioni reattive che si sviluppano nell'Io dei nevrotici ossessivi, e che noi riconosciamo quali esagerazioni della normale formazione del carattere, sono un nuovo meccanismo di difesa, che va ad aggiungersi alla rimozione e alla regressione. Esse sembrano mancare nell'isteria, o essere assai più deboli. Dando uno sguardo retrospettivo possiamo formulare una congettura circa la peculiarità del meccanismo difensivo nell'isteria. Sembra che esso si limiti alla rimozione: l'Io volge le spalle al moto pulsionale indesiderato, lo abbandona al suo decorso nell'inconscio e non prende più parte alcuna al suo destino. È impossibile che le cose stiano esattamente in questo modo poiché noi conosciamo anche il caso in cui il sintomo isterico significa al tempo stesso l'appagamento di un'esigenza punitiva del Super-io; comunque si può considerare questo un carattere generale dell'atteggiamento dell'Io nell'isteria.

Si può semplicemente ammettere, come dato di fatto, che nella nevrosi ossessiva si formi un Super-io così severo, oppure si può pensare che il tratto fondamentale di questa affezione sia la regressione della libido, e cercar di connettere con essa anche il carattere del Super-io. In effetti il Super-io, il quale deriva dall'Es, non può sottrarsi alla regressione e al disimpasto delle pulsioni che ivi subentrano. Non dovremmo meravigliarci se il Super-io per parte sua diventa più duro, vessatorio e avaro d'amore che nel caso di un'evoluzione normale.

Durante l'epoca di latenza il compito principale sembra essere l'attività difensiva contro la tentazione dell'onanismo. Questa lotta produce una serie di sintomi, che ritornano in modo tipico nelle persone più diverse, e che, nell'insieme, rivestono il carattere di un cerimoniale. È assai increscioso che a tutt'oggi essi non siano stati ancora raccolti e analizzati con sistematicità; in quanto primissimi prodotti della nevrosi, da essi potremmo aspettarci la più ampia luce sul meccanismo di formazione sintomatica qui impiegato. Questi sintomi mostrano già i tratti che vengono fatalmente in primo piano se la malattia peggiora: il collegarsi a procedure — che in seguito

dovranno essere eseguite quasi automaticamente — che attengono al coricarsi, al lavarsi, al vestirsi, al camminare; la tendenza alla ripetizione e alla perdita di tempo. Il perché di tutto questo non si capisce ancora; ma la sublimazione di fattori erotico-anali vi svolge palesemente una parte.

Con la pubertà si apre un capitolo decisivo nello sviluppo della nevrosi ossessiva. L'organizzazione genitale, interrotta nell'infanzia, riprende ora con gran forza. Noi sappiamo, però, che l'evoluzione sessuale dell'età infantile orienta anche lo sviluppo degli anni della pubertà. Da un lato vengono dunque nuovamente destati gli impulsi aggressivi della prima età, e a questi si aggiunge, d'altro lato, una parte più o meno grande dei nuovi moti libidici — la totalità di essi nei casi sfavorevoli — i quali percorrono le vie già segnate dalla regressione comparando sotto forma di tendenze aggressive e distruttive. Come conseguenza di questo mascheramento delle aspirazioni erotiche, e delle forti formazioni reattive nell'Io, la lotta contro la sessualità viene ora proseguita sotto le insegne dell'eticità. L'Io si ribella sorpreso a imputazioni crudeli e violente che l'Es invia alla sua coscienza e non sospetta che così facendo combatte contro desideri erotici, tra i quali ce ne sono alcuni che altrimenti non avrebbero suscitato in lui alcuna obiezione. L'ultrasevero Super-io s'impegna tanto più energicamente nella repressione della sessualità, in quanto essa ha assunto forme così ripugnanti. In tal modo il conflitto nella nevrosi ossessiva appare acuito in due direzioni: le forze difensive sono divenute più intolleranti, e le forze che devono essere respinte più insopportabili. Entrambi gli effetti sono dovuti allo stesso fattore: la regressione libidica.

Un elemento che contraddice parecchie delle nostre ipotesi potrebbe essere ravvisato nel fatto che la rappresentazione ossessiva sgradita è comunque cosciente, pur avendo certamente subito in passato il processo della rimozione. Nella maggioranza dei casi, l'enunciato preciso del moto pulsionale aggressivo è assolutamente sconosciuto all'Io. Occorre un notevole lavoro analitico per renderlo cosciente. Ciò che si fa strada fino alla coscienza è di regola solo un sostituto che, o è deformato, o è di una indeterminatezza vaga e irreali, o è reso irriconoscibile da un travestimento assurdo. Se la rimozione non ha fissato stabilmente il contenuto del moto pulsionale aggressivo, ha però certo messo da parte il carattere affettivo che lo accompagnava. Così l'aggressività non sembra all'Io una spinta impetuosa, bensì, come dicono gli ammalati, un mero "contenuto di pensiero"

che dovrebbe lasciar freddi.¹ La cosa piú sorprendente è che ciò non accade affatto.

L'affetto risparmiato nella percezione della rappresentazione ossessiva compare infatti in un altro luogo. Il Super-io si comporta come se non fosse avvenuta alcuna rimozione, come se il moto aggressivo gli fosse noto alla lettera, nel suo esatto contenuto e nella pienezza del suo carattere affettivo: e tratta l'Io sulla base di questo presupposto. L'Io, che da un lato si sa innocente, deve d'altro canto provare un sentimento di colpa e portare una responsabilità che non sa spiegarci. L'enigma, che ci viene proposto in tal modo, non è però così grande come appare a prima vista. L'atteggiamento del Super-io è del tutto comprensibile, la contraddizione nell'Io ci prova semplicemente che esso, a mezzo della rimozione, si è chiuso rispetto all'Es, mentre è rimasto completamente accessibile alle influenze derivanti dal Super-io.² Alla domanda ulteriore, perché l'Io non cerchi di sottrarsi anche alla tormentosa critica del Super-io, si può rispondere semplicemente che in una larga serie di casi ciò effettivamente avviene. Vi sono anche nevrosi ossessive completamente prive di sentimenti di colpa coscienti; per quanto possiamo capire, l'Io si è risparmiata la percezione degli stessi mediante una nuova serie di sintomi, azioni espiatorie, restrizioni autopunitive ecc. Questi sintomi rappresentano però al tempo stesso soddisfacenti di moti pulsionali masochistici, che sono stati anch'essi rafforzati dalla regressione.

Tale è la molteplicità e varietà delle manifestazioni della nevrosi ossessiva che malgrado innumerevoli sforzi nessuno è ancora riuscito a dare una sintesi comprensiva di tutte le sue forme. Quel che sempre si cerca di fare è mettere in luce rapporti tipici, con la costante preoccupazione di aver trascurato altre regolarità non meno importanti.

Ho già descritto la tendenza generale della formazione dei sintomi nella nevrosi ossessiva. Essa procede dando sempre piú posto al soddisfacimento sostitutivo, a spese della frustrazione. Gli stessi sintomi, che significavano all'origine restrizioni dell'Io, prendono piú tardi, grazie alla tendenza dell'Io stesso alla sintesi, anche il significato di soddisfacenti, e non si può non riconoscere che quest'ultimo significato diventa, grado a grado, il piú importante. Il risultato di questo processo, che si avvicina sempre piú al completo fallimento

¹ [A questo proposito vedi il caso clinico dell'uomo dei topi (1909) pp. 55 sgg. e p. 16, n. 2.]

² Si veda T. REIK, *Geständniszwang und Strafbedürfnis* (Lipsia, Vienna e Zurigo 1925) p. 51.

della lotta difensiva iniziale, è un Io straordinariamente limitato, e costretto a cercare nei sintomi i propri soddisfacimenti. Lo spostamento dei rapporti di forza a favore del soddisfacimento può portare al temuto esito finale di paralizzare le facoltà volitive dell'Io, che per ogni decisione incontra impulsi quasi altrettanto forti sia da una parte che dall'altra. L'acutissimo conflitto fra Es e Super-io, che domina la malattia fin dal principio, può estendersi al punto tale che nessuna azione dell'Io — incapace ormai di assolvere il suo compito di mediazione — può sfuggire al coinvolgimento in tale conflitto.

Durante questi conflitti si possono osservare due attività dell'Io, formatrici dei sintomi; esse meritano particolare interesse, perché sono evidenti surrogati della rimozione, e possono perciò illustrarne bene la tendenza e la tecnica. Forse anche l'apparire di queste tecniche ausiliarie e sostitutive può essere ritenuto una prova che l'esplicarsi della rimozione vera e propria incontra delle difficoltà. Se consideriamo che nella nevrosi ossessiva l'Io è lo scenario della formazione dei sintomi assai più che nell'isteria, che questo Io è fermo e tenace nei suoi rapporti con la realtà e con la coscienza e chiama a raccolta, in questo senso, tutti i suoi mezzi intellettuali, e che infine l'attività del pensiero appare sovrainvestita ed erotizzata, tali variazioni della rimozione ci saranno forse rese più accessibili.

Le due tecniche indicate sono il *rendere non avvenuto* e l'*isolare*.¹ La prima ha un vasto campo di applicazione e risale a un tempo molto lontano; è una specie di magia negativa, che vuole, attraverso un simbolismo motorio, "soffiar via" non già le conseguenze di un avvenimento (impressione, esperienza vissuta), ma l'avvenimento stesso. Con la scelta dell'espressione "soffiar via" è direttamente indicata la parte che questa tecnica svolge non soltanto nella nevrosi, ma anche nelle azioni magiche, negli usi popolari e nel cerimoniale religioso. Nella nevrosi ossessiva incontriamo il "rendere non avvenuto" anzitutto nei sintomi bifasici [p. 262], in cui la seconda azione revoca la prima, quasi che nulla fosse accaduto, mentre in realtà entrambe le azioni si sono verificate. Il cerimoniale nevrotico-ossessivo trova, nell'intento del rendere non avvenuto, la sua seconda radice. La prima è la prevenzione, la misura intesa a garantire che una certa cosa

¹ [Entrambe le tecniche sono state illustrate da Freud nel caso clinico dell'uomo dei topi (1909) pp. 65, 71 e 73.]

non accada, non si ripeta. La differenza è facile da cogliere: le misure prudenziali sono razionali, le “revoche” mediante il “render non avvenuto” sono di natura irrazionale, magica. Naturalmente si deve supporre che questa seconda radice sia la più antica, in quanto deriva dall’atteggiamento animistico verso il mondo esterno. La tendenza a “rendere non avvenuto” trova il suo passaggio alla normalità nella decisione di trattare un avvenimento come *non arrivé*,¹ ma in tal caso, normalmente, non s’intraprende nulla in senso opposto, non ci si affligge né per l’avvenimento né per le sue conseguenze, mentre nella nevrosi si cerca di annullare il passato stesso, di rimuoverlo con azioni motorie. La stessa tendenza può anche spiegare la coazione alla ripetizione, tanto frequente in questa nevrosi: ripetizione in cui si trovano riunite insieme parecchie intenzioni in lotta fra loro. Ciò che non è avvenuto nel modo in cui si sarebbe desiderato avvenisse, viene reso non avvenuto mediante la ripetizione in un modo diverso, per cui entrano in giuoco a questo punto tutti i motivi che spingono a indugiare in queste ripetizioni. Nell’ulteriore decorso della nevrosi, la tendenza a rendere “non avvenuta” un’esperienza traumatica si rivela spesso come un motivo di prim’ordine nella formazione dei sintomi. In tal modo siamo ora venuti a conoscenza, inaspettatamente, di una nuova tecnica motoria di difesa, o, come potremmo dire in questo caso, per essere meno imprecisi, di rimozione.

L’altra delle tecniche da illustrare *ex novo* è quella dell’isolare, ed è una tecnica che appartiene peculiarmente alla nevrosi ossessiva. Si riferisce anch’essa alla sfera motoria, e consiste in ciò, che dopo un evento sgradito, o meglio, dopo una particolare attività, significativa nel senso della nevrosi, viene introdotta una pausa durante la quale nulla può più verificarsi, nessuna percezione viene accolta e nessuna azione viene eseguita.² Questo procedimento a tutta prima singolare ci svela ben presto il suo rapporto con la rimozione. Sappiamo che nell’isteria è possibile che un’impressione traumatica sia lasciata cadere nell’oblio; nella nevrosi ossessiva questo sovente non riesce, l’esperienza non viene dimenticata, ma viene invece spogliata del suo affetto, mentre le sue relazioni associative sono represses o interrotte, cosicché essa sta come isolata e non viene neppure riprodotta nel corso dell’attività del pensiero. L’effetto di questo isola-

¹ [In francese nell’originale.]

² [Vedi il caso clinico dell’uomo dei topi (1909) p. 73.]

mento è uguale a quello della rimozione accompagnata da amnesia. Questa tecnica viene dunque riprodotta negli isolamenti della nevrosi ossessiva, nella quale essa viene altresì rinforzata mediante azioni motorie che obbediscono a un intento magico. Viene tenuto separato in questo modo proprio ciò che si riferisce a una stessa cerchia di associazioni; l'isolamento motorio deve garantire l'interruzione del nesso mentale. Un pretesto per questo comportamento nevrotico è dato dal normale processo della concentrazione. Ciò che ci appare significativo in quanto impressione o compito da svolgere, non dev'essere disturbato da esigenze contemporanee di altri processi mentali o di altre attività. Ma già di norma la concentrazione viene adoperata per tener lontano non soltanto ciò che è estraneo e indifferente, ma soprattutto ciò che è contrario e non appropriato. Viene avvertito come elemento di massimo disturbo ciò che in origine stava connesso e che fu poi staccato e separato nel progresso evolutivo, per esempio le espressioni dell'ambivalenza del complesso paterno nel rapporto con Dio, o gli impulsi degli organi escretori negli eccitamenti erotici. L'Io deve dunque compiere normalmente un grande lavoro d'isolamento al fine di dirigere il corso del pensiero, e noi sappiamo che nell'esercizio della tecnica analitica dobbiamo educare l'Io a rinunciare temporaneamente a questa funzione, altrimenti perfettamente giustificata.

Abbiamo tutti fatto l'esperienza di come riesca particolarmente difficile per il nevrotico ossessivo attenersi alla regola analitica fondamentale. Probabilmente a causa della grande tensione conflittuale esistente tra il suo Super-io e il suo Es, l'Io del nevrotico ossessivo è più all'erta, i suoi isolamenti sono più precisi. Esso deve, durante la sua attività di pensiero, difendersi contro troppe cose: l'affollarsi delle fantasie inconse, il manifestarsi delle tendenze ambivalenti. Non gli è permesso lasciarsi andare, dev'essere costantemente pronto alla lotta. L'Io rafforza questa coazione alla concentrazione e all'isolamento mediante le azioni magiche d'isolamento, che tanto ci colpiscono come sintomi e che assumono così grande importanza pratica, mentre di per sé sono naturalmente inutili e hanno carattere di cerimoniale.

Ma mentre cerca di impedire associazioni e collegamenti di pensiero, l'Io obbedisce a uno dei più antichi e fondamentali comandi della nevrosi ossessiva: il tabù del contatto. Se ci si domanda perché l'evitare contatti, toccamenti, contagi abbia una parte così impor-

tante in questa nevrosi e venga a costituire il contenuto di sistemi tanto complicati, la risposta è che il toccare, il contatto corporeo rappresenta la meta immediata sia dell'investimento oggettuale aggressivo, sia di quello amoroso.¹ L'Eros vuole il contatto, poiché tende all'unione, all'abolizione delle barriere spaziali tra l'Io e l'oggetto amato. Ma anche la distruzione, che prima dell'invenzione delle armi a distanza poteva effettuarsi solo da vicino, presuppone necessariamente il contatto corporeo, la manualità. Aver contatto con una donna è divenuto nel parlare comune un eufemismo per indicare il suo uso quale oggetto sessuale. Non toccare il membro è l'enunciato del divieto del soddisfacimento autoerotico. Dato che la nevrosi ossessiva perseguitò dapprima il contatto erotico, e poi, dopo la regressione, quello stesso contatto mascherato da aggressione, non vi è nulla in essa che sia proibito in così alto grado come il toccare, e nulla di più adatto a diventare il punto centrale di un sistema di proibizioni. Ma l'isolamento è l'abolizione della possibilità del contatto, è un mezzo per sottrarre una cosa a qualsivoglia toccamento, e quando il nevrotico, mediante una pausa, isola un'impressione o un'attività, egli ci fa intendere simbolicamente che non vuole lasciare che i pensieri che la concernono entrino in contatto associativo con altri pensieri.

Sin qui giungono le nostre ricerche sulla formazione dei sintomi. Non mette conto di riassumerle, giacché non sono complete né hanno dato grandi risultati; poche sono inoltre le cose che da esse abbiamo appreso e che non sapevamo già. Sarebbe privo di prospettive prendere in considerazione la formazione dei sintomi in affezioni diverse dalle fobie, dall'isteria di conversione e dalla nevrosi ossessiva: se ne sa troppo poco. Ma già da un esame comparativo di queste tre nevrosi sorge un problema di notevole portata e non più evitabile. In tutte e tre l'esito è la distruzione del complesso edipico, e in tutte e tre noi riteniamo che la paura di evirazione sia ciò che muove l'Io a lottare. Ma questa paura viene alla ribalta, dichiaratamente, soltanto nelle fobie. Che cosa accade di essa nelle altre due forme? Come ha fatto l'Io a risparmiarsi questa angoscia? Il problema si acutizza ulteriormente se teniamo conto della possibilità, ventilata più sopra, che l'angoscia provenga, attraverso una specie di fermentazione, dallo stesso inve-

¹ [Si vedano vari passaggi nel secondo capitolo di *Totem e tabù* (1912-13), ad esempio pp. 42 sgg. e 79.]

stimento libidico, disturbato nel suo decorso; e inoltre: è proprio certo che la paura di evirazione sia l'unico movente della rimozione (o della difesa)? Se si pensa alle nevrosi delle donne, si deve dubitarne, poiché, per quanto sicuramente si possa constatare in esse il complesso di evirazione, non si può certo parlare propriamente di paura di evirazione nel caso di una evirazione già compiuta.¹

¹ [Vedi oltre p. 290 e n. 1.]

Torniamo alle zoofobie infantili, dato che comprendiamo questi casi meglio di tutti gli altri. L'Io deve dunque intervenire qui contro un investimento libidico oggettuale dell'Es (quello del complesso edipico positivo o negativo), giacché ha compreso che il cedere ad esso implicherebbe il pericolo dell'evirazione. Questo fatto l'abbiamo già discusso anche se è rimasto un dubbio che dobbiamo chiarire. Nel caso del piccolo Hans (cioè nel caso del complesso edipico positivo), dobbiamo pensare che ciò che provoca la difesa dell'Io sia l'impulso amoroso verso la madre, oppure il moto aggressivo contro il padre? Da un punto di vista pratico ciò potrebbe apparire indifferente, soprattutto perché questi due impulsi si condizionano a vicenda; ma alla domanda si collega altresì un interesse teoretico, perché solo la corrente di tenerezza verso la madre può esser fatta valere come impulso prettamente erotico. La corrente aggressiva dipende essenzialmente dalla pulsione di distruzione, e noi abbiamo sempre creduto che nella nevrosi l'Io combatta contro le pretese della libido, e non contro quelle delle altre pulsioni. In effetti noi vediamo che dopo la formazione della fobia il tenero attaccamento alla madre è come svanito, essendo stato fundamentalmente liquidato mediante la rimozione, mentre invece la formazione sintomatica (sostitutiva) si è compiuta nei riguardi dell'impulso aggressivo. Nel caso dell'uomo dei lupi le cose sono più semplici, il moto rimosso è veramente un impulso erotico, è l'atteggiamento femminile verso il padre, e in relazione a tale atteggiamento si effettua anche la formazione sintomatica.

C'è quasi da vergognarsi che, dopo tanto lavoro, troviamo sempre nuove difficoltà nella comprensione dei fatti fondamentali che ci stanno di fronte; ma ci siamo proposti di non semplificare e di non

nascondere nulla. Se non riusciamo a vedere chiaro, vogliamo quanto meno vedere con precisione quali sono le cose non chiare. Ciò che ci ostacola qui nel nostro procedere è evidentemente una mancanza di linearità nello sviluppo della nostra teoria delle pulsioni. Noi avevamo seguito dapprima le organizzazioni della libido a partire dalla fase orale attraverso quella sadico-anale sino a quella genitale, e così facendo avevamo considerato alla stessa stregua tutte le componenti della pulsione sessuale. In seguito il sadismo ci è apparso quale rappresentante di un'altra pulsione, che si oppone all'Eros. La nuova concezione dei due gruppi di pulsioni sembra far crollare la costruzione precedente delle fasi successive di organizzazione libidica. Non abbiamo però bisogno di scoprire di bel nuovo l'informazione che ci aiuta a uscire da questa difficoltà. Essa ci è offerta da un pezzo, e dice che non capita praticamente mai di avere a che fare con moti pulsionali allo stato puro, bensì ognora con leghe di entrambe le pulsioni in differenti proporzioni quantitative. L'investimento oggettuale sadico ha dunque pieno diritto di essere trattato come un investimento libidico, le organizzazioni della libido non debbono essere rivedute, l'impulso aggressivo verso il padre può divenire oggetto di rimozione allo stesso titolo di quello amoroso verso la madre. Ad ogni modo, accantonando quale materia per una successiva discussione la possibilità che la rimozione sia un processo avente un particolare rapporto con l'organizzazione genitale della libido, e che l'Io ricorra ad altri metodi di difesa quando deve opporsi alla libido ad altri livelli di organizzazione, proseguiamo dicendo che un caso come quello del piccolo Hans non ci consente alcuna decisione: qui, infatti, un moto aggressivo viene bensì liquidato mediante rimozione, ma dopo che l'organizzazione genitale è già stata raggiunta.

Questa volta non vogliamo perdere di vista il rapporto con l'angoscia. Abbiamo detto che l'Io, appena conosciuto il pericolo di evirazione, dà il segnale di angoscia e inibisce, mediante l'istanza del piacere-dispiacere (e in una guisa che non riusciamo a penetrare più in profondità) il minaccioso processo d'investimento nell'Es. Contemporaneamente si effettua la formazione della fobia. La paura di evirazione mantiene un oggetto diverso e un'espressione deformata: essere morsicato dal cavallo o divorato dal lupo, anziché essere evirato dal padre. La formazione sostitutiva ha due evidenti vantaggi: anzitutto quello di sottrarsi a un conflitto d'ambivalenza, dato che il padre è al tempo stesso un oggetto amato; e, in secondo

luogo, quello di permettere all'Io di sospendere lo sviluppo d'angoscia. L'angoscia della fobia è infatti un'angoscia facoltativa: essa sorge soltanto quando il suo oggetto diventa percepibile. Ciò è perfettamente corretto, poiché solo allora la situazione di pericolo è effettivamente presente. Se il padre non è presente, non c'è da temere l'evirazione. Ebbene, il padre non può essere eliminato, egli si mostra sempre, purché lo voglia. Se invece viene sostituito dall'animale, allora basta solo evitare la vista, ossia la presenza, dell'animale, per esser liberi da pericolo e da angoscia. Il piccolo Hans infligge dunque al suo Io una restrizione, produce l'inibizione di non uscire di casa, per non incontrarsi con i cavalli. Per il piccolo russo la cosa è ancora più comoda, è ben piccola rinuncia per lui il non prendere in mano un certo libro illustrato. Se non fosse per quella cattiva sorella, che gli mette continuamente sotto gli occhi l'immagine del lupo ritto sulle zampe posteriori, contenuta in quel libro, egli potrebbe sentirsi al sicuro dalla sua angoscia.¹

Già in passato ho attribuito una volta alla fobia il carattere di una proiezione, dal momento che essa sostituisce un pericolo pulsionale interno con un pericolo percettivo esterno. Ciò porta il vantaggio che dal pericolo esterno ci si può proteggere mediante la fuga, ed evitando la percezione, mentre non c'è fuga che serva contro il pericolo che sorge dall'interno.² La mia osservazione non era sbagliata, ma rimaneva alla superficie. La pretesa pulsionale non è infatti un pericolo in sé stessa, ma solo in quanto porta con sé un vero pericolo esterno, quello dell'evirazione. In sostanza, dunque, nella fobia accade soltanto che un pericolo esterno sia sostituito da un altro pericolo esterno. Che l'Io nella fobia possa sottrarsi all'angoscia evitando qualche cosa o sviluppando un sintomo inibitorio, corrisponde molto bene all'idea che l'angoscia sia solo un segnale affettivo, e che nulla sia stato cambiato nella situazione economica.

L'angoscia delle zoofobie è dunque una reazione affettiva dell'Io al pericolo, e il pericolo, che qui viene segnalato, è quello dell'evirazione. Unica differenza rispetto all'angoscia reale, che l'Io manifesta normalmente in situazioni di pericolo, è che il contenuto dell'angoscia rimane inconscio, e diventa cosciente solo in guisa deformata.

Sono convinto che questa stessa concezione si dimostrerà valida anche per le fobie delle persone adulte, sebbene il materiale elabo-

¹ [Vedi il caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) pp. 494 sg.]

² [Vedi la descrizione delle fobie nello scritto freudiano di *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, pp. 66 sgg. Vedi anche *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) lez. 25.]

rato dalla nevrosi sia qui molto più copioso e alcuni altri fattori vengano ad aggiungersi nella formazione sintomatica. Fondamentalmente, la cosa è la stessa. L'agorafobico infligge al suo Io una restrizione per sottrarsi a un pericolo pulsionale. Il pericolo pulsionale è la tentazione di cedere ai suoi appetiti erotici, per cui egli dovrebbe scongiurare nuovamente il pericolo dell'evirazione, come nella sua infanzia, oppure un altro pericolo analogo. Come esempio semplice cito il caso di un giovanotto che divenne agorafobico perché temeva di cedere agli allettamenti delle prostitute e, per punizione, di prendersi la sifilide.

So bene che molti casi mostrano una struttura più complicata, e che molti altri moti pulsionali rimossi possono intervenire in una fobia: ma si tratta di impulsi ausiliari che perlopiù si sono connessi col nucleo della nevrosi solo in un secondo tempo. La sintomatologia dell'agorafobia è complicata dal fatto che l'Io non si limita a rinunciare a qualche cosa, ma fa anche qualche cosa in più per togliere alla situazione la sua pericolosità. Questo fattore suppletivo è di solito una regressione temporale¹ negli anni infantili (in casi estremi sino nel grembo materno, in tempi cioè in cui il soggetto era protetto dai pericoli che oggi lo minacciano), ed esso appare come la condizione che consente al soggetto di non fare la sua rinuncia. Così l'agorafobo può andare per la strada qualora sia accompagnato, come un bambino piccolo, da una persona di sua fiducia. La stessa considerazione gli può anche permettere di andare fuori da solo se non si allontana più di un determinato tratto dalla sua casa, se non va in luoghi che non conosce e dove non è conosciuto. Nella scelta di queste determinazioni si mostra l'influsso dei fattori infantili che dominano il soggetto per il tramite della sua nevrosi. Del tutto spiegabile, anche senza tale regressione infantile, è la fobia dello star soli, che, in ultima analisi, vuole evitare la tentazione dell'onanismo solitario. La condizione di questa regressione infantile è naturalmente la distanza temporale dall'infanzia.

La fobia si produce di regola dopo che in determinate circostanze — per la strada, in treno, stando da soli — è stato vissuto un primo attacco d'angoscia. Allora l'angoscia viene bandita, pur ricomparendo ogniqualvolta la condizione protettiva non venga rigorosamente os-

¹ [Il termine "regressione temporale" compare piuttosto raramente negli scritti di Freud: vedi le Cinque conferenze sulla psicoanalisi (1909) p. 167, il capoverso aggiunto nel 1914 all'Interpretazione dei sogni (1899) p. 500 e, nella Metapsicologia (1915): Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno, pp. 90 e 94.]

servata. Il meccanismo della fobia rende buoni servigi quale mezzo difensivo, e mostra una forte tendenza alla stabilità. Una continuazione della lotta difensiva, diretta ora verso il sintomo, interviene spesso, ma non necessariamente.

Ciò che abbiamo potuto apprendere intorno all'angoscia dallo studio delle fobie rimane valevole anche per la nevrosi ossessiva. Non è difficile ridurre la situazione della nevrosi ossessiva a quella della fobia. Il motore di ogni ulteriore formazione sintomatica è qui palesemente l'angoscia dell'Io di fronte al suo Super-io. L'ostilità del Super-io è la situazione di pericolo dalla quale l'Io deve distogliersi. Qui manca qualsiasi traccia di proiezione, il pericolo è completamente interiorizzato. Eppure, se ci domandiamo che cosa l'Io tema da parte del Super-io, ci s'impone l'idea che la punizione del Super-io sia una continuazione di quella dell'evirazione. Come il Super-io è il padre divenuto impersonale, così l'angoscia dell'evirazione minacciata dal padre si è trasformata in un'indeterminata angoscia sociale o angoscia morale.¹ Ma questa angoscia è dissimulata, l'Io vi si sottrae eseguendo scrupolosamente gli ordini, le prescrizioni e le penalità impostegli. Se in ciò viene impedito, insorge subito uno stato di disagio estremamente penoso, in cui noi possiamo ravvisare l'equivalente dell'angoscia, e che gli ammalati stessi paragonano all'angoscia. La nostra conclusione è dunque la seguente: l'angoscia è la reazione alla situazione di pericolo; essa viene risparmiata se l'Io fa qualche cosa per evitare la situazione o per sottrarsi ad essa. Si potrebbe dire, allora, che i sintomi vengono creati al fine di evitare lo sviluppo dell'angoscia, ma questo non ci permette alcuna comprensione profonda. È più giusto dire che i sintomi vengono creati per evitare la situazione di pericolo, segnalata dallo sviluppo dell'angoscia. Ma nei casi considerati sinora, questo pericolo era l'evirazione, o qualche cosa che derivava dall'evirazione.

Se è vero che l'angoscia è la reazione dell'Io al pericolo, viene naturale considerare la nevrosi traumatica, che così spesso si connette a un imminente pericolo di vita, come una conseguenza diretta dell'angoscia relativa al vivere o al morire, lasciando da parte i rapporti di dipendenza dell'Io [p. 245] e l'evirazione. Così hanno fatto quasi tutti coloro che hanno studiato le nevrosi traumatiche dell'ultima guerra,² e qualcuno ha trionfalmente annunciato che si era

¹ [La discussione più completa di tali questioni si trova nel *Disagio della civiltà* (1929) vedi oltre in questo volume pp. 610-30.]

² [La prima guerra mondiale.]

infine portata la prova che una messa in pericolo della pulsione di autoconservazione può produrre una nevrosi senza partecipazione alcuna della sessualità e senza riguardo per le complicate ipotesi della psicoanalisi. Di fatto è un gran peccato che non ci si possa valere neppure di una singola analisi di nevrosi traumatica.¹ E non già perché una tale analisi contraddirebbe l'importanza etiologica della sessualità; tale contraddizione è stata infatti da lungo tempo abolita mediante l'introduzione del concetto di narcisismo, che porta l'investimento libidico dell'Io sullo stesso piano degli investimenti oggettuali, sottolineando la natura libidica della pulsione di autoconservazione; ma piuttosto perché, causa la mancanza di queste analisi, noi abbiamo perduto la più preziosa occasione di addivenire a conclusioni decisive circa il rapporto tra angoscia e formazione dei sintomi. Dopo tutto ciò che sappiamo della struttura delle semplici nevrosi della vita quotidiana, è oltremodo improbabile che una nevrosi possa prodursi solo a causa del fatto obiettivo che il soggetto si trova in pericolo, senza alcun apporto degli strati inconsci più profondi dell'apparato psichico. Nell'inconscio, peraltro, non è presente nulla che possa dare un contenuto al nostro concetto di annientamento della vita. L'evirazione è in un certo modo rappresentabile grazie all'esperienza quotidiana della separazione dal contenuto intestinale, nonché alla perdita del seno materno, così com'è stata vissuta durante il divezzamento;² nulla di simile alla morte è stato invece mai provato, oppure quando ciò è avvenuto, come nel caso dello svenimento, questa esperienza non ha lasciato dietro di sé tracce apprezzabili. Perciò io mi mantengo fedele all'ipotesi che l'angoscia di morte debba considerarsi come un che di analogo all'angoscia di evirazione, e che la situazione a cui l'Io reagisce sia l'abbandono da parte del Super-io protettore — o forse del destino — con il che viene meno la sicurezza dell'Io contro tutti i pericoli.³ Va inoltre considerato il fatto che negli eventi che portano alla nevrosi traumatica viene infranta la protezione esterna contro gli stimoli, e quantità eccessive di eccitamento invadono l'apparato psichico [vedi p. 244], cosicché si presenta qui la seconda possibilità, e cioè che l'angoscia sia non soltanto segnalata quale affetto, ma sia anche prodotta ex novo dalle condizioni economiche della situazione.

Con l'ultima osservazione — che l'Io sia stato preparato nei riguardi

¹ [Vedi, di Freud, *Introduzione al libro "Psicoanalisi delle nevrosi di guerra"* (1919).]

² [Vedi una nota aggiunta nel 1923 al caso clinico del piccolo Hans (1908) pp. 483 sg.]

³ [Si vedano gli ultimi capoversi di *L'Io e l'Es* (1922) pp. 519 sg., come pure oltre, p. 287.]

dell'evirazione mediante perdite oggettuali regolarmente ricorrenti — siamo pervenuti a una nuova concezione dell'angoscia. Considerata finora come segnale affettivo del pericolo, essa ci appare ora, dato che si tratta tanto spesso del pericolo di evirazione, come la reazione a una perdita, a una separazione. Sebbene si levino immediatamente parecchie obiezioni, che parlano contro questa conclusione, una concordanza assai notevole deve tuttavia colpirci. La prima esperienza angosciata, almeno per l'uomo, è la nascita, la quale significa, obiettivamente, la separazione dalla madre; la nascita potrebbe anzi essere paragonata a una evirazione che la madre subisce (in base all'equivalenza bambino = pene). Ora, sarebbe molto soddisfacente se l'angoscia, quale simbolo di una separazione, si ripetesse per ogni separazione ulteriore; ma l'apprezzamento di questa corrispondenza ci è purtroppo impedito dal fatto che la nascita non viene soggettivamente vissuta come una separazione dalla madre, in quanto questa, quale oggetto, è del tutto sconosciuta al feto, che è totalmente narcisistico. In base a un'altra argomentazione problematica si dirà che le reazioni affettive a una separazione ci sono note, e che noi le avvertiamo come dolore o lutto, non come angoscia. E in ogni caso rammentiamo che anche discutendo del lutto non abbiamo potuto capire perché esso sia così doloroso.¹

¹ [Vedi *Metapsicologia* (1915): *Lutto e melanconia*, p. 103. Su questo tema Freud ritorna più avanti nell'Aggiunta C, pp. 314 sgg.]

È tempo di riflettere. Evidentemente noi cerchiamo una formula conclusiva circa l'essenza dell'angoscia, un "aut aut" che separi, al riguardo, la verità dall'errore. Ma la difficoltà sta proprio nel fatto che non è semplice definire l'angoscia. Sinora non abbiamo ottenuto che contraddizioni, tra le quali non era possibile alcuna scelta esente da pregiudizi. Propongo, adesso, di procedere in un altro modo, e cioè di mettere insieme, con assoluta imparzialità, tutto ciò che è possibile dire dell'angoscia, senza aspettarsi di giungere in questo modo a una nuova sintesi.

L'angoscia è dunque, in primo luogo, un qualche cosa che si sente. Noi la chiamiamo uno stato affettivo, benché non sappiamo neppure che cosa sia un affetto. Come sensazione, essa ha — nel modo più palese — carattere spiacevole, ma ciò non esaurisce le sue qualità; non possiamo chiamare angoscia ogni dispiacere. Vi sono altre sensazioni di carattere spiacevole (tensioni, dolore, lutto), e l'angoscia deve avere altre particolarità oltre a questa qualità di essere spiacevole. Una domanda: riusciremo mai a cogliere le differenze tra questi diversi stati affettivi spiacevoli?

Dalla sensazione dell'angoscia possiamo ad ogni modo apprendere qualche cosa. Il suo carattere spiacevole sembra avere una caratteristica particolare, difficile da dimostrare, ma verosimile: mancherebbe di qualsiasi elemento particolarmente appariscente. Ma oltre a questo carattere peculiare, difficilmente isolabile, noi avvertiamo nell'angoscia determinate sensazioni corporee, che si riferiscono a organi ben precisi. Dato che non c'interessa in questa sede la fisiologia dell'angoscia, ci basta mettere in evidenza alcuni singoli rappresentanti di queste sensazioni, e cioè le sensazioni, più frequenti e distinte,

che interessano gli organi respiratori e il cuore.¹ Esse testimoniano che innervazioni motorie, e quindi processi di scarica, prendono parte al meccanismo generale dell'angoscia. L'analisi dello stato d'angoscia mostra dunque: 1) uno specifico carattere spiacevole; 2) atti di scarica; 3) percezioni di tali atti.

I punti 2) e 3) ci indicano già una differenza rispetto a stati simili, per esempio rispetto al lutto e al dolore. Le espressioni motorie non sono essenziali a questi stati; laddove appaiono, si distinguono chiaramente non già quali parti integranti del tutto, ma quali sue conseguenze o reazioni. L'angoscia è dunque un particolare stato spiacevole accompagnato da atti di scarica lungo determinate vie. Appellandoci ai nostri punti di vista più generali² reputeremo che alla base dell'angoscia ci sia un aumento dell'eccitamento, aumento che da un lato produce il carattere spiacevole, mentre dall'altro l'angoscia si allevia mediante le scariche già menzionate. Questa concezione puramente fisiologica non potrà tuttavia bastarci; siamo tentati di supporre che vi sia un fattore storico che lega strettamente insieme le sensazioni e le innervazioni dell'angoscia. In altre parole, che lo stato di angoscia sia la riproduzione di un'esperienza che contiene le condizioni di un simile incremento di stimoli e della scarica lungo vie ben precise: e che attraverso ciò, dunque, il dispiacere dell'angoscia acquisti il suo carattere specifico. Il prototipo di una simile esperienza è, nella specie umana, la nascita, ed è per questo che noi siamo inclini a vedere nello stato d'angoscia una riproduzione del trauma della nascita. [Vedi sopra pp. 243 sg.]

Con ciò non abbiamo detto nulla da cui si possa desumere che all'angoscia spetti un posto d'eccezione tra gli stati affettivi. Noi riteniamo che anche gli altri affetti siano riproduzioni di eventi più antichi, di vitale importanza, magari preindividuali, e questi affetti li paragoniamo, quali attacchi isterici universali, tipici e innati, agli attacchi della nevrosi isterica, acquisiti tardi e individualmente, la cui genesi e il cui significato quali simboli mnestici ci son diventati chiari attraverso l'analisi.³ Sarebbe naturalmente assai desiderabile poter dimostrare la giustezza di questa concezione per una serie di altri affetti, ma da ciò siamo ancora molto lontani.⁴

¹ [Vedi lo scritto freudiano di molti anni prima *Legittimità di separare dalla nevrastenia un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia"* (1894) p. 156.]

² [Come è formulato, ad esempio, nelle prime pagine di *Al di là del principio di piacere* (1920).] ³ [Vedi sopra p. 243, n. 1.]

⁴ [Questo pensiero si rifà probabilmente alla *Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872) di Darwin, citato da Freud in un contesto simile negli *Studi sull'isteria*

Il ricondurre l'angoscia all'evento della nascita suscita alcune obiezioni immediate da cui è necessario difendersi. L'angoscia è una reazione probabilmente propria a tutti gli organismi, e in ogni caso a tutti gli organismi superiori; la nascita, invece, viene vissuta solo dai mammiferi, ed è dubbio che in tutti questi essa abbia il significato di un trauma. Vi può dunque essere angoscia senza il modello della nascita. Ma questa obiezione supera i confini tra biologia e psicologia. Proprio per il fatto che l'angoscia deve adempiere una indispensabile funzione biologica — quale reazione allo stato di pericolo — essa può essere stata organizzata in modi diversi nelle diverse forme di vita. Non sappiamo neppure se nelle forme di vita lontane da quella umana essa abbia lo stesso contenuto, in fatto di sensazioni e di innervazioni, che nell'uomo. Ciò dunque non impedisce che nell'uomo l'angoscia prenda come modello originario il processo della nascita.

Ma se questa è la struttura e l'origine dell'angoscia, si pone un'altra domanda: qual è la sua funzione e in quali occasioni si riproduce? La risposta appare ovvia e assolutamente obbligata. L'angoscia sorge quale reazione a uno stato di pericolo, e viene ora riprodotta regolarmente quando un simile stato si verifica di nuovo.

Ma c'è qualche ulteriore osservazione da fare in proposito. Le innervazioni dello stato di angoscia originario avevano verosimilmente un senso e uno scopo, proprio come le azioni muscolari del primo attacco isterico. Se si vuol chiarire l'attacco isterico, occorre soltanto cercare la situazione nella quale quei movimenti erano parti di un'azione coerente. Così, verosimilmente, durante la nascita la direzione delle innervazioni sugli organi respiratori ha preparato l'attività dei polmoni, mentre l'accelerazione della pulsazione cardiaca ha forse inteso agire contro l'avvelenamento del sangue. Questa rispondenza a uno scopo viene naturalmente a mancare nella ulteriore riproduzione dello stato d'angoscia come affetto, così come non la si trova nella ripetizione dell'attacco isterico. Quando dunque l'individuo entra in una nuova situazione di pericolo, può facilmente diventare inopportuno per lui rispondere con uno stato d'angoscia (che è la reazione a un pericolo più antico) anziché trovare la reazione adeguata al pericolo presente. La rispondenza allo scopo ricompare

(1892-95) pp. 250 e 332. Vedi anche la nota aggiunta nell'edizione del 1909 della *Interpretazione dei sogni* (1899) p. 367. Ma vedi anche quel che Freud dice della qualità e natura degli affetti in *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, pp. 43 e 61 e, ancor più chiaramente, nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 548.]

tuttavia quando la situazione di pericolo viene riconosciuta come imminente e segnalata mediante la crisi d'angoscia. L'angoscia può allora essere vinta immediatamente con mezzi più appropriati. Si distinguono dunque subito due modi in cui l'angoscia può manifestarsi: l'uno, inopportuno, durante una nuova situazione di pericolo; l'altro, opportuno, per segnalare e prevenire una tale situazione.

Ma che cos'è un "pericolo"? Nell'atto della nascita vien corso un pericolo obiettivo per la conservazione della vita, e noi sappiamo che cosa questo significhi in realtà. Ma psicologicamente ciò non ci dice proprio nulla. Il pericolo della nascita non ha ancora alcun contenuto psichico. Certo non possiamo presumere nel feto nulla che si avvicini neppure lontanamente alla conoscenza della possibilità di un esito letale. Il feto non può percepire nient'altro che un grandissimo disturbo nell'economia della sua libido narcisistica. Grandi quantità di eccitamento premono su di lui producendo sensazioni spiacevoli e nuove, alcuni organi si procurano investimenti più elevati, la qual cosa è come un preludio all'investimento oggettuale che presto comincerà; che cosa di tutto ciò potrà essere valutato come segno distintivo di una "situazione di pericolo"?

Sappiamo troppo poco, sfortunatamente, della condizione psichica del neonato per rispondere direttamente a questa domanda. Non posso neppure garantire l'utilizzabilità della descrizione data or ora. È facile dire che il neonato ripete l'affetto dell'angoscia in tutte le situazioni che gli ricordano l'evento della nascita. Il punto decisivo rimane però in che modo ci si ricordi e di che cosa.

Non ci resta praticamente altro da fare che studiare le occasioni in cui il lattante, o il bambino appena un po' più grandicello, si mostra pronto a sviluppare angoscia. Rank, nel suo libro *Il trauma della nascita*,¹ ha fatto un energico tentativo per dimostrare le relazioni esistenti fra le prime fobie del bambino e l'impressione prodotta in lui dall'evento della nascita; tuttavia non posso considerare questo un tentativo riuscito. Gli si possono muovere due tipi di obiezioni: anzitutto, che egli si basa sul presupposto che il bambino abbia ricevuto alla sua nascita determinate impressioni sensoriali, specialmente di natura visiva, il cui rinnovarsi può richiamare il ricordo del trauma della nascita, e, con esso, la reazione angosciata. Questo assunto manca completamente di prove ed è altamente inverosimile; non è credibile che il bambino abbia conservato, del

¹ O. RANK, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse* (Vienna 1924).

processo della nascita, se non sensazioni tattili e di tipo generale. Quando poi egli manifesta più tardi angoscia in presenza di piccoli animali che scompaiono in buchi o ne vengono fuori, Rank spiega questa reazione mediante la percezione di un'analogia di cui però il bambino non può rendersi conto. In secondo luogo Rank, nella valutazione di queste successive situazioni di angoscia, fa agire, secondo come meglio gli convenga, ora il ricordo della felice esistenza intrauterina, ora quello della perturbazione traumatica che essa ha subito, cosicché vengono aperte le porte a qualsivoglia arbitrio interpretativo. Singoli casi di questa angoscia infantile si oppongono direttamente all'applicazione del principio di Rank. Quando, ad esempio, il bambino viene lasciato da solo nell'oscurità, dovremmo aspettarci che egli accolga con soddisfazione questa riproduzione della situazione intrauterina; e se il fatto che egli proprio allora reagisce invece con angoscia viene ricondotto al ricordo di come questa felicità fu disturbata dalla nascita, non si può più non riconoscere la forzatura di un simile tentativo di spiegazione.¹

Debbo trarre la conclusione che le prime fobie infantili non possono essere ricondotte direttamente all'impressione dell'atto della nascita, e si sono in genere sottratte sinora a una spiegazione. Non si può non riconoscere nel lattante una certa disposizione all'angoscia. Essa non è qualcosa che subito dopo la nascita si manifesti in tutta la sua forza per poi diminuire lentamente, ma anzi insorge solo in un secondo tempo, col progresso dell'evoluzione psichica, e dura per un certo periodo dell'infanzia. Quando queste prime fobie si estendono oltre questo periodo evocano il sospetto di un disturbo nevrotico, sebbene non ci sia affatto chiaro il loro rapporto con le nevrosi palesi che insorgono in un'epoca più tarda dell'infanzia.

Solo pochi casi di manifestazioni infantili d'angoscia ci risultano comprensibili; e a questi dovremo fermarci. Così, per esempio, quando il bambino è solo, quando si trova al buio² e quando trova una persona estranea al posto di quella a cui è avvezzo (la madre). Questi tre casi si riducono a una circostanza sola, la mancanza della persona amata (agognata). Ma da ciò si apre la via per capire l'angoscia e conciliare le contraddizioni che sembrano connettersi ad essa. [Vedi p. 313.]

L'immagine mnestica della persona agognata viene certo investita intensamente, verosimilmente dapprima in modo allucinatorio. Ma

¹ [La teoria di Otto Rank è ridiscussa più oltre, pp. 297 sgg.]

² [Vedi i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 529 sg., n. 1.]

ciò non ha successo, e pare soltanto che questa nostalgia si converta in angoscia. Si ha addirittura l'impressione che questa angoscia sia una manifestazione di perplessità, che l'individuo ancora tanto poco sviluppato non sappia che altro fare di questo investimento in nostalgia. L'angoscia si presenta dunque come la reazione alla mancanza dell'oggetto, e, per analogia, ci viene in mente che anche l'angoscia di evirazione ha come contenuto la separazione da un oggetto altamente stimato, e che l'angoscia più primitiva (l'"angoscia primaria" della nascita) ebbe luogo con la separazione dalla madre.

La prossima considerazione ci porta al di là di questa accentuazione della perdita d'oggetto. Quando il poppante cerca di percepire la madre, ciò avviene in quanto egli sa già per esperienza che essa soddisfa senza indugio tutti i suoi bisogni. La situazione che egli valuta come "pericolo", e contro la quale vuol essere assicurato, è dunque quella del mancato soddisfacimento, della tensione crescente dovuta al bisogno, nei cui riguardi è impotente. Da questo punto di vista, a mio parere, tutto procede poi ordinatamente; la situazione del non soddisfacimento, in cui le quantità di stimoli raggiungono un'altezza spiacevole, senza poter essere dominate mediante un'utilizzazione e una scarica psichiche, dev'essere analoga per il poppante all'esperienza della nascita: deve essere la ripetizione della situazione di pericolo; ciò che è comune a entrambe è la perturbazione economica dovuta all'aumento delle quantità di stimoli che richiedono di essere liquidati, fattore questo che rappresenta dunque il nucleo vero e proprio del "pericolo". In entrambi i casi si manifesta la reazione d'angoscia, che nel neonato si dimostra ancora opportuna, in quanto la direzione della scarica per via dei muscoli respiratori e vocali richiama ora la madre, così come prima stimolava l'attività polmonare per eliminare gli stimoli interni. Non occorre che il bambino abbia conservato, della sua nascita, più di questa indicazione tipica della situazione di pericolo.

Con l'esperienza che un oggetto esterno percepibile può metter fine alla situazione pericolosa che ricorda la nascita, il contenuto del pericolo si sposta ora dalla situazione economica alla condizione di essa, e cioè alla perdita dell'oggetto. Il non trovar la madre diventa ora il pericolo al cui verificarsi il poppante dà il segnale d'angoscia, prima ancora che sia subentrata la temuta situazione economica. Questa trasformazione significa un primo grande progresso nella salvaguardia dell'autoconservazione, mentre al tempo stesso conclude

il passaggio dal riprodursi involontario e automatico dell'angoscia alla sua riproduzione intenzionale come segnale di pericolo.

In entrambi i riguardi, sia come fenomeno automatico, sia quale segnale di salvataggio, l'angoscia appare il prodotto dello stato di impotenza psichica del poppante, stato che corrisponde perfettamente alla sua impotenza biologica. L'appariscente concordanza per cui tanto l'angoscia della nascita quanto quella del poppante riconoscono la condizione della separazione dalla madre, non richiede alcuna interpretazione psicologica; essa si spiega biologicamente in modo abbastanza semplice in base al fatto che la madre, la quale ha appagato *fin dall'inizio* tutti i bisogni del feto mediante le organizzazioni del suo corpo, prosegue la sua funzione in parte con altri mezzi anche dopo la nascita. Tra la vita intrauterina e la prima infanzia vi è molta più continuità di quel che non ci lasci credere la impressionante cesura dell'atto della nascita. L'oggetto materno psichico sostituisce per il bambino la situazione fetale biologica. Non per questo possiamo però dimenticare che nella vita intrauterina la madre non era un oggetto e che allora di "oggetti" non ce n'erano.

È facile vedere che in questo contesto non vi è posto per un'abreazione del trauma della nascita, e che non è possibile trovare un'altra funzione per l'angoscia che non sia quella di un segnale inteso a evitare la situazione di pericolo. La condizione, per l'angoscia, della perdita dell'oggetto ci conduce oltre di un buon tratto. Anche la successiva trasformazione dell'angoscia, l'angoscia di evirazione che compare nella fase fallica, è un'angoscia di distacco ed è legata alla stessa condizione. Il pericolo è qui una separazione dal genitale. Una linea di pensiero di Ferenczi,¹ che mi pare del tutto giustificata, ci permette di riconoscere chiaramente il nesso fra questo contenuto e quello più primitivo della situazione di pericolo. L'alta valutazione narcisistica del pene può richiamarsi al fatto che il possesso di quest'organo contiene la garanzia per una riunione con la madre (con il sostituto della madre) nell'atto del coito. La sottrazione di questo membro equivale più o meno a una nuova separazione dalla madre, e significa inoltre esser lasciato impotente in balia di una tensione spiacevole dovuta al bisogno (come all'atto della nascita). Il bisogno, di cui si teme la crescita, è però ora un bisogno specifico, quello della libido genitale: non è più indifferenziato come nell'epoca dell'allattamento. Aggiungo qui che la fantasia del ritorno nel grembo ma-

¹ [S. FERENCZI, *Zur Psychoanalyse von Sexualgewohnheiten*, Int. Z. Psychoanal., vol. 11, 6 (1925).]

terno è il surrogato del coito nell'impotente (inibito dalla minaccia di evirazione). Con Ferenczi si può dire che l'individuo, il quale voleva farsi rappresentare dal suo organo genitale per ritornare nel grembo materno, ora [in questa fantasia] sostituisce regressivamente quest'organo con tutta la propria persona.¹

I progressi nell'evoluzione del bambino, l'accresciuta sua indipendenza, la più netta articolazione del suo apparato psichico in diverse istanze, l'insorgere di nuovi bisogni, non possono non influire sul contenuto della situazione di pericolo. Abbiamo seguito la sua trasformazione dalla perdita dell'oggetto materno fino all'evirazione, e vediamo il successivo passo causato dalla potenza del Super-io. Con lo spersonalizzarsi dell'istanza dei genitori, da parte dei quali si temeva l'evirazione, il pericolo diventa più indeterminato. L'angoscia di evirazione si evolve in angoscia morale, in angoscia sociale. Non è più così facile, ora, stabilire che cosa l'angoscia tema. La formula "separazione, esclusione dall'orda" riguarda solo quella parte tardiva del Super-io che si è sviluppata appoggiandosi ai modelli sociali, e non il nucleo del Super-io che corrisponde all'istanza parentale introiettata. Espresso più in generale, ciò che l'Io considera come un pericolo e a cui risponde col segnale d'angoscia è l'ira, è la punizione del Super-io, la perdita dell'amore da parte di questo. Ultima metamorfosi di tale angoscia di fronte al Super-io mi è sembrata l'angoscia di fronte alla morte (o di fronte alla vita), l'angoscia di fronte alla proiezione del Super-io nelle forze del destino [vedi p. 278].

Ho attribuito una volta un certo valore all'idea che l'investimento ritirato mediante il processo di rimozione sia quello che viene utilizzato come scarica d'angoscia.² Questa cosa mi sembra oggi pressoché irrilevante. La differenza consiste nel fatto che mentre in passato credevo che l'angoscia sorgesse in ogni caso attraverso un processo economico, automaticamente, attualmente concepisco l'angoscia come un segnale intenzionale dell'Io per influenzare l'istanza piacere-dispiacere e renderci indipendenti da questa coazione economica. Naturalmente non va affatto contro tale assunzione dire che l'Io, onde risvegliare l'affetto, utilizza direttamente l'energia liberatasi per la sottrazione energetica dovuta alla rimozione; è però divenuto privo di significato sapere con quale parte di energia questo processo si compia.

¹ [Freud aveva già esaminato questa fantasia nel caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) pp. 572 sgg.]

² [Vedi ad esempio *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, p. 66.]

Un'altra idea, da me altra volta espressa, richiede ora una verifica alla luce della nostra nuova concezione. È l'asserzione¹ che l'Io sia la sede propria dell'angoscia, e io ritengo che essa si dimostrerà giusta.¹ Non abbiamo infatti alcun appiglio per ascrivere al Super-io una qualsiasi manifestazione d'angoscia. Se si parla invece di un' "angoscia dell'Es", non vi è nulla da obiettare, vi è solo da correggere un modo goffo di esprimersi. L'angoscia è uno stato affettivo che naturalmente soltanto l'Io può percepire. L'Es non può avere angoscia come l'Io: non è un'organizzazione, non può giudicare situazioni di pericolo. Per contro, è fatto frequentissimo che si preparino o si svolgano nell'Es processi che danno all'Io un appiglio per sviluppare angoscia; in effetti le rimozioni verosimilmente più precoci come la maggioranza di quelle ulteriori, sono motivate da questa angoscia dell'Io di fronte ai singoli processi che si svolgono nell'Es. Noi distinguiamo qui di bel nuovo, e con buon fondamento, i due casi: il primo, che nell'Es avvenga qualcosa che attivi una delle situazioni di pericolo per l'Io, inducendo quest'ultimo a dare il segnale d'angoscia per evitare il pericolo; l'altro, che sorga nell'Es una situazione analoga al trauma della nascita, per cui esso automaticamente addiviene alla reazione d'angoscia. I due casi vengono ravvicinati se si osserva che il secondo corrisponde alla prima e originaria situazione di pericolo, il primo invece a una delle condizioni d'angoscia derivate in seguito da quella. Oppure, con riferimento alle affezioni vere e proprie che ne provengono: che il secondo caso si verifica nell'etiologia delle nevrosi attuali, mentre il primo rimane caratteristico per l'etiologia delle psiconevrosi.

Noi vediamo ora che non abbiamo bisogno di svalutare ricerche precedenti, ma solo di metterle in rapporto con i punti di vista più nuovi. Non si può contestare che l'astinenza, o smodati disturbi nel decorso dell'eccitamento sessuale, o la deviazione di questo dalla sua rielaborazione psichica,² possano far sorgere direttamente angoscia dalla libido; che si produca cioè quella situazione di impotenza dell'Io a petto di una fortissima tensione dovuta al bisogno, che, come alla nascita, sfocia in sviluppo d'angoscia: nel qual caso si presenta di nuovo la possibilità ben plausibile, seppure di scarso rilievo, che l'eccedenza di libido non utilizzata trovi la sua scarica

¹ [L'affermazione si trova in *L'Io e l'Es* (1922) p. 518. Vedi anche sopra, p. 243.]

² [Questa espressione si trova già nel lavoro di Freud, *Legittimità di separare dalla nevrasenia un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia"* (1894) p. 171; tutto questo brano riecheggia quella descrizione.]

nello sviluppo d'angoscia.¹ Noi vediamo che sul terreno di queste nevrosi attuali si sviluppano con singolare facilità le psiconevrosi: e cioè che l'Io compie dei tentativi per risparmiarsi l'angoscia (che ha imparato a tenere in sospeso per un po') e per legarla mediante la formazione di sintomi. Verosimilmente l'analisi delle nevrosi traumatiche di guerra — nome sotto il quale si comprendono affezioni di svariata indole — avrebbe dimostrato che un buon numero di esse partecipa del carattere delle nevrosi attuali. [Vedi pp. 277 sg.]

Esponendo l'evoluzione delle diverse situazioni di pericolo a partire dal modello originario della nascita, non abbiamo certo inteso affermare che ogni ulteriore circostanza in cui si produce angoscia mette semplicemente fuori giuoco la circostanza precedente. I progressi dell'evoluzione dell'Io contribuiscono certo a svalutare e a mettere da parte la situazione di pericolo anteriore, cosicché si può dire che a una determinata età dello sviluppo sia assegnata una corrispondente e adeguata situazione d'angoscia. Il pericolo d'impotenza psichica conviene all'epoca dell'immatunità dell'Io, così come il pericolo della perdita dell'oggetto alla mancanza di autonomia dei primi anni infantili, il pericolo dell'evirazione alla fase fallica, l'angoscia del Super-io all'epoca di latenza. Ma tutte queste situazioni di pericolo e condizioni d'angoscia possono anche continuare a sussistere le une accanto alle altre, e occasionare all'Io una reazione d'angoscia in epoche più tarde di quelle adeguate; oppure parecchie di esse possono entrare in azione contemporaneamente. È possibile che esistano anche rapporti più stretti tra la situazione di pericolo agente e la forma della nevrosi che da essa procede.²

¹ [Si veda un'osservazione analoga alla fine del penultimo capoverso di questo scritto, a pp. 316 sg.; ma vedi anche, per un passo innanzi compiuto da Freud nella teoria dell'angoscia, la lezione 32 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932).]

² Da quando è stata posta la distinzione tra l'Io e l'Es, anche il nostro interesse per i problemi della rimozione ha dovuto ricevere un nuovo impulso. Sinora ci era bastato avere dinanzi agli occhi gli aspetti del processo che riguardano l'Io, ossia l'allontanamento dalla coscienza e dalla motilità e la formazione sostitutiva (sintomatica), mentre del moto pulsionale rimosso noi pensavamo che rimanesse invariato nell'inconscio per un tempo indeterminato. Adesso l'interesse si rivolge alle sorti di ciò che è rimosso, e noi sospettiamo che questo continuare immutato e immutabile non sia ovvio e forse neanche abituale. Il moto pulsionale originario è stato in ogni caso inibito dalla rimozione e distolto dalla sua meta. È comunque rimasta conservata nell'inconscio una sua parte, che si è mostrata refrattaria alle influenze modificatrici e svalutatrici della vita? Sussistono dunque ancora gli antichi desideri, della cui esistenza precedente l'analisi c'informa? La risposta sembra ovvia e sicura: gli antichi desideri rimossi debbono continuare a esistere nell'inconscio, dal momento che noi troviamo ancora attivi i loro derivati, i sintomi. Ma questa risposta non è sufficiente, non permette di decidere tra le due possibilità: se l'antico desiderio agisca ora soltanto attraverso i suoi derivati, ai quali ha trasferito tutta la sua energia d'investimento, o se addirittura sia rimasto conservato esso stesso. Se il suo destino era di esaurirsi nell'in-

Quando in una parte precedente di queste discussioni abbiamo insistito sul significato del pericolo di evirazione in varie affezioni nevrotiche, abbiamo noi stessi formulato l'esortazione a non sopravvalutare questo elemento, giacché comunque per il sesso femminile (che pure è più di quello maschile predisposto alla nevrosi) esso non può essere decisivo. [Vedi p. 272.] Vediamo adesso che non corriamo il pericolo di indicare la paura di evirazione come l'unica forza motrice dei processi di difesa che portano alla nevrosi. In altro luogo¹ ho illustrato con chiarezza come l'evoluzione della bambina piccola si orienti dal complesso di evirazione a un investimento oggettuale di tenerezza. Proprio nella femmina la situazione di pericolo della perdita dell'oggetto sembra esser rimasta la più efficace. Dobbiamo però arrecare una piccola modifica alla descrizione degli elementi che determinano, in tale situazione, lo sviluppo dell'angoscia: non si tratta più, cioè, della sensazione di una mancanza o della perdita vera e propria dell'oggetto, ma piuttosto della perdita d'amore da parte dell'oggetto. Dato che sicuramente l'isteria ha una maggiore affinità con la femminilità, così come la nevrosi ossessiva con la virilità,² vien fatto di supporre che la condizione angosciata della perdita d'amore abbia nell'isteria una parte simile a quella che la minaccia d'evirazione ha nelle fobie, e l'angoscia del Super-io nella nevrosi ossessiva.

vestimento dei suoi derivati, rimane ancora una terza possibilità, quella che esso sia stato fatto rivivere per regressione nel corso della nevrosi, per quanto anacronistico possa essere nel presente. Non si deve credere che queste considerazioni siano futili; molte cose nelle manifestazioni della vita psichica, sia patologica che normale, sembrano richiedere interrogativi di questo genere. Nel mio studio *Il tramonto del complesso edipico* (1924) ho rivolto la mia attenzione alla differenza tra la semplice rimozione e la vera abrogazione di un antico moto di desiderio [vedi sopra in questo volume p. 31].

¹ [Vedi sopra lo scritto *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925) pp. 210 sgg.]

² [Freud aveva sottolineato questo punto già una trentina di anni prima, nello scritto *L'ereditarietà e l'etiologia delle nevrosi* (1896) p. 301 e in *Etiologia dell'isteria* (1896) p. 359.]

Rimangono ora da trattare i rapporti tra formazione sintomatica e sviluppo d'angoscia.

In proposito sembrano particolarmente diffuse due opinioni. Secondo l'una, l'angoscia stessa è un sintomo della nevrosi; secondo l'altra vi dev'essere invece tra le due¹ una relazione molto più intima. In base a questo secondo modo di vedere, qualsiasi formazione sintomatica verrebbe intrapresa esclusivamente per sottrarsi all'angoscia; i sintomi legano l'energia psichica, che altrimenti sarebbe scaricata come angoscia, cosicché l'angoscia sarebbe il fenomeno base e il problema centrale della nevrosi.

La giustificazione quantomeno parziale della seconda tesi può essere convalidata da alcuni rimarchevoli esempi. Un agorafobico, se lo si abbandona a sé stesso per la strada dopo avercelo accompagnato, ha un attacco d'angoscia; un nevrotico ossessivo, se gli si impedisce di lavarsi le mani dopo aver toccato qualcosa, cade in preda a un'angoscia quasi insopportabile. È dunque chiaro che la circostanza dell'essere accompagnato e l'azione coatta del lavarsi avevano lo scopo, e ottenevano altresì il risultato, di prevenire tali accessi d'angoscia. In questo senso anche ogni inibizione che l'Io impone a sé stesso può essere chiamata sintomo.

Avendo ricondotto lo sviluppo d'angoscia alla situazione di pericolo, preferiamo affermare che i sintomi vengono prodotti per sottrarre l'Io alla situazione di pericolo. Se la formazione sintomatica viene impedita, subentra veramente il pericolo, si stabilisce cioè una situazione analoga alla nascita (nella quale l'Io si trova impotente contro la pretesa pulsione ognora crescente), ossia alla prima e

¹ [Tra l'angoscia e la nevrosi.]

più originaria delle condizioni d'angoscia. Per la nostra concezione i rapporti fra angoscia e sintomo si dimostrano meno stretti di quel che si era supposto, e ciò per il fatto che abbiamo inserito tra i due il fattore della situazione di pericolo. Possiamo anche dire, per completezza, che lo sviluppo d'angoscia dà avvio alla formazione dei sintomi, è anzi un presupposto necessario di questa giacché, se l'Io attraverso lo sviluppo d'angoscia non risvegliasse bruscamente l'istanza piacere-dispiacere, non disporrebbe della forza necessaria ad arrestare il minaccioso processo preparato nell'Es. Non si può non riconoscere in ciò la tendenza a limitare al minimo lo sviluppo d'angoscia, a utilizzare questa soltanto come segnale, poiché altrimenti si verrebbe a provare, in un altro luogo, il dispiacere che incombe minaccioso a causa del processo pulsionale; e ciò non sarebbe certo un successo delle intenzioni del principio di piacere; eppure nelle nevrosi ciò accade piuttosto spesso.

Propriamente, la formazione sintomatica ottiene dunque il risultato di sospendere la situazione di pericolo. Essa ha due aspetti: uno, che ci rimane celato, produce nell'Es il mutamento a mezzo del quale l'Io viene sottratto al pericolo; l'altro, a noi rivolto, ci mostra ciò che è stato prodotto in luogo del processo pulsionale influenzato: la formazione sostitutiva.

Noi dovremmo però esprimerci più correttamente, e dovremmo ascrivere al processo difensivo ciò che abbiamo appena detto a proposito della formazione sintomatica, e adoperare il nome di quest'ultima come se fosse un sinonimo di formazione sostitutiva. Apparirebbe allora chiaro che il processo di difesa è analogo alla fuga mediante la quale l'Io si sottrae a un pericolo che incombe minaccioso dall'esterno, che tale processo rappresenta un tentativo di fuga di fronte a un pericolo pulsionale. Le perplessità relative a questo paragone ci aiuteranno a chiarire ulteriormente le cose. In primo luogo si può obiettare che la perdita dell'oggetto (la perdita dell'amore da parte dell'oggetto) e la minaccia di evirazione sono pericoli che incombono dall'esterno, al pari, per esempio, del pericolo rappresentato da un animale feroce; non sono quindi pericoli pulsionali. Eppure il caso non è il medesimo. Il lupo potrebbe verosimilmente attaccarci indipendentemente dal nostro atteggiamento verso di lui; la persona amata invece non ci toglierebbe il suo amore, o l'evirazione non ci verrebbe minacciata se noi non nutriamo nel nostro intimo determinati sentimenti e propositi. Così questi moti pulsionali di-

ventano condizioni del pericolo esterno, e perciò pericolosi essi stessi, e noi possiamo ora combattere il pericolo esterno adottando le misure normalmente utilizzate contro i pericoli interni. Sembra proprio che nelle zoofobie il pericolo sia sentito come qualcosa di assolutamente esterno, al modo stesso in cui il pericolo subisce uno spostamento esterno nel sintomo. Nella nevrosi ossessiva esso è molto più interiorizzato; quella parte di angoscia del Super-io che è angoscia sociale, rappresenta ancora il sostituto interno di un pericolo esterno, mentre l'altra parte, l'angoscia morale, è del tutto endopsichica.¹

Una seconda obiezione dice che, tentando di fuggire di fronte a un pericolo esterno che incombe minaccioso, noi non facciamo altro se non aumentare la distanza tra noi e ciò che ci minaccia. Non ci armiamo contro il pericolo, non cerchiamo affatto di modificarlo, come invece nel caso in cui ci scagliamo contro il lupo con un coltellaccio o gli spariamo una fucilata. Veramente il processo difensivo sembra fare qualche cosa di più che imitare un tentativo di fuga. Esso interviene nel processo pulsionale minaccioso e in qualche modo lo reprime, lo devia dalla sua meta rendendolo pertanto innocuo. Questa obiezione non sembra poter essere respinta e dobbiamo perciò tenerne conto. Vogliamo dire che possono benissimo esservi dei processi di difesa a buon diritto paragonabili a un tentativo di fuga, mentre in altri di questi processi l'Io si mette più attivamente in armi e intraprende energiche azioni di contrattacco. Ma forse il paragone tra la difesa e la fuga si scontra comunque con il fatto che l'Io e la pulsione nell'Es appartengono invero alla stessa organizzazione, e non sono esistenze separate come il lupo e il bambino, cosicché ogni e qualsiasi atteggiamento dell'Io non può non incidere sul processo pulsionale e non modificarlo.

Studiando i fattori che determinano l'angoscia abbiamo dovuto guardare, in una trasfigurazione per così dire razionale, il modo in cui l'Io si comporta allorché si difende. Ogni situazione di pericolo corrisponde a una certa epoca della vita o a una fase evolutiva dell'apparato psichico, e appare giustificata per questa. Nell'età infantile l'individuo non è certo preparato a padroneggiare psichicamente grandi somme di eccitamento che giungono dall'esterno o dall'interno. Per una certa epoca della vita l'interesse più importante

¹ [In questa esposizione Freud riconsidera gli argomenti che aveva proposto nei suoi scritti di *Metapsicologia* (1915): *La rimozione* e *L'inconscio*; vedi in particolare *ivi*, pp. 43 sgg. e 65 sgg.]

è veramente quello che le persone dalle quali uno dipende non facciano mancare le loro tenere cure. Se il maschio considera il padre potente come un rivale rispetto alla madre, e diventa consapevole delle proprie tendenze aggressive contro di lui e delle proprie intenzioni sessuali verso la madre, ha ben ragione di aver paura del padre, e la paura della punizione di costui può manifestarsi, mediante un rafforzamento filogenetico, quale paura di evirazione. Quando fa il suo ingresso nella vita sociale, l'angoscia di fronte al Super-io, alla coscienza, diventa inevitabile, e il venir meno di questo elemento diventa la fonte di gravi conflitti e pericoli, e così via. Ma a ciò si allaccia immediatamente un nuovo problema.

Cerchiamo di rimpiazzare per un po' l'affetto d'angoscia con un altro affetto, per esempio con quello del dolore. Noi consideriamo completamente normale che la femmina di quattro anni pianga dal dolore quando le si rompe una bambola, che faccia lo stesso a sei anni se la maestra le rivolge un rimprovero, a sedici anni se l'amato la trascura, a venticinque anni circa, se le muore un figlio. Ognuna di queste condizioni dolorose ha il proprio tempo, e si estingue col passare di questo; le ultime, quelle definitive, si mantengono per tutta la vita. Saremmo però sorpresi qualora questa bambina, divenuta donna e madre, piangesse perché è stato danneggiato un bambino qualsiasi privo di valore. Eppure così si comportano i nevrotici. Nell'apparato psichico dei nevrotici tutte le istanze per il controllo degli stimoli si sono da tempo costituite entro più vasti confini; essi sono abbastanza adulti per soddisfare da sé stessi la maggioranza dei loro bisogni e sanno da tempo che l'evirazione non si usa più quale punizione; ciononostante si comportano come se le antiche situazioni di pericolo durassero ancora, e si mantengono attaccati a tutte le condizioni angosciose precedenti.

La risposta in proposito risulterà alquanto laboriosa. Essa dovrà in primo luogo esaminare i fatti. In un gran numero di casi le antiche condizioni angosciose vengono effettivamente lasciate cadere, dopo aver già prodotto reazioni nevrotiche. Le fobie dei bambini più piccoli — di star soli, dell'oscurità e della gente estranea — fobie che debbono chiamarsi pressoché normali, spariscono perlopiù in anni successivi, si "perdono" col tempo, come si suol dire di parecchi altri disturbi dell'infanzia. Le tanto frequenti zoofobie vanno incontro allo stesso destino, molte delle isterie di conversione degli anni infantili non hanno alcuna continuazione. Altri cerimoniali

nell'epoca di latenza sono un evento straordinariamente frequente, e solo una piccolissima percentuale di questi casi si sviluppa più tardi in una vera e propria nevrosi ossessiva. In genere, per quanto ci consentono di dire le nostre esperienze con bambini di razza bianca che vivono in città e sono sottoposti alle cospicue pretese della civiltà, le nevrosi infantili sono episodi regolari dello sviluppo, benché l'attenzione che ad esse è rivolta sia ancora troppo scarsa. Non c'è nevrotico adulto nel quale non si possano rinvenire i segni della nevrosi infantile, mentre ovviamente non tutti i bambini che presentano queste caratteristiche diventano più tardi dei nevrotici. Nel corso della maturazione determinate condizioni d'angoscia debbono essere state abbandonate e certe situazioni di pericolo debbono aver perduto il loro significato. Accade inoltre che alcune di queste situazioni di pericolo sopravvivano in epoca ulteriore, modificando opportunamente la loro condizione angosciata. Così, ad esempio, l'angoscia di evirazione si mantiene sotto la maschera della sifilofobia, dopo che è stato appreso come l'evirazione effettivamente non si usi più quale punizione per aver lasciato via libera agli appetiti sessuali, ma che, d'altra parte, come castigo per lo sfrenarsi delle pulsioni, c'è la minaccia di gravi malattie. Altre condizioni angosciose non tramontano invece affatto, essendo destinate anzi ad accompagnare l'uomo per tutta la vita; ciò accade ad esempio per l'angoscia di fronte al Super-io. Il nevrotico si distingue dunque dalla persona normale per il fatto che ingrandisce smisuratamente le reazioni a questi pericoli. Contro il ritorno della situazione angosciata traumatica originaria anche l'essere adulti non offre alla fin fine alcuna garanzia sufficiente; vi è forse per ognuno un limite oltre il quale l'apparato psichico non riesce a far fronte alle masse degli eccitamenti che pretendono di essere liquidati.

Queste piccole rettifiche non possono certo avere la forza di mettere in discussione ciò che qui è stato illustrato, il fatto cioè che tanti uomini rimangono infantili nel loro atteggiamento di fronte al pericolo, e non superano situazioni di angoscia già annose; contestare questo significherebbe rinnegare la nevrosi come dato di fatto, dal momento che questi individui vengono appunto chiamati nevrotici. Ma come può accadere ciò? Come mai le nevrosi non sono tutte episodi dello sviluppo, e non si concludono col raggiungimento della fase successiva? Da dove proviene il fattore durata, in queste reazioni al pericolo? Da dove il privilegio che l'affetto dell'angoscia sembra godere su

tutti gli altri, dato che esso solo richiama reazioni che si distaccano dalle altre come anomale e che per la loro inadeguatezza si contrappongono alla corrente della vita? In altre parole, ci troviamo di nuovo inopinatamente di fronte alla vecchia e dibattuta questione: donde viene la nevrosi? Qual è la sua ragion d'essere ultima e peculiare? Dopo decenni di sforzi analitici questo problema si ripresenta dinanzi a noi intatto, come all'inizio.

L'angoscia è la reazione al pericolo. In definitiva non si può respingere l'idea che se l'affetto dell'angoscia può pretendere una posizione eccezionale nell'economia psichica, ciò sia dovuto al fatto che essa è collegata con l'essenza stessa del pericolo. I pericoli, però, sono fatti universalmente umani, sono gli stessi per tutti gli individui; ciò che ci occorre, e di cui non disponiamo, è un elemento che faccia intendere perché un certo numero di individui riescono a sottomettere l'affetto dell'angoscia alla normale attività psichica, malgrado la sua singolarità, oppure che determini con certezza chi è destinato a fallire in questo compito. Vedo dinanzi a me due tentativi intesi a scoprire un simile elemento; è ben comprensibile che ognuno di essi spera legittimamente di essere accolto con simpatia, in quanto promette sollievo a un tormentoso bisogno. I due tentativi si completano a vicenda, giacché affrontano il problema ai due estremi opposti. Il primo è stato intrapreso più di dieci anni or sono da Alfred Adler,¹ il quale ritiene, per ridurre all'osso la sua argomentazione, che a fallire nell'esecuzione del compito posto loro dal pericolo siano quegli individui che si trovano in eccessive difficoltà causa l'inferiorità dei loro organi. Se il motto: "*simplex sigillum veri*" corrispondesse a verità, si dovrebbe salutare una tale soluzione come una liberazione. Ma invece la critica dell'ultimo decennio ha stabilito e dimostrato l'assoluta insufficienza di questa spiegazione, la quale, fra l'altro, non tiene conto in alcun modo delle molteplici e svariate circostanze che la psicoanalisi ha scoperto.

Il secondo tentativo è stato fatto nel 1923 da Otto Rank, nel libro *Il trauma della nascita* [vedi pp. 283 sgg.]. Sarebbe ingiusto stabilire

¹ [Vedi, ad esempio: A. ADLER, *Studie über Minderwertigkeit von Organen* (Berlino-Vienna 1907).]

un parallelismo fra il tentativo di Rank e quello di Adler in qualsiasi altro punto che non sia quello che qui ci interessa, giacché Rank rimane sul terreno della psicoanalisi, di cui prosegue le linee di pensiero, e bisogna ammettere che il suo è uno sforzo legittimo per risolvere i problemi analitici. Nel rapporto che si stabilisce tra individuo e pericolo, Rank non fa caso alla debolezza degli organi dell'individuo, e pone invece mente alla variabile intensità del pericolo stesso. Il processo della nascita è la prima situazione di pericolo, lo sconvolgimento economico che esso produce diventa il prototipo della reazione di angoscia; abbiamo seguito in precedenza [pp. 283 sgg.] la linea di sviluppo che collega questa prima situazione di pericolo e questa prima condizione d'angoscia con tutte quelle ulteriori, e abbiamo visto a questo riguardo che c'è qualcosa che le accomuna, in quanto tutte, in un certo senso, significano una separazione dalla madre, dapprima solo in senso biologico, poi nel senso di una perdita diretta dell'oggetto, e più tardi nel senso di una perdita oggettuale mediata, per vie indirette. La scoperta di questa importante connessione è un merito inoppugnabile della costruzione di Rank. Ebbene, il trauma della nascita colpisce i singoli individui con intensità variabile, e al variare della forza del trauma varia anche la veemenza della reazione angosciosa; stando a quel che dice Rank, da questa intensità iniziale dello sviluppo d'angoscia dipende se l'individuo potrà mai ottenere il controllo dell'angoscia, e se dunque è destinato a diventare un nevrotico o una persona normale.

Non è nostro compito fare una critica dettagliata delle posizioni di Rank; il nostro intento è solo quello di verificare se esse siano utilizzabili o meno per risolvere il nostro problema. La formula di Rank, che diventa nevrotico colui il quale non riesce mai ad abreagire completamente il trauma della nascita a causa della forza del trauma stesso, è teoricamente attaccabilissima. Non si sa bene che cosa si voglia significare con l'espressione "abreagire il trauma". Se la si prende alla lettera, si giunge alla conclusione inevitabile che il nevrotico si accosta tanto più alla guarigione, quanto più spesso e più intensamente riproduce l'affetto dell'angoscia. A causa di questa contraddizione con la realtà io avevo già da tempo abbandonato la teoria dell'abreazione, che aveva avuto una parte così grande nel metodo catartico. L'accentuazione della forza variabile del trauma della nascita non lascia alcun margine per la giustificata esigenza etiologica della costituzione ereditaria. Tale forza è certamente un che di organico, che si comporta come un elemento casuale nei

confronti della costituzione, dipendendo essa da molte influenze che si possono dire fortuite, per esempio un'assistenza tempestiva al momento della nascita. La dottrina di Rank ha trascurato completamente sia i fattori costituzionali, sia quelli filogenetici. E se si vuol far posto all'importanza della costituzione, per esempio attraverso la modificazione per cui più importante di tutto diventa la misura in cui l'individuo reagisce alla mutevole intensità del trauma della nascita, allora alla teoria di Rank vien tolto il suo significato, e al nuovo fattore da lui introdotto è assegnata una parte soltanto sussidiaria. La decisione circa lo sbocco in una nevrosi sta dunque in un altro campo, e ancora una volta è un campo sconosciuto.

Il fatto che il processo della nascita accomuna gli uomini agli altri mammiferi, mentre l'uomo ha una prerogativa rispetto agli animali, ed è la sua particolare disposizione alla nevrosi, difficilmente potrà accordarsi con la teoria di Rank. Tuttavia, la maggior obiezione che viene rivolta a questa teoria è che si libra nelle nuvole anziché appoggiarsi su solide osservazioni. Non vi sono ricerche valevoli intese a stabilire se una nascita difficile e laboriosa coincida in modo inoppugnabile con lo sviluppo di una nevrosi, o perlomeno se i bambini nati in questo modo mostrino i fenomeni dell'ansietà infantile più a lungo o con più forza di altri. Pur ammettendo che nascite precipitose e facili per la madre hanno probabilmente per il bambino il significato di traumi gravi, rimane tuttavia valida l'esigenza che nelle nascite che danno luogo ad asfissia dovrebbero potersi individuare con sicurezza le conseguenze suddette. Uno dei vantaggi dell'etiologia rankiana è che essa pone in primo piano un fattore suscettibile di verifica in base a osservazioni empiriche; sintantoché non si è veramente intrapresa tale verifica, è impossibile esprimere un giudizio sul suo valore.

D'altra parte non posso condividere l'opinione che la dottrina di Rank contraddica il significato etiologico delle pulsioni sessuali quale è stato sin qui riconosciuto in psicoanalisi; tale dottrina si riferisce infatti soltanto al rapporto dell'individuo con la situazione di pericolo, permettendoci di supporre che colui il quale non è riuscito a padroneggiare i pericoli iniziali, è destinato a fallire anche nelle situazioni di pericolo sessuale che sorgono in seguito, e viene perciò spinto nella nevrosi.

Non credo dunque che il tentativo di Rank ci abbia recato la risposta al quesito circa il fondamento della nevrosi, e sono del parere che non si possa ancora discernere se esso contenga in effetti un

contribuito alla soluzione del problema, e di quale portata esso sia. Se le ricerche intorno all'influsso che una nascita difficoltosa può avere sulla disposizione alle nevrosi risulteranno negative, questo contributo sarà da tenersi in scarsa considerazione. Molte cose lasciano temere che l'esigenza di individuare una ben precisa e unitaria "causa ultima" del nervosismo non sarà mai appagata. Il caso ideale, a cui verosimilmente il medico aspira a tutt'oggi sarebbe quello del bacillo che si possa isolare e coltivare allo stato puro, e la cui inoculazione produca la medesima affezione in ogni individuo. O anche qualcosa di meno fantastico: l'idea di sostanze chimiche, la cui somministrazione produca o arresti determinate nevrosi. Ma la verosimiglianza non parla in favore di simili soluzioni del nostro problema.

Le informazioni che la psicoanalisi è in grado di dare sono meno semplici, meno soddisfacenti. In proposito non ho che da ripetere cose note da molto tempo, alle quali non ho nulla di nuovo da aggiungere. Quando l'Io è riuscito a difendersi da un moto pulsionale pericoloso — per esempio mediante il processo della rimozione — esso ha certo inibito e danneggiato questa porzione dell'Es, concedendole però al tempo stesso una certa indipendenza e rinunciando a una parte della propria sovranità. Ciò deriva dalla natura della rimozione, che in definitiva è un tentativo di fuga. Il rimosso è ora "proscritto", escluso dalla grande organizzazione dell'Io, soggetto soltanto alle leggi che vigono nell'ambito dell'inconscio. Se ora muta la situazione di pericolo, in guisa che l'Io non ha alcun motivo per difendersi da un nuovo moto pulsionale analogo a quello rimosso, le conseguenze della restrizione dell'Io diventano manifeste. Il nuovo deflusso pulsionale si compie sotto l'influsso dell'automatismo, o, come preferirei dire, della coazione a ripetere; esso percorre le stesse vie dell'impulso rimosso in precedenza, quasi che la situazione di pericolo superata esistesse ancora. Ciò che funge da elemento stabilizzante della rimozione è dunque la coazione a ripetere dell'Es inconscio, coazione che normalmente viene liquidata soltanto dalla funzione liberamente mobile dell'Io. Ora può riuscire in effetti all'Io di infrangere le barriere della rimozione ch'esso stesso ha poste, di riprendere la sua influenza sul moto pulsionale, e di dirigere il nuovo corso della pulsione nel senso della mutata situazione di pericolo. Sta di fatto, però, che questa cosa molto spesso non gli riesce, non potendo l'Io rendere reversibili le sue rimozioni. Ai fini dell'esito di questa lotta sono presumibilmente determinanti alcune relazioni di tipo quantitativo. In certi casi abbiamo l'impressione che la deci-

sione sia obbligata; l'attrazione regressiva dell'impulso rimosso e la forza della rimozione sono talmente grandi che il nuovo impulso non può far altro che seguire la coazione a ripetere. In altri casi avvertiamo il concorso di un altro giuoco di forze; l'attrazione del modello primitivo rimosso viene rafforzata dalla ripulsa delle difficoltà reali che impediscono un diverso deflusso del nuovo moto pulsionale.

Che questo sia l'elemento da cui deriva la stabilizzazione della rimozione e il mantenimento della situazione di pericolo non più attuale, trova conferma nel dato, in sé modesto, ma teoricamente non sopravvalutabile, della terapia analitica. Se noi soccorriamo l'Io nell'analisi, nel senso che lo mettiamo in grado di sospendere le sue rimozioni, ecco che l'Io recupera la sua potenza sull'Es rimosso e può lasciar decorrere i moti pulsionali come se le vecchie situazioni di pericolo non esistessero più. Ciò che noi avremo ottenuto in tal modo, sta in buona armonia con l'altra sfera d'azione della nostra prestazione medica. Di regola la nostra terapia deve infatti accontentarsi di ottenere, in modo più rapido, più sicuro e più economico il buon esito che si sarebbe verificato comunque se le circostanze fossero state favorevoli.

Le considerazioni fatte sin qui c'insegnano che sono le relazioni quantitative, non additabili direttamente, ma afferrabili soltanto per via di conclusioni retrospettive, quelle che decidono se le antiche situazioni di pericolo vengono mantenute, se le rimozioni dell'Io permangono, se le nevrosi infantili hanno una prosecuzione, oppure no. Tra i fattori che concorrono alla causazione delle nevrosi, che hanno prodotto le condizioni nelle quali le forze psichiche si misurano tra loro, se ne presentano in particolare tre alla nostra comprensione: un fattore biologico, uno filogenetico e uno puramente psicologico. Quello biologico è la lungamente protratta impotenza e dipendenza del bambino piccolo. L'esistenza intrauterina dell'essere umano appare, in confronto a quella della maggioranza degli animali, relativamente più breve; esso viene mandato nel mondo più incompleto di loro. L'influenza del mondo esterno reale viene perciò rafforzata, la differenziazione dell'Io dall'Es viene promossa precocemente, i pericoli del mondo esterno aumentano in significato, e il valore dell'oggetto, che da solo può proteggere contro questi pericoli e sostituire la vita intrauterina perduta, si accresce enormemente. Questo fattore biologico produce dunque le prime situazioni di pericolo e genera il bisogno di essere amati: bisogno che non abbandonerà l'uomo mai più.

Il secondo fattore, filogenetico, è stato da noi semplicemente dedotto; un fatto assai notevole dell'evoluzione della libido ci ha indotti a ipotizzarlo. Noi riscontriamo che la vita sessuale dell'uomo non si sviluppa con stabilità e regolarità dall'inizio sino alla maturità come quella degli animali a lui prossimi, ma che dopo un suo primo fiorire che dura sino al quinto anno di vita, essa subisce una forte interruzione, dopo di che riprende di bel nuovo con la pubertà, ricollegandosi alle formazioni infantili. A nostro avviso, nei destini della specie umana deve essere accaduto qualche cosa di importante,¹ che ha lasciato dietro di sé, come sedimento storico, questa interruzione dell'evoluzione sessuale. Il significato patogeno di tale elemento è provato dal fatto che la maggior parte delle pretese pulsionali di questa sessualità infantile vengono trattate e respinte dall'Io come pericoli, cosicché gli impulsi sessuali ulteriori della pubertà, che dovrebbero essere in sintonia con l'Io, corrono il pericolo di soggiacere all'attrazione dei modelli infantili, e di seguirli nella rimozione. Ci imbattiamo qui nella più diretta etiologia delle nevrosi. È notevole il fatto che il contatto precoce con le pretese della sessualità abbia sull'Io un effetto analogo a quello prodotto da un prematuro contatto con il mondo esterno.

Il terzo fattore, quello psicologico, risiede in una imperfezione del nostro apparato psichico, la quale si connette propriamente con la differenziazione di questo in un Io e in un Es: questo fattore risale quindi anch'esso, in ultima analisi, all'influenza del mondo esterno. Dalla considerazione dei pericoli della realtà [esterna], l'Io viene indotto ad armarsi contro determinati moti pulsionali dell'Es, a trattarli come pericoli. L'Io non può però proteggersi contro i pericoli pulsionali interni con la stessa efficacia con cui si tutela da una parte della realtà che gli è estranea. Essendo intimamente legato all'Es, l'Io può difendersi dal pericolo pulsionale soltanto restringendo la sua stessa organizzazione e tollerando la formazione sintomatica quale sostituto per il pregiudizio arrecato alla pulsione. Se poi si rinnova la spinta della pulsione ricusata, ne derivano all'Io tutte le difficoltà che noi conosciamo come sofferenze nevrotiche.

Non credo che la nostra comprensione dell'essenza e delle cause della nevrosi sia giunta fino a questo momento più innanzi.

¹ [In *L'Io e l'Es* (1922) p. 497 Freud lascia chiaramente intendere che ciò è accaduto durante l'era geologica glaciale. L'idea proveniva da S. FERENCZI, *Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 1, 124 (1913).]

Nel corso di queste discussioni sono stati sfiorati diversi temi che abbiamo dovuto accantonare prematuramente. Essi devono ora essere riuniti insieme per ricevere quella parte di attenzione alla quale hanno diritto.

A. MODIFICAZIONI DI VEDUTE GIÀ ESPOSTE

a. Resistenza e controinvestimento

In base a una parte importante della teoria della rimozione sappiamo che quest'ultima non è un processo che si effettua una volta per tutte, giacché anzi richiede un dispendio permanente [di energia]. Se questo venisse a mancare, la pulsione rimossa, la quale è continuamente alimentata dalle proprie fonti, si aprirebbe di nuovo la stessa via dalla quale è stata respinta a forza, e la rimozione andrebbe incontro a un insuccesso, oppure dovrebbe essere ripetuta un numero indefinito di volte.¹ Così, dalla natura continuativa della pulsione, proviene la richiesta fatta all'Io di assicurare la sua azione di difesa mediante un dispendio permanente [di energia]. Questa azione a difesa della rimozione è ciò che nei nostri sforzi terapeutici avvertiamo come *resistenza*. E la resistenza presuppone ciò che io ho indicato come *controinvestimento*. Un tale controinvestimento può essere costatato con tutta evidenza nella nevrosi ossessiva, nella quale si manifesta sotto forma di alterazione dell'Io, di formazione reattiva nell'Io, di rafforzamento di quell'atteggiamento che si oppone alla tendenza pulsionale da rimuovere (compassione, scrupolosità, pulizia). Tutte queste formazioni reattive della nevrosi ossessiva

¹ [Vedi in Freud, *Metapsicologia* (1915): *La rimozione*, p. 41.]

sono esagerazioni di tratti di carattere normali, sviluppatisi durante l'epoca di latenza. È molto più difficile dimostrare il controinvestimento nell'isteria, dove pure, in base alle aspettative teoriche, esso è altrettanto indispensabile. Anche qui non si può non riconoscere una certa alterazione dell'Io determinata da formazioni reattive, e anzi in alcune circostanze questo fenomeno è talmente vistoso da imporsi all'attenzione come il sintomo principale della malattia. In tal maniera viene risolto, per esempio, il conflitto d'ambivalenza nell'isteria: l'odio contro una persona amata viene tenuto a bada con un eccesso di tenerezza e di apprensione per essa. Va notato, tuttavia, che a differenza della nevrosi ossessiva queste formazioni reattive non mostrano la natura generale dei tratti di carattere, rimanendo confinate ad alcuni particolari tipi di relazioni. L'isterica, per esempio, la quale tratta con eccessiva tenerezza i suoi bambini che in fondo odia, non diventa per ciò in generale più disposta ad amare di altre donne, e neppure più tenera nei confronti di altri bambini. La formazione reattiva dell'isteria si attiene saldamente a un determinato oggetto, e non assurge a disposizione generale dell'Io. Per la nevrosi ossessiva proprio questa generalizzazione, l'allentarsi delle relazioni oggettuali e la facilità con cui si sposta la scelta oggettuale sono invece segni caratteristici.

Un'altra specie di controinvestimento sembra essere più commisurata alla qualità particolare dell'isteria. Il moto pulsionale rimosso può essere attivato (reinvestito) da due parti: anzitutto dall'interno, mediante il rafforzarsi della pulsione ad opera delle sue fonti interne di eccitamento, e, in secondo luogo, dall'esterno, mediante la percezione di un oggetto desiderato dalla pulsione stessa. Il controinvestimento isterico è rivolto di preferenza verso l'esterno contro una percezione pericolosa, prende la forma di una speciale vigilanza che evita, per mezzo di restrizioni dell'Io, situazioni nelle quali tale percezione dovrebbe aver luogo, e ottiene di sottrarre l'attenzione alla percezione qualora questa emerga malgrado tutto. Autori francesi (Laforgue)¹ hanno recentemente indicato questa prestazione tipica dell'isteria col termine speciale di "scotomizzazione".² Questa tecnica di controinvestimento è, più ancora che nell'isteria, appariscente nelle fobie, il cui interesse è concentrato sull'allontanarsi sempre più dalla possibilità della percezione temuta. Il contrasto,

¹ [R. LAFORGUE, *Verdrängung und Skotomisation*, Int. Z. Psychoanal., vol. 12 (1926).]

² [Freud discute più a lungo su questo termine nel suo scritto sul *Feticismo* (1927). Vedi oltre in questo volume, pp. 492 sg.]

nella direzione del controinvestimento, tra isteria e fobie da un lato, e nevrosi ossessiva dall'altro, sembra significativo, anche se non è assoluto. Esso ci induce a supporre che tra la rimozione e il controinvestimento esterno, come tra la regressione e il controinvestimento interno (alterazione dell'Io determinata da formazione reattiva) vi sia una connessione più intima. La difesa dalla percezione pericolosa è d'altronde un compito generale delle nevrosi. Diversi comandi e divieti della nevrosi ossessiva debbono servire allo stesso scopo.

Già in passato abbiamo detto una volta¹ che la resistenza, che siamo chiamati a superare nell'analisi, è opera dell'Io, il quale si attiene ai suoi controinvestimenti. L'Io trova difficile rivolgere la propria attenzione a percezioni e rappresentazioni che si è prescritto sin qui di evitare; o riconoscere come a lui pertinenti impulsi che rappresentano esattamente l'opposto di quelli che gli sono familiari come cosa sua. La nostra lotta contro la resistenza nell'analisi si basa su questa concezione. Noi rendiamo cosciente la resistenza se essa, come accade sovente, è inconscia in conseguenza della connessione con il rimosso; le opponiamo argomentazioni logiche quando o dopo che è diventata cosciente; promettiamo all'Io vantaggi e premi se rinuncia alla resistenza. Sulla resistenza dell'Io non v'è dunque nulla da dubitare né da rettificare. Per contro ci si domanda se essa sola esaurisca la condizione di fatto di fronte alla quale ci troviamo nell'analisi. Sappiamo per esperienza che l'Io ha delle difficoltà nel rendere reversibili le rimozioni anche dopo aver fatto il progetto di abbandonare le sue resistenze, e la fase di strenui sforzi che segue a tale lodevole intento l'abbiamo chiamata fase di "rielaborazione".² Non è difficile a questo punto riconoscere il fattore dinamico che rende necessaria e comprensibile una tale rielaborazione. E non può essere che così dato che, una volta abolita la resistenza dell'Io, resta da superare la forza della coazione a ripetere, cioè l'attrazione dei modelli inconsci sul processo pulsionale rimosso, e non vi è nulla da obiettare se si vuole indicare questo fattore come *resistenza dell'inconscio*. Che queste rettifiche non ci disturbino; se promuovono di un tantino la nostra intelligenza dei fatti esse sono le benvenute; e non c'è da vergognarsi se arricchiscono, senza confutarla, la nostra visione precedente, magari limitando una generalizzazione o ampliando una concezione troppo ristretta.

¹ [In *L'Io e l'Es* (1922) p. 480.]

² [Vedi lo scritto precedente di Freud, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14): 2. Ricordare, ripetere e rielaborare, p. 361. Ma vedi anche lo scritto successivo *Analisi terminabile e interminabile* (1937) § 6.]

Non è da credere che con queste rettifiche noi abbiamo ottenuto una completa veduta d'insieme sulla specie di resistenze in cui ci si imbatte nell'analisi. Approfondendo ulteriormente l'indagine osserviamo anzi che abbiamo da lottare contro cinque tipi di resistenze, che provengono da tre parti, e cioè dall'Io, dall'Es e dal Super-io, laddove l'Io risulta esser la fonte di tre di queste forme, diverse nella loro dinamica. La prima di queste tre resistenze dell'Io è la resistenza di rimozione trattata poc'anzi [pp. 303 sgg.], e sulla quale vi è pochissimo di nuovo da dire. Da essa si distingue la resistenza di traslazione, che è della stessa natura, ma che nell'analisi si manifesta in modo diverso e molto più perspicuo, dato che essa è riuscita a stabilire una relazione con la situazione analitica o con la persona dell'analista, e ha perciò potuto ravvivare in un certo senso *ex novo* una rimozione che doveva invece essere semplicemente ricordata.¹ Ancora una resistenza dell'Io, di tutt'altra natura però, è quella che proviene dal *tornaconto della malattia*, e che si fonda sull'inclusione del sintomo nell'Io [vedi sopra pp. 249 sg.]. Essa corrisponde alla lotta che l'Io conduce contro la rinuncia a un soddisfacimento o a una facilitazione. La quarta specie di resistenza — quella dell'Es — l'abbiamo attribuita or ora alla necessità della rielaborazione. La quinta resistenza, quella del Super-io, la cui esistenza è stata riconosciuta per ultima, è la più oscura anche se non sempre la più debole; sembra che scaturisca dal sentimento di colpa o dal bisogno di punizione; questa resistenza ostacola qualsiasi successo, e perciò anche la guarigione attraverso l'analisi.²

b. Angoscia da trasformazione di libido

La concezione dell'angoscia proposta in questo saggio si allontana alquanto da quella che mi era sembrata giusta sinora. Prima io consideravo l'angoscia come una reazione generale dell'Io nelle condizioni del dispiacere, cercavo ogni volta di giustificarne la comparsa dal punto di vista economico³ e ritenevo, appoggiandomi sull'indagine delle nevrosi attuali, che la libido (eccitamento sessuale) ripudiata dall'Io o non utilizzata, trovasse una scarica diretta nella forma dell'angoscia. Non si può trascurare il fatto che queste diverse asser-

¹ [Vedi ancora *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14): 2. Ricordare, ripetere e rielaborare, pp. 356 sgg.]

² [Questo viene discusso in *L'Io e l'Es* (1922) pp. 511 sgg.]

³ [Ökonomisch. Questa parola appare nella prima edizione del 1926 ed è omessa, certamente a causa di una svista, nelle edizioni tedesche successive.]

zioni non si accordano bene tra loro, o che quantomeno non derivano necessariamente una dall'altra. Inoltre sembrava che esistesse una relazione particolarmente intima tra angoscia e libido, relazione che ancora una volta non si armonizzava col carattere generale dell'angoscia come reazione di dispiacere.

L'obiezione a questo modo di vedere nacque dalla nostra tendenza a fare dell'Io l'unica sede dell'angoscia; essa fu dunque una delle conseguenze della scomposizione dell'apparato psichico da me tentata in *L'Io* e *l'Es*. In base alla concezione precedente, veniva spontaneo considerare la libido del moto pulsionale rimosso come la fonte dell'angoscia; in base alla nuova concezione una parte molto maggiore in questa angoscia doveva averla l'Io. Quindi: angoscia dell'Io o angoscia della pulsione (dell'Es). Poiché l'Io lavora con energia desessualizzata, nella nuova concezione anche il nesso fra angoscia e libido non fu più così intimo. Spero di esser riuscito almeno a definire con chiarezza i termini della contraddizione, e a tracciare con precisione i lineamenti delle questioni controverse.

La tesi di Rank, che all'inizio era anche la mia,¹ secondo la quale l'affetto d'angoscia è una conseguenza del processo della nascita e una ripetizione della situazione vissuta allora, rese necessario un riesame del problema dell'angoscia. Con la concezione rankiana della nascita come trauma, della condizione angosciata come reazione di scarica ad esso, e di ogni nuovo affetto d'angoscia come tentativo di "abreagire" il trauma in modo sempre più completo, non ho certo fatto grandi passi avanti. Divenne necessario risalire dalla reazione d'angoscia alla situazione di pericolo che le stava dietro. Con l'introduzione di questo fattore la trattazione si arricchì di nuovi punti di vista. La nascita diventò il modello di tutte le successive situazioni di pericolo, subentranti nelle nuove condizioni della mutata forma d'esistenza e della progressiva evoluzione psichica. Il suo significato specifico fu però anche limitato a questa relazione esemplare con il pericolo. L'angoscia provata alla nascita divenne ora il modello di uno stato affettivo che doveva condividere il destino di altri affetti. Esso si riproduceva o automaticamente in situazioni analoghe alla sua situazione d'origine, come forma di reazione inappropriata, dopo essere stato appropriato nella prima situazione di pericolo; oppure l'Io otteneva potere su questo affetto e lo riproduceva esso stesso, servendosene come segnale del pericolo e come mezzo per suscitare

¹ [Vedi Freud, *L'Io e l'Es* (1922) p. 520. Ma vedi anche *l'Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 549 e 559.]

l'intervento del meccanismo piacere-dispiacere. L'aspetto biologico dell'affetto d'angoscia ottenne il riconoscimento che meritava giacché fu individuata nell'angoscia la reazione generale alla situazione di pericolo; la parte spettante all'Io come sede dell'angoscia fu confermata, essendo stata assegnata all'Io la funzione di produrre l'affetto d'angoscia secondo i suoi bisogni. All'angoscia, nella vita ulteriore, furono così attribuiti due "modi di origine": uno involontario, automatico, sempre giustificato dal punto di vista economico, e occorrente ogniqualvolta si fosse riprodotta una situazione di pericolo analoga a quella della nascita; l'altro, per il quale bastava la minaccia imminente di una situazione simile, perché l'Io producesse angoscia al fine, appunto, di evitare quella situazione. In questo secondo caso l'Io si sottoponeva all'angoscia come a una specie di vaccino, per sottrarsi, mediante una lieve manifestazione morbosa, a un attacco patologico non attenuato. L'Io si rappresentava in certo qual modo vivacemente la situazione di pericolo, tendendo innegabilmente a limitare quest'esperienza penosa a un'allusione, a un segnale. Come accada che le diverse situazioni di pericolo si sviluppino l'una dopo l'altra pur rimanendo geneticamente legate è già stato esposto dettagliatamente [pp. 283 sgg.]. Forse riusciremo a fare un altro passo avanti nella comprensione dell'angoscia se affronteremo il problema del rapporto fra angoscia nevrotica e angoscia reale [pp. 310 sgg.].

La nostra precedente ipotesi di una trasformazione diretta della libido in angoscia è diventata ai nostri occhi meno interessante. Se la prendiamo in esame lo stesso, dobbiamo però distinguere fra diversi casi. Essa non entra in considerazione per l'angoscia che l'Io provoca come segnale; e neppure in tutte le situazioni di pericolo che muovono l'Io a introdurre una rimozione. L'investimento libidico del moto pulsionale rimosso esperimenta — come si vede nel modo più chiaro nell'isteria di conversione — una utilizzazione diversa dalla trasformazione in angoscia e dalla scarica come tale. D'altro canto, nell'ulteriore discussione della situazione di pericolo, incontreremo un caso di sviluppo d'angoscia che verosimilmente dev'essere giudicato in maniera diversa [p. 313].

c. Rimozione e difesa

In rapporto con le discussioni sul problema dell'angoscia ho ripreso un concetto — o più modestamente, un termine — del quale mi ero servito esclusivamente trent'anni fa, all'inizio dei miei studi,

e che poi avevo lasciato cadere. Intendo il termine "processo di difesa".¹ Lo sostituii in seguito col termine "rimozione", ma il rapporto tra i due rimase indeterminato. Adesso sono del parere che ritornare al vecchio concetto di difesa presenti un sicuro vantaggio a patto che si stabilisca che esso dev'essere la designazione generale per tutte le tecniche di cui l'Io si avvale nei suoi conflitti che possono eventualmente sfociare nella nevrosi; mentre "rimozione" rimane il nome di uno speciale fra questi metodi di difesa, che abbiamo conosciuto in un primo tempo meglio degli altri in conseguenza della direzione presa dalle nostre ricerche.

Anche una semplice innovazione terminologica è giustificata qualora sia l'espressione di un nuovo modo di trattare un argomento, o possa dar luogo a un ampliamento delle nostre vedute. La riassunzione del concetto di difesa e la restrizione del concetto di rimozione tengono conto di un dato di fatto, che pur essendo noto da tempo, ha però acquistato in significato grazie ad alcune nuove scoperte. Le nostre prime esperienze sulla rimozione e sulla formazione sintomatica furono fatte in relazione all'isteria; vedemmo che il contenuto percettivo di esperienze eccitanti, e il contenuto rappresentativo di formazioni ideative patogene vengono dimenticati ed esclusi dalla riproduzione nella memoria; abbiamo riconosciuto perciò nell'allontanamento dalla coscienza una caratteristica principale della rimozione isterica. In seguito abbiamo studiato la nevrosi ossessiva, e abbiamo trovato che in questa affezione gli eventi patogeni non vengono dimenticati. Essi rimangono coscienti, ma vengono — in un modo del quale non riusciamo ancora a farci un'idea precisa — "isolati", dimodoché vien raggiunto pressappoco lo stesso risultato che si ottiene con l'amnesia isterica. La differenza, tuttavia, è abbastanza grande da giustificare la nostra idea che il processo mediante il quale la nevrosi ossessiva mette da parte una pretesa pulsionale non possa essere lo stesso che si riscontra nell'isteria. Ricerche ulteriori ci hanno insegnato che nella nevrosi ossessiva, sotto l'influsso della lotta in cui l'Io è impegnato, si ottiene una regressione dei moti pulsionali a una fase precedente della libido, regressione che non rende certo superflua una rimozione, ma che agisce palesemente nello stesso senso di questa. Abbiamo visto inoltre che nella nevrosi ossessiva il controinvestimento, di cui possiamo presumere l'esistenza anche nell'isteria, assolve, sotto forma di alterazione reat-

¹ Vedi il mio scritto *Le neuropsicosi da difesa* (1894).

tiva dell'Io, una funzione particolarmente importante nella protezione dell'Io, e abbiamo rivolto la nostra attenzione al processo dell'“isolamento”, che si procura un'espressione sintomatica diretta e del quale non riusciamo ancora a individuare la tecnica; il nostro interesse è stato inoltre attirato dal procedimento — da definirsi magico — del “rendere non avvenuto”, sulla cui tendenza difensiva non possono esservi dubbi, ma che non ha più alcuna somiglianza col processo della “rimozione”. Queste esperienze sono un motivo sufficiente per ripristinare il vecchio concetto di difesa, che può abbracciare tutti questi processi aventi un'uguale tendenza — cioè la protezione dell'Io dalle pretese pulsionali — e per sussumervi la rimozione come un caso particolare. Il significato di una tale denominazione aumenta qualora si consideri la possibilità che un approfondimento dei nostri studi possa dimostrare un'intima connessione tra particolari forme della difesa e determinate affezioni, come, per esempio, tra la rimozione e l'isteria. La nostra aspettativa si dirige inoltre verso la possibilità di un'altra significativa dipendenza. Può facilmente darsi che l'apparato psichico, prima della differenziazione netta tra l'Io e l'Es, prima della formazione di un Super-io, adoperi metodi di difesa diversi da quelli che usa dopo aver raggiunto questi stadi di organizzazione.

B. AGGIUNTA CIRCA L'ANGOSCIA

L'affetto d'angoscia ha alcune caratteristiche il cui studio promette qualche chiarimento ulteriore. L'angoscia [Angst] ha un'innegabile connessione con l'attesa: è angoscia *prima di* e *dinanzi a* qualche cosa. Possiede un carattere di *indeterminatezza* e di *mancaenza d'oggetto*; nel parlare comune, quando essa ha trovato un oggetto, le si cambia nome, sostituendolo con quello di *paura* [Furcht].¹ L'angoscia, poi, oltre alla relazione col pericolo, ne ha un'altra con la nevrosi, a spiegar la quale noi da tempo ci affatichiamo. Sorge la questione perché le reazioni d'angoscia non siano tutte nevrotiche, perché ne riconosciamo tante come normali; e infine la differenza tra angoscia reale e angoscia nevrotica richiede una valutazione più approfondita.

Cominciamo con l'ultimo compito. Il nostro progresso è consistito nel risalire dalla reazione angosciosa alla situazione di pericolo. Se

¹ [Vedi l'Avvertenza editoriale a p. 234. Vedi anche l'Introduzione alla psicoanalisi (1915-17) p. 549 e *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 198 sg. e note.]

applichiamo lo stesso metodo al problema dell'angoscia reale, la sua soluzione ci riuscirà facile. Il pericolo reale è un pericolo che conosciamo, l'angoscia reale è angoscia di fronte a questo pericolo. L'angoscia nevrotica è angoscia di fronte a un pericolo che non conosciamo. Il pericolo nevrotico è dunque un pericolo ancora da scoprire; l'analisi ci ha insegnato che esso è un pericolo pulsionale. Portando alla coscienza questo pericolo sconosciuto all'Io, noi annulliamo la differenza tra angoscia reale e angoscia nevrotica, e possiamo trattare quest'ultima alla stessa stregua della prima.

Di fronte al pericolo reale noi sviluppiamo due tipi di reazione: quella affettiva (l'accesso d'angoscia) e l'azione protettiva. È presumibile che nel caso di pericolo pulsionale accada la stessa cosa. Noi conosciamo il caso dell'azione congiunta e adeguata delle due reazioni, per cui una dà il segnale del subentrare dell'altra; ma conosciamo anche il caso inadeguato allo scopo, quello della paralisi da angoscia, in cui una reazione si estende a spese dell'altra.

Vi sono casi in cui i caratteri dell'angoscia reale e dell'angoscia nevrotica appaiono commisti. Il pericolo è conosciuto e reale, ma l'angoscia di fronte ad esso è smisuratamente grande, più grande di come, a nostro giudizio, dovrebbe essere. In questo sovrappiù si tradisce l'elemento nevrotico. Questi casi non introducono però alcun elemento di principio nuovo. L'analisi mostra che al pericolo reale conosciuto si riallaccia un pericolo pulsionale sconosciuto.

Se non ci accontentiamo di aver ricondotto l'angoscia al pericolo riusciamo a procedere di un tratto ancora. Qual è il nucleo, il significato della situazione di pericolo? Chiaramente la valutazione delle nostre forze rapportate all'entità del pericolo, l'ammissione della nostra impotenza di fronte ad esso: impotenza materiale quando si tratta di un pericolo reale, impotenza psichica quando si tratta di un pericolo pulsionale. Il nostro giudizio verrà guidato, al riguardo, da esperienze veramente vissute; se nella sua valutazione esso sbaglia, ciò non conta ai fini del risultato. Chiamiamo traumatica una simile situazione vissuta di impotenza; abbiamo allora un buon motivo per distinguere la situazione traumatica dalla situazione di pericolo.

È ora un progresso importante nella nostra autoconservazione se una tale situazione traumatica d'impotenza non è solo vagamente attesa, ma prevista e aspettata sapendo di che si tratta. La situazione nella quale sono contenuti gli elementi che determinano una simile aspettativa, può chiamarsi la situazione di pericolo, ed è in essa che vien dato il segnale d'angoscia. Ciò significa: io mi aspetto che si

verifichi una situazione d'impotenza; oppure: la situazione presente mi ricorda una delle esperienze traumatiche precedentemente vissute. Perciò io anticipo questo trauma e mi comporto come se esso fosse già presente, fintantoché c'è ancora tempo di respingerlo. L'angoscia è dunque da un lato aspettazione del trauma, dall'altro ripetizione attenuata di esso. I due caratteri che ci hanno colpito a proposito dell'angoscia scaturiscono dunque da fonti diverse. La relazione dell'angoscia con l'attesa appartiene alla situazione di pericolo, la sua indeterminatezza e mancanza d'oggetto appartengono alla situazione traumatica d'impotenza, situazione che viene anticipata nella situazione di pericolo.

In base allo svolgimento della serie angoscia-pericolo-impotenza (trauma), possiamo riassumere così l'esposizione precedente: la situazione di pericolo è la situazione riconosciuta, ricordata, attesa, d'impotenza. L'angoscia è la reazione originaria all'impotenza vissuta nel trauma, reazione la quale, in seguito, è riprodotta nella situazione di pericolo come segnale d'allarme. L'Io, che ha vissuto passivamente il trauma, ripete ora attivamente una riproduzione attenuata dello stesso, nella speranza di poterne orientare autonomamente lo sviluppo. Noi sappiamo che il bambino si comporta in questo stesso modo verso tutte le impressioni che gli risultano penose, riproducendole nel giuoco; attraverso questo modo di passare dalla passività all'attività egli cerca di padroneggiare psichicamente le impressioni della sua vita.¹ Se questo dev'essere il senso di una "abreazione" del trauma, non c'è più nulla da obiettare in merito [p. 298]. Il fattore decisivo rimane comunque il primo spostamento della reazione d'angoscia dalla sua origine nella situazione d'impotenza all'aspettazione di essa, la situazione di pericolo. Seguono quindi gli ulteriori spostamenti, dal pericolo all'elemento che lo determina, la perdita dell'oggetto e le modificazioni di tale perdita già prese in esame.

L'"abituare male" un bambino piccolo ha la conseguenza indesiderata che il pericolo della perdita dell'oggetto — dell'oggetto quale protezione contro tutte le situazioni d'impotenza — viene innalzato al di sopra di tutti gli altri pericoli. Ciò favorisce quindi il rimanere indietro nell'infanzia, età alla quale son proprie tanto l'impotenza motoria quanto quella psichica.

Non abbiamo sinora avuto occasione di considerare l'angoscia reale

¹[Vedi *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 202 sg.]

in modo diverso da quella nevrotica. Ma sappiamo bene qual è la differenza: il pericolo reale minaccia da un oggetto esterno, quello nevrotico da una pretesa pulsionale. Sino al punto in cui questa pretesa pulsionale è qualche cosa di reale, anche l'angoscia nevrotica può essere considerata come fondata sulla realtà. Abbiamo capito che ciò che appare come una relazione particolarmente intima tra angoscia e nevrosi si riconduce al fatto che l'Io si difende con l'aiuto della reazione d'angoscia contro il pericolo pulsionale come contro il pericolo reale esterno, ma che però questo orientamento dell'attività difensiva, in virtù di una imperfezione dell'apparato psichico, sbocca nella nevrosi. Abbiamo anche maturato la convinzione che la pretesa pulsionale spesso diventa un pericolo (interno) per l'unico motivo che il suo soddisfacimento porterebbe con sé un pericolo esterno, e dunque perché questo pericolo interno ne rappresenta uno esterno.

D'altra parte anche il pericolo esterno (reale) deve aver trovato una qualche interiorizzazione se è destinato a diventare significativo per l'Io; dev'essere riconosciuto nella sua relazione con una situazione vissuta d'impotenza.¹ Gli uomini non sembrano possedere affatto, o solo in misura assai modesta, una cognizione istintiva del pericolo che minaccia dall'esterno. I bambini piccoli fanno continuamente cose che li mettono in pericolo di vita, e proprio per questo non possono fare a meno dell'oggetto protettore. In rapporto alla situazione traumatica, contro la quale si è completamente indifesi, pericolo esterno e interno, pericolo reale e pretesa pulsionale coincidono. Se l'Io in un caso prova un dolore che non vuole cessare, e in un altro un accumulo di bisogni che non può trovare soddisfacimento, la situazione economica è la stessa in entrambi i casi, e l'impotenza motoria trova espressione nell'impotenza psichica.

Le enigmatiche fobie infantili [p. 284] meritano di essere menzionate ancora una volta. Alcune tra esse — stare solo, oscurità, persone estranee — le abbiamo intese come reazione al pericolo della perdita dell'oggetto; per altre — piccoli animali, temporali e simili — si potrebbe forse sostenere che esse siano le pallide vestigia di una

¹ Può accadere abbastanza spesso che in una situazione di pericolo, valutata correttamente come tale, una parte di angoscia pulsionale venga ad aggiungersi all'angoscia reale. La pretesa pulsionale, di fronte al cui soddisfacimento l'Io arretra spaventato, sarebbe allora quella masochistica, la pulsione di distruzione diretta contro la propria persona. Forse questo elemento supplementare spiega quei casi in cui la reazione d'angoscia risulta eccessiva, inadeguata, paralizzante. Le fobie delle altitudini (finestra, torre, precipizio) potrebbero avere questa origine; il loro segreto significato femminile è connesso al masochismo. [Vedi su questo tema *Sogno e telepatia* (1921) p. 400 e n. 1.]

preparazione congenita ai pericoli reali così chiaramente sviluppata presso altri animali. Di questa eredità arcaica, è conforme allo scopo, per gli esseri umani, solo quella parte che si riferisce alla perdita oggettuale. Quando queste fobie infantili si fissano, si rafforzano e durano fino a tarda età, l'analisi dimostra che il loro contenuto si è posto in collegamento con pretese pulsionali, divenendo anche il rappresentante di pericoli interni.

C. ANGOSCIA, DOLORE E LUTTO

Della psicologia dei processi emotivi si sa talmente poco che mi sento autorizzato a chiedere per le osservazioni qui di seguito presentate un giudizio il più possibile indulgente. Il problema sorge a proposito del punto seguente: Abbiamo dovuto dire che l'angoscia si verifica come reazione al pericolo della perdita dell'oggetto. Ebbene, noi conosciamo già una reazione alla perdita dell'oggetto: il lutto. Dunque: quando tale perdita conduce all'angoscia, e quando al lutto? Nel lutto, del quale ci siamo già occupati in precedenza,¹ un aspetto rimaneva del tutto incompreso: la sua particolare dolorosità [vedi p. 279]. Che la separazione dall'oggetto sia dolorosa, ci appare tuttavia assolutamente ovvio. Quindi il problema si complica ulteriormente. Quand'è che la separazione dall'oggetto genera angoscia, quando lutto e quando, magari, soltanto dolore?

Diciamo subito che al momento presente non abbiamo alcuna prospettiva di riuscire a rispondere a questi interrogativi. Ci limiteremo pertanto ad alcune precisazioni e a qualche vago suggerimento.

Il nostro punto di partenza sarà di nuovo una situazione che crediamo di capire: quella del lattante che scorge una persona estranea in luogo di sua madre. Egli manifesterà l'angoscia che noi abbiamo ricondotto al pericolo della perdita dell'oggetto. Tale angoscia, però, è ben più complicata e merita una discussione più approfondita. Non vi è alcun dubbio circa l'angoscia del poppante, ma l'espressione del suo volto e la reazione del pianto fanno supporre che inoltre egli provi dolore. Sembra che confluisca in lui qualche cosa che poi più tardi verrà separato. Il poppante non può ancora distinguere la mancanza temporanea dalla perdita duratura; se una volta non riceve l'impressione del viso della madre, si comporta come se

¹ Vedi in *Metapsicologia* (1915): *Lutto e melanconia*.

non dovesse rivederla mai piú, e ha bisogno di ripetute esperienze rassicuranti per imparare che a questo sparire della madre suole seguire la sua ricomparsa. La madre perfeziona questa conoscenza, per lui cosí importante, eseguendo col bambino il giuoco ben noto di nascondergli il proprio viso e poi riscoprirlo per farlo felice.¹ È cosí che in un certo senso il bambino impara a provare un anelito non accompagnato da disperazione.

La situazione in cui il bambino avverte la mancanza della madre non è per lui — dato il suo fraintendimento — una situazione di pericolo, ma è invece una situazione traumatica o, piú esattamente, è una situazione traumatica se egli in quel momento avverte un bisogno che la madre dovrebbe soddisfare; si trasforma in situazione di pericolo qualora questo bisogno non sia attuale. La prima condizione d'angoscia, che l'Io stesso introduce, è dunque quella della perdita della percezione, che viene uguagliata a quella della perdita dell'oggetto. Una perdita d'amore non entra ancora in considerazione. Piú tardi, l'esperienza insegna che l'oggetto, pur rimanendo presente, può esser diventato cattivo per il bambino, e ora la perdita d'amore da parte dell'oggetto diventa un nuovo, molto piú durevole pericolo, e una nuova condizione d'angoscia.

La situazione traumatica della mancanza della madre si scosta in un punto decisivo dalla situazione traumatica della nascita. Al momento della nascita non esisteva alcun oggetto, quindi di nessun oggetto poteva essere avvertita la mancanza. L'angoscia era l'unica reazione che aveva luogo. Da allora, ripetute situazioni di soddisfacimento hanno creato l'oggetto madre, che adesso in caso di bisogno riceve un intenso investimento che potremmo chiamare "nostalgico". La reazione del dolore è da mettere in rapporto con questa nuova situazione. Il dolore è dunque la reazione propria alla perdita dell'oggetto, l'angoscia la reazione al pericolo che tale perdita implica, e, in uno spostamento ulteriore, la reazione al pericolo della perdita dell'oggetto in quanto tale.

Anche del dolore sappiamo pochissimo. L'unico elemento sicuro ci è dato dal fatto che il dolore, anzitutto e di regola, sorge quando uno stimolo che colpisce la periferia riesce a far breccia nello scudo che protegge dagli stimoli e agisce ora come uno stimolo pulsionale assillante, contro il quale le azioni muscolari, che altrimenti sono efficaci in quanto sottraggono allo stimolo il luogo stimolato,

¹ [Si veda il giuoco di un bambino descritto in *Al dà del principio di piacere* (1920) pp. 200 sgg.]

non hanno alcun potere.¹ Se il dolore, invece di provenire da un punto dell'epidermide, deriva da un organo interno, la situazione non cambia; è solo una parte della periferia interna che è subentrata a quella esterna. Il bambino ha evidentemente occasione di compiere simili esperienze dolorose, le quali sono indipendenti dalle sue esperienze di bisogno. Questa condizione d'insorgenza del dolore sembra avere però ben poca affinità con una perdita oggettuale; anche il fattore, essenziale per il dolore, della stimolazione periferica, manca completamente nella situazione di nostalgica bramosia del bambino. Eppure, se la lingua ha creato il concetto del dolore interno, psichico, e ha decisamente paragonato le sensazioni di perdita d'oggetto al dolore corporeo, ciò non può essere privo di senso.

Nel dolore corporeo si produce un investimento elevato, che possiamo chiamare narcisistico, delle zone dolenti del corpo;² tale investimento aumenta costantemente e agisce sull'Io in un modo per così dire svuotante.³ È noto che nel caso di dolori in organi interni, noi percepiamo rappresentazioni spaziali e di altro tipo, relative a queste parti del corpo, che di solito non compaiono nel rappresentarsi cosciente. Anche la singolare circostanza che nel caso in cui la psiche sia distratta da un interesse di altra specie, neppure i dolori corporei più intensi vengono avvertiti (non si può dire in questo caso: rimangono inconsci), si spiega con la concentrazione dell'investimento sulla rappresentanza psichica della parte corporea che fa male. Ebbene, l'analogia che ha permesso la trasposizione della sensazione dolorosa nel campo psichico, sembra essere questa. L'intenso e, a causa della sua insaziabilità, sempre crescente investimento nostalgico sull'oggetto mancante (perduto) produce condizioni economiche analoghe a quelle generate dall'investimento doloroso della parte lesa del corpo, e rende possibile prescindere da ciò che alla periferia determina il dolore corporeo! Il passaggio dal dolore fisico al dolore psichico corrisponde alla trasformazione da un investimento narcisistico a un investimento oggettuale. La rappresentazione oggettuale, altamente investita dal bisogno pulsionale, riveste la funzione del luogo del corpo investito dall'aumento degli stimoli. La permanenza del processo d'investimento e l'impossibilità d'inibirlo producono uno stato uguale all'impotenza psichica. Quando la sen-

¹ [Ibid., p. 216 e n. 1.]

² [Vedi *Introduzione al narcisismo* (1914) p. 452.]

³ [Vedi *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 216. Ma vedi anche un passo piuttosto oscuro della "Minuta G. Melanconia" nelle *Minute teoriche per Wilhelm Fliess* (1892-97) pp. 34 sg.]

sazione di dispiacere allora insorgente, anziché esprimersi nella forma reattiva dell'angoscia, ha il carattere specifico, ma non ulteriormente descrivibile, del dolore, viene spontaneo ascrivere questo fenomeno a un fattore utilizzato ancora troppo poco nella spiegazione, e cioè all'alto livello delle situazioni d'investimento e di legamento caratterizzanti questi processi che danno luogo a sensazioni di dispiacere.

Conosciamo ancora un'altra reazione emotiva alla perdita d'oggetto: il lutto. A questo punto la sua spiegazione non presenta più alcuna difficoltà. Il lutto subentra sotto l'influsso dell'esame di realtà, il quale esige categoricamente che ci si debba distaccare dall'oggetto, dato che esso non esiste più.¹ Al lutto è affidato il compito di eseguire questa retrocessione dall'oggetto in tutte le situazioni in cui quest'ultimo era stato fatto segno di un elevato investimento. Il carattere doloroso di questa separazione si adatta quindi alla spiegazione già data, essendo un effetto dell'elevato e inappagabile investimento nostalgico dell'oggetto nel mentre si riproducono quelle situazioni in cui il legame con esso ha da esser sciolto.

¹ [Vedi *Metapsicologia* (1915): *Lutto e melanconia*, p. 103.]

NECROLOGIO DI KARL ABRAHAM

1926

Karl Abraham fu uno dei primi allievi di Freud, giunto a lui dalla scuola di Bleuler nel 1907. Sviluppò una intensa attività analitica a Berlino, dove fondò il primo Istituto di psicoanalisi. Fu uno dei fedelissimi di Freud e appartenne al "Comitato". Quando morì, a soli 48 anni, era Presidente dell'Associazione psicoanalitica internazionale e della Società tedesca.

Il presente scritto, col titolo *Karl Abraham*, apparve nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 12(1), 1 (1926), con la firma "Der Herausgeber (Il direttore): Sigm. Freud". Fu riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) p. 283, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) p. 564.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Necrologio di Karl Abraham

Il 25 dicembre [1925] è morto a Berlino il dottor Karl Abraham, capo del gruppo berlinese da lui stesso fondato e Presidente, all'epoca, dell'Associazione psicoanalitica internazionale. Egli ha ceduto, non ancora cinquantenne,¹ a una malattia interna contro la quale la sua forte fibra aveva cominciato a lottare fin dalla primavera del 1925. All'ultimo congresso di Homburg² con nostra somma gioia sembrava ristabilito; ma è sopravvenuta una recidiva, e poi la dolorosa disillusione. Seppellendo quest'uomo — *integer vitae scelerisque purus*³ — seppelliamo una delle speranze più vigorose della nostra scienza, così giovane e ancora così esposta agli attacchi di tutti, forse un elemento del suo futuro che resterà per sempre irrealizzato.

Fra tutti coloro che mi hanno seguito nelle oscure plaghe della ricerca psicoanalitica, la posizione che Abraham si è conquistato è talmente eminente che un unico nome è degno di stare accanto al suo.⁴ La fiducia illimitata di cui egli godeva da parte dei suoi collaboratori e allievi lo avrebbe presumibilmente destinato ad assumere una funzione di guida e sono sicuro che egli sarebbe stato una esemplare figura di capo, che nulla avrebbe potuto distogliere dalla ricerca del vero: né le lodi e le adulazioni della massa, né i seducenti allettamenti delle proprie costruzioni fantastiche.

Scrivo queste righe per gli amici e i colleghi che come me hanno conosciuto e apprezzato la personalità di Abraham. Costoro com-

¹ [Karl Abraham (1877-1925) morì all'età di 48 anni.]

² [Dove era stato tenuto, nel settembre 1925, il nono Congresso psicoanalitico internazionale.]

³ ["Un uomo integro e senza macchia." Orazio, *Odes*, I, XII, 1. Vedi in E. JONES, *Vita e opere di Freud*, vol. 3, p. 141, altre espressioni freudiane di cordoglio profondo e grande ammirazione per Abraham in occasione della sua morte.]

⁴ [Freud si riferisce certamente a Sándor Ferenczi.]

prenderanno senza difficoltà cosa significhi per me la perdita dell'amico tanto piú giovane e mi scuseranno se non continuo nel mio tentativo di esprimere cose che difficilmente si possono tradurre in parole. Una descrizione della personalità scientifica di Abraham e una valutazione delle sue ricerche è stata fatta per questo numero della nostra rivista da un altro autore.¹

¹ [Vedi E. JONES, *Karl Abraham, 1877-1925*, *Int. Z. Psychoanal.*, vol. 12, N. 2, 155 sgg. (1926).]

A ROMAIN ROLLAND

1926

Queste brevi parole furono inserite col titolo *An Romain Rolland* a p. 152 della raccolta *Liber amicorum Romain Rolland*, pubblicata dall'editore Rotapfel (Zurigo-Lipsia) in occasione del 60° compleanno di Rolland che cadeva il 26 gennaio 1926. La nota è stata riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) p. 275, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) p. 553. La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Dicci anni più tardi Freud dedicherà a questo poeta e filantropo uno scritto intitolato: *Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland* (1936). Di Rolland Freud parla come di un "uomo eccezionale" anche nel *Disagio della civiltà* (1929) p. 557.

A Romain Rolland

Vienna IX, Berggasse 19, 29 gennaio 1926

Uomo indimenticabile, quali fatiche e sofferenze deve aver patito per potersi innalzare a simili vertici di umanità!

Molti anni prima che ci vedessimo, La stimavo come artista e apostolo dell'amore fra gli uomini. Anch'io sono stato un assertore dell'amore umano, non per motivi sentimentali o per un'esigenza ideale, ma per ragioni più sobrie, economiche, perché — data l'organizzazione delle nostre pulsioni e del mondo che ci circonda — sono stato costretto ad asserire che l'amore è indispensabile alla conservazione della specie umana più o meno come la tecnica.

Quando poi finalmente La conobbi di persona, fui sorpreso di scoprire che Ella sa stimare così altamente il vigore e l'energia e che ha incorporato profondamente in sé tanta forza di volontà.

Possa il prossimo decennio procurarLe solo soddisfazioni.

Con grande affetto

Suo Sigm. Freud, aetat. 70

PREMESSA A UN ARTICOLO DI E. PICKWORTH FARROW

1926

Freud scrisse questa nota (*Bemerkung*) in relazione a un articolo di E. Pickworth Farrow, *Eine Kindheitserinnerung aus dem 6. Lebensmonat* (Un ricordo infantile risalente al 6° mese di vita) e la pubblicò nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 12(1), 79 (1926); la nota è stata riprodotta in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) p. 568.

Dopo la morte di Freud, l'autore dell'articolo, pubblicando in inglese un libro, *A practical Method of Self-Analysis* ("Un metodo pratico per l'autoanalisi") (Allen & Unwin, Londra 1942) usò queste righe di Freud, tradotte in inglese, come premessa, affermando che Freud stesso gliene aveva concessa l'autorizzazione prima di morire.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

L'autore di questo articolo mi è noto come un uomo di robusta intelligenza e di spirito indipendente. Probabilmente non è riuscito a trovare un accordo né con uno né con l'altro dei due analisti con cui ha cercato un contatto a causa di una certa sua caparbia. Egli si è dedicato quindi alla coerente applicazione del procedimento dell'autoanalisi, di cui io stesso mi sono servito a suo tempo per analizzare i miei sogni. I risultati del suo lavoro meritano attenzione proprio per le particolari caratteristiche della sua personalità e della sua tecnica.¹

¹ [Nel suo scritto (vedi p. 333) Farrow riferisce di esser riuscito a ricostruire il ricordo preciso di quando, a sei mesi, suo padre l'aveva sculacciato. Vedi sul tema dell'autoanalisi la nota editoriale in *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) pp. 393 sg.]

DISCORSO AI MEMBRI DELLA ASSOCIAZIONE B'NAI B'RITH

1926

Freud appartenne fin dal 1895 al B'nai B'rith di Vienna. Si tratta di una associazione, o loggia, di ebrei; quali ne esistono in varie città del mondo con popolazione ebraica. Non ha carattere propriamente religioso, ma soltanto culturale, con una preminenza tuttavia per quei problemi che possono interessare le comunità ebraiche.

Alle sedute quindicinali del B'nai B'rith di Vienna, dove si tenevano conferenze e dibattiti, Freud interveniva abbastanza assiduamente.

Tenne là due conferenze sul sogno nel 1897, quando aveva appena incominciato ad occuparsi dell'argomento; poi altre su *La fécondité* di Zola e su *La révolte des anges* di Anatole France. Nel 1915 lesse la seconda parte del proprio scritto *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915).

Dopo la grande operazione del 1923 non partecipò più alle riunioni. Rimase tuttavia iscritto all'Associazione, fino all'avvento del nazismo.

Il presente discorso fu letto per conto di Freud il 6 maggio 1926, in una riunione che l'Associazione tenne in onore del suo 70° compleanno, e fu preceduto da un discorso del professor Ludwig Braun, suo medico e amico di vecchia data.

Il discorso scritto da Freud fu pubblicato postumo col titolo *Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith* in *Gesammelte Werke*, vol. 17 (1941) pp. 51-53.

La traduzione italiana è di Mazzino Montinari.

Onorevole Gran Presidente, stimati Presidenti, cari Fratelli,

grazie per gli onori che oggi mi avete riservato! Voi sapete perché non posso rispondere con la mia stessa voce. Avete sentito parlare un mio amico e allievo¹ sulla mia attività scientifica, ma il giudizio su queste cose è difficile, talché forse per lungo tempo ancora non sarà possibile esprimersi con ragionevole certezza. Permettetemi di aggiungere qualcosa al discorso dell'altro, che oltre che mio amico è mio premuroso medico. Vorrei raccontarvi in breve come sono diventato B. B. e che cosa ho cercato presso di voi.

Accadde negli anni seguenti al 1895, quando due forti impressioni sortirono contemporaneamente su di me il medesimo effetto. Da un lato avevo cominciato a penetrare nelle profondità della vita pulsionale umana, avevo visto parecchie cose che potevano disincantare, da principio addirittura spaventare; dall'altro la comunicazione delle mie spiacevoli scoperte ebbe il risultato di farmi perdere la maggior parte delle mie relazioni umane di quell'epoca; mi pareva di essere un proscritto evitato da tutti; in questa solitudine si destò in me l'anelito per una cerchia di uomini eletti e di elevato sentire, i quali, nonostante la mia temerarietà, mi accogliessero amichevolmente. La vostra Associazione mi fu indicata come il luogo in cui poter trovare uomini siffatti.

Il vostro essere ebrei non poteva che essermi gradito, dal momento che io stesso sono ebreo e mi è sempre parso non solo indegno ma assolutamente assurdo negarlo. Ciò che mi legava all'ebraismo era — mi vergogno di ammetterlo — non la fede, e nemmeno l'orgoglio nazionale. Infatti sono sempre stato un non credente, sono stato educato senza re-

¹ [Ludwig Braun (1861-1936) professore di medicina interna all'Università di Vienna.]

ligione, seppure non senza rispetto verso quelle che si definiscono le istanze "etiche" della civiltà umana. Ho sempre cercato di reprimere l'orgoglio nazionale, quando ne sentivo l'inclinazione, come qualcosa di calamitoso e di ingiusto, spaventato dagli esempi ammonitori dei popoli in mezzo ai quali, noi ebrei, viviamo. Ma tante altre cose rimanevano che rendevano irresistibile l'attrazione per l'ebraismo e gli ebrei, molte oscure potenze del sentimento, tanto più possenti quanto meno era possibile tradurle in parole, così come la chiara consapevolezza dell'interiore identità, la familiarità che nasce dalla medesima costruzione psichica. E a ciò si aggiunse ben presto la certezza che soltanto alla mia natura di ebreo io dovevo le due qualità che mi erano diventate indispensabili nel lungo e difficile cammino della mia esistenza. Poiché ero ebreo mi ritrovai immune dai molti pregiudizi che limitavano gli altri nell'uso del loro intelletto e, in quanto ebreo, fui sempre pronto a passare all'opposizione e a rinunciare all'accordo con "la maggioranza compatta".¹

Così dunque diventai uno dei vostri, presi parte alle vostre iniziative umanitarie e nazionali, fra di voi trovai degli amici e persuasi i miei, quei pochi che mi erano rimasti, a entrare nella vostra Associazione. Non mi ponevo affatto il problema di convincervi delle mie nuove teorie; eppure, in un'epoca in cui in Europa nessuno mi ascoltava e a Vienna non mi ero ancora fatto degli allievi, voi mi donaste la vostra benevola attenzione. Foste voi il mio primo uditorio.

Per circa due terzi del lungo periodo trascorso dalla mia adesione, ho partecipato coscienziosamente alla vita dell'Associazione, traendo ristoro e stimolo dai rapporti con voi. Oggi siete stati così amabili da non rinfacciarmi di esservi rimasto lontano in quest'ultimo periodo. Il lavoro mi travolgeva, esigenze ad esso legate premevano, la mia giornata non sopportava più di essere ulteriormente prolungata dalle sedute alle quali avrei dovuto presenziare; poco dopo anche il corpo non sopportò più di ritardare l'ora dei pasti. Infine sono venuti gli anni della malattia, che ancora oggi mi impedisce di essere fra voi.

Non so se sono stato un vero B. B., così come voi lo intendete. Sono quasi propenso a dubitarne, troppe condizioni particolari si sono determinate nel mio caso. Mi sia consentito però assicurarvi che per me avete voluto dire molto e avete fatto molto negli anni in

¹ [Vedi sopra in questo volume p. 77 e n. 2 e p. 58.]

cui mi sono sentito uno dei vostri. E così accogliete, per allora come per oggi, il mio ringraziamento piú caloroso.

Con W. B. & E.¹ rimango il

Vostro Sigm. Freud

¹ [È la sigla che l'Associazione aveva assunto come suo motto. Le abbreviazioni stanno per: "Wohllwollen, Bruderliebe und Eintracht" ("benevolenza, amore fraterno e concordia").]

IL PROBLEMA DELL'ANALISI CONDOTTA DA NON MEDICI
CONVERSAZIONE CON UN INTERLOCUTORE IMPARZIALE

1926

Questo libro fu scritto nel luglio 1926 e pubblicato nel settembre successivo col titolo *Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einen Unparteiischen* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Lipsia-Vienna-Zurigo 1926) e fu poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 307-84 e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 209-86. Esso aveva tratto origine da una questione giuridica, sorta in seguito a una querela per esercizio abusivo della medicina, sporta contro Theodor Reik (un eminente psicoanalista non medico) da un suo paziente, che riteneva di essere stato danneggiato dal trattamento psicoanalitico subito.

Anche per l'intervento di Freud presso una persona influente la causa finì in nulla, perché il querelante risultò uno squilibrato.

Freud ritenne tuttavia di dover prendere posizione con questo scritto che ha la forma di un dialogo con un interlocutore imparziale.

Per dimostrare che l'attività psicoanalitica non richiede una preparazione medica in senso stretto, ma un altro tipo di preparazione, Freud dà in questo dialogo — scritto in forma assai vivace e suggestiva — una descrizione di ciò che accade durante l'analisi. Descrive quali cognizioni e doti debbano essere possedute dall'analista, e come una preparazione di questo genere non possa ottenersi con insegnamenti tradizionali di tipo scolastico. L'addestramento necessario è complesso e del tutto speciale, ma non esige l'insieme di cognizioni che vengono richieste a un medico. Un'ulteriore precisazione sugli intenti di questo libretto è contenuta nello scritto *Il dottor Reik e il problema dei guaritori empirici* (1926) presentato in questo volume alle pp. 429 sg.

Benché Freud non fosse del tutto soddisfatto del suo scritto che considerava troppo superficiale (secondo quanto ci dice Jones, *Vita e opere di Freud cit.*, vol. 3, p. 347) la forma piana, tollerante anche verso gli avversari, e lievemente umoristica di quest'opera, ne fa qualche cosa che si legge assai piacevolmente. Ogni persona mediocrementemente colta, pur se priva di cognizioni analitiche, può agevolmente farsi un'idea abbastanza esatta dell'andamento di un trattamento psicoanalitico.

Da una lettera inedita di Freud ad Abraham dell'11 novembre 1924 e da un'altra lettera a Julius Tandler dell'8 marzo 1925, risulta che

Freud aveva comunque maturato una posizione assai netta in favore dell'analisi profana già parecchio tempo prima, e non aveva esitato a renderla pubblica per iscritto e verbalmente, ottenendo perfino il consenso del fisiologo Durig e del professore di anatomia Tandler. Nel fisiologo Durig è sembrato anzi di poter ravvisare l'interlocutore "imparziale" di questo scritto. Sull'argomento Freud si era comunque già espresso in passato; si veda, ad esempio, la sua *Prefazione a "Il metodo psicoanalitico"* di Oskar Pfister (1913) (pp. 184 sg.) in cui ammette di non vedere alcun impedimento a che la tecnica psicoanalitica sia affidata ai non medici, reputando anzi che l'esercizio della psicoanalisi richieda preparazione psicologica piuttosto che addestramento medico. In questo stesso senso egli si esprime nell'*Autobiografia* (1924) p. 137 e nella *Prefazione a "Gioventù travolta"* di August Aichhorn (1925) p. 183.

La questione dell'"analisi profana", come finì con l'essere indicato il problema se anche i non medici possano, in seguito a una adeguata preparazione, esercitare l'analisi, fu risolta sul piano giuridico, anche se non mancarono alcuni spiacevoli strascichi: si veda in proposito Jones, *Vita e opere di Freud cit.*, vol. 3, p. 348. Essa dette invece luogo ad aspre polemiche nell'ambito dello stesso movimento psicoanalitico, in quanto investiva il problema, anche pratico, se accettare o meno nelle varie società psicoanalitiche analisti non medici. Nel 1927 la "*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*" e l'"*International Journal of Psycho-Analysis*" ospitarono, rispettivamente nel vol. 13(1, 2, 3) e nel vol. 8 (2 e 3), ben ventotto contributi provenienti da diversi paesi su questo tema.

Freud sentì il bisogno di reintervenire con alcune considerazioni conclusive in un dibattito che aveva visto impegnati alcuni psicoanalisti molto importanti: nel 1927 scrisse dunque un *Poscritto* (*Nachwort zur 'Frage der Laienanalyse'*) nella "*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*", vol. 13(3), 326-32 (1927), che fu poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 385-94, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 287-96, in vista del Congresso programmato per il settembre 1927 a Innsbruck. Il Congresso avrebbe dovuto pronunciarsi appunto sul problema degli psicoanalisti non medici. Ma vedi, su questo, alcune ulteriori informazioni nell'*Introduzione* a questo volume (pp. xvi sg.).

Come racconta Jones, che al tema dell'"Analisi profana" ha dedicato un intero capitolo nella sua grande *Vita e opere di Freud cit.*, vol. 3, pp. 342-56, si delineò allora in seno all'Associazione psicoanalitica internazionale una scissione piuttosto grave fra i nordamericani fortemente contrari all'ammissione dei non medici e parecchi europei più vicini alle tesi di Freud. Freud stesso fu molto turbato da quella che riteneva, come scrisse a Ferenczi il 27 aprile 1929, "l'ultima maschera assunta dalla resistenza alla psicoanalisi, e la più pericolosa di tutte". Egli, tuttavia, non cedette. In definitiva le varie Società nazionali adottarono criteri differenti. E la situazione è tuttora caratterizzata dal mantenimento dell'obbligo della laurea in medicina nella Società degli Stati Uniti, e da una tolleranza, sotto varie forme, nelle altre Società.

In Italia esiste un *quorum* per i non medici, così da assicurare una consistente prevalenza numerica dei medici sui non medici, nell'ambito

della Società, senza escludere del tutto i non medici. Il criterio è stato adottato soprattutto per i rapporti col resto della classe medica.

Il punto di vista sostenuto nel suo libretto da Freud, che per esercitare l'analisi sia essenziale non tanto una preparazione medica, quanto una preparazione specificamente psicoanalitica, ha quindi prevalso.

La presente traduzione italiana, già apparsa in S. Freud, *La mia vita e la psicoanalisi* (Mursia, Milano 1963, 2ª ed. 1977), è di Cesare Musatti (vedi sopra in questo volume a p. 72 l'Avvertenza editoriale all'Autobiografia). La traduzione del "Poscritto del 1927" è di Renata Colorni.

Il problema dell'analisi condotta da non medici

Conversazione con un interlocutore imparziale

INTRODUZIONE

Il titolo di questo scritto può non riuscir del tutto chiaro; debbo quindi spiegarlo. Per *profano* intendo *non medico*, e il problema sta dunque in ciò: se sia lecito o meno, anche ai non medici, intraprendere trattamenti psicoanalitici. Tale questione ha le sue condizioni di tempo e di luogo. Di tempo, in quanto fino ad ora nessuno si è curato di sapere chi esercita la psicoanalisi; il pubblico non se n'è affatto preoccupato, solo s'è trovato d'accordo — anche se in base alle più svariate argomentazioni — in un punto: nell'augurarsi cioè che nessuno dovesse esercitarla. La richiesta che soltanto i medici possano analizzare corrisponde dunque a un atteggiamento nuovo e apparentemente più benevolo, tanto che non sempre ci si rende conto che esso deriva invece direttamente, con un piccolo travestimento, dall'atteggiamento anteriore. Si ammette adesso che in determinate circostanze un trattamento analitico possa essere indicato, ma si afferma che, in tali casi, medici soltanto possano effettuarlo. Il perché di questa limitazione dovrà essere esaminato.

Il problema è condizionato anche spazialmente, giacché non si presenta allo stesso modo in tutti i paesi. In Germania e in America si riduce a una pura questione accademica: in questi paesi, infatti, ogni ammalato è padrone di lasciarsi curare come e da chi creda, e d'altra parte chiunque può, come “guaritore empirico”, mettersi a curare malati, purché si assuma la responsabilità dei propri atti.¹ La legge interviene soltanto quando ad essa si fa appello per chieder conto di danni arrecati al malato. Ma in Austria, paese dove scrivo e per cui scrivo, la legge è preventiva, e interdice senz'altro al non

¹ [Ciò vale in effetti solo per alcuni degli Stati Uniti d'America. La stessa cosa si verifica anche in Gran Bretagna.]

medico di esercitare una cura, senza attenderne l'esito.¹ Qui dunque il problema, se i profani, ossia i non medici, possano trattare ammalati con la psicoanalisi, ha un significato pratico. Ma il problema, appena formulato, sembra anche senz'altro risolto in base al testo letterale della legge: giacché i nervosi sono degli ammalati, i profani sono dei non medici, la psicoanalisi è un procedimento per la guarigione o l'attenuazione di disturbi nervosi, e tutti i procedimenti di questo genere sono prerogativa dei medici. Ne segue che non si può ammettere che profani esercitino l'analisi sopra nervosi; e se questo avviene la legge deve punire. Poste le cose in termini così semplici, non si vede come possa ancora esserci un problema. Sennonché, vi sono alcune complicazioni di cui la legge non tiene conto, e che richiedono una qualche considerazione. Può anche darsi, in questo caso specifico, che gli ammalati non siano come gli altri ammalati, che i profani non siano propriamente profani, e che i medici non offrano precisamente ciò che ci si potrebbe attendere da loro e su cui essi fondano le loro prerogative. Se potremo provar questo vi sarà un giustificato motivo per non applicare senz'altro a questo caso particolare la legge, senza modificazione alcuna.

¹ Ciò vale anche in Francia [e in Italia].

La decisione verrà presa da persone che non sono obbligate a conoscere la particolarità di un trattamento analitico. Spetta dunque a noi di istruire queste persone imparziali, che supporremo per il momento del tutto ignare. Ci spiace non poterle far assistere a un tale trattamento. La situazione *analitica* esclude la presenza di terzi. Inoltre le singole sedute di un trattamento presentano un valore disuguale; e un testimonio, per forza incompetente, che fosse ammesso a una seduta qualsiasi, non ne trarrebbe perlopiù alcuna impressione valida: correrebbe il rischio di non capire affatto ciò che accade fra psicoanalista e paziente, oppure semplicemente si annoierebbe. Bisogna perciò che, bene o male, egli si accontenti delle nostre informazioni, che cercheremo di rendere quanto più è possibile degne di fiducia.

L'ammalato può soffrire di oscillazioni di umore che non riesce a padroneggiare, o di uno scoramento che paralizza ogni sua energia e gli toglie la fiducia in sé stesso, o di imbarazzo ansioso di fronte agli estranei. Può accorgersi di incontrare difficoltà, che non sa spiegare, nell'esecuzione del suo lavoro professionale, o in ogni decisione un po' importante, e di fronte a qualsiasi iniziativa. Un giorno gli è capitato, senza sapere perché, d'essere colto da un penoso attacco d'angoscia, e da allora non gli riesce più, senza esercitare un violento sforzo su sé stesso, di attraversar la strada da solo o di viaggiare in ferrovia, finché, per esempio, ha dovuto rinunciare a entrambe le cose. Oppure gli accade un fatto strano: i suoi pensieri vanno per conto loro e non si lasciano guidare dalla sua volontà; perseguono problemi che gli sono del tutto indifferenti, ma dai quali egli non si sa staccare. Gli si impongono pure compiti ridicoli, come quello di contare il numero delle finestre sulle facciate delle case; e in occasione di atti fra i più semplici, come quello di impostare una lettera, o di spegnere il rubinetto del gas, gli capita subito dopo d'esser colto dal dubbio di aver effettivamente eseguita la operazione. Ciò può anche essere semplicemente fastidioso e irritante; ma la situazione diviene insopportabile se improvvisamente egli non riesce a sottrarsi al pensiero di aver spinto un bambino sotto le ruote di un veicolo o di aver gettato uno scon-

sciuto nell'acqua dall'alto di un ponte, o se è costretto a domandarsi se non è proprio lui stesso l'assassino ricercato dalla polizia per un delitto testé scoperto. Si tratta evidentemente di un'assurdità, dato che egli sa bene di non aver mai fatto del male ad alcuno; ma il sentimento di colpevolezza che egli prova non potrebbe essere più intenso se egli fosse effettivamente l'omicida ricercato.

Oppure ancora il nostro paziente — o meglio questa volta la nostra paziente — soffre in altro modo e in un'altra sfera. È una pianista ma le sue dita sono soggette a crampi e si rifiutano di servirle. Se si propone di andare in società, è subito colta da un bisogno naturale, la cui soddisfazione è incompatibile col trovarsi fra la gente. Perciò ha rinunciato a frequentare riunioni, balli, teatri, concerti eccetera. Nei momenti più inopportuni è presa da forti emicranie o da altre sensazioni dolorose. Talora è costretta a rimettere tutto ciò che mangia: il che a lungo andare può nuocere assai anche fisicamente. Infine vi è un altro guaio: essa non sopporta le minime emozioni, mentre nella vita le emozioni sono inevitabili. In queste situazioni è presa da svenimenti, spesso con contrazioni muscolari che ricordano forme patologiche assai preoccupanti.

Altri ammalati ancora sono colpiti in un campo particolare in cui la vita sentimentale è intimamente connessa con i bisogni corporci. Nel caso di uomini, sono incapaci di dare espressione fisica ai sentimenti amorosi suscitati dall'altro sesso, mentre di fronte a donne che non amano possono anche sentirsi nel pieno possesso delle proprie capacità. Oppure la loro sensualità si lega a donne che disprezzano e da cui vorrebbero liberarsi. Oppure ancora la loro attività sessuale rimane subordinata alla esecuzione di particolari atti che pur sentono ripugnanti. Se si tratta di donne, l'angoscia, il disgusto, o altri ostacoli di origine ignota, impediscono loro di adempiere alle esigenze della vita sessuale, oppure, se ciò nonostante si abbandonano all'amore, vengono private di quella gioia che la natura ha posto quale premio a chi obbedisce alle sue leggi.

Tutte queste persone riconoscono d'essere ammalate e si rivolgono ai medici per essere liberate da tali disturbi nervosi. I medici hanno pure stabilito una classificazione di questi mali, e dal loro punto di vista enunciano le loro diagnosi con vari nomi: nevrastenia, psicastenia, fobie, nevrosi ossessiva, isteria. Esaminano gli organi interessati ai sintomi, il cuore, lo stomaco, gli intestini, i genitali; e trovano tali organi sani. Consigliano una interruzione delle occupazioni abituali e distrazioni, e prescrivono tonici e ricostituenti,

ottenendo in tal modo transitori miglioramenti, oppure anche nulla del tutto. Alla fine questi ammalati sentono dire che vi sono degli individui che si occupano in modo specifico del trattamento di questi disturbi e si mettono in analisi presso costoro.

Il nostro uditore imparziale, che suppongo presente, ha dato segni di impazienza durante la enumerazione delle manifestazioni morbose dei nevrotici. Ora egli si fa attento, tende l'orecchio, e dice: "Adesso finalmente sentiamo quello che l'analista fa con questi pazienti che non hanno trovato aiuto dai medici."

Fra paziente e analista non accade nulla; se non che parlano fra loro. L'analista non usa strumenti, non esamina l'ammalato, non gli ordina medicine. Se appena appena è possibile, lascia l'ammalato durante il periodo in cui si svolge l'analisi nel suo ambiente e alle sue occupazioni, benché ciò naturalmente non costituisca una condizione del trattamento e non possa esser sempre realizzato. L'analista riceve il malato in una data ora del giorno e lo lascia parlare, lo sta ad ascoltare, poi gli parla a sua volta ed è l'ammalato che ascolta.

Il volto del nostro uditore imparziale esprime a questo punto un certo sollievo e una certa distensione; tradisce però anche il disprezzo. È come se pensasse: E non c'è null'altro? Parole, parole e ancor sempre parole, come dice Amleto.¹ Gli vien anche alla mente l'ironico discorso di Mefistofele sull'uso che può esser fatto delle parole, in quei versi che nessun tedesco può scordare.² E dice pure: "Dunque si tratta di una specie di magia. Lei parla e ogni male dilegua."

Esatto: sarebbe magia se potesse agire più rapidamente. Condizione essenziale della magia è la rapidità, si potrebbe dire la istantaneità, del successo. E invece i trattamenti analitici richiedono mesi e anni: una magia così lenta perde ogni carattere meraviglioso. Del resto non dobbiamo neppur disprezzare la parola. Essa è uno strumento potente, il mezzo col quale ci comunichiamo i nostri sentimenti, la via attraverso la quale possiamo influire sul nostro prossimo. Le parole possono fare un bene indicibile e ferire nel modo più sanguinoso. Certo in principio era l'Azione;³ e il verbo è venuto solo più tardi, e gli uomini hanno sotto un certo riguardo fatto un

¹ [Shakespeare, *Amleto*, atto 2, scena 2: "Words, words, words."]

² [Goethe, *Faust*, parte prima, Studio (II), scena con lo studente.]

³ [Goethe, *Faust*, parte prima, Studio (I). Con questa citazione Freud termina il suo libro *Totem e tabù* (1912-13) p. 164.]

gran passo sulla via della civiltà quando l'azione si è attenuata in parola. Ma la parola era pure in origine un sortilegio, un atto magico; ed essa ha tuttora conservato gran parte della sua antica efficienza.

L'uditore imparziale continua: "Ammettiamo che il paziente non sia meglio preparato alla comprensione del trattamento analitico di quanto lo sono io stesso. Come fa Lei a indurlo a credere in quella magia della parola, o del discorso, che dovrebbe liberarlo dai suoi mali?"

Certo si deve prepararlo a ciò, e vi è un mezzo assai semplice. Lo si invita a essere del tutto sincero col suo analista, a non dissimulare intenzionalmente assolutamente nulla di quanto gli passa per la mente, e poi ancora a trascurare tutti quei ritegni che tenderebbero a escludere qualche pensiero o ricordo dalle sue comunicazioni. Ognuno sa di aver dentro di sé cose che preferisce, o che è senz'altro deciso a non far sapere ad altri. Sono le sue "intimità". E ha pure un vago sentore — e questo è già un gran progresso nella conoscenza di sé stessi — che vi sono altre cose che non si vorrebbero confessare neppure a sé stessi, che nascondiamo a noi stessi, e su cui tagliamo corto cacciandole via, quando malgrado tutto ci si affacciano alla mente. E forse si rende anche conto dello strano problema psicologico che è implicito in questa situazione di un proprio pensiero che vien mantenuto segreto anche per il proprio io. Effettivamente è come se il nostro io non fosse più quella unità che si è sempre pensata, come se vi fosse in noi qualche cosa d'altro che si contrappone all'io. In forma oscura può così essere avvertita una contrapposizione fra l'io e una vita psichica in senso più ampio. E allora, se il paziente accetta la regola dell'analisi consistente nel dir tutto, potrà anche familiarizzarsi coll'idea che rapporti personali e scambi di idee, dominati da condizioni tanto inabituali, possano anche condurre a reazioni del tutto particolari.

"Capisco, — dice il nostro uditore imparziale. — Lei parte dal presupposto che ogni nevrotico abbia qualche cosa che l'opprime, un segreto dunque. Impegnandolo a esporlo, Lei lo libera da un peso e gli fa del bene. Si tratta del principio della confessione, di cui la chiesa cattolica si è da gran tempo servita per assicurarsi il suo dominio sulle anime."

Sì e no, dobbiamo rispondere. La confessione c'entra nell'analisi, in certo modo come una preparazione. Ma essa è ben lungi dall'identificarsi con l'essenza dell'analisi o dal fornirci una spiegazione della

efficacia di questa. Nella confessione il peccatore dice quello che sa; nell'analisi il nevrotico deve dire molto di più. Né ci consta che la confessione abbia la capacità di eliminare veri e propri sintomi nevrotici.

“Allora non riesco ancora a capire, — ci risponde l'interlocutore. — Che cosa può significare: dire di più di quanto si sa? Posso tuttavia immaginarmi che Lei come analista ottenga sopra il suo paziente una influenza più forte di quella del confessore sul proprio penitente, dato che Lei si occupa di lui per più tempo e in modo più intenso e anche più individuale; e che Lei usi questa accresciuta influenza per distoglierlo dalle sue idee morbose, per eliminare le sue apprensioni eccetera. Sarebbe veramente straordinario se si riuscisse per tale via a dominare anche manifestazioni schiettamente organiche, come vomiti, diarree e contrazioni: so bene tuttavia che è possibile influenzare in questo modo un essere umano quando lo si colloca in ipnosi. Probabilmente con i Suoi sforzi Lei ottiene nel paziente una qualche relazione ipnotica, un attaccamento suggestivo alla Sua persona, anche se ciò non è nelle Sue intenzioni, e i miracoli della Sua terapia si riducono a effetti della suggestione ipnotica. Per quanto ne so, la terapia ipnotica lavora però molto più rapidamente della Sua terapia che, come Lei dice, dura mesi e anni.”

Il nostro uditore imparziale non è per nulla tanto ignorante e incerto come lo avevamo giudicato in principio. È incontestabile che egli si sforza di comprendere la psicoanalisi con l'aiuto delle sue cognizioni anteriori, collegandola a qualche cosa d'altro che egli già conosce. Ci spetta ora il difficile compito di persuaderlo che questo non è possibile, che l'analisi è un procedimento sui generis, qualche cosa di nuovo e di specifico, che si può comprendere solo con l'aiuto di nuovi concetti, o se si vuole di nuove ipotesi. Ma gli dobbiamo ancora una risposta all'ultima delle sue osservazioni.

Ciò che Lei ha detto circa la particolare influenza dell'analista è certo molto interessante. Una tale influenza vi è senz'altro, e ha nell'analisi una notevole funzione. Ma non è la stessa dell'ipnotismo. Vorrei dimostrarLe che le due situazioni sono del tutto diverse. Qui però basti osservare che noi non utilizziamo questa influenza personale — il momento suggestivo — per reprimere i sintomi morbosi, come accade nella suggestione ipnotica. Inoltre sarebbe errato credere che questo momento costituisca assolutamente il sostegno e il fattore propulsivo del trattamento. In principio può anche essere così; ma in seguito esso si oppone alle mire del-

l'analisi e richiede anzi energiche contromisure. Vorrei pure mostrarLe con un esempio come la tecnica analitica si differenzi radicalmente da quelle che mirano a distogliere da dati pensieri e a tranquillizzare date apprensioni. Quando il nostro paziente prova un sentimento di colpa come se avesse commesso un grave delitto, noi non gli consigliamo di superare i suoi scrupoli di coscienza assicurandolo della sua indubbia innocenza: egli ha già tentato di farlo da sé senza alcun risultato. Gli diciamo invece che un sentimento così forte e tenace deve pur avere un fondamento in qualche cosa di reale, e che questo qualche cosa si può forse rintracciare.

“Mi sembra molto strano, — riprende il nostro uditore imparziale, — che Lei riesca a pacificare il sentimento di colpa del suo paziente entrando così nel suo stesso punto di vista. Ma quali sono propriamente le Sue mire analitiche, e che cosa fa Lei col paziente?”

Per farmi ben capire da Lei, sono costretto a esporLe una parte di una teoria psicologica che, fuori degli ambienti psicoanalitici, non è conosciuta o è poco apprezzata. Da una tale teoria si può dedurre facilmente quello che vogliamo fare col malato e in qual modo vi perveniamo. Gliela esporrò dogmaticamente come se si trattasse di una dottrina in sé compiuta. Non deve però credere che essa sia nata, bella e completa, così come accade per un sistema filosofico. L'abbiamo sviluppata assai lentamente, costruendola pezzo a pezzo, e modificandola progressivamente al costante contatto con l'osservazione, fino a tanto ch'essa ha assunto una forma che ci è sembrata soddisfacente per i nostri fini. Ancora pochi anni fa, avrei dovuto esporre questa dottrina in termini differenti. Non posso naturalmente affermare che la forma attuale debba restar quella definitiva. Lei lo sa bene, la scienza non è rivelazione, e difetta, a tanto tempo dalle sue origini, di quei caratteri di certezza, immutabilità e infallibilità, di cui pure il pensiero umano è tanto avido. Ma, così come è, essa è tutto ciò di cui disponiamo. Se inoltre Lei tien conto del fatto che la nostra scienza particolare, la psicoanalisi, è assai giovane — ha appena l'età del nostro secolo — e che si occupa di una materia che è forse la più ardua di quante possano offrirsi all'investigazione umana, Le riuscirà facile trovare la giusta impostazione verso quanto sto per esporLe. Mi interrompa però liberamente ogni volta che non mi può seguire, o che desidera spiegazioni ulteriori.

“Io La interrompo prima ancora che Lei cominci. Lei dice di volermi esporre una nuova psicologia; ma devo farLe osservare che la psicologia non è una scienza nuova. Ve n'è stata di psicologia! E vi sono stati psicologi! E ho sentito dire, al tempo dei miei studi, che molto è stato fatto in questo campo.”

Non intendo affatto contestarlo. Ma se considera meglio le cose, vedrà che ciò piuttosto riguarda in gran parte la fisiologia delle sensazioni. La dottrina della vita psichica, in senso proprio, ha stentato a svilupparsi, inceppata com'era da un unico, ma tuttavia essenziale misconoscimento. Che cosa comprende la psicologia, così come viene insegnata nelle scuole? Eccezion fatta per quelle importanti determinazioni di fisiologia delle sensazioni a cui ho accennato,

solo un certo numero di classificazioni e di definizioni dei processi psichici: classificazioni e definizioni che, grazie all'uso corrente del linguaggio, son divenute patrimonio comune di tutte le persone colte. Ciò effettivamente non basta per la comprensione della nostra vita interiore. Non ha osservato come ogni filosofo, poeta, storico e biografo, si faccia una sua propria psicologia personale, e prospetti sulla connessione e la finalità degli atti psichici sue ipotesi, tutte più o meno seducenti, ma tutte egualmente incerte? Manca evidentemente un fondamento comune. Ciò fa anche sì che sul terreno psicologico non vi sia alcun rispetto ad alcuna autorità: ognuno può sbizzarrirsi a volontà. Se Lei imposta un problema di fisica o di chimica, ognuno che non sia sicuro delle proprie "cognizioni tecniche" si affretterà a tacere. Ma se Lei invece enuncia una affermazione psicologica, deve essere disposto ad affrontare il giudizio e l'opposizione del primo venuto. Pare proprio che in questo campo non esistano "cognizioni tecniche". Ognuno possiede una propria vita psichica e perciò ognuno si ritiene psicologo. Tuttavia non mi sembra che questo sia un titolo sufficiente. Si racconta che a una donna che cercava un posto di bambinaia sia stato chiesto se aveva pratica di bambini piccini. Sicuro, rispose essa, anch'io a mio tempo sono stata una bambina.

"E Lei, questo fondamento comune della vita psichica che sarebbe stato trascurato da tutti gli psicologi, pretende di averlo trovato mediante le Sue osservazioni sopra ammalati?"

Non credo che una tale origine possa inficiare le nostre scoperte. L'embriologia ad esempio non meriterebbe alcun credito se non fosse in grado di spiegare senza difficoltà l'origine delle malformazioni del neonato. Ma ho accennato poco fa a individui, i cui pensieri vanno per conto loro, cosicché sono costretti a ruminare intorno a problemi che sono loro terribilmente indifferenti. Crede Lei che la psicologia delle scuole sia in grado di recare il minimo contributo alla spiegazione di anomalie siffatte? E in fin dei conti può capitare a ciascuno di noi, ogni notte, che il nostro pensiero se ne vada per conto suo e costruisca cose che poi non comprendiamo, che ci appaiono strane e che ricordano in modo inquietante determinati prodotti morbosi. Mi riferisco ai nostri sogni. Il popolo ha sempre ritenuto fermamente che i sogni siano importanti e che significhino qualche cosa. Questo significato dei sogni la psicologia delle scuole non l'ha mai potuto fornire. Del sogno essa non ha mai saputo che cosa fare; e quando ha cercato spiegazioni, si è

sempre trattato di spiegazioni non psicologiche, come i riferimenti a stimoli sensoriali, a una diversa profondità del sonno per le varie zone cerebrali ecc. Possiamo però dire che una psicologia, la quale non sia in grado di spiegare il sogno, non è utilizzabile neppure per la comprensione della vita psichica normale, e non può pretendere di chiamarsi scienza.

“Lei diventa aggressivo; deve aver toccato un punto sensibile. Ho già sentito dire che nell'analisi si dà grande importanza ai sogni, che si interpretano, e che si cercano dietro ad essi ricordi di situazioni reali eccetera. Ma mi si dice pure che l'interpretazione dei sogni resta affidata al capriccio degli analisti e che questi non hanno ancor finito di litigare intorno al modo di effettuare le interpretazioni e al diritto di trarne conclusioni. Se le cose stanno proprio così, Lei dovrebbe guardarsi dal sottolinear troppo questa superiorità dell'analisi sopra la psicologia classica.”

Lei ha detto cose assai giuste. È esatto che la interpretazione dei sogni ha acquistato, tanto per la teoria quanto per la pratica psicoanalitica, una importanza incomparabile. Se Le sembro aggressivo, ciò è soltanto perché in tal modo io mi difendo. Ma se penso a tutte le esagerazioni in cui alcuni analisti sono caduti nella interpretazione dei sogni, potrei anche scoraggiarmi e dar ragione al giudizio pessimistico del nostro grande satirico Nestroy: “Ogni progresso è grande solo la metà di quanto è apparso all'inizio!”¹ Del resto ha Lei mai visto gli uomini far altra cosa che sciupare e svisare ciò che capita loro fra le mani? Con un po' di prudenza e di autocontrollo ci si può del resto porre al riparo dalla maggior parte dei pericoli nella interpretazione dei sogni. Ma non crede che non riuscirò mai a finire la mia esposizione se ci lasciamo sviare a questo modo?

“Certo; se ho ben capito Lei mi voleva parlare dei presupposti fondamentali della nuova psicologia.”

Non intendevo cominciare da ciò. Piuttosto avevo l'intenzione di esporLe quello schema della struttura dell'apparato psichico che noi ci siamo formati nel corso degli studi analitici.

“Posso chiedere che cosa Lei intenda per apparato psichico e con che cosa esso è costruito?”

Ciò che è l'apparato psichico risulterà presto chiaro. Vorrei invece pregarLa di rinunciare a chiedere di che materiale sia fatto. Questo problema non ha interesse psicologico: per la psicologia esso è indif-

¹ [Questa citazione di Johann Nestroy (1801-1862) sarà ripresa in *Analisi terminabile e interminabile* (1937) § 3.]

ferente, come per l'ottica la questione se le pareti del cannocchiale sono metalliche o di cartone. Lasciemo da parte il punto di vista essenzialistico¹ per non prendere in considerazione che quello spaziale. Ci rappresentiamo l'apparato ignoto che serve per l'esecuzione delle operazioni psichiche proprio come uno strumento costruito con più parti — che diciamo istanze — ciascuna delle quali ha una sua particolare funzione; esse presentano fra loro una stabile connessione spaziale: in altri termini la relazione spaziale — “avanti” e “indietro”, “superficiale” e “profondo” — ha per il momento per noi solo il significato di una rappresentazione della regolare successione delle funzioni. Sono ancora abbastanza chiaro?

“Non tanto. Può darsi che comprenderò più tardi. Comunque si tratta di una strana anatomia dell'anima di cui non si trova riscontro nelle scienze naturali.”

Che cosa vuole: si tratta di uno schema ipotetico, come ce ne son tanti altri nella scienza. I primi abbozzi di tali schemi son sempre stati piuttosto grossolani. *Open to revision*,² si può dire in casi simili. Mi par superfluo richiamarmi all'espressione oggi tanto diffusa del “come se”. Il valore di una siffatta *Fiktion*, come direbbe il filosofo *Vaihinger*,³ sta tutto in ciò che se ne può fare.

Ma andiamo avanti. Noi ci poniamo sul terreno del senso comune e riconosciamo nell'uomo un'organizzazione psichica inserita fra gli stimoli sensoriali e la percezione dei suoi bisogni organici da un lato, e i suoi atti motori dall'altro, e costituente una sorta di intermediario fra questi e quelli. Indichiamo questa organizzazione il suo “Io”. Non vi è nulla di nuovo in ciò: ciascuno di noi fa questa ipotesi anche se non sia filosofo, e alcuni la fanno pur essendo filosofi. Non crediamo però con ciò di aver esaurito la descrizione dell'apparato psichico. Oltre a questo Io, riconosciamo un altro territorio psichico, più esteso, più vasto e più oscuro dell'Io, e lo chiamiamo “Es”. Del rapporto fra i due ci dobbiamo ora occupare.

Lei non sarà forse molto d'accordo, se abbiamo scelto, per indicare le nostre due istanze o province psichiche, semplici parole dell'uso comune in luogo di altisonanti termini greci. Ma a noi, in psicoana-

¹ [Il problema, cioè, di che materia o sostanza sia fatto l'apparato psichico.]

² [In inglese nel testo; “aperti alla revisione” e cioè suscettibili di essere rivisti e modificati.]

³ [Hans Vaihinger (1852-1933) autore di un libro *Die Philosophie des Als Ob* (1911) (“La filosofia del ‘come se’”) che ebbe notevole popolarità negli anni successivi alla prima guerra mondiale nei paesi di lingua tedesca. Il sistema filosofico di Vaihinger è discusso da Freud in *L'avvenire di un'illusione* (1927) vedi oltre pp. 458 sg. e n. 2.]

lisi, piace restare a contatto col modo di pensare popolare, e preferiamo rendere tali concetti popolari utilizzabili per la scienza, anzi che respingerli. Non abbiamo alcun merito in ciò; dobbiamo agire in questo modo perché le nostre dottrine debbono essere accessibili ai nostri pazienti, che sono spesso molto intelligenti ma non sempre addottrinati. Il pronome impersonale tedesco *Es* corrisponde a certe espressioni dell'uomo comune: "*Es hat mich durchzuckt*" [Mi è venuto in mente], si dice. "*Es war etwas in mir, was in diesem Augenblick stärker war als ich.*" [Vi era in me qualche cosa che in quel momento era più forte di me]. "*C'était plus fort que moi.*"¹

Le descrizioni in psicologia possono farsi solo con l'aiuto di paragoni. Questa non è del resto una particolarità della psicologia, anche in altri campi è così. Ma siamo anche costretti a mutare frequentemente questi paragoni: non ve n'è alcuno che possa servirci a lungo. Volendo rendere intuibile la relazione fra l'Io e l'Es, La pregherei di rappresentarsi l'Io come una sorta di facciata dell'Es, come un avancorpo, o come lo strato esterno, superficiale dell'Es. Atteniamoci a questa ultima immagine: gli strati superficiali, si sa, debbono le loro caratteristiche specifiche all'influenza modificatrice del mezzo esterno con cui sono a contatto. Immaginiamo dunque che l'Io sia quello strato dell'apparato psichico, dell'Es dunque, che è stato modificato dall'azione del mondo esterno (della realtà). Lei vede bene con ciò come noi in psicoanalisi prendiamo sul serio i concetti spaziali. L'Io è per noi veramente la superficie, e l'Es il profondo, considerato dall'esterno naturalmente. L'Io si trova intercalato fra la realtà e l'Es, che è propriamente lo psichismo.

"Non Le domanderò come si conoscano tutte queste cose. Ma vorrei sapere a che cosa Le serve questa distinzione di un Io e di un Es, e perché Lei è indotto a porla."

La Sua domanda mi indica per quale via proseguire. Ciò che soprattutto conta è sapere che l'Io e l'Es differiscono fra loro per più versi; valgono nell'Io altre leggi per il decorso degli atti psichici che non nell'Es; l'Io persegue scopi diversi e con differenti mezzi. Ci sarebbero qui molte cose da dire, ma forse Le basteranno un nuovo paragone e un nuovo esempio. Pensi un po' alla differenza fra il fronte e l'interno del paese, durante la guerra. Allora non ci meravigliavamo affatto che al fronte le cose andassero diversamente che all'interno, e che all'interno fossero permesse cose che al fronte

¹ [Il pronome neutro di terza persona "*Es*", che funge anche da soggetto logico dei verbi impersonali, è intraducibile in italiano e corrisponde al latino "*id*".]

dovevano invece essere vietate. L'influenza determinante era naturalmente la prossimità del nemico; per la vita psichica essa è la prossimità del mondo esterno. Fuori, estraneo, nemico erano una volta sinonimi. E ora l'esempio: nell'Es non vi sono conflitti; termini contraddittori, fattori contrari, possono coesistere senza disturbarsi reciprocamente, ma componendosi invece spesso in formazione di compromesso. L'Io invece avverte in casi simili un conflitto che deve essere risolto, e la soluzione non può essere che l'abbandono di un'aspirazione a profitto dell'altra. L'Io è un'organizzazione caratterizzata da una straordinaria tendenza all'unificazione, alla sintesi; questo carattere manca invece all'Es, che è per così dire scisso, in modo che le sue singole tendenze perseguono i loro scopi indipendentemente e senza riguardo l'una dell'altra.

“Dato che esista un retroterra psichico di tanta importanza, mi spieghi un po' come mai esso sia rimasto inavvertito fino all'epoca della psicoanalisi.”

In tal modo siamo ritornati a una domanda che Lei mi ha già posta [vedi sopra pp. 359 sg.]. La psicologia s'era chiusa da sé l'accesso alla sfera dell'Es, attenendosi a un'ipotesi che sembra assai plausibile, ma che invece non regge: e che cioè tutti gli atti psichici siano coscienti, che l'esser cosciente¹ contraddistingua senz'altro la vita psichica, e che se vi sono processi non coscienti nel nostro cervello, essi non meritino il nome di atti psichici e non riguardino la psicologia.

“Ma mi sembra che questo sia senz'altro evidente.”

Sembra così anche agli psicologi; pure è facile dimostrare che ciò è falso, e che questa separazione è del tutto impropria. La più superficiale introspezione ci mostra che possono venirci in mente idee che non possono essersi formate senza una elaborazione. Ma di questi stadi preparatori del Suo pensiero, che debbono pur essere stati anch'essi di natura psichica, Lei non sa nulla: solamente il risultato compare bello e fatto nella Sua coscienza. Solo retrospettivamente è qualche volta possibile rendere coscienti questi stadi preparatori del pensiero, come in una ricostruzione.

“Si vede che l'attenzione era rivolta altrove, così che questi stadi preparatori non sono stati osservati.”

¹ [Nella prima edizione del 1926 è scritto *Bewusst-sein*, mentre nelle edizioni successive la parola è scritta di seguito senza trattino (*Bewusstsein*, il termine corrente per “coscienza”). Ma si tratta di un errore perché Freud ha inteso qui sottolineare il senso passivo della parola *bewusst*; parimenti *Bewusst sein* è usato nel quarto capoverso del § 1 di *L'Io e l'Es* (1922) p. 476.]

Queste son scappatoie! Lei non può negare che in Lei possono svolgersi atti di natura psichica, spesso assai complicati, senza che la Sua coscienza li avverta, senza che Lei ne sappia nulla. Oppure Lei intende ammettere che un po' piú o un po' meno della sua "attenzione" sia in grado di trasformare un atto non psichico in uno psichico? Del resto perché stare a discutere? Vi sono esperimenti ipnotici con i quali si dimostra l'esistenza di simili pensieri non coscienti in modo inequivocabile per chiunque voglia intendere.

"Non voglio contraddirLa; ma credo finalmente d'aver capito. Ciò che Lei chiama Io è la coscienza, e il suo Es è il cosiddetto subcosciente, di cui ora si fa un gran parlare. Ma perché la pagliacciata di questi nomi nuovi?"

Non si tratta di una pagliacciata: gli altri nomi non possono essere utilizzati. E La prego, non confonda la letteratura con la scienza. Quando qualcuno parla di subcosciente non posso mai sapere se egli parla in senso topico e si riferisce a qualche cosa che si trova nella psiche al di sotto della coscienza, o in un senso qualitativo per indicare un'altra coscienza sotterranea, per così dire. E anche chi usa quel termine non ha probabilmente le idee chiare. L'unica contrapposizione ammissibile è fra cosciente e inconscio. Ma sarebbe un errore ritenere che questa contrapposizione coincida con la distinzione fra Io ed Es. Certo sarebbe una gran bella cosa se tutto fosse così semplice, e la nostra teoria se ne avvantaggerebbe assai. Ma tanto semplici le cose non sono. È esatto soltanto che tutto quanto avviene nell'Es è e rimane inconscio e che i processi dell'Io, e solamente questi, possono divenire coscienti: ma non tutti, non sempre e non necessariamente; e grandi parti dell'Io possono restare stabilmente inconse.

Il divenire cosciente, da parte di un processo psichico, è cosa complicata. Non posso fare a meno di esporLe — ancora in forma dogmatica — ciò che pensiamo a tal proposito. Come Lei ricorderà, l'Io è lo strato esterno, periferico, dell'Es. Noi supponiamo che alla superficie esteriore di un tale Io si trovi un'istanza particolare, direttamente rivolta verso il mondo esterno, un sistema, o organo, la cui stimolazione soltanto produce quel fenomeno che diciamo coscienza. Quest'organo può venir stimolato tanto dall'esterno (e accoglie così, con l'aiuto degli organi sensoriali, gli stimoli del mondo esteriore) quanto dall'interno, in modo da prendere conoscenza dapprima delle sensazioni dell'Es e poi anche dei processi dell'Io.

"Le cose si complicano sempre piú e io capisco sempre meno. Lei

mi aveva invitato a una conversazione in cui si doveva trattare del problema se anche i profani, i non medici, possano intraprendere trattamenti analitici. Perché allora tutte queste distinzioni relative a teorie oscure e azzardate, con le quali è difficile che Lei mi possa persuadere?"

So bene che non posso persuaderLa. Ciò rimane fuori dalle mie possibilità, e quindi io neppure me lo propongo. Quando noi diamo ai nostri allievi un insegnamento teorico in psicoanalisi, ci è facile costatare quanto esso sia inefficace. Essi accolgono le dottrine analitiche con la stessa indifferenza con cui hanno accolto le altre astrazioni di cui si sono fino allora nutriti. Qualcuno sarebbe anche lieto di essere persuaso, ma non vi è alcun indizio che egli lo sia veramente. Perciò noi chiediamo che chiunque voglia esercitare l'analisi sopra altri si sottoponga egli stesso a un'analisi. Soltanto nel corso di questa "autoanalisi", come impropriamente viene chiamata,¹ e dopo aver effettivamente provato sulla propria pelle — più esattamente sulla propria anima — i processi asseriti dalla psicoanalisi, i nostri allievi acquistano quelle cognizioni di cui si serviranno più tardi come analisti. Come potrei dunque pretendere di convincere dell'esattezza delle nostre teorie Lei, l'uditore imparziale, al quale posso soltanto offrire una esposizione incompleta, abbreviata e perciò poco chiara, non appoggiata a esperienze Sue personali?

Il mio scopo è un altro. Non si tratta di stabilir qui se la psicoanalisi è una cosa seria o una sciocchezza, se ha ragione nelle sue asserzioni o se cade in grossolani errori. Io sciorino le nostre teorie davanti a Lei, giacché questo è il modo migliore per mostrarLe qual è il contenuto concettuale della psicoanalisi, quali sono le premesse dalle quali essa parte quando comincia a occuparsi di un ammalato, e che cosa fa con lui. In tal modo sarà possibile portare notevole luce al problema dell'analisi condotta da non medici. Ma non si preoccupi! Seguendomi fin qui Lei ha sopportato il peggio. Quel che segue Le sembrerà più facile. Ma ora mi lasci prender fiato!

¹ [Si tratta in verità dell'"analisi personale" cui ogni aspirante analista deve sottoporsi, e che per il suo aspetto addestrativo si trasforma in un secondo momento in "analisi didattica". L'"autoanalisi" è invece quella che Freud intraprese su sé stesso a partire dal 1897. Vedi sopra p. 335 e nota.]

“Vorrei ora che Lei mi facesse vedere come in base alle teorie della psicoanalisi ci si può rappresentare lo sviluppo di una malattia nervosa.”

Cercherò di farlo. Ma per ciò dobbiamo studiare il nostro Io e il nostro Es da un nuovo punto di vista, da quello *dinamico*, con riferimento cioè alle forze che agiscono in essi e fra essi. Fino ad ora ci eravamo soltanto limitati a descrivere l'apparato psichico.

“Basta che le cose non tornino a divenire tanto incomprensibili!”

Spero di no. Lei farà presto a orizzontarsi. Noi dunque ammettiamo che le forze le quali mettono in azione l'apparato psichico, si generino negli organi del corpo quali espressioni dei grandi bisogni organici. Ricorda il motto del nostro grande poeta filosofo? Fame e amore.¹ Una coppia di forze formidabili del resto. Designamo questi bisogni organici, in quanto stimoli all'attività psichica, *Triebe* [pulsioni], parola che molte lingue moderne ci invidiano.² Queste pulsioni riempiono ora l'Es: si può dire in breve che ogni energia dell'Es deriva da esse. Anche le forze dell'Io non hanno altra origine, esse provengono da quelle dell'Es. Ma che cosa vogliono le pulsioni? Soddisfazione, cioè la produzione di situazioni nelle quali i bisogni organici vengano appagati. L'abbassamento di tensione dei bisogni viene avvertito dalla coscienza come piacere, l'accentuazione di quella tensione viene invece tosto sentita come dispiacere. Le oscillazioni della tensione determinano dunque tutta quella gamma di sensazioni, di piacere e dispiacere, sulla quale l'intero apparato regola la propria attività. Noi parliamo quindi di un “dominio del principio di piacere”.

Si giunge a stati insopportabili quando le esigenze pulsionali dell'Es non trovano modo di appagarsi. L'esperienza mostra rapidamente che l'appagamento può essere ottenuto soltanto con l'aiuto del mondo esterno. In questo modo entra in azione quella parte dell'Es che è appunto rivolta al mondo esterno, e cioè l'Io. Se tutta la forza

¹ [Schiller, *Die Weltweisen*.]

² [È vero. Anche in italiano non esiste una parola che corrisponda perfettamente al “*Trieb*” tedesco. Il termine “pulsione” adottato in queste “Opere” non sempre risulta idoneo a rendere la peculiare pregnanza della parola tedesca.]

pulsionale che mette in moto il vascello è fornita dall'Es, l'Io regge il timone senza il quale nessuna meta potrebbe esser raggiunta. Le pulsioni dell'Es sospingono verso un appagamento immediato, senza dilazioni; ma in tal modo o non raggiungono nulla od ottengono addirittura un danno sensibile. È ora compito dell'Io evitare questo insuccesso, collocandosi come intermediario fra le esigenze dell'Es e le difficoltà a quelle opposte dal mondo esterno reale. L'Io svolge allora la sua attività in due direzioni. Da un lato, con l'aiuto del suo organo sensoriale, e cioè il sistema della coscienza, osserva il mondo esterno per cogliere il momento opportuno per una soddisfazione esente da pericoli; dall'altro influenza l'Es, tiene imbrigliate le sue "passioni", induce le pulsioni ad aggiornare i loro soddisfacenti, e, se necessario, a modificare le loro mete o ad abbandonarle dietro compenso. Imbrigliando in tal modo gli impulsi dell'Es, l'Io sostituisce il *principio di piacere*, che era inizialmente l'unico principio normativo, col *principio di realtà*, che persegue anch'esso le stesse mete finali, ma che tien conto delle condizioni poste dalla realtà esterna. Più tardi l'Io impara che vi è anche un altro mezzo per assicurare il soddisfacimento pulsionale, oltre all'adattamento al mondo esterno che ora abbiamo descritto. Si può anche agire sulla realtà esterna, modificandola e producendo in essa quelle condizioni che rendono l'appagamento possibile. Una tale attività diviene allora la più alta prestazione dell'Io. Il decidere quando sia più utile dominare le proprie passioni e inchinarsi di fronte alla realtà, e quando invece convenga prender partito per queste e contrapporsi al mondo esterno, costituisce l'essenza del saper vivere.

"E come va che l'Es si lascia così dominare dall'Io, posto che esso, se ho ben capito, rappresenta la parte più forte?"

Sì, tutto va bene quando l'Io possiede la sua completa organizzazione e capacità di funzionamento, quando ha accesso a tutte le parti dell'Es e può esercitarvi la propria influenza. Difatti non vi è un'ostilità naturale fra Io ed Es: essi costituiscono un tutto, e nello stato di salute non occorre distinguerli.

"Capisco. Ma non vedo bene dove in queste condizioni ideali si inserisca la minima possibilità per un'alterazione morbosa."

Lei ha ragione; fin tanto che l'Io e i suoi rapporti con l'Es rispondono a queste esigenze ideali, non vi son disturbi nervosi. La via d'ingresso alla malattia si trova altrove, là dove non ce la aspetteremmo: quantunque chi conosce la patologia generale non possa meravigliarsi di trovar qui confermato il principio che proprio le

evoluzioni e differenziazioni più significative contengono in sé il germe della malattia, e cioè della alterazione funzionale.

“Il Suo linguaggio si fa troppo scientifico e io non La seguo più.”

Debbo rifarmi un po' da lontano. Il piccolo essere appena venuto alla luce è una ben povera e fragile cosa di fronte al mondo potente e ricco di attività distruttive. Un essere primitivo che non ha ancora sviluppato sufficientemente un Io organizzato è esposto a tutti questi “traumi”. Vive soltanto per la “cieca” soddisfazione dei suoi desideri pulsionali e spesso ne è travolto. La differenziazione di un Io rappresenta soprattutto un progresso per la sopravvivenza individuale. Quando l'essere viene travolto totalmente, non ne trae naturalmente insegnamento alcuno; ma quando invece supera felicemente un trauma, farà attenzione all'approssimarsi di situazioni simili, e segnalerà il pericolo con una riproduzione abbreviata dell'impressione vissuta in occasione del trauma, e cioè con un sentimento d'angoscia. Questa reazione alla percezione del pericolo conduce ora a un tentativo di fuga, che rappresenta la via della salvezza fino a tanto che l'essere sia divenuto sufficientemente forte per affrontare in forma attiva, ed eventualmente addirittura aggressiva, le fonti di pericolo contenute nel mondo esterno.

“Tutto questo ci porta assai lontano da ciò che Lei mi aveva promesso di dire.”

Lei non ha idea di quanto io sia prossimo a mantenere la mia promessa.

Anche negli esseri che più tardi presentano un'organizzazione dell'Io pienamente efficiente, l'Io è all'inizio, nell'infanzia, assai debole e poco differenziato dall'Es. Consideri ora quello che deve accadere quando questo Io privo di forza avverte una esigenza pulsionale proveniente dall'Es, a cui egli vorrebbe resistere, perché sa che la sua soddisfazione è pericolosa potendo arrecare una situazione traumatica, un conflitto con la realtà, che egli però è incapace di dominare non possedendo ancora una forza sufficiente. L'Io tratta in tal caso il pericolo costituito dalla pulsione al modo stesso di un pericolo esterno; tenta cioè di prendere la fuga di fronte ad esso, si ritira da questa regione dell'Es e l'abbandona alla sua sorte, dopo averle negati quegli apporti che normalmente pone a disposizione dei moti pulsionali. Noi diciamo in tal caso che l'Io intraprende una rimozione di quegli impulsi. Per il momento lo scopo di evitare il pericolo è raggiunto; ma non si può scambiare impunemente quanto è interno con quanto è esterno. Non si può scappar via da sé medesimi.

Con la rimozione l'Io segue il principio di piacere, quel principio di piacere che è suo compito di modificare: e deve perciò portarne la pena. Questa consiste nel fatto che l'Io ha con ciò limitato stabilmente il campo della propria efficienza. Il moto pulsionale rimosso è ora isolato, abbandonato a sé stesso; è divenuto inaccessibile, ma ha anche cessato di essere influenzabile: segue ormai da sé la propria strada. Così l'Io, anche più tardi, quando si sarà rinforzato, non potrà più eliminare la rimozione; la sua sintesi è turbata, e una parte dell'Es rimane per l'Io territorio proibito. Il moto pulsionale non rimane però per questo inattivo, trova modo di rifarsi di quell'appagamento normale che gli è stato rifiutato, genera come propri rappresentanti determinati prodotti psichici, si allea ad altri processi che con la propria influenza sottrae pure all'Io; e alla fine irrompe nell'Io e nella coscienza con una formazione sostitutiva, deformata e irricognoscibile: genera cioè quello che si dice un sintomo.

Vediamo ora in sintesi la situazione costituita da una malattia nervosa: un Io inibito nella sua funzione sintetica, che è privo di influenza su determinate parti dell'Es, che deve rinunciare ad alcune delle sue attività per impedire un nuovo urto col rimosso, che si esaurisce in reazioni difensive perlopiù vane contro quei sintomi che sono i derivati degli impulsi rimossi e contro un Es in cui singole pulsioni si son rese indipendenti, perseguono i loro fini senza alcun riguardo per gli interessi generali della persona, e obbediscono soltanto alle leggi di quella psicologia primitiva che domina appunto le profondità dell'Es.

Tirando le somme, possiamo enunciare, per la produzione di una nevrosi, questa semplice formula: l'Io ha tentato di reprimere in un modo improprio determinati elementi dell'Es, il tentativo è fallito, e l'Es ha preso le proprie vendette.

La nevrosi costituisce quindi l'esito di un conflitto fra l'Io e l'Es, conflitto in cui l'Io s'è impegnato perché — come risulta quando si approfondisca l'analisi — non può rinunciare alla propria subordinazione al mondo esterno reale. L'opposizione si produce fra il mondo esterno e l'Es, e perché l'Io, fedele in ciò alla propria intima essenza, prendendo partito per il mondo esterno, entra in conflitto col proprio Es. Facciamo però attenzione: non il fatto di un tale conflitto genera di per sé le condizioni della malattia, giacché simili opposizioni fra la realtà e l'Es sono come tali inevitabili, ed è proprio uno dei compiti permanenti dell'Io quello di mediare fra esse; ma piuttosto il fatto che l'Io, per risolvere il conflitto, si è servito di un

mezzo insufficiente, e cioè della rimozione. A sua volta questo dipende dal fatto che l'Io, al tempo in cui si è posto un tale compito, era ancora debole e troppo poco sviluppato. Le rimozioni veramente decisive si producono infatti tutte nell'infanzia.

“Una faccenda complicata! Io mi attengo al Suo invito e non faccio critiche. Lei mi sta mostrando quel che la psicoanalisi pensa sulla genesi delle nevrosi, per giungere alla esposizione di quello che essa fa per combatterle. Avrei parecchie cose da chiederLe, e Le porrò più tardi alcune domande. Ma mi vien ora voglia di tentare, in base a ciò che Lei mi ha esposto, di andare avanti da me, e di abbozzare io stesso una teoria. Lei ha considerato nei loro sviluppi le relazioni fra mondo esterno, Io ed Es, e ha posto come condizione della nevrosi il fatto che l'Io, nella sua dipendenza dal mondo esterno, combatta l'Es. Ma non si può anche pensare a un altro caso? E che cioè l'Io si lasci trascinare dall'Es, rinunciando alla propria considerazione della realtà esterna? Che cosa accadrà allora? Per quello che so, come profano s'intende, della natura delle malattie mentali, un atteggiamento di questo genere da parte dell'Io potrebbe essere la condizione di queste malattie. L'essenza di una malattia mentale sembra effettivamente data da un simile distacco dalla realtà.”

Sì, anch'io ho pensato a questo¹ e credo che sia giusto; benché la dimostrazione di una simile ipotesi implichi una discussione molto complessa. Le nevrosi e le psicosi sono evidentemente assai collegate fra loro, e debbono pur tuttavia distinguersi per qualche punto essenziale. Un tale punto potrebbe benissimo consistere nella posizione assunta dall'Io in un simile conflitto.

In tal modo l'Es conserverebbe in entrambi i casi il suo carattere di cieca inflessibilità.

“Adesso andiamo avanti. Quali indicazioni fornisce la Sua teoria per il trattamento delle malattie nervose?”

È facile ora precisare il nostro compito terapeutico. Noi vogliamo ricostruire l'Io, liberarlo dalle sue limitazioni, restituirgli quel suo dominio sull'Es, che egli ha perduto in seguito alle sue rimozioni precoci. L'analisi ha questo scopo e tutta la nostra tecnica è rivolta a ciò. Dobbiamo ricercare le antiche rimozioni e indurre l'Io a correggerle col nostro aiuto, risolvendo il conflitto meglio che con un tentativo di fuga. Poiché le rimozioni appartengono ai primi anni

¹ [Vedi Freud, *Nevrosi e psicosi* (1923) e *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* (1924).]

dell'infanzia, anche il lavoro analitico ci conduce a questa prima età. La via che ci porta a quelle situazioni di conflitto, perlopiù dimenticate e che noi vogliamo risuscitare nel ricordo dell'ammalato, ci è indicata dai sintomi, dai sogni e dalle libere associazioni del paziente. Questo materiale noi lo dobbiamo dapprima interpretare, tradurre, dato che, sotto la influenza della psicologia dell'Es, ha assunto forme espressive che appaiono estranee al nostro intelletto. Le idee improvvise, i pensieri e i ricordi che il paziente, non senza una lotta interiore, ci vien comunicando, sono in qualche modo connessi col materiale rimosso o ne rappresentano dei derivati. Incitando l'ammalato a superare le sue resistenze alla comunicazione, noi educiamo il suo Io a vincere la propria tendenza alla fuga e a sopportare l'avvicinamento del rimosso. Quando alla fine si riesce a riprodurre nel ricordo la situazione della rimozione, la docilità del paziente viene ricompensata. L'intervallo di tempo intercorso è tutto a suo favore, e le cose di fronte alle quali il suo Io infantile era fuggito spaventato, spesso appaiono ora all'Io adulto e fortificato un semplice giuoco di bambini.

“Tutto ciò che Lei mi ha raccontato fino ad ora era della psicologia. Erano cose spesso strane, incerte, oscure, ma pur sempre — come posso dire? — cose pulite. Ora, io fino ad oggi sapevo assai poco della vostra psicoanalisi, ma ho sentito dire che essa si occupa principalmente di argomenti che veramente non possono pretendere quest’ultima qualifica. Ho l’impressione che ci sia in Lei una voluta reticenza, visto che non ha fino ad ora accennato a nulla di simile. E non posso sottrarmi anche a un altro dubbio. Le nevrosi, come Lei dice, sono dunque delle perturbazioni della vita psichica. È possibile che cose tanto importanti come la nostra etica, la coscienza morale, i nostri ideali, non abbiano parte alcuna in queste profonde perturbazioni?”

Lei dunque trova che nelle considerazioni svolte finora manca l’accento a due argomenti: alle cose più basse e alle cose più alte della vita. Ma ciò dipende dal fatto che non abbiamo ancora affatto trattato del contenuto della vita psichica. Permetta però ora a me di assumere la funzione dell’interlocutore che interrompe il filo dell’esposizione. Se Le ho parlato tanto di psicologia, è perché volevo darLe l’impressione che il lavoro analitico è una parte di psicologia applicata, e in ispecie di una psicologia che, al di fuori dell’analisi, non è per nulla conosciuta. L’analista deve quindi aver appreso prima di ogni altra cosa questa psicologia, la psicologia del profondo, o la psicologia dell’inconscio: perlomeno quel tanto che se ne sa fino ad oggi. Ci ricorderemo di ciò per le nostre conclusioni. Ma mi dica un po’ ora: che cosa intende Lei con la Sua allusione ad argomenti più o meno puliti?

“Ma, in genere si dice che nelle analisi vengon fuori, in tutti i loro particolari, le faccende più intime e crude della vita sessuale. Se le cose stanno così — e dalle Sue argomentazioni psicologiche non risulta affatto che così debba essere — questo sarebbe un valido argomento per riserbare ai medici soltanto simili trattamenti. Come si potrebbe infatti pensare ad accordare una libertà così pericolosa ad altre persone, della cui discrezione non ci si può fidare, e del cui carattere non si hanno garanzie?”

Effettivamente i medici posseggono alcuni privilegi in campo sessuale;

è infatti loro consentito anche ispezionare gli organi genitali. Quantunque in Oriente ciò sia loro vietato, e benché qualche riformatore idealista — Lei comprende a chi mi riferisco¹ — abbia combattuto una tale prerogativa. Ma Lei ora vuol sapere se nell'analisi le cose son così, e se debbono esser così? Sì, lo sono.

Deve esser così, prima di tutto perché l'analisi è fondata sopra una piena sincerità. In essa si trattano ad esempio anche questioni di denaro con la stessa minuzia e la stessa franchezza; e si dicono cose che non si direbbero a uno qualsiasi dei propri concittadini, anche se questi non sia un concorrente o l'agente delle imposte. Non voglio certo negare che questo obbligo della sincerità ponga all'analista una grave responsabilità morale. Lo confermo anzi tassativamente. In secondo luogo le cose debbono stare così per il fatto che fra le cause prossime e remote delle malattie nervose, i fattori della vita sessuale hanno una funzione assolutamente importante, predominante e forse specifica. Che cosa altro può fare l'analista se non adattarsi al materiale recato dallo stesso paziente? L'analista non attira mai il paziente sul terreno sessuale, non gli dice mai preventivamente: si tratta degli elementi intimi della vita sessuale. Gli lascia cominciare le sue comunicazioni a suo piacere, e aspetta tranquillamente che il paziente stesso tocchi gli argomenti sessuali. Io ho cura di ammonire sempre i miei allievi: i nostri avversari ci hanno sempre predetto che finiremo coll'incontrare casi nei quali il fattore sessuale non entra in giuoco; stiamo dunque attenti a non introdurre noi stessi questo fattore nell'analisi; conserviamoci la possibilità di incontrare casi simili. Senonché fino ad ora nessuno di noi ha avuto questa fortuna.

Lo so bene: l'importanza da noi attribuita al fattore sessuale è divenuta il più forte motivo — confessato o inconfessato — dell'ostilità verso la psicoanalisi. Dobbiamo esserne turbati? No; ciò dimostra soltanto quanto nevrotica sia l'intera nostra civiltà, posto che i cosiddetti normali non si comportano in modo molto diverso dai nevrotici. Al tempo in cui nel mondo della cultura in Germania si pronunciavano sentenze solenni sulla psicoanalisi — oggi tutto è molto più tranquillo — un conferenziere pretendeva di avere una particolare autorità nel giudicare, in quanto diceva che anch'egli lasciava che gli ammalati si esprimessero liberamente, e ciò a fini diagnostici e per saggiare le asserzioni degli psicoanalisti. Soggiun-

¹ [Senza alcun dubbio il riferimento è a Tolstoj e ai suoi seguaci. Vedi in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14): 3. Osservazioni sull'amore di traslazione, p. 364.]

geva che quando i pazienti cominciavano a parlare di cose sessuali, chiudeva loro la bocca.

Che cosa ne pensa Lei di un tal modo di fare? Il mondo scientifico applaudì il conferenziere invece di vergognarsi per lui come avrebbe dovuto. Solo una tronfia sicurezza, fondata sui più comuni pregiudizi, può spiegare il disprezzo per ogni logica dimostrato da quel conferenziere.

Qualche anno dopo alcuni dei miei primi allievi cedettero all'impulso di liberare l'umanità da quel giogo della sessualità che le verrebbe imposto dalla psicoanalisi. Uno dichiarò che "sessuale" non significa affatto la sessualità, ma qualche cosa di diverso, di astratto, di mistico; un secondo che la vita sessuale è soltanto uno dei campi nel quale l'uomo esercita il suo istintivo bisogno di potenza e di dominio.¹ Essi, per il momento almeno, hanno trovato numerosi consensi.

"Per una volta tanto mi arrischio a prendere posizione. Mi sembra assai azzardato affermare che la sessualità non sia un bisogno naturale, spontaneo, dell'essere vivente, ma la espressione di qualche cosa d'altro. Basta per ciò considerare l'esempio degli animali."

Ma questo non conta. La società è disposta a trangugiare qualsiasi mistura, per quanto assurda, purché appaia un antidoto contro il temuto predominio della sessualità.

Del resto Le confesso: l'avversione che Lei stesso lascia indovinare ad ammettere una così grande importanza del fattore sessuale per la produzione della nevrosi, non mi par compatibile col Suo dovere di imparzialità. Non teme che questa Sua antipatia possa impedirLe di pronunciare un giudizio sereno?

"Mi spiace che Lei dica questo. La Sua fiducia in me sembra scossa. Perché non ha scelto qualcun altro per questa parte di ascoltatore imparziale?"

Per il semplice motivo che quest'altro non avrebbe pensato in un modo diverso da Lei. Che se invece egli fosse stato fin da principio disposto a riconoscere l'importanza della vita sessuale, tutti avrebbero esclamato: "Questa non è una persona imparziale, ma un Suo seguace." No, io non abbandono affatto la fiducia di influire sopra le Sue idee; ma debbo riconoscere che questo caso si presenta per me diverso dal precedente. Quando affrontavamo questioni psico-

¹ [È evidente che Freud si riferisce qui alle teorie di Carl Gustav Jung e di Alfred Adler.]

logiche, mi era indifferente che Lei mi credesse o meno, mi bastava che Lei ne ricavasse l'impressione che si trattava solo di problemi psicologici. Ora, per la questione della sessualità, vorrei soltanto che Lei si persuadesse che il più forte motivo di opposizione è dato da quella ostilità preventiva che Lei ha in comune con tanti altri.

“Non so che cosa dirLe. Mi manca l'esperienza che ha Lei, e sulla quale Lei si fonda per essere tanto sicuro.”

Bene; ora debbo proseguire. La vita sessuale non è soltanto un argomento piccante, ma è anche un serio problema scientifico. Vi sono molte cose nuove da imparare, e molte cose strane da spiegare. Le ho già detto che l'analisi deve risalire ai primi anni infantili del paziente, giacché proprio in tale epoca, e mentre l'Io è debole, si son costituite le rimozioni decisive. A questo punto si potrebbe sostenere che il bambino non ha ancora certamente una vita sessuale e che questa si inizia soltanto con la pubertà. E invece no: spettava a noi fare la scoperta che i moti pulsionali sessuali accompagnano la vita fin dalla nascita, e che proprio per difendersi da questi impulsi l'Io infantile esercita le sue rimozioni. Non Le sembra ora una strana coincidenza il fatto che il bambino piccolo si agiti contro la potenza della sessualità, al modo stesso del conferenziere di cui abbiamo parlato e di quei miei ex allievi che hanno costruito le loro teorie personali? Come mai avviene questo? Una spiegazione generale potrebbe essere la seguente: l'intera nostra civiltà si vien costruendo a spese della sessualità; ma vi son molte altre cose da dire a tal proposito.

La scoperta della sessualità infantile appartiene al numero di quelle scoperte di cui è obbligatorio vergognarsi.¹ Alcuni pediatri, e a quanto sembra anche alcune bambinaie, ne hanno sempre avuto conoscenza. Ma allora distinte persone, che si vantavano specialisti in psicologia infantile, sono insorte parlando di una “profanazione dell'infanzia”. Ancora sempre sentimenti in luogo di argomenti! Nelle nostre assemblee politiche questi procedimenti sono del tutto correnti. Uno dell'opposizione si alza e denuncia uno scandalo nell'amministrazione, nell'esercito, nella giustizia e così via. Allora un altro, possibilmente un membro del governo, dichiara che queste costatazioni offendono l'onore dello Stato, dell'esercito, della

¹ [Vedi un'osservazione simile in *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) p. 391.]

dinastia o addirittura della Patria. Dunque non sono vere. Infatti questi sentimenti non tollerano offesa.

La vita sessuale del bambino è naturalmente diversa da quella dell'adulto. La funzione sessuale, dalle sue origini fino alla sua ben nota struttura definitiva, percorre una complessa evoluzione. Si sviluppa per la confluenza di numerose pulsioni parziali aventi loro mete specifiche, attraversa diverse fasi organizzative, per mettersi alla fine al servizio della procreazione. Non tutte queste pulsioni parziali sono egualmente utilizzabili per l'organizzazione finale: esse debbono venir deviate dalle loro mete primitive, rimodellate e in parte represses. Un così complesso processo di sviluppo non può compiersi sempre in modo perfetto, e si producono talora arresti e parziali fissazioni a stadi anteriori: quando più tardi l'esercizio della funzione sessuale incontra ostacoli, l'impulso sessuale, o *libido* come noi diciamo, regredisce facilmente a quelle posizioni dove si era anteriormente prodotta una fissazione. Lo studio della sessualità infantile e delle trasformazioni ch'essa subisce fino alla maturità ci ha pure fornito la chiave per comprendere quelle cosiddette perversioni sessuali, che si è sempre avuto cura di descrivere con tutte le debite espressioni di orrore, senza tuttavia riuscire a spiegarne l'origine. Tutto questo campo è estremamente interessante, ma non ha senso, ai fini della nostra conversazione, che io gliene parli più distesamente. Per orizzontarsi in queste cose sono naturalmente necessarie cognizioni di fisiologia e di anatomia, che disgraziatamente nelle facoltà di medicina non possono esser apprese in blocco, ma è pure indispensabile una certa dimestichezza con la storia della civiltà e con la mitologia.

“Con tutto ciò non riesco affatto a rappresentarmi una vita sessuale del bambino.”

Cercherò di sviluppare di più questo argomento; non mi è del resto facile staccarmene. Stia un po' a sentire. Per me la cosa più strana nella vita sessuale del bambino è questa: tutta la sua complessa evoluzione si compie nei primi cinque anni di vita; da allora fino alla pubertà si estende la cosiddetta *epoca di latenza*, durante la quale, normalmente, la sessualità non fa progresso alcuno, mentre invece gli impulsi sessuali si attenuano e molte delle cose che il bambino già compiva e sapeva vengono abbandonate e dimenticate. In questo periodo della vita, quando si è già esaurita la prima precoce fioritura della sessualità, si costituiscono quelle reazioni dell'Io che, sotto forma di pudore, disgusto, ritegno morale, son destinate

più tardi a fronteggiare le tempeste della pubertà e ad arginare il risorgente appetito sessuale. Questo cosiddetto inizio in due tempi della vita sessuale è certo in stretta connessione con la origine delle malattie nervose. Pare che si verifichi solamente nell'uomo, e forse esso rappresenta una delle condizioni di questo privilegio della specie umana che è la nevrosi. La preistoria della vita sessuale fu, prima della psicoanalisi, del tutto trascurata, al modo stesso come, in altro campo, fu trascurato il sottosuolo della vita cosciente. È lecito pensare che anche queste due cose siano in stretta connessione fra loro.

Sui contenuti, le manifestazioni¹ e le attività di questa sessualità primitiva, si possono dire molte cose che il pubblico in genere è poco preparato ad accettare. Lei ad esempio si meraviglierà nell'ascoltare che il bambinetto è assai spesso terrorizzato all'idea di poter essere divorato dal padre (ma si meraviglierà anche che io consideri questo terrore fra le espressioni della vita sessuale). Posso tuttavia ricordarLe un racconto mitologico che non ha forse ancora dimenticato dal tempo dei Suoi studi scolastici: quello del dio Crono che divorava i propri figli. Questo mito deve esserLe sembrato assai strano la prima volta che lo ha udito. Ma forse allora nessuno di noi ci ha fatto caso! Oggi possiamo ricordare anche numerose fiabe, nelle quali appare un animale feroce, ad esempio il lupo, che mangia esseri umani, e ci è possibile riconoscere in esso un travestimento del padre. E colgo questa occasione per farLe osservare che la mitologia e il mondo delle fiabe in genere possono essere capiti soltanto mediante una conoscenza della vita sessuale infantile. Si tratta di un sottoprodotto degli studi psicoanalitici.

Né minore sarà la Sua sorpresa nell'udire che il maschietto è soggetto all'angoscia di esser privato da parte del padre del suo membro: questa angoscia dell'evirazione esercita una massima influenza sullo sviluppo del suo carattere e sull'orientamento della sua sessualità. Anche qui la mitologia può incoraggiarLa ad aver fiducia nella psicoanalisi. Lo stesso Crono che divora i propri figli aveva evirato il proprio padre Urano, ed è a sua volta evirato dal proprio figlio Zeus, salvato con astuzia dalla madre. Ove Lei fosse propenso a ritenere che tutto ciò che la psicoanalisi racconta sulla primitiva sessualità infantile è frutto della sbrigliata fantasia degli psicoana-

¹ ["Äusserungen" (manifestazioni, espressioni) nella prima edizione; nelle edizioni successive, presumibilmente per un errore di stampa, è scritto "Änderungen" (trasformazioni, alterazioni).]

listi, Lei dovrebbe almeno riconoscere che i prodotti di una tale fantasia son del tutto corrispondenti a quelli dell'attività fantastica dell'umanità primitiva, quali son rimasti fissati nei miti e nelle favole. Più benevolmente, ma anche più esattamente, si possono interpretare le cose, pensando che nella vita psichica del bambino siano ancor oggi rintracciabili gli stessi arcaici fattori che agli albori della civiltà dominavano incontrastati. Il bambino ripeterebbe in forma abbreviata, nel suo sviluppo psichico, la storia della specie: cosa questa che l'embriologia ha da tempo riconosciuto per quel che riguarda lo sviluppo organico.

Un'altra caratteristica della sessualità infantile è costituita dal fatto che le parti genitali femminili, propriamente dette, non vi hanno ancora alcuna funzione: esse non sono ancora state scoperte dal bambino. L'accento cade tutto sul membro maschile, e l'interesse si concentra sopra una sola questione: se ci sia o non ci sia. Della vita sessuale della bambina sappiamo meno che non di quella del maschietto. Non dobbiamo del resto vergognarci di ciò: anche la vita sessuale della donna adulta è ancora un *dark continent*¹ per la psicologia. Tuttavia abbiamo potuto determinare che la mancanza di un membro corrispondente a quello del maschietto fa una profonda impressione alla bambina, che essa per questo motivo si sente inferiore, e che questa "invidia del pene" dà origine a tutta una serie di reazioni tipiche per la donna.

È anche caratteristico per il bambino il fatto che entrambe le funzioni escrementizie si caricano di un interesse sessuale. L'educazione più tardi opera una radicale distinzione. Ma quando gli uomini si mettono a raccontar barzellette spiritose quella distinzione viene nuovamente soppressa. Ciò può apparir disgustoso, ma si sa che il bambino impiega gran tempo prima che in lui si instaurino le reazioni del disgusto. Questo almeno non lo negano neppur coloro che per il resto si schierano a favore di una serafica purezza dell'anima infantile.

Non vi è però nulla che meriti tanto la nostra attenzione quanto il fatto che il bambino regolarmente dirige i propri desideri sessuali sulle persone del suo ambiente più prossimo, e cioè in prima linea sul padre e sulla madre, e poi sui fratelli o le sorelle.

Per il bambino il primo oggetto sessuale è costituito dalla madre, per la bambina dal padre:² questo a meno che una disposizione

¹ [In inglese nel testo (continente nero, plaga oscura).]

² [Ma su questo punto vedi sopra *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925) pp. 207 sgg.]

bisessuale non favorisca contemporaneamente anche la impostazione opposta. L'altro genitore viene sentito come un rivale ingombrante ed è spesso oggetto di una forte ostilità. E mi comprenda bene: io non intendo dire che il bambino aspiri soltanto a quella tenerezza, da parte del genitore preferito, in cui noi adulti amiamo ravvisare l'essenza dei rapporti fra padri e figli. Niente affatto; l'analisi non lascia alcun dubbio. I desideri del bambino mirano, al di là di una tale semplice tenerezza, a tutto ciò che noi intendiamo per soddisfacimento sessuale: nei limiti naturalmente di quelle che sono le sue possibilità rappresentative. Come è ovvio il bambino non sospetta l'effettiva realtà dell'unione sessuale, e sostituisce a questa altre rappresentazioni tratte dalla sua esperienza e dalle sue impressioni. In genere le sue aspirazioni culminano nel desiderio di partorire un bambino, o, in modo confuso, di generarlo. Nella sua ignoranza il maschietto non esclude dalle proprie possibilità quella di partorire egli stesso. Denominiamo questa struttura psichica nel suo insieme complesso edipico, in base alla nota leggenda greca. Normalmente il complesso deve essere abbandonato al termine del primo periodo sessuale, venendo allora radicalmente demolito e trasformato: i risultati di una tale trasformazione sono destinati a esercitare una grande funzione sull'ulteriore sviluppo psichico. Ma in genere questo processo non si svolge con sufficiente completezza, e allora la pubertà risveglia il vecchio complesso determinando talora gravi conseguenze.

Mi meraviglio che Lei non dica nulla; ma il Suo silenzio non significa certo approvazione. Sostenendo che la prima scelta amorosa del bambino è, per usare il termine tecnico, una scelta incestuosa, la psicoanalisi ha nuovamente ferito i più sacri sentimenti degli uomini, e deve perciò attendersi di suscitare incredulità, opposizione e accuse. Nulla ha tanto nociuto alla psicoanalisi, nella considerazione dei contemporanei, quanto l'affermazione che il complesso edipico è una formazione universale e fatale per l'umanità. Il mito greco deve del resto aver avuto lo stesso significato; ma la grande maggioranza degli uomini odierni preferisce pensare che la natura ci abbia dotati di un orrore innato per l'incesto quale protezione contro una sua possibilità.

La storia può venirci in aiuto per prima. Quando Giulio Cesare penetrò in Egitto, trovò la giovane regina Cleopatra, che doveva presto diventare tanto importante per la sua vita, maritata col più giovane fratello di nome Tolomeo. Ciò non costituiva nulla di straordi-

nario nella dinastia egiziana. I Tolomei, originariamente greci, non fecero che perpetuare il costume già seguito per alcuni millenni dagli antichi Faraoni, loro predecessori. Ma non si tratta soltanto di un incesto tra fratelli, che anche oggi viene condannato con minore severità. Ma rivolgiamoci ora alla mitologia che costituisce per noi la miglior testimonianza dei costumi dei tempi primitivi. Essa ci mostra come i miti di tutti i popoli, e non dei Greci soltanto, siano quanto mai ricchi di relazioni amorose fra padre e figlia, e anche fra madre e figlio. Tanto la cosmologia quanto la genealogia delle stirpi regie sono fondate sull'incesto. Qual è, secondo Lei, l'intenzione che guida queste costruzioni fantastiche? Quella di stigmatizzare dèi e re, come delinquenti, per attrarre su loro l'esecrazione del genere umano? O non piuttosto questi miti ci dicono che i desideri incestuosi rappresentano un'eredità umana primitiva, e ch'essi non sono mai stati compiutamente abbandonati, cosicché il loro esaudimento è ancora consentito agli dèi e ai loro discendenti, mentre è vietato alla maggior parte dei comuni mortali? Quando perciò troviamo, ancor oggi presente ed efficiente, un'aspirazione incestuosa nell'infanzia di un singolo individuo, ciò s'accorda perfettamente con questi insegnamenti della storia e della mitologia.

“Potrei prendermela con Lei perché voleva tenermi nascoste tutte queste informazioni sulla vita sessuale infantile. Esse mi sembrano molto interessanti per questi loro rapporti con la storia dell'umanità primitiva.”

Temevo di essermi troppo allontanato dal nostro soggetto. Ma ciò potrà forse servire.

“Mi dica ora un po'. Quale certezza posseggono queste conclusioni analitiche sulla vita sessuale del bambino? Le Sue convinzioni si fondano soltanto sopra queste coincidenze con la mitologia e la storia?”

Neppure per sogno. Esse si fondano sopra la osservazione immediata. Le cose sono andate così: abbiamo dapprima ricavato il contenuto sessuale dell'infanzia dalle analisi di adulti, effettuate dunque dopo un periodo dai venti ai quarant'anni; in seguito abbiamo intrapreso le analisi sugli stessi bambini, e non è stato un trionfo da poco quello di veder allora confermato quanto, malgrado le successive sovrapposizioni e trasformazioni, avevamo già intraveduto.

“Ma come? Avete preso in analisi bambini piccoli, bambini al di sotto dei sei anni? Questo è possibile? E non è pericoloso per questi bambini?”

Oh, la cosa riesce ottimamente! È incredibile quel che già avviene in un bimbetto dai quattro ai cinque anni. I bambini sono assai svegli spiritualmente a questa età: il primo periodo sessuale coincide anche con un rigoglio intellettuale. Ho l'impressione che con l'avvento dell'epoca di latenza i bimbi divengano anche spiritualmente più inibiti e più sciocchi. E molti bambini perdono allora anche la loro grazia fisica. E quanto agli eventuali pericoli di una analisi precoce, posso dirLe che il primo bambino col quale circa vent'anni fa è stato fatto l'esperimento, è dopo di allora divenuto un giovanotto sano e attivo che ha superato senza difficoltà la crisi puberale, malgrado gravi traumi psichici.¹ Possiamo confidare che anche le altre "vittime" dell'analisi precoce non se la caveranno peggio. Queste analisi infantili sono interessanti per diversi motivi, ed è possibile che in avvenire esse acquistino un rilievo anche maggiore.² La loro importanza teoretica è fuori discussione: esse danno risposte inequivocabili a questioni che nelle analisi degli adulti rimangono incerte, e preservano perciò gli analisti da errori che potrebbero avere notevoli conseguenze. Si colgono i fattori determinanti delle nevrosi nell'atto stesso in cui agiscono, in modo che non ci si può sbagliare. Naturalmente, nell'interesse stesso del bambino, l'azione dell'analisi deve essere armonizzata con l'attività educatrice, e questa tecnica deve ancor essere perfezionata. Ma da un punto di vista pratico è molto interessante l'osservazione che un grande numero dei nostri bambini attraversa, nel corso del proprio sviluppo, una fase nettamente nevrotica. Da quando abbiamo imparato a veder meglio le cose, siamo tentati di affermare che le nevrosi infantili, anziché costituire una eccezione, sono la regola, quasi fossero qualche cosa di inevitabile sulla via che conduce dallo stato infantile a quello dell'individuo civile socialmente adattato. Nella maggior parte dei casi questa crisi nevrotica dell'infanzia scompare da sé: ma forse non ne rimangono in genere tracce anche nell'individuo che diciamo in complesso normale? Viceversa non vi è alcun nevrotico ulteriore in cui non si trovino collegamenti con una nevrosi infantile, la quale a suo tempo può anche non esser stata molto appariscente. In modo del tutto analogo, mi sembra, gli internisti sostengono oggi che ogni uomo, nell'infanzia, è stato ammalato di tubercolosi. Per le

¹ [Vedi il "Poscritto del 1922" con cui si conclude l'*Analisi di una fobia di un bambino di cinque anni*. (Caso clinico del piccolo Hans.) (1908) p. 589.]

² [Vedi sopra in questo volume p. 136, n. 3.]

nevrosi tuttavia non entra in conto il punto di vista della immunizzazione, ma solo quello della predisposizione.

Voglio però ora ritornare alla Sua richiesta circa la certezza delle nostre conclusioni. In genere ci siamo persuasi, attraverso la diretta osservazione analitica dei bambini, che avevamo interpretato in modo esatto le comunicazioni degli adulti sopra la loro infanzia. In tutta una serie di casi è stata però possibile anche un'altra specie di conferma. Avevamo ricostruito, in base al materiale dell'analisi, alcuni fatti esteriori, alcuni avvenimenti impressionanti dell'infanzia, di cui il ricordo cosciente dell'ammalato non conservava traccia, e fortunate circostanze casuali, come notizie fornite dai genitori o da altre persone che avevano avuto cura del bambino, ci hanno in seguito fornito la prova irrefutabile che gli avvenimenti da noi ricostruiti si erano effettivamente verificati. Naturalmente questo non succede spesso, ma quando accade non può non fare una notevole impressione. Lei deve inoltre sapere che la ricostruzione esatta di simili avvenimenti infantili dimenticati ha sempre un grande effetto terapeutico, e ciò indipendentemente da un'eventuale loro conferma obiettiva.¹ Questi avvenimenti derivano naturalmente la loro importanza dal fatto che si son svolti in un tempo così remoto, in cui potevano agire traumaticamente sull'Io ancora debole.

“E di che specie sono questi avvenimenti che devono essere rintracciati mediante l'analisi?”

Oh! Delle più diverse specie. In primo luogo possono essere impressioni suscettibili di influenzare durevolmente la nascente vita sessuale del bambino, come l'osservazione di rapporti sessuali fra adulti; oppure proprie esperienze sessuali con un adulto o con un coetanco (casi questi che non son poi troppo rari); oppure discorsi uditi dal bambino e che egli, allora o più tardi, retrospettivamente, ha compreso interpretandoli come spiegazioni relative a cose misteriose o perturbanti; oppure anche espressioni o atti dello stesso bambino che comprovano un atteggiamento notevolmente affettuoso od ostile verso altre persone. È particolarmente importante giungere nell'analisi a far ricordare al paziente una propria attività sessuale dimenticata di quand'era bambino, e insieme l'intervento degli adulti che l'hanno fatta cessare.

“Lei mi offre l'occasione per porLe una domanda che Le volevo fare da tempo. In che cosa consiste questa precoce attività sessuale

¹ [A questo tema Freud ha dedicato uno dei suoi ultimi scritti: *Costruzioni nell'analisi* (1937).]

del bambino, che come Lei dice sarebbe stata del tutto trascurata prima della psicoanalisi?"

Ciò che vi è di più comune ed essenziale in quest'attività sessuale non è affatto, ed è strano, passato inosservato. Anzi, per meglio dire, non vi è nulla di strano, dato che non poteva assolutamente passare inosservato! Gli impulsi sessuali del bambino trovano la loro massima espressione nell'autosoddisfazione mediante la stimolazione dei propri genitali, e più precisamente del loro elemento maschile. La straordinaria diffusione di questo "vizio" infantile fu sempre conosciuta dagli adulti: esso fu considerato un grave peccato e severamente punito. E non mi domandi ora come si concili una tale osservazione di tendenze sessuali del bambino — giacché i bambini, come dicono essi stessi, lo fanno perché fa loro piacere — con la tesi della loro innata purezza e asessualità. Si faccia spiegare il mistero dai miei avversari. Per noi c'è qui un problema molto più importante: come ci si deve contenere di fronte a questa attività sessuale dei primi anni infantili? Siamo consapevoli della responsabilità che ci si assume reprimendola, e d'altra parte non ci arriachiamo a lasciar ch'essa si svolga liberamente senza inceppi. Sembra che presso popoli di civiltà inferiore, come pure negli strati più bassi delle nostre popolazioni, sia lasciata piena libertà alla sessualità infantile. E probabilmente ciò rappresenta un'efficace difesa da una futura nevrosi individuale; ma al contempo non si limita così anche in modo notevole l'attitudine a opere di civiltà? Sembra proprio d'essere fra Scilla e Cariddi.

E giudichi ora Lei: Le pare che gli interessi suscitati dallo studio della vita sessuale del nevrotico provochino una atmosfera pornografica?

“Credo di capire ciò che Lei si propone di fare. Lei mi vuol mostrare le conoscenze necessarie all'esercizio dell'analisi, perché io sia in grado di giudicare se soltanto il medico sia a ciò idoneo. Effettivamente fino ad ora s'è trattato poco di conoscenze mediche: molta psicologia e un po' di biologia o sessuologia. Ma forse non siamo ancora giunti alla fine?”

Certo no; rimangono vari punti da completare. Ma posso rivolgerLe una preghiera? Cerchi di descrivere come Lei ora si immagina un trattamento analitico. Supponga di doverne intraprendere uno Lei stesso.

“La cosa è un po' buffa. Non ho proprio alcuna intenzione di chiudere la nostra discussione con un esperimento di questo genere. Però La voglio accontentare: è inteso che la responsabilità è tutta Sua. Suppongo dunque che l'ammalato venga da me lamentandosi dei suoi mali. Io gli prometto la guarigione o un miglioramento se egli si atterrà a quanto gli dico. Lo invito quindi a comunicarmi, in piena sincerità, tutto ciò che egli sa e tutto ciò che gli viene in mente, e a non deflettere da questa prescrizione anche se qualche cosa dovesse essere spiacevole a dirsi. Non ho colto bene questa regola?”

Sì; Lei doveva solo aggiungere: anche se egli crede che ciò che gli viene in mente sia privo di importanza o di senso.

“Anche questo dunque. Poi egli comincia a raccontare e io sto a sentire. Va bene; e dopo? Da ciò che racconta io induco le impressioni, i fatti, le emozioni, i desideri che egli ha rimossi, perché appartengono a un tempo in cui il suo Io era ancora debole e se ne spaventava invece di affrontarli. Quando io glielo faccio presente egli torna a collocarsi nelle situazioni del passato, e riesce ora col mio aiuto a risolverle meglio. Allora le limitazioni a cui il suo Io era stato costretto scompaiono ed egli è guarito. Non va bene così?”

Ma bravo, bravissimo!¹ Vedo già che mi si tornerà ora a muovere il rimprovero di aver fatto di un non medico uno psicoanalista. Lei ha imparato molto bene la lezione.

¹ [In italiano nel testo.]

“Non ho fatto che ripetere quanto ho udito da Lei, come quando si recita quel che si è imparato a memoria. Ma non saprei come dovrei fare, e non capisco perché un simile lavoro richieda un’ora al giorno per tanti mesi di seguito. A un uomo comune in genere non accadono poi tante cose, e quanto a ciò che viene rimosso nell’infanzia, si tratta probabilmente sempre delle stesse faccende.”

Si imparano molte cose nell’effettivo esercizio dell’analisi. Ad esempio non Le sarebbe tanto facile ricavare, dalle comunicazioni fatte dal paziente, i fatti da lui dimenticati e i moti pulsionali da lui rimossi. Egli Le comunica cose che al primo momento sono prive di senso per Lei come per lui. Lei dovrebbe perciò risolversi a considerare in un modo del tutto particolare il materiale che il paziente, obbedendo alla regola, Le fornisce: e cioè come una sorta di minerale da cui va estratto, con processi particolari, il contenuto in metallo prezioso. E Lei deve quindi anche disporsi a lavorare molte tonnellate di minerale, che forse contengono quantità minime del metallo prezioso ricercato. Ecco dunque il primo motivo della lunghezza della cura.

“E, per restar nel paragone, come si lavora questo materiale brutto?”

Supponendo che le comunicazioni e le associazioni dell’ammalato siano soltanto travestimenti di ciò di cui si va in cerca, specie di allusioni, in base alle quali Lei deve indovinare ciò che dietro si nasconde. In altri termini questo materiale — si tratti di ricordi, di associazioni o di sogni — Lei lo deve *interpretare*. Questo naturalmente si fa con riferimento a determinate idee e previsioni che in base alle Sue conoscenze vengono formandosi nell’atto stesso in cui Lei sta ascoltando.

“Interpretare! Che brutta parola! Mi dispiace, Lei sta togliendomi ogni sicurezza. Se dipende tutto dalla mia interpretazione, chi mi garantisce che interpreto giusto? Tutto allora è affidato al mio arbitrio.”

Un momento! La situazione non è poi tanto brutta. Perché vuol escludere i Suoi propri processi psichici da quelle leggi che riconosce valide per gli altri? Quando Lei abbia raggiunto un certo grado di autocontrollo e sia in possesso di determinate conoscenze, le Sue interpretazioni resteranno indipendenti da fattori Suoi personali e potranno coglier giusto. Non dico con ciò che per questa parte di lavoro la personalità dell’analista sia indifferente. È molto questione di una certa sensibilità, per così dire di una certa finezza d’orecchio, per i processi inconsci; e non tutti la posseggono in egual mi-

sura. E soprattutto si impone qui l'obbligo per lo psicoanalista di essersi sottoposto egli stesso a un'analisi approfondita, per acquistare la capacità di accogliere senza pregiudizi il materiale analitico altrui. Con tutto ciò rimane sempre qualche cosa che corrisponde all'"equazione personale" nelle osservazioni astronomiche; e questo fattore personale avrà sempre nella psicoanalisi maggiore importanza che altrove. Un uomo non del tutto normale potrà divenire un ottimo fisico; ma come analista le sue proprie anomalie gli impediranno di vedere senza deformazioni le immagini della vita psichica. E poiché non si può convincere alcuno delle proprie anomalie, rimarrà sempre assai difficile raggiungere un consenso universale in materia di psicologia del profondo. Vi son psicologi i quali giudicano la situazione disperata, e pensano quindi che ogni pazzo ha lo stesso diritto a elevare a saggezza la propria pazzia.¹ Riconosco di essere più ottimista. Le nostre esperienze ci mostrano infatti che anche in psicologia si possono raggiungere consensi abbastanza soddisfacenti. Ogni campo scientifico ha del resto la sua particolare difficoltà, e noi dobbiamo sforzarci di eliminarla. E poi anche nell'arte dell'interpretazione analitica, come in ogni altro campo del sapere, molte cose si possono apprendere: ad esempio tutto ciò che riguarda la strana rappresentazione indiretta attraverso il simbolismo.

"Mi è passata del tutto la voglia di mettermi a fare, anche solo di fantasia, un trattamento analitico. Chissà quali altre sorprese mi attenderebbero!"

Fa bene ad abbandonare questo proposito. Lei si sta rendendo conto di tutto lo studio e l'esercizio che Le sarebbero ancora necessari. Quando Lei avesse trovato le interpretazioni esatte, un nuovo compito Le si presenterebbe: quello di attendere il momento giusto, se vuole avere successo, per comunicare al paziente le Sue interpretazioni.

"E come è riconoscibile questo momento giusto?"

È questione di tatto; e con l'esperienza si può affinarlo assai. Lei commetterebbe un grossolano errore se, nell'intenzione di abbreviar l'analisi, gettasse in faccia al paziente le Sue interpretazioni appena le avesse trovate. Otterrebbe con ciò in lui espressioni di resistenza,

¹ [Freud accenna qui probabilmente a Jung. Ma l'affermazione potrebbe anche essere riferita a Binswanger che, dopo essere stato anch'egli allievo di Freud, ha fondato più recentemente una sua scuola psichiatrica, la quale si ispira ai principi della filosofia esistenzialistica.]

di opposizione, di indignazione; ma non che il suo Io si impadronisca di quanto è rimosso. La regola in tali casi consiste nell'attendere che egli si sia di tanto avvicinato al rimosso, da dover ancora fare, guidato dalle interpretazioni che Lei gli comunica, soltanto pochi passi per raggiungerlo.

"Credo che non imparerei mai una cosa simile. E quando avessi prese tutte queste precauzioni nell'interpretazione, che cosa accadrebbe?"

Le rimarrebbe da fare una scoperta alla quale non è affatto preparato.

"Quale scoperta?"

Che Lei si è totalmente ingannato sul Suo paziente, che non può affatto contare sulla sua collaborazione e docilità, che egli è pronto a sabotare con ogni mezzo il vostro lavoro comune, e che cioè, in una parola, non ne vuol saper di guarire.

"No! Ma questa è la cosa più stramba fra quante Lei me ne ha dette! Non ci posso credere: l'ammalato, che ha sofferenze così acute, che si lamenta dei suoi mali in modo tanto commovente, che si sottopone a tutti i sacrifici del trattamento, non ne vuol sapere di guarire! Ma neppur Lei può pensarlo!"

Si calmi, io lo penso proprio. Quel che ho detto è la verità; forse non tutta, ma una parte molto notevole della verità. L'ammalato vuol certo guarire, ma anche non vuole. Il suo Io ha perduto la sua unità, e perciò non può disporre di una volontà unitaria. Non sarebbe un nevrotico se non fosse così. "Se fossi prudente, non sarei Tell."¹

I derivati del rimosso hanno fatto irruzione nell'Io, e verso gli impulsi che hanno una tale origine l'Io è impotente come verso lo stesso rimosso; generalmente esso non ne sa addirittura nulla. Questi ammalati sono infatti di una specie particolare e ci presentano difficoltà di cui non si è abituati a tener conto. Le nostre istituzioni sociali son fatte sulla misura di persone con un Io unitario, normale, che possono tutte esser classificate come buone o cattive, e che o adempiono alle loro funzioni, o vengono messe al bando da una forza di potenza superiore. Ne deriva l'alternativa giuridica: responsabile o non responsabile. Ma questo genere di distinzioni nette non si può applicare ai nevrotici. Bisogna riconoscere che è difficile accordare le esigenze sociali col loro stato psichico. Lo abbiamo ve-

¹ [Schiller, *Wilhelm Tell*, atto 3, scena 3: "Wär' ich besonnen, hiess ich nicht der Tell."]

duto su larga scala durante l'ultima guerra. I nevrotici che si sottraevano al servizio di guerra erano o non erano simulatori? Entrambe le cose. Quando si trattavano da simulatori, e si rendeva loro molto incomodo lo stato di malati, guarivano; ma appena si rimanevano, come apparentemente guariti, al fronte, tornavano tosto a "fuggire" nella malattia. Non si sapeva che cosa farne. E lo stesso avviene con i nevrotici della vita civile. Si lamentano dei loro mali, ma se ne servono con tutte le loro forze; e quando si vuol liberarli da quei mali, li difendono come la proverbiale leonessa difende i suoi piccoli: né ha senso far loro una colpa di una tale contraddizione.

"Ma non sarebbe cosa migliore non trattare affatto questa gente difficile e abbandonarla al suo destino? Non mi pare che valga la pena di darsi tutto il da fare che Lei dice per ciascuno di questi ammalati."

Non posso essere d'accordo con Lei. Certo è più giusto accettare le complicazioni della vita anziché sottrarsi ad esse. Non tutti i nevrotici che noi trattiamo sono degni degli sforzi dell'analisi, ma vi sono pure fra loro persone di gran valore. Dobbiamo proporci di ridurre quanto più è possibile il numero di individui che affrontano la vita civile disarmati psichicamente; e a tale scopo dobbiamo raccogliere molte esperienze, e imparare a capir molte cose. Ogni analisi può essere istruttiva e farci guadagnare nuove cognizioni; e questo a prescindere completamente dal valore personale del singolo ammalato.

"Se tuttavia si è costituita nell'Io dell'ammalato una intenzionale tendenza a conservare la malattia, bisogna bene che essa abbia qualche motivo cui appoggiarsi giustificandosi in qualche modo. Ma non si riesce a comprendere perché un uomo dovrebbe voler essere ammalato, e che cosa egli ne guadagni."

Oh, questo è facile da trovare. Pensi un po' ai nevrotici di guerra che non erano più costretti a prestar servizio perché erano ammalati. Nella vita borghese la malattia può essere utilizzata come schermo per ammantare la propria inferiorità nella professione o nella concorrenza; nella famiglia come mezzo per costringere gli altri a sacrifici e a prove di affetto, o per imporre loro la propria volontà. Tutto ciò si svolge ancora superficialmente, e noi complessivamente lo indichiamo come il "tornaconto della malattia"; strano è soltanto che l'ammalato, il suo Io, ignori il legame che vi è fra questi motivi e le azioni conseguenti. Si combatte l'influenza di tali tendenze, costringendo l'Io a prenderne conoscenza. Vi sono però altri motivi

assai piú profondi, per conservarsi ammalati, e di cui è assai piú difficile venire a capo. Ma senza una nuova escursione nel campo della teoria psicologica, non è possibile comprendere la natura di tali motivi.

“Dica, dica pure. Ormai un po’ piú di teoria non è quello che conta.”

Quando Le ho esposto i rapporti fra l’Io e l’Es, ho lasciato fuori una parte importante della teoria dell’apparato psichico. Siamo stati infatti costretti ad ammettere che nell’Io stesso si è venuta differenziando un’istanza particolare che diciamo Super-io. Questo Super-io ha una posizione speciale fra l’Io e l’Es. Appartiene all’Io e partecipa alla sua alta organizzazione psichica, ma è tuttavia in un rapporto particolarmente intimo con l’Es. Effettivamente esso è il residuo dei primi investimenti oggettuali dell’Es, l’erede del complesso edipico, dopo che questo è stato abbandonato. Questo Super-io può contrapporsi all’Io, trattarlo come un oggetto, e lo tratta effettivamente spesso assai duramente. Per l’Io è altrettanto importante andar d’accordo col Super-io come con l’Es. I contrasti fra Io e Super-io sono della massima importanza per la vita psichica. Lei ha già indovinato che il Super-io è la sede di quel fenomeno che diciamo “coscienza morale”. È molto importante per la salute psichica che il Super-io si sia sviluppato normalmente, e cioè sia divenuto abbastanza impersonale. Ma proprio nel nevrotico, il cui complesso edipico non ha subito la trasformazione giusta, questo non accade. Il suo Super-io continua a trattar l’Io come un padre severo il figliuolo, e la sua moralità si esercita in una forma primitiva, nel senso che l’Io si lascia punire dal Super-io. La malattia viene impiegata quale mezzo per questa autopunizione; e il nevrotico deve comportarsi come se fosse in preda a un senso di colpa che ha bisogno della malattia come punizione, per poter essere placato.

“Ciò ha veramente un carattere misterioso! Il piú strano è che l’ammalato non giunga a prendere consapevolezza di questa forza della propria coscienza morale.”

Già; noi cominciamo soltanto ora a renderci conto della importanza di questi rapporti, e perciò la mia esposizione ha dovuto presentare tanta oscurità. Ora posso continuare. Designamo tutte le forze che si oppongono al lavoro di guarigione “resistenze” dell’ammalato. Il tornaconto della malattia è la fonte di alcune di tali resistenze; l’“inconscio senso di colpa” rappresenta la resistenza del Super-io ed è il fattore piú potente e da noi piú temuto. Nella cura

incontriamo anche altre resistenze. Dopo che a suo tempo l'Io ha effettuato per angoscia una rimozione, questa angoscia perdura e si manifesta ora come una resistenza ogni volta che l'Io deve approssimarsi al rimosso. E infine se un processo pulsionale ha seguito per decenni una determinata strada e deve ora percorrere una nuova via che gli venga aperta, possiamo pure immaginarci che ciò non possa compiersi senza determinate difficoltà. Questa potrebbe dirsi la resistenza dell'Es. La lotta contro tutte queste resistenze costituisce la parte principale del nostro lavoro nella cura analitica; rispetto ad essa il lavoro di interpretazione è piccola cosa. Mediante questa lotta e mediante il superamento delle resistenze, anche l'Io dell'ammalato si trasforma e fortifica, così che possiamo guardare con fiducia al suo comportamento futuro, quando la cura sarà terminata. D'altronde Lei ora può comprendere perché occorra tanto tempo per il trattamento. Non tanto la lunghezza della via da percorrere e l'abbondanza del materiale ne è il fattore principale. Ciò che conta è che la via sia sgombra o meno. Un percorso che in tempo di pace viene superato in un paio d'ore di ferrovia, può fermare per intere settimane un esercito, se vi è là da superare una resistenza del nemico. E lotte di questo genere richiedono tempo anche nella vita psichica. Debbo con rammarico constatare che tutti gli sforzi fatti fino ad ora per accorciare sensibilmente il trattamento analitico, sono falliti. E il modo migliore per abbreviarlo sembra ancor essere una sua esecuzione corretta.

“Se avessi ancora la voglia di fare il Suo mestiere e di intraprender l'analisi sopra altri, quel che Lei mi ha raccontato delle resistenze me l'avrebbe fatta passare. Ma come stanno le cose con quella particolare influenza personale che Lei ha ammessa? Agisce contro le resistenze?”

La Sua domanda viene molto a proposito. Questa influenza personale è la nostra arma dinamicamente più forte, il fattore nuovo che introduciamo nella situazione e il vero motore della cura. Il contenuto intellettuale delle nostre spiegazioni non può servire, dato che il malato, che partecipa di tutti i pregiudizi dell'ambiente, crede ad esso tanto poco quanto i nostri critici del mondo scientifico. Il nevrotico prende parte al lavoro perché ha fiducia nell'analista; e ha questa fiducia in forza di una particolare impostazione emotiva che egli acquista verso la persona dell'analista. Anche il bambino crede solo nelle persone alle quali è legato. Le ho già detto [vedi pp. 357 sg.] in che senso utilizziamo questa potente influenza “sugge-

stiva". Non per la repressione dei sintomi — e in ciò la terapia analitica si distingue dalle altre forme di psicoterapia — ma come forza motrice per consentire all'Io dell'ammalato di superare le sue resistenze.

"Bene, e quando ciò riesce le cose non vanno meglio?"

Sì, dovrebbe esser così. Ma si produce anche un'inattesa complicazione. È stata la maggior sorpresa per l'analista: il rapporto affettivo che si determina nell'ammalato e che ha per oggetto l'analista è di una natura del tutto particolare. Già il primo medico che ha tentato l'analisi — e non si tratta di me — si è scontrato con questo fenomeno e ne è rimasto disorientato.¹ Questo rapporto affettivo infatti è, per dir le cose col loro nome, una forma di innamoramento. Strano, no? Specialmente se si considera che l'analista non fa nulla per provocar questo, ma si tien anzi staccato dal paziente e si circonda di un certo riserbo; e se si considera inoltre che questo strano amore prescinde da tutti i fattori della realtà ed è indipendente dall'aspetto, dall'età, dal sesso e dallo stato civile dello psicoanalista. Questo amore si sviluppa in una forma nettamente ossessiva. Non che questo carattere debba necessariamente mancare nell'innamoramento spontaneo, spesso anzi esso è là costatabile; ma nella situazione analitica si verifica regolarmente senza che sia dato trovarne una spiegazione razionale. Si dovrebbe infatti pensare che la relazione fra paziente e analista dovesse comportare per il primo solo una certa dose di rispetto, di confidenza, di riconoscenza e di umana simpatia. E in luogo di ciò si ha un innamoramento: un innamoramento che ha fin l'aspetto di una manifestazione morbosa.

"Be'! Mi sembra però che ciò debba favorire la Sua cura analitica. Quando si ama si è docili, e per amore si è disposti a fare qualunque cosa."

Sì, in principio è così; ma più tardi, quando l'innamoramento si accentua, rivela completamente la sua natura che è per molti versi incompatibile col compito della cura. Questo amore non si limita a obbedire, diventa esigente, domanda soddisfazione in tenerezza e sensualità, pretende l'esclusività, si fa geloso, mostra sempre più l'altro suo aspetto, e cioè una prontezza a convertirsi in ostilità e vendetta, se non può raggiungere i propri scopi. Contemporaneamente, come ogni altro amore, soverchia qualsiasi altro contenuto psichico, spegne l'interesse alla cura e alla guarigione, e ci dà la

¹ [Il riferimento è a Josef Breuer e alla sua celebre paziente Anna O. Vedi sopra, in questo volume, le pp. 87 sgg., 94 e 190 sg.]

certezza che esso si è per così dire sostituito alla nevrosi, per modo che il nostro lavoro ha avuto come risultato di sostituire una forma di malattia con un'altra.

“Un affaraccio dunque. Che fare allora? Bisognerebbe interrompere l'analisi; ma poiché Lei dice che questo accade in ogni caso, tanto varrebbe non intraprendere alcuna analisi.”

Utilizziamo anzitutto la situazione per trarne insegnamento. Questo ci potrà poi servire per dominarla. Intanto non è una cosa notevole che si riesca a trasformare una nevrosi a contenuto qualsiasi, in uno stato di innamoramento morboso?

La nostra tesi, che alla base della nevrosi stia una parte di vita amorosa deviata in modo anormale, viene confermata in modo inequivocabile da una tale esperienza. Questo ci consente di riprender sicurezza e di assumere come oggetto di analisi questo stesso innamoramento. Possiamo anche osservare un'altra cosa. Non in tutti i casi l'innamoramento analitico si esprime in una forma così chiara e schietta come ho cercato di descrivere. E perché non lo fa? Lo si comprende subito. A mano a mano che gli aspetti sensuali e ostili del suo innamoramento tendono a rivelarsi, aumenta anche la ribellione che il paziente oppone loro. Egli lotta con essi e cerca di rimuoverli sotto i nostri occhi. Ed ora ci è possibile intendere l'intero processo. Il paziente *ripete*, sotto forma di innamoramento per l'analista, accadimenti psichici che ha già vissuto una volta nel passato; ha trasferito sull'analista atteggiamenti già latenti in lui, e che sono intimamente connessi con l'origine della sua nevrosi. Ripete sotto i nostri occhi anche le sue passate reazioni di difesa, e tenderebbe a riprodurre, nei suoi rapporti con l'analista, tutte le vicende di quel dimenticato periodo della sua vita. Ciò che in tal modo egli ci rivela è il nocciolo della sua storia intima; egli dunque *riproduce*, in una forma intuibile, attuale, in luogo di ricordare. Con ciò il mistero dell'amore di traslazione è risolto, e l'analisi può essere proseguita proprio con l'aiuto di questa nuova situazione, che era apparsa tanto pericolosa.

“La cosa è raffinata. E l'ammalato è facilmente disposto a credere di non essere innamorato, ma d'essere soltanto costretto a ripetere una vecchia storia?”

Tutto dipende da ciò, e l'abilità nel maneggio della traslazione consiste precisamente nell'ottenere questo. Come Lei vede le esigenze della tecnica analitica toccano qui il più alto vertice. Qui si possono commettere i più grossi errori e raggiungere i risultati più

brillanti. Il tentativo di trarsi d'impaccio reprimendo o trascurando la traslazione sarebbe assurdo. Anche se qualcuno ha cercato di far questo, ciò non meriterebbe il nome di analisi. Né d'altra parte avrebbe senso licenziare il malato non appena si fanno sentire gli inconvenienti della nevrosi di traslazione: sarebbe inoltre una viltà. Sarebbe comportarsi come uno che evocasse gli spiriti per fuggirsene via una volta che quelli comparissero. Qualche volta, è vero, non si può fare diversamente; vi sono infatti casi nei quali non si riesce a padroneggiare la traslazione dopo che si è scatenata, e bisogna interrompere l'analisi: non prima però di aver lottato con tutte le forze contro gli spiriti maligni. Cedere alle richieste dell'amore di traslazione, soddisfare i desideri in tenerezza e sensualità del paziente, non solo è interdetto per ovvie considerazioni morali, ma sarebbe anche del tutto improprio come mezzo tecnico per il raggiungimento dello scopo dell'analisi. Il nevrotico non può esser guarito per il fatto che gli si permetta una stereotipata riproduzione di un cliché già pronto in lui in forma inconscia. E se ci si lascia andare a compromessi, offrendogli una parziale soddisfazione in cambio della prosecuzione della sua collaborazione all'analisi, si corre il rischio di trovarsi nella comica situazione di quel religioso che doveva convertire l'agente di assicurazioni ammalato. L'ammalato rimase miscredente, mentre il prete se ne venne via con la sua polizza di assicurazione firmata.¹ L'unica via d'uscita dalla situazione della traslazione consiste nel riannodarla al passato dell'ammalato, così come egli lo ha effettivamente vissuto, o come lo ha costruito nella sua immaginazione agente al servizio dei suoi desideri. E ciò esige da parte dell'analista molta abilità, pazienza, calma e abnegazione.

“E dove, secondo Lei, il nevrotico avrebbe vissuto il modello originario del suo amore di traslazione?”

Nell'infanzia, e in genere nei suoi rapporti con uno dei genitori. Lei ricorda infatti quale importanza abbiamo attribuito a queste prime relazioni affettive. Qui dunque il cerchio si chiude.

“Ha dunque terminato finalmente? Sono un po' snarrito nella gran massa di cose che Lei mi ha esposte. Mi dica un po', ora, come e dove si impara tutto ciò che è necessario per esercitare l'analisi?”

Vi sono a tutt'oggi due istituti per l'insegnamento della psicoanalisi. Il primo è stato organizzato a Berlino dal dottor Max

¹ [Questa similitudine si trova anche in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14): 3. Osservazioni sull'amore di traslazione, p. 368.]

Eitingon di quella Società psicoanalitica. L'altro viene mantenuto a proprie spese, e con non lievi sacrifici, dalla "Società psicoanalitica di Vienna". Il concorso delle autorità si limita per ora alle numerose difficoltà opposte a questa giovane iniziativa. Un terzo istituto didattico sta per aprirsi a Londra a cura di quella Società psicoanalitica, e sotto la direzione del dottor E. Jones. In questi istituti i candidati vengono presi essi stessi in analisi; ricevono inoltre una preparazione teorica mediante lezioni relative a tutti i principali campi della psicoanalisi, e possono giovare della guida di analisti più anziani e più esperti quando vengono autorizzati a compiere le loro prime esperienze su casi più facili. Per una tale preparazione occorrono circa due anni. Naturalmente dopo un tale periodo si è soltanto principianti e non maestri. Quel che ancora manca deve essere acquisito esercitando l'analisi e frequentando le riunioni scientifiche delle società psicoanalitiche, dove i soci più giovani possono incontrarsi e avere uno scambio di idee con quelli più anziani. La preparazione per un'attività analitica non è dunque tanto facile e semplice, il lavoro è pesante e la responsabilità grave. Quegli però che si è sottoposto a questo apprendistato, che è stato egli stesso analizzato, che ha appreso la psicologia dell'inconscio o almeno quel tanto che fino a oggi se ne conosce, che si è messo al corrente con le cognizioni scientifiche sulla sessualità, che ha imparata la delicata tecnica analitica, l'arte dell'interpretazione, il modo di trattare le resistenze e di maneggiare la traslazione, *quegli non è più un profano nel campo della psicoanalisi*. Egli è divenuto capace di intraprendere il trattamento di disturbi nevrotici, e col tempo sarà in grado di realizzare tutto ciò che a questa terapia si può chiedere.¹

¹ [Il materiale di questo capitolo è tratto in larga misura, e talora quasi testualmente, dagli scritti precedenti di *Tecnica della psicoanalisi* (1911-12 e 1913-14). Ma vedi anche lo scritto più tardo *Analisi terminabile e interminabile* (1937).]

“Lei ha cercato di mostrarmi quello che la psicoanalisi è, e quali sono le conoscenze necessarie per esercitarla con speranza di successo. E sono lieto di averLa ascoltata. Ma non so come Lei pensi di poter influire sul mio giudizio. Io vedo qui un caso che non ha nulla di straordinario. Le nevrosi sono una specie particolare di malattie e l'analisi un particolare metodo per trattarle: una specialità medica dunque. Anche in altri campi un medico che ha scelto una specialità, non si accontenta della preparazione conseguita con la laurea; specialmente se ha intenzione di stabilirsi in una grande città dove soltanto può trovare di che vivere. Chi vuol diventare chirurgo cerca di prestar servizio per qualche anno in una clinica chirurgica; così un oculista, o un laringoiatra ecc., e soprattutto uno psichiatra, che forse non potrà mai svincolarsi del tutto dall'ospedale psichiatrico o dalla casa di salute. E così sarà pure per lo psicoanalista. Chi sceglie questa nuova specialità, dovrà dopo la laurea passare ancora nell'Istituto didattico i due anni di cui Lei ha parlato, se è vero che è necessario un così gran tempo. Egli si accorgerà pure dei vantaggi che gli può offrire il contatto con colleghi di una società psicoanalitica; e tutto andrà avanti nel miglior modo. Non capisco dove possa nascere il problema di un'analisi condotta da profani.”

Il medico che fa ciò che Lei in suo nome promette, sarà sempre il benvenuto fra noi. I quattro quinti delle persone che riconosco come miei allievi sono appunto medici. Mi permetta tuttavia di descriverLe come si sono effettivamente svolti i rapporti fra i medici e l'analisi e come presumibilmente tali rapporti son destinati a svilupparsi in avvenire. I medici non hanno alcun diritto storico al monopolio dell'analisi; essi piuttosto fino a poco tempo fa si son sforzati con ogni mezzo, dalla più banale ironia alle più gravi calunnie, di nuocerle. Lei giustamente obietterà che ciò appartiene al passato e non deve influire sull'avvenire. D'accordo; sono però persuaso che l'avvenire sarà diverso da quello che Lei ha prospettato.

Mi consenta di dare alla parola “ciarlatano” il senso che le è proprio in luogo di quello legale. Per la legge ciarlatano è colui che tratta ammalati senza essere in possesso di un diploma statale che lo abiliti all'esercizio della medicina. Io preferisco una definizione

diversa: ciarlatano è colui che intraprende un trattamento senza possedere le conoscenze e le capacità necessarie. In base a questa definizione non esito a sostenere che i medici, e questo non soltanto in Europa, forniscono alla psicoanalisi un contingente considerevole di ciarlatani. Essi esercitano assai spesso l'analisi senza averla appresa e senza capirci nulla.

È inutile che Lei mi obietti che non si può attribuire questa mancanza di coscienza ai medici, che un medico sa bene che la sua laurea in medicina non è una licenza che gli dia senz'altro mano libera sugli ammalati quasi fossero dei fuorilegge; e che perciò si deve sempre supporre che il medico sia in buona fede, anche quando eventualmente è in errore.

I fatti rimangono, anche se è sperabile che debbano spiegarsi come Lei dice. Cercherò di farLe vedere come sia possibile che un medico nelle faccende della psicoanalisi si comporti in modo che egli eviterebbe scrupolosamente in ogni altro campo.

In primo luogo occorre tener presente che il medico nel corso dei suoi studi ha acquistato una preparazione che è circa l'opposto di quella preparazione di cui avrebbe bisogno per l'analisi. La sua attenzione è stata attratta sopra i fatti obiettivi dimostrabili, anatomici, fisici, chimici: sopra quei fatti dalla cui esatta comprensione e dalla cui giusta manipolazione dipende il successo dell'azione medica. E il problema della vita è ricondotto a questo punto di vista; almeno nella misura in cui oggi è possibile spiegarlo con un giuoco di forze dimostrabili anche nel mondo inorganico. Per il lato psichico del fenomeno vitale non vien risvegliato alcun interesse, dato che lo studio delle prestazioni psichiche superiori esula dalla medicina e appartiene a un'altra facoltà universitaria. Soltanto la psichiatria dovrebbe occuparsi dei disturbi delle funzioni psichiche, ma si sa bene in qual modo e in che senso essa lo faccia: ricercando le condizioni fisiche dei disturbi psichici e trattandole alla stregua di ogni altro fattore etiologico.

La psichiatria ha ragione e la preparazione medica è senza dubbio eccellente. Quando si dice che essa è unilaterale bisogna prima determinare qual è il criterio per cui un tale carattere può divenire oggetto di rimprovero. Ogni scienza è di per sé unilaterale; e deve esserlo, in quanto deve concentrarsi su determinati oggetti, punti di vista e metodi. È privo di senso contrapporre una scienza a un'altra, e io mi guardo bene dal farlo. La fisica non diminuisce per nulla il valore della chimica: essa non può sostituirla, ma non può neppure

esser sostituita da quella. La psicoanalisi è anch'essa in modo particolare unilaterale, in quanto scienza dell'inconscio psichico. Il diritto all'unilateralità non può dunque essere contestato alle scienze mediche.

Il punto di vista che cerchiamo può essere trovato solo quando ci spostiamo dalla medicina come scienza all'arte pratica del guarire. L'uomo ammalato è un essere complicato e ci ricorda con la sua presenza che non si possono escludere dal quadro della vita i sia pur tanto difficilmente comprensibili fenomeni psichici. Il nevrotico rappresenta una complicazione poco desiderabile, un imbarazzo per la medicina non meno che per la giustizia o per il servizio militare. Ma esiste; e riguarda particolarmente dappresso la medicina. D'altra parte la preparazione scolastica del medico non serve a nulla per una valutazione e un trattamento della nevrosi, assolutamente a nulla. Data l'intima connessione che vi è fra ciò che distinguiamo in fisico e psichico, dobbiamo ammettere che verrà un giorno in cui, alla conoscenza teorica e speriamo pure anche a un'attività terapeutica, si apriranno nuove vie conducenti dalla biologia somatica e dalla chimica fisiologica alla fenomenologia delle nevrosi. Ma questo giorno sembra lontano, e questi stati morbosi sono per noi attualmente inattaccabili dal lato medico.

Pazienza se l'insegnamento medico si limitasse a non fornire ai medici alcun orientamento nel campo delle nevrosi; ma esso fa di più: fornisce punti di vista falsi e dannosi. I medici, nei quali non è stato risvegliato alcun interesse per gli elementi psichici della vita, sono indotti a disprezzarli e a riderne come di cose non scientifiche. Per questo non possono prendere sul serio nulla di quanto si riferisce a quegli elementi, e non sentono gli obblighi che loro competono in questo campo. Per questo, ignoranti come sono, non hanno alcun rispetto per l'indagine psicologica, e prendono sotto gamba il loro compito. Certo bisogna pur curare i nevrotici, perché si tratta di ammalati e perché essi si rivolgono al medico, e bisogna pur anche trovar sempre qualche cosa di nuovo. Ma perché darsi la pena di una lunga preparazione? Le cose del resto andranno avanti da sole; chissà poi che cosa conta quel che si impara negli istituti psicoanalitici! Quanto meno capiscono tanto più sono intraprendenti. Solo il vero scienziato infatti è modesto; perché è consapevole della insufficienza delle sue conoscenze.

Il confronto dunque della specialità analitica con le altre specialità mediche, con cui Lei voleva tapparmi la bocca, non regge. Per

la chirurgia, l'oculistica ecc., la scuola stessa offre la possibilità di una formazione ulteriore. Gli istituti analitici sono pochi, di recente costituzione e senza autorità. Le scuole ufficiali di medicina non li hanno riconosciuti e se ne disinteressano. Il giovane medico che ha dovuto in tante cose credere ai propri maestri senza che gli restasse modo di educare la propria capacità di giudizio, non si lascerà sfuggire l'occasione per esercitare una volta tanto la propria critica in un campo in cui non vi è alcuna autorità riconosciuta.

Vi sono poi altri fattori che possono indurlo a comportarsi da ciarlatano nel campo dell'analisi. Se egli senza sufficiente preparazione volesse mettersi a operare sull'occhio, l'insuccesso delle sue estrazioni di cateratta o delle sue iridectomie e la fuga dei pazienti porrebbero presto fine alla sua temerarietà. L'esercizio dell'analisi è invece per lui relativamente innocuo. Il pubblico è viziato dall'abituale successo delle operazioni sull'occhio e si attende la guarigione da parte dell'operatore. Quando invece lo specialista in malattie nervose non guarisce i propri ammalati, nessuno se ne meraviglia. Non si è stati viziati dal successo nel campo della terapia dei nervosi; e si finirà col dire che il medico almeno "si è tanto prodigato". Non vi è dunque un gran che da fare, e il miglior rimedio è la natura o il tempo: così nella donna ci si affida prima alla mestruazione, poi al matrimonio e più tardi ancora alla menopausa. E il vero rimedio finalmente è la morte. Inoltre ciò che il medico psicoanalista fa con i nevrotici è così privo di rilievo esteriore, che non può dar luogo a rimproveri. Non ha impiegato strumenti o medicamenti, ha soltanto parlato col paziente cercando di persuaderlo o dissuaderlo da qualche cosa. Questo dunque non può nuocere: specialmente se si è cercato di non toccare argomenti penosi o eccitanti. Il medico psicoanalista che si è reso indipendente dal nostro rigoroso addestramento tecnico non farà a meno di tentar di "migliorare" l'analisi, togliendole ogni mordente e rendendola più piacevole agli ammalati. E meno male se farà così; giacché se invece osasse risvegliare le resistenze, senza saper poi come si fa a fronteggiarle, non farebbe che attrarre dell'antipatia su di sé.

Onestamente debbo riconoscere che l'attività di un analista impreparato è meno dannosa per gli ammalati di quanto lo può essere quella di un chirurgo inabile. Tutto il danno possibile si riduce al fatto che l'ammalato ha sprecato inutilmente dell'energia, e ha perduto o ridotto le sue probabilità di guarigione. A prescindere dal fatto che ne rimane intaccato il prestigio della terapia analitica.

Tutto ciò è indubbiamente spiacevole, ma non può esser confrontato col pericolo costituito dal bisturi di un ciarlatano di chirurgia. Non vi è motivo, secondo me, per temere gravi e stabili peggioramenti degli stati morbosi in conseguenza di un'inabile applicazione dell'analisi. Le reazioni spiacevoli dopo un po' scompaiono. Rispetto ai traumi della vita risuscitati dalla malattia, il lieve danno provocato dal medico ha scarso peso. Rimane solo che il tentativo terapeutico mal condotto non ha fatto alcun bene all'ammalato.

“Ho ascoltato la Sua descrizione del ciarlatanismo medico nell'analisi senza interromperLa. Ma non posso sottrarmi all'impressione che essa sia dominata da quella Sua ostilità verso la classe dei medici, di cui Lei stesso mi ha in certo modo indicata l'origine storica. Tuttavia sono d'accordo con Lei: se si debbono fare delle analisi, esse debbono venir fatte da persone che vi si siano preparate a fondo. E Lei non crede che i medici che si dedicano all'analisi faranno, col tempo, di tutto per assicurarsi una tale preparazione?”

Temo di no. Fin tanto che i rapporti fra le scuole mediche ufficiali e gli istituti di psicoanalisi rimarranno immutati, la tentazione di facilitarsi le cose sarà per essi troppo grande.

“Mi sembra però che Lei eviti sistematicamente di pronunciarsi esplicitamente sulla questione dell'analisi condotta da non medici. Debbo supporre che la Sua tesi sia questa: poiché i medici che vogliono fare della psicoanalisi non sono controllabili, si deve, in certo modo, per vendicarsi di loro e punirli, toglier loro il monopolio dell'analisi, e lasciar libero accesso anche ai non medici a questa attività medica.”

Non so se Lei ha ben compreso le mie ragioni. Forse potrò più avanti darLe una prova che non sono poi dominato da un così gretto spirito di parte. Ma voglio sottolineare questo: nessuno dovrebbe esercitar l'analisi senza essersene acquisito il diritto mediante un'adeguata preparazione. Che poi si tratti di medici o di non medici mi sembra cosa secondaria.

“Quali proposte concrete ha dunque da fare?”

Non ci sono ancora arrivato, e forse non ci arriverò mai. Vorrei discutere con Lei un altro problema; ma prima ancora vorrei toccare un argomento più particolare. Pare che qui a Vienna, su richiesta dell'ordine dei medici, le autorità competenti vogliano interdire del tutto ai non medici l'esercizio dell'analisi. Tale divieto colpirebbe anche quei membri della Società psicoanalitica che hanno avuto una eccellente preparazione e che si sono perfezionati me-

dianete una lunga pratica. Qualora si desse corso a un tale divieto si avrebbe questa situazione: verrebbero escluse dall'esercizio di una attività certe persone di cui si può essere sicuri che sono in grado di esercitarla assai bene, mentre quella attività rimarrebbe aperta ad altri, per i quali non si può avere una eguale garanzia. Non è un bel risultato dal punto di vista giuridico! Il caso particolare tuttavia non è né tanto importante, né tanto difficile da risolvere. Si tratta di un piccolo gruppo di persone che non possono risentire grand danno. Probabilmente emigrerebbero in Germania, dove senza ostacoli legali potrebbero presto far valere le loro capacità. Qualora poi si volesse evitar loro questo, attenuando per essi il rigore della legge, ciò potrebbe farsi agevolmente appoggiandosi a un precedente. Al tempo della monarchia austriaca accadeva spesso che si concedesse a noti guaritori empirici l'autorizzazione *ad personam* a esercitare un'attività medica in un campo ben circoscritto, in base alla convinzione di una loro effettiva capacità. Si trattava perlopiù di empirici delle nostre campagne, e la cosa veniva regolarmente ottenuta su raccomandazione di qualcuna delle numerose arciduchesse; ma non è detto che ciò non possa farsi anche per persone che risiedono in città e in base a garanzie di altro tipo, e cioè a carattere tecnico. Più gravi sarebbero le conseguenze di un tale divieto per l'Istituto psicoanalitico di Vienna, che si vedrebbe costretto a non reclutare più i propri allievi fuori degli ambienti medici. In tal modo ancora una volta si verrebbe a reprimere nel nostro paese una particolare attività spirituale che altrove può svolgersi liberamente. Mi guardo bene dal vantare una competenza in fatto di leggi e di decreti; ma non ci vuol molto per osservare che una applicazione più rigorosa della legge austriaca sull'esercizio abusivo della medicina mal si accorda con la nostra generale tendenza a uniformare la nostra legislazione a quella germanica.¹ E inoltre la applicazione di questa legge alla psicoanalisi è anacronistica, giacché quando quella legge fu promulgata, la psicoanalisi non esisteva ancora e non era ancora stata riconosciuta la particolare natura delle psiconevrosi.

E vengo ora alla questione che mi sembra più importante. In linea generale si deve sottoporre l'esercizio della psicoanalisi a un controllo ufficiale, o è preferibile invece abbandonare la psicoanalisi alla sua evoluzione naturale? Non mi pronuncerò qui per l'una o per l'altra tesi; mi consenta solo di presentare il problema alla Sua

¹ [Ciò avveniva all'epoca della Repubblica di Weimar.]

meditazione. Nel nostro paese c'è sempre stata una sorta di *furor prohibendi*, una tendenza a tutelare, a intervenire, a proibire: e sappiamo bene che ciò non ha sempre dato buoni frutti. Pare che nell'Austria rinnovata, nell'Austria repubblicana, le cose non procedano molto diversamente da prima. Supponiamo che Lei abbia veste e autorità per intervenire in questa decisione da prendere sulla psicoanalisi, di cui stiamo discorrendo. Non so se Lei avrebbe voglia e possibilità di opporsi alle tendenze della burocrazia. Ma Le esporrò la mia modesta opinione. Penso che un eccesso di ordinanze e di divieti nuoccia all'autorità della legge. È facile costatare: dove i divieti son pochi, sono scrupolosamente osservati; quando invece ci si imbatte ad ogni pie' sospinto in un divieto, si è presto presi dalla tentazione di infrangerlo. Non occorre essere anarchici per rendersi presto conto che le leggi e i decreti, quanto alla loro origine, non sono qualche cosa di sacro e inviolabile, che spesso sono fondamentalmente inadeguati e lesivi per il nostro sentimento di giustizia, o divengono tali col tempo, e che data la generale inerzia di chi dirige la società umana, spesso vi è un solo rimedio verso tali leggi divenute inefficienti: non tenerne conto. È inoltre prudente, quando si voglia assicurare il rispetto della legge, non emanare disposizioni di cui non si possa controllare la osservanza. Potremmo qui ripetere, a proposito di quell'analisi condotta da non medici che la legge dovrebbe vietare, molte delle cose già dette circa l'esercizio dell'analisi da parte di medici. L'analisi ha un andamento assai poco appariscente, non fa uso di strumenti o di medicine, consiste solo in una conversazione e in una richiesta di comunicazioni; non è perciò facile convincere di esercizio abusivo della psicoanalisi una persona la quale può sempre sostenere che essa dà semplicemente degli incoraggiamenti, delle spiegazioni, e cerca soltanto di esercitare un'influenza umana benefica su individui bisognosi di aiuto morale. Evidentemente non si può proibir questo soltanto perché il medico fa qualche volta cose simili. Nei paesi di lingua inglese hanno una gran diffusione le pratiche della "Christian Science", che consistono in una specie di rinnegamento dialettico dei mali della vita in base alle dottrine del cristianesimo.¹ Non esito a dichiarare che si tratta di una deplorabile aberrazione dello spirito umano; ma chi si sognerebbe in America o in Inghilterra di proibirla o di comminare per essa sanzioni penali? Sono tanto sicure le nostre superiori autorità

¹ [Vedi oltre in questo volume p. 607 e n. 3.]

di conoscere la vera via della felicità, per impedire che “ciascuno cerchi d'esser felice alla sua maniera”?¹ E ammesso che molti individui abbandonati a sé stessi si cacciano nei pericoli e si procurano il male da soli, non farebbe meglio l'autorità a delimitare con cura i campi che debbono veramente restare inaccessibili, abbandonando per il resto il più possibile gli uomini alle lezioni della loro esperienza personale e della reciproca influenza? La psicoanalisi è una cosa ancora tanto nuova nel mondo, la gente è ancora tanto disorientata nei suoi confronti, e la posizione della scienza ufficiale nei suoi riguardi è ancora tanto oscillante, che mi sembra prematuro turbarne la evoluzione con una regolamentazione legale. Lasciamo che gli ammalati stessi scoprano da soli che è dannoso cercare un aiuto psicologico presso persone tecnicamente impreparate. Cerchiamo piuttosto di illuminarli mettendoli in guardia, e rinunciamo a pronunciar divieti. Sulle strade d'Italia i pali telegrafici recano il breve ed eloquente cartello: “Chi tocca muore.”² Esso basta benissimo a regolare la condotta dei passanti verso eventuali fili pendenti. Le corrispondenti scritte tedesche sono di una prolissità superflua e offensiva: “*Das Berühren der Leitungsdrähte ist, weil lebensgefährlich, strengstens verboten*” (È tassativamente proibito toccare i fili, in quanto ciò implica pericolo di morte). Perché questa proibizione? Chi ci tiene alla vita se lo proibisce da sé, e chi ha voglia di ammazzarsi non chiede permessi.

“Si potrebbero però invocare precedenti contro l'esercizio dell'analisi da parte di profani. Mi riferisco alla interdizione ai profani dell'uso dell'ipnosi, e alla recente proibizione a tenere sedute spiritiche e a fondare società di spiritismo.”

Non sono affatto entusiasta di tali provvedimenti. L'ultimo è un vero attentato delle autorità di polizia alla libertà di pensiero. Non posso esser sospettato di avere una soverchia fede nel cosiddetto occultismo, o di ardere dal desiderio di veder riconosciuti questi fenomeni; ma simili divieti non possono eliminare l'interesse che gli uomini hanno per questo preteso mondo occulto. Forse invece si è commesso un grosso errore sbarrando la strada alla scienza imparziale e impedendole così di giungere a un giudizio liberatore sopra queste preoccupanti possibilità. Ancora una volta poi ciò riguarda l'Austria soltanto, dato che in altri paesi anche le ricerche di “para-

¹ [Il detto “In meinem Staate kann jeder nach seiner façon selig werden” (“nel mio Stato ciascuno può essere felice alla sua maniera”) è attribuito a Federico il Grande. Vedi anche oltre, in questo volume, p. 575.]

² [In italiano nel testo.]

psicologia" non incontrano ostacoli legali. Il caso dell'ipnosi è un po' diverso da quello dell'analisi. L'ipnosi consiste nella produzione di uno stato psichico anomalo e fuori dal campo medico è oggi usata soltanto sui palcoscenici come oggetto di spettacolo. Se la terapia ipnotica avesse mantenute le sue iniziali promesse, la sua situazione sarebbe analoga a quella dell'analisi. Del resto in un altro senso l'ipnosi rappresenta un precedente storico per l'avvenire dell'analisi. Quando ero un giovane docente in neuropatologia, i medici si scagliavano con estrema violenza contro l'ipnosi, la trattavano da ciarlataneria, la consideravano opera del demonio, e la giudicavano un intervento estremamente pericoloso. Oggi essi hanno monopolizzato la stessa ipnosi, e per molti specialisti di malattie nervose essa costituisce ancor sempre il principale strumento della loro psicoterapia.

Però io Le ho già detto che, sulla questione se sia preferibile regolamentare giuridicamente o lasciar libera l'attività psicoanalitica, non intendo prender posizione. So bene che è una questione di principio e che sulla sua soluzione avranno maggior peso probabilmente le propensioni di coloro che saranno chiamati a decidere che non gli argomenti. Ho già riassunto i motivi che mi sembrano a favore di una politica di "laissez faire". Ma qualora invece ci si dovesse decidere per una politica di intervento attivo, il semplicistico e ingiusto provvedimento di una indiscriminata interdizione dell'analisi ai non medici mi sembra del tutto insufficiente. Bisognerebbe piuttosto darsi la pena di stabilire le condizioni sotto le quali l'esercizio dell'attività analitica può esser consentita per tutti coloro che volessero dedicarsi, creare un organo, un'autorità, a cui potersi rivolgere per sapere che cosa propriamente l'analisi è e quale preparazione essa richiede, e offrire inoltre le possibilità di una tale preparazione. Concludendo dunque: o lasciare in pace le cose, o mettere ordine e apportare chiarezza; ma non intervenire alla cieca in una situazione già di per sé ingarbugliata, brandendo un divieto, meccanicisticamente dedotto da una prescrizione legislativa che per questo caso particolare è divenuta inadeguata.

“Sì, ma i medici, i medici! Non riesco a portarLa sul terreno dell'argomento specifico del nostro colloquio. Lei mi scivola via ad ogni momento. Si tratta di sapere se non si debba attribuire ai medici soltanto il diritto di esercitar l'analisi, dopo ch'essi, a mio avviso, abbiano adempiuto a certi obblighi. I medici non sono poi, nel loro insieme, quei ciarlatani dell'analisi che Lei ha voluto descrivere. Lei stesso ha detto che la gran maggioranza dei Suoi discepoli e seguaci è costituita da medici. Debbo supporre naturalmente che siano d'accordo con Lei sulle esigenze di una adeguata preparazione eccetera; eppure questi Suoi discepoli ritengono compatibile con ciò un provvedimento che vieti l'analisi ai profani. Non è così? E come spiega Lei la cosa?”

Vedo che Lei è bene informato. Non tutti in verità, ma una buona parte dei miei collaboratori medici non mi segue in questa questione, e prende partito per il diritto esclusivo dei medici al trattamento analitico dei nevrotici. Lei può dunque constatare come anche nel nostro campo siano possibili divergenze di idee. La mia posizione è nota, e il contrasto fra i nostri punti di vista non turba affatto la nostra intesa. Lei vorrebbe che Le spiegassi questo atteggiamento dei miei allievi? Non so che cosa dire. Forse si tratta della forza dello spirito di corpo. Essi hanno avuto una evoluzione spirituale diversa dalla mia, si sentono a disagio nell'isolamento dai colleghi, aspirerebbero a sentirsi legittimati dalla “profession”,¹ e sono pronti, in cambio di questa tolleranza, a fare un sacrificio in una questione che non sembra loro di importanza vitale. Forse i motivi sono anche diversi. Supporre che si tratti di ragioni di concorrenza sarebbe non soltanto accusarli di bassezza d'animo, ma anche attribuir loro una particolare limitatezza di vedute. Essi son sempre disposti a preparare altri medici per la psicoanalisi; e che abbiano a dividere i pazienti disponibili con colleghi o con profani è certo per loro, dal punto di vista materiale, del tutto indifferente. Probabilmente però entrano in conto anche altre cose. Questi miei allievi possono lasciarsi in-

¹ [In inglese nel testo.]

fluenzare da certi elementi che, nella pratica analitica, assicurano al medico un indubbio vantaggio sopra il profano.

“Un indubbio vantaggio? Ci siamo allora. Lei finalmente riconosce questo vantaggio? Ma allora la questione è risolta.”

Non ho difficoltà a riconoscere questo vantaggio. Come vede, non sono poi tanto accecato dalle passioni quanto Lei suppone. Ho rimandato fino ad ora l'accento a questo argomento, giacché per trattarne sono ancora necessarie considerazioni teoretiche.

“Che cosa intende dire?”

C'è anzitutto la questione della diagnosi. Quando si prende in analisi un ammalato che presenta disturbi nervosi, bisogna avere — nei limiti del possibile — la certezza che questa terapia conviene al suo caso, che si può con questo mezzo effettivamente giovargli. Ed è così soltanto quando egli ha veramente una nevrosi.

“Ritenevo che questo risultasse senz'altro dalle manifestazioni, dai sintomi, di cui l'ammalato si lamenta.”

Qui c'è un'altra complicazione. La cosa non risulta sempre con piena certezza. L'ammalato può presentare il quadro esteriore di una nevrosi, e avere invece qualche cosa di diverso: l'inizio di una malattia mentale incurabile, i prodromi di un processo distruttivo nel cervello. La distinzione, la diagnosi differenziale, non è sempre agevole, e non può farsi immediatamente in qualsiasi fase della malattia. La responsabilità di una tale diagnosi differenziale non può naturalmente essere assunta che da un medico, e come ho detto, anche per lui non è facile. La malattia può avere per lungo tempo un andamento tranquillo finché alla fine rivela il suo carattere maligno. Anche i nevrotici presentano regolarmente la paura di divenir pazzi. Tuttavia quando il medico, per un certo periodo di tempo, non ha riconosciuto un caso simile, o è rimasto incerto nella diagnosi, ciò importa poco; non si è recato alcun danno all'ammalato e non accade nulla di più di quanto doveva accadere. Anche il trattamento analitico non avrebbe fatto alcun male a un tale ammalato, ma risulterebbe la inutilità dello sforzo fatto. E si troverebbe certo qualcuno disposto ad attribuire l'esito negativo alla psicoanalisi. Tale giudizio sarebbe ingiusto, certo, ma è meglio non fornire questo tipo di appigli.

“Ciò è desolante; e distrugge tutto quello che Lei mi ha detto sulla natura e l'origine di una nevrosi.”

Neppur per sogno. Ciò non fa che confermare quanto Le ho già detto, e che cioè i nevrotici costituiscono uno scandalo e un im-

barazzo per tutti, compresi gli analisti. Ma forse potrò dissipare la Sua perplessità esponendoLe le cose sotto altra forma. Sarebbe anche più esatto, a proposito di questi casi, dire che si tratta veramente di una nevrosi, tuttavia non psicogena, ma somatogena, che cioè non deriva da cause psichiche ma da cause organiche. Mi comprende?

“Sì, capisco. Ma come si concilia questo punto di vista con quello psicologico?”

Ciò si può fare, purché si tenga conto delle complicazioni caratteristiche per gli esseri viventi. In che cosa abbiamo fatto consistere l'essenza della nevrosi? Nel fatto che l'Io, questa organizzazione superiore dell'apparato psichico, sviluppata sotto la influenza della realtà esterna, non è in grado di adempiere alla sua funzione mediatrice fra l'Es e la realtà, e si ritrae nella sua debolezza da una qualche regione pulsionale dell'Es: subendo quindi le conseguenze di questa abdicazione, sotto forma di limitazioni, di sintomi e di formazioni reattive che non riescono a raggiungere la loro meta.

Una tale debolezza dell'Io vi è stata regolarmente in ciascuno di noi nell'età infantile, e perciò gli avvenimenti dei primi anni di vita hanno tanta importanza per la vita successiva. I compiti che si pongono alla nostra infanzia sono estremamente gravosi: in pochi anni dobbiamo infatti superare l'enorme distanza che separa i primitivi dell'età della pietra dall'uomo civile attuale, fronteggiando particolarmente i moti pulsionali del primo periodo sessuale. Sotto un tale peso il nostro Io cerca riparo nelle rimozioni, e si instaura così una nevrosi infantile, i cui residui permangono nel corso della vita sotto forma di predisposizione a una successiva malattia nervosa. Tutto allora dipende dal modo come l'essere adulto viene trattato dal destino. Se la vita divien dura, e il conflitto fra le esigenze delle pulsioni e gli ostacoli opposti dalla realtà si fa troppo forte, l'Io nei suoi tentativi di dar soddisfazione a entrambe le istanze fallisce: e ciò tanto più facilmente quanto più sarà inibito dalla disposizione infantile che esso reca con sé. Si ripete allora il processo della rimozione, le pulsioni si sottraggono al dominio dell'Io, creandosi, per la via della regressione, i loro soddisfacenti sostitutivi e il povero Io disarmato è divenuto nevrotico.

Non dimentichiamo che il fattore centrale e decisivo dell'intera situazione è dato dalla forza relativa dell'organizzazione dell'Io. Ci è allora facile completare il nostro complessivo quadro etiologico. Conosciamo già, quali cause per così dire normali nella nevrosi, la

debolezza infantile dell'Io, il compito di padroneggiare i primi impulsi sessuali e l'azione di episodi incidentali dell'infanzia. Ma non può darsi che agiscano anche altri fattori risalenti a un tempo anteriore alla vita infantile? Ad esempio un'innata potenza e indomabilità della vita pulsionale nell'Es, tale da porre fin da principio all'Io un compito superiore alle sue forze? Oppure una troppo debole capacità, di origine ignota, dell'Io a svilupparsi? È chiaro che tali fattori possono assumere un'importanza etiologica che in dati casi si fa determinante. Dobbiamo sempre fare i conti con la potenza delle pulsioni nell'Es, e quand'essa è eccessivamente sviluppata il pronostico della nostra terapia non è buono. Delle cause che possono ostacolare lo sviluppo dell'Io sappiamo ancora troppo poco. Questi dunque sarebbero i casi di nevrosi a base propriamente costituzionale. Senza una qualche agevolazione costituzionale congenita non si produce del resto alcuna nevrosi.

Tuttavia se il fattore determinante per la produzione della nevrosi è dato dalla relativa debolezza dell'Io, deve anche poter accadere che una malattia organica ulteriore, solo indebolendo l'Io, generi la nevrosi. E questo è spesso il caso. Un'analoga perturbazione organica può agire sulla vita pulsionale dell'Es, esaltandone la potenza al di là delle possibilità di dominio dell'Io. Il prototipo normale di questi processi ci è dato, forse, dalle trasformazioni che la donna subisce all'apparire delle mestruazioni o durante la menopausa. Oppure anche una malattia generale del corpo, e in ispecie una malattia del sistema nervoso centrale, affievolisce le basi stesse di cui si alimenta l'apparato psichico, e lo costringe a un'attività ridotta, sospendendo le sue funzioni più delicate come il mantenimento dell'organizzazione dell'Io. In tutti questi casi si ottiene all'incirca lo stesso quadro di una nevrosi; la nevrosi ha sempre lo stesso meccanismo psicologico, benché come si vede l'etiologia sia tanto diversa e spesso assai complicata.

“Adesso Lei mi piace di più. Finalmente ha parlato da medico. Ma ora mi attendo che Lei ammetta che una cosa tanto complessa, da un punto di vista medico, come una nevrosi, non possa venir trattata che da un medico.”

Temo che Lei vada al di là del segno. Ciò che abbiamo detto era un frammento di patologia: l'analisi non è che una pratica terapeutica. Concedo, anzi no: esigo che il medico, in ogni caso per cui si può trattare di un'analisi, faccia la diagnosi. La stragrande maggioranza delle nevrosi che ci si presentano sono per fortuna psicogene

e non lasciano dubbi dal punto di vista della patologia. Quando il medico ha constatato ciò, può con tutta tranquillità abbandonare il trattamento allo psicoanalista non medico. Nelle nostre società psicoanalitiche si è sempre fatto così: grazie all'intimo contatto fra membri medici e non medici, gli errori che si potevano temere sono stati evitati si può dire completamente. Vi è un altro caso in cui l'analista deve ricorrere all'aiuto del medico. Nel corso del trattamento analitico possono apparire sintomi a carattere corporeo di fronte ai quali si può rimanere incerti se considerarli dipendenti dalla nevrosi o attribuirli a una sopraggiunta malattia organica. Anche qui soltanto il medico può decidere.

“Dunque anche durante l'analisi lo psicoanalista non medico non può fare a meno del medico. Un nuovo argomento sfavorevole.”

No; questa eventualità non costituisce un argomento contro lo psicoanalista non medico, giacché lo psicoanalista medico nello stesso caso non si comporterebbe diversamente da lui.

“Non capisco.”

Vale questa prescrizione tecnica: quando durante il trattamento si presentano simili sintomi di dubbia interpretazione, lo psicoanalista non deve sottoporli al proprio giudizio, ma far esaminare il paziente da un medico estraneo all'analisi, e cioè da un internista; e questo anche se egli stesso è medico e si fida ancora delle proprie cognizioni mediche.

“E perché questa prescrizione che mi sembra tanto superflua?”

Non è superflua, e ha anzi vari motivi. Anzitutto non è opportuno che una sola persona conduca contemporaneamente un trattamento psichico e uno organico; in secondo luogo la situazione della traslazione rende sconsigliabile un esame corporeo del paziente da parte dello psicoanalista; e in terzo luogo lo psicoanalista, posto che il suo interesse è concentrato con così grande intensità sopra i fattori psichici, ha tutte le ragioni per non fidarsi della propria imparzialità.

“Il Suo atteggiamento riguardo all'analisi profana mi appare ora chiaro. Lei si intesta a volere che vi siano degli psicoanalisti non medici. E poiché non può negare la loro insufficienza per il loro compito, cerca di ammassare tutti gli argomenti che possono servire a scusarli e a facilitare la loro esistenza. Per mio conto non vedo proprio la necessità che vi siano psicoanalisti non medici, i quali comunque non possono essere che terapeuti di seconda classe. Posso anche transigere per quei pochi non medici che sono già stati for-

mati come analisti; ma non se ne dovrebbero creare di nuovi, e gli istituti di psicoanalisi dovrebbero aver cura di non accogliere più non medici come allievi."

Potrei essere d'accordo con Lei, qualora si potesse dimostrare che con questa limitazione si salvaguardano tutti gli interessi che sono in giuoco. Convenga con me che questi interessi sono di tre specie: quelli degli ammalati, quelli dei medici e — last not least — quelli della scienza, che in fin dei conti includono gli interessi di tutti gli ammalati dell'avvenire. Vogliamo esaminare insieme questi tre punti?

Quanto all'ammalato, che lo psicoanalista sia medico o no gli è indifferente, purché mediante la prescritta visita medica preliminare e le altre che si rendessero necessarie durante l'analisi in determinati casi incerti, sia escluso il pericolo di un errore di diagnosi. Per lui è molto più importante che l'analista possenga quelle doti personali che possono attrarre la sua confidenza, e che inoltre abbia acquistato quelle conoscenze teoriche e quella esperienza che lo rendono idoneo ad assolvere le sue funzioni. Si potrebbe supporre che possa nuocere all'autorità dell'analista il fatto che il paziente sappia che egli non è medico e che in diversi casi è costretto ad appoggiarsi a un medico. Naturalmente non ci siamo mai astenuti dall'informare i pazienti sulle qualifiche dell'analista, e abbiamo potuto convincerci che essi non sono affatto sensibili ai pregiudizi professionali, pronti come sono ad accogliere la guarigione da qualunque parte venga loro offerta: cosa del resto ben nota da tempo, a propria mortificazione, alla classe medica. I non medici che oggi esercitano l'analisi non sono individui qualsiasi raccattati d'ogni dove, ma persone con formazione accademica, dottori in filosofia, pedagogisti e alcune signore di grande esperienza e dalla personalità eminente. L'analisi alla quale tutti i candidati di un istituto didattico devono sottoporsi è pure il miglior mezzo per un accertamento delle loro attitudini personali all'esercizio di questa difficile attività.

E veniamo all'interesse dei medici. Non mi pare assolutamente che abbiano qualche cosa da guadagnare da una incorporazione della psicoanalisi nella medicina. Gli studi medici durano già ora cinque anni; e gli ultimi esami incidono su un sesto anno. Continuamente si impongono agli studenti nuove esigenze, alle quali non possono sottrarsi se non vogliono affrontare l'avvenire professionale con un bagaglio giudicato insufficiente. L'accesso alla professione medica è già assai difficile, mentre il suo esercizio non assicura né troppe sod-

disfazioni né larghi profitti. Qualora si dovesse adottare il principio che il medico debba familiarizzarsi anche col lato psichico delle malattie, e si dovesse aggiungere all'istruzione attuale una parte di quella necessaria per l'esercizio dell'analisi, ciò implicherebbe un considerevole aumento nelle materie d'istruzione e un conseguente prolungamento degli anni di studio. Non so se i medici sarebbero soddisfatti di questa conseguenza delle loro pretese sulla psicoanalisi. Essa è tuttavia inevitabile. E ciò in un'epoca in cui le condizioni dell'esistenza materiale nei ceti dai quali i medici vengono reclutati sono così peggiorate che i giovani sono costretti assai di buon'ora a bastare a sé stessi.

Forse però Lei pensa che non si debbano sovraccaricare gli studi medici con la preparazione all'analisi, e che sia più utile che i futuri analisti si dedichino alla loro preparazione specifica solo dopo la laurea in medicina. E Lei potrebbe anche dire che il tempo perduto in tal modo non conta praticamente, dato che un giovane sotto la trentina non potrà mai ottenere dall'ammalato quella confidenza che è indispensabile per fornire un aiuto morale. Ma si può qui rispondere che il medico appena sfornato dall'università, pure occupandosi solo di malattie organiche, non può neppur egli contare su un eccessivo rispetto da parte dell'ammalato; e che il giovane analista potrebbe benissimo impiegare il suo tempo lavorando in una clinica psicoanalitica sotto il controllo di analisti più esperti.

Mi sembra più importante questo: il Suo progetto implicherebbe un dispendio di forze, che veramente non trova una giustificazione economica in questi nostri tempi difficili. La sfera della preparazione analitica e quella della preparazione medica si intersecano fra loro, ma né la prima comprende in sé tutta la seconda, né la seconda include la prima. Se si dovesse fondare, cosa oggi fantastica, una facoltà universitaria di psicoanalisi, vi si dovrebbero insegnare molte cose che si insegnano anche nella facoltà medica: accanto alla psicologia del profondo, che rimarrebbe sempre l'elemento di base, una introduzione alla biologia, nella misura più larga possibile la sessuologia, e cognizioni relative ai quadri clinici della psichiatria. D'altro lato l'insegnamento analitico dovrebbe comprendere anche materie estranee al medico e che questi non ha alcuna occasione di incontrare nell'esercizio della sua attività: storia della civiltà, mitologia, psicologia delle religioni, letteratura. Senza un buon orientamento in questi campi lo psicoanalista si trova smarrito di fronte a gran parte del suo materiale. Viceversa molto di quanto si insegna

nelle facoltà mediche gli è del tutto inutile. Né la conoscenza delle ossa del tarso, né quella della costituzione degli idrati di carbonio o del percorso delle fibre nervose del cervello, o di tutto ciò che la medicina ha scoperto circa i bacilli patogeni e il modo di combatterli, o circa le reazioni sierose e i neoplasmi — per quanto grande sia il valore in sé di queste scoperte — importa allo psicoanalista, o lo riguarda, o lo aiuta a comprendere e a guarire una nevrosi, o concorre comunque ad acuire in lui quelle capacità intellettuali che gli sono assolutamente necessarie per l'esercizio della sua attività professionale. Né si dica che lo stesso avviene quando il medico si dedica a un'altra specialità, ad esempio all'odontoiatria. Anche in tal caso molte conoscenze che furono già oggetto dei suoi esami universitari non gli possono servire, ed egli è invece costretto ad apprendere molte cose che la scuola non gli ha insegnato. Ma i due casi sono radicalmente diversi. Anche per il medico dentista i grandi principi della patologia, le teorie dell'infiammazione, della suppurazione, della necrosi, dell'interazione fra i vari organi, conservano tutta la loro importanza. Lo psicoanalista invece è condotto dalla sua esperienza in un mondo diverso, con altri fenomeni e altre leggi. Per quanto la filosofia si sia sempre sforzata di colmarlo, l'abisso che separa il corporeo dallo psichico continua a sussistere per la nostra esperienza e per i nostri sforzi pratici.

Non è giusto e non è utile costringere un uomo, che vuol liberare un altro dal tormento di una fobia o di una rappresentazione ossessiva, a far prima la lunga deviazione degli studi medici. Né ciò può riuscire, a meno che non si riesca a reprimere del tutto l'analisi. Si immagini due vie che conducano a una certa meta, e di cui una sia breve e rettilinea e l'altra lunga, indiretta e tortuosa; e supponiamo che Lei cerchi di interdire con un cartello di divieto la via più breve, perché essa passa attraverso aiuole di fiori che Lei vorrebbe proteggere. Lei può attendersi che il Suo divieto sia rispettato, se la via più breve è ripida e incomoda mentre la più lunga sale dolcemente. Ma se invece le cose stanno diversamente, e la via più lunga è anche la più dura, è facile prevedere quale potrà essere l'efficacia del Suo divieto e la sorte delle Sue aiuole. Temo proprio che Lei non riuscirà a forzare gli psicoanalisti non medici a studiare medicina, più di quanto io non riesca a persuadere i medici ad apprendere l'analisi. Lei sa come gli uomini son fatti.

“Ma se le cose stanno come Lei dice, se il trattamento analitico non può venire esercitato senza una particolare preparazione, mentre

d'altra parte gli studi medici non sopportano il gravame supplementare di una tale preparazione e le conoscenze mediche sono per la maggior parte superflue all'analista, dove se ne va la rappresentazione ideale che siamo abituati a farci della personalità del medico, che dovrebbe essere all'altezza di tutti i suoi compiti?"

Non so proprio come si potrà uscire da tali difficoltà, né spetta a me prospettarne una soluzione. Vedo soltanto due cose: in primo luogo che l'analisi costituisce per Lei un imbarazzo: sarebbe assai meglio se essa non ci fosse (ma anche il nevrotico è un imbarazzo); e, in secondo luogo, che per il momento tutti gli interessi sarebbero salvaguardati se i medici si decidessero a tollerare una classe di terapeuti che li sollevino dal faticoso trattamento delle tanto frequenti nevrosi psicogene, restando, per il bene degli ammalati, in costante contatto con loro.

"Questa è la Sua ultima parola, o ha ancora qualche cosa da aggiungere?"

Certo, vorrei considerare ancora un terzo interesse, quello della scienza. Le cose che ho da dire Le interesseranno poco, ma per me sono molto importanti.

Noi non desideriamo affatto che la psicoanalisi venga inghiottita dalla medicina e finisca col trovar posto nei trattati di psichiatria, al capitolo terapia, fra quegli altri procedimenti — come la suggestione ipnotica, l'autosuggestione e la persuasione — che nati dalla nostra ignoranza debbono la loro effimera efficacia soltanto all'inerzia e alla debolezza delle masse umane. Essa merita un destino migliore, e io spero che lo avrà. In quanto "psicologia del profondo", o dottrina dell'inconscio psichico, può divenire indispensabile per tutte le scienze che studiano la storia delle origini della civiltà umana e delle sue grandi istituzioni, come l'arte, la religione e l'organizzazione sociale. Penso che abbia già offerto a queste scienze un aiuto considerevole per la soluzione dei loro problemi, ma si tratta solo di contributi minimi in confronto a quelli che si potranno ottenere quando gli storici, gli psicologi delle religioni, i glottologi ecc., saranno messi in condizione di servirsi essi stessi del nuovo strumento di ricerca posto a loro disposizione. L'uso terapeutico dell'analisi è soltanto una delle sue applicazioni, e l'avvenire dimostrerà forse che non è la più importante. Sarebbe comunque ingiusto sacrificare a una sua unica applicazione tutte le altre, solo perché questo campo tocca la sfera degli interessi professionali medici.

Giacché qui le cose son talmente connesse fra loro, che è difficile sbrogliarle senza portar danno. Se i cultori delle diverse discipline morali devono apprendere la psicoanalisi per utilizzarne i metodi e i criteri sul loro proprio materiale, non è sufficiente che si attengano ai risultati consacrati nella letteratura psicoanalitica. Essi debbono imparare a comprendere l'analisi per quell'unica via di cui disponiamo, e cioè sottoponendosi essi stessi ad analisi. Accanto ai nevrotici che dell'analisi hanno bisogno, vi sarà quindi una seconda categoria di persone che la intraprenderanno per motivi intellettuali, lieti di poter in tal modo elevare le loro capacità di lavoro. Per effettuare queste analisi occorrerà un certo contingente di analisti, per i quali eventuali conoscenze mediche avranno assai scarsa importanza. Tuttavia questi analisti insegnanti, per così dire, dovranno aver ricevuto una preparazione particolarmente accurata. Se non si vuol venir meno a questa necessità, occorrerà fornir loro la possibilità di attingere esperienze da casi particolarmente istruttivi e probanti; e poiché gli uomini sani e che non siano spinti da una particolare sete di sapere, non si sottopongono all'analisi, dovranno ancor essere i nevrotici a costituire il materiale umano, sul quale — sotto un controllo scrupoloso — questi analisti insegnanti si eserciteranno per la loro futura attività non terapeutica. Ma tutto ciò richiede una certa libertà e non è compatibile con una gretta regolamentazione burocratica.

Ma forse Lei crede poco agli interessi teorici della psicoanalisi, o ritiene che se ne debba prescindere nello specifico problema pratico di cui ci stiamo occupando. Mi consenta allora di farLe osservare che vi è un altro campo di applicazione della psicoanalisi che si sottrae dalla sfera di una legislazione sull'esercizio abusivo della medicina, e rispetto al quale i medici non possono avanzare rivendicazione alcuna. Mi riferisco alle applicazioni pedagogiche. Quando un bambino comincia a mostrare i segni di uno spiacevole sviluppo e diventa svogliato, testardo e distratto, il pediatra, e anche il medico scolastico, non sanno che cosa fare di lui; e così pure se il bambino presenta chiare manifestazioni nevrotiche, come stati ansiosi, anoressia, vomiti e insonnia. Questi sintomi nevrotici, e queste incipienti deviazioni del carattere, possono essere eliminati da un trattamento che unifichi l'influenzamento analitico e l'azione educatrice, e che sia condotto da persone che non disdegnino di occuparsi delle condizioni d'ambiente del bambino e che sappiano aprirsi la via conducente alla sua vita interiore. Quanto sappiamo sulla impor-

tanza che queste nevrosi infantili, le quali spesso passano inosservate, possono avere come fattori predisponenti per forme gravi dell'età adulta, designa queste analisi infantili come un ottimo mezzo profilattico. Indubbiamente la psicoanalisi ha ancora molti nemici; non so tuttavia con quali mezzi essi potrebbero impedire l'attività di questi analisti pedagoghi o educatori psicoanalisti. Non mi sembra facile, quantunque non si possa mai esser sicuri di nulla.

Del resto, per tornare al nostro problema del trattamento analitico di nevrotici adulti, anche qui non abbiamo ancora esaurito tutti i punti di vista. La nostra civiltà esercita una pressione quasi insopportabile sopra di noi, e ha bisogno di un correttivo. È forse troppo fantastico pensare che la psicoanalisi, malgrado tutte le sue difficoltà, possa esser destinata in avvenire a offrire agli uomini un tale correttivo? Può darsi che un giorno venga l'idea a qualche miliardario americano di destinare una parte dei suoi quattrini per educare analiticamente i *social workers* del suo paese e per farne un'armata per la lotta contro la nevrosi, figlia dei tempi.

“Ah! Ah! Una nuova specie di armata della salute!”

E perché no? La nostra fantasia lavora sempre in base a modelli. L'ondata di proseliti che invaderebbe l'Europa dovrebbe evitare Vienna, giacché qui lo sviluppo della psicoanalisi potrebbe esser stato arrestato da un trauma precoce dovuto a un divieto. Lei ride? Non dico questo per imbrogliarLe le carte; assolutamente no. So bene che Lei non mi crede, e io stesso non posso garantire che le cose andranno così. Ma una cosa so: la decisione che verrà presa circa il problema dell'analisi condotta da non medici non ha grande importanza. Essa potrà avere un effetto locale. Ma le possibilità interne di sviluppo della psicoanalisi, che son quelle che contano, non devono esser colpite né da imposizioni né da divieti.

L'occasione immediata per scrivere questo libretto e il punto di partenza della discussione ivi contenuta fu una denuncia di ciarlataneria a carico del dottor Theodor Reik (un nostro collega non medico) fatta pervenire alle superiori autorità viennesi. Come ormai probabilmente tutti sanno, questa accusa è caduta, dopo che sono state prese tutte le necessarie informazioni preliminari, e sono stati raccolti i pareri qualificati di vari esperti.

Non credo che questo risultato possa essere attribuito al mio libro; è probabile piuttosto che fosse difficile portare innanzi il procedimento di accusa e che l'individuo che l'aveva avviato, come parte lesa, si sia rivelato poi indegno di fede. La sospensione del procedimento contro il dottor Reik non va considerata dunque una presa di posizione della Corte di Vienna avente valore di principio circa il problema dell'analisi condotta da non medici. Quando, nel mio libello, ho introdotto la figura dell'interlocutore "imparziale" avevo in mente la personalità di un nostro alto funzionario, un uomo cordiale e integro come ce n'è pochi, con cui io stesso avevo avuto una conversazione sul caso Reik e al quale avevo fornito, su sua richiesta, un parere confidenziale in merito.¹ Sapevo di non esser riuscito a portarlo sulle mie posizioni, e per questo anche il mio dialogo con l'interlocutore imparziale si conclude senza che fra noi si sia giunti a un accordo.

Non mi aspetto affatto che fra gli analisti stessi, grazie a questo mio libretto, si giunga a una presa di posizione unanime circa il problema dell'analisi condotta da non medici. Se qualcuno, esaminando gli scritti di questa raccolta,² mette a confronto le opinioni espresse dalla Società ungherese con quelle del gruppo di New York, può trarne forse la conclusione che il mio libello non abbia sortito alcun effetto, e che ciascuno sia rimasto delle proprie idee. Questo, però, non lo credo. A mio avviso molti colleghi hanno mitigato le loro posizioni estreme e preconcepite, e quasi tutti hanno accolto la tesi da me sostenuta che il problema dell'analisi profana non può esser risolto in base alle usanze tradizionali, ma, essendo un problema che

¹ [È molto probabile che Freud si riferisca qui a Durig. Vedi sopra l'Avvertenza editoriale alle pp. 347 sg.]

² [Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 348.]

nasce da una situazione nuova, esige anche criteri nuovi di valutazione.

Anche il taglio che ho dato all'intera questione sembra sia stato apprezzato. La tesi che ho voluto mettere in primo piano è la seguente: non importa se l'analista è in possesso o no di un diploma medico; importa invece che egli abbia acquisito la preparazione particolare che gli occorre per esercitare l'analisi. A questa tesi poteva annodarsi la questione, che poi è stata discussa dai colleghi con tanto fervore, di quale sia la preparazione più adatta per un analista. La mia opinione, di cui sono tuttora convinto, era che tale preparazione non fosse quella che l'università fornisce ai futuri medici. La cosiddetta preparazione medica mi sembra una via contorta e pesante per giungere alla professionalità analitica. È vero che essa dà all'analista molte cose che gli sono indispensabili, ma è vero anche che gli crea un aggravio di nozioni che egli non potrà usare mai, rischiando inoltre di distogliere il suo interesse e il suo atteggiamento intellettuale dallo studio dei fenomeni psichici. Il piano di studi per l'analista è ancora da creare. Esso dovrà comprendere materie tratte dalle scienze dello spirito, dalla psicologia, dalla storia della civiltà, dalla sociologia, oltre che elementi di anatomia, biologia e storia dell'evoluzione. Le cose da insegnare sono talmente tante che è lecito escludere da questo piano di studi tutte le nozioni che non hanno diretta attinenza con l'attività analitica, avendo con essa solo un rapporto indiretto in quanto contribuiscono (come qualsiasi altro studio) a esercitare l'intelletto e le capacità di osservazione. È facile obiettare a questo mio progetto che non esistono scuole superiori siffatte per analisti da nessuna parte, e che solo un idealista può formulare proposte del genere. È vero, il mio è un ideale, ma un ideale che può, anzi deve essere realizzato. A dispetto di tutte le insufficienze dovute alla loro giovane età, i nostri istituti didattici rappresentano già un buon inizio sulla via di tale realizzazione.

Non sarà certo sfuggito ai miei lettori che nel fare queste considerazioni ho assunto come ovvia premessa una cosa che è ancora oggetto di violente contestazioni: sono partito cioè dall'ipotesi che la psicoanalisi non sia una branca specialistica della medicina. Non riesco proprio a capire come ci si possa opporre a tale riconoscimento. La psicoanalisi è un pezzo di psicologia, ma non di psicologia medica secondo la vecchia accezione, o di psicologia dei processi morbosi, bensì di psicologia tout court: essa non è certo l'intera psicologia, ma piuttosto la sua struttura essenziale, forse addirittura il suo

fondamento. Non bisogna lasciarsi sviare dal fatto che la psicoanalisi può essere applicata a fini medici; anche l'elettricità e la radiologia trovano un utile impiego nella medicina, ma ciononostante fanno parte entrambe della scienza fisica. E non c'è argomentazione storica che valga a controbattere tale appartenenza: sebbene tutta la teoria dell'elettricità abbia preso le mosse da un'osservazione su un preparato di nervi muscolari, a nessuno verrebbe in mente di considerare l'elettricità una branca della fisiologia. A proposito della psicoanalisi si sostiene che dopo tutto essa è stata inventata da un medico, proprio mentre costui si sforzava di trovare un rimedio capace di dare sollievo ai suoi ammalati. Ma per esprimere un giudizio sulla psicoanalisi questa circostanza non ha evidentemente alcun rilievo. Fra l'altro questa argomentazione storica può diventare pericolosa. Se la volessimo portare innanzi potremmo far memoria ai nostri lettori con quanta scortesia, e anzi odiosissima ripulsa, è stata accolta fin da principio la psicoanalisi da parte dei circoli medici: dal che deriverebbe per conseguenza che neppure oggi essi possono accampare sull'analisi alcun diritto. E davvero — nonostante non voglia far mia tale argomentazione — ancora oggi diffido dei medici e non so se tutto il loro affannarsi intorno alla psicoanalisi debba esser ricondotto, sotto il profilo della teoria della libido, al primo o al secondo dei due sottostadi ipotizzati da Abraham,¹ e cioè se essi vogliano impossessarsi dell'oggetto per annientarlo o per conservarlo.

Sull'argomentazione storica vorrei fermarmi ancora un attimo: essendo chiamato in causa personalmente posso dare a coloro che si interessano della questione qualche breve ragguaglio sulle mie personali motivazioni. Dopo quarantun anni di attività medica la conoscenza che ho di me stesso mi dice che in verità non sono mai stato propriamente un medico. Sono diventato medico essendo stato costretto a distogliermi dai miei originari propositi, e il trionfo della mia esistenza consiste nell'aver ritrovato, dopo una deviazione tortuosa e lunghissima, l'orientamento dei miei esordi. Non so nulla, dei primi anni della mia vita, che deponga per un mio bisogno di aiutare l'umanità sofferente; d'altra parte la mia innata disposizione sadica non era particolarmente forte, ragion per cui non necessariamente doveva svilupparsi questo suo derivato. Neppure ho mai giocato al "dottore", giacché palesemente la mia curiosità infantile

¹ [K. ABRAHAM, *Tentativo di una storia evolutiva della libido sulla base della psicoanalisi dei disturbi psichici* (1924) p. 297.]

seguiva altre piste. Negli anni della giovinezza divenne predominante, in me, l'esigenza di capire qualcosa degli enigmi del mondo che ci circonda e di contribuire magari in qualche modo a risolverli. La via migliore per soddisfare questa esigenza mi apparve allora l'iscrizione alla facoltà di medicina, ma, dopo essermi cimentato senza successo con la zoologia e la chimica, mi ritrovai nell'orbita di von Brücke, la personalità che più di ogni altra nella vita ha influito su di me e indugiai a lungo nel campo della fisiologia, che allora, naturalmente, si identificava troppo con la sola istologia. Poi, pur avendo superato tutti gli esami medici, continuai a non interessarmi ad alcuna branca della medicina fino a quando il mio venerando maestro mi esortò, in considerazione della mia pessima situazione economica, a rinunciare alla carriera puramente scientifica. Passai allora dall'istologia del sistema nervoso alla neuropatologia, e poi, in base a nuove sollecitazioni, alle ricerche sulle nevrosi. Reputo tuttavia che la mancanza in me di una vera e propria disposizione per la medicina non abbia gran che danneggiato i miei pazienti. Il malato, infatti, non trae grande beneficio dal fatto che l'interesse terapeutico del suo medico sia sottolineato con particolare enfasi emotiva. La cosa migliore per lui è che il medico si comporti con distacco e lavori con la massima correttezza.

Le considerazioni svolte finora hanno certamente contribuito pochissimo a chiarire il problema dell'analisi profana; esse erano intese esclusivamente a rafforzare la mia personale legittimazione a questo proposito, essendo io stesso un sostenitore del valore autonomo della psicoanalisi e della sua indipendenza dalle applicazioni mediche. A questo punto mi si obietterà però che il problema se la psicoanalisi come scienza sia un ambito particolare della medicina o invece della psicologia, è un problema squisitamente accademico, privo di qualsiasi interesse pratico. Ciò che importa è un'altra cosa, è appunto l'utilizzazione dell'analisi per il trattamento degli ammalati; se e in quanto l'analisi vuol esser utilizzata in questo modo, essa deve pure acconciarsi a che il pubblico la consideri una branca specialistica della medicina, come ad esempio la radiologia, e deve sottostare alle regole che valgono per qualsiasi altro metodo terapeutico.

Riconosco la legittimità di questa esigenza e la accetto; voglio solo cautelarmi, ed esser sicuro che la terapia non soverchi la scienza. Disgraziatamente le analogie non vanno mai molto avanti; a un certo punto gli elementi fra i quali è stata stabilita l'analogia tornano ad andare ciascuno per proprio conto. Il caso dell'analisi è diverso da quello

della radiologia. Per studiare le leggi dei raggi X, il fisico non ha bisogno di ammalati. L'analisi, invece, non dispone di altro materiale che non siano i processi psichici degli esseri umani, processi che possono essere studiati soltanto sugli uomini; ma a causa di circostanze particolari e facilmente comprensibili, l'individuo nevrotico costituisce un materiale di gran lunga più istruttivo e accessibile che non l'individuo normale; per conseguenza se si toglie questo materiale a qualcuno che vuole imparare cos'è l'analisi e per poi applicarla, gli si toglie invero una buona metà delle sue possibilità di formazione. Naturalmente non ho la minima intenzione di pretendere che l'interesse del malato nevrotico sia sacrificato a quello dell'insegnamento e della ricerca scientifica. Il mio libretto sul problema dell'analisi profana si sforza appunto di dimostrare che, se si osservano determinate cautele, questi due interessi possono essere armonizzati, e che una simile soluzione si pone al servizio non da ultimo anche dell'interesse medico, purché esso sia rettamente inteso.

Tali cautele le ho indicate tutte io stesso e posso dire che dalla discussione non è emerso in merito nessun elemento nuovo; desidero inoltre richiamare l'attenzione sul fatto che sovente, nella discussione, l'accento è stato mal posto, talché i fatti ne sono risultati falsati. È tutto giusto quel che è stato detto sulla difficoltà della diagnosi differenziale, sull'incertezza che in molti casi può presentarsi quando si tratti di valutare i sintomi somatici, cose queste che rendono indispensabile il sapere del medico o il suo intervento; va detto però anche che molto più grande ancora è il numero dei casi in cui dubbi di questo genere non compaiono affatto e il medico quindi non serve. Può anche darsi che questi casi siano decisamente poco interessanti dal punto di vista scientifico; tuttavia nella vita essi hanno un ruolo di notevole importanza e tale da legittimare l'attività degli analisti non medici, che sono peraltro perfettamente in grado di occuparsene. Or non è molto mi è capitato di analizzare un collega che aveva sviluppato un'opposizione particolarmente forte all'idea che qualcuno che non fosse medico si permettesse un'attività medica. Un giorno gli dissi: "Lavoriamo insieme da più di tre mesi. In quale punto della nostra analisi mi si è presentata l'opportunità di utilizzare le mie conoscenze mediche?" Dovette ammettere che una simile occasione non c'era stata mai."

Ancora, non attribuisco gran valore all'argomento secondo cui l'analista non medico, dovendo sempre esser disposto a consultare un medico, non potrebbe acquistare autorità agli occhi dei suoi

pazienti, né potrebbe ottenere presso costoro una considerazione maggiore di quella di un aiuto chirurgo, di un massaggiatore o simili. Ancora una volta l'analogia non mi sembra azzeccata, a prescindere dal fatto che i pazienti sono soliti conferire l'autorità basandosi sulla propria traslazione emotiva e non si lasciano impressionare da un diploma accademico come i medici pensano. L'analista non medico, ma professionalmente preparato, non avrà alcuna difficoltà a procurarsi la considerazione e la stima che gli spettano come secolare curatore d'anime. Proprio con il termine "curatore d'anime secolare"¹ potremmo anzi descrivere la funzione che l'analista, medico o non medico, deve assolvere nei confronti del pubblico. Gli amici che abbiamo fra i religiosi protestanti, ma recentemente anche fra quelli cattolici, riescono spesso a liberare i loro parrocchiani dalle inibizioni di cui soffrono nella vita, in quanto rafforzano in essi la fede dopo aver loro offerto alcune spiegazioni analitiche sui loro conflitti. Fra i nostri avversari, quelli che seguono la "psicologia individuale" di Adler cercano di ottenere questi stessi risultati con persone instabili e inefficienti, destando in esse un certo interesse per i problemi collettivi e sociali; ma prima le ragguagliano unilateralmente sulla loro vita psichica, mostrando quanta parte abbiano avuto nel produrre la loro malattia gli impulsi ispirati a egoismo e diffidenza. Entrambi questi procedimenti, che devono la loro efficacia al fatto di appoggiarsi all'analisi, hanno un posto nella psicoterapia.

Lo scopo di noi analisti è un'analisi il più possibile completa e approfondita del paziente, al quale non vogliamo recar sollievo accogliendolo in una qualche comunità, sia essa cattolica, protestante o socialista; quel che vogliamo fare è arricchirlo, e trarre questa ricchezza dal suo intimo facendo affluire al suo Io sia le energie che a causa della rimozione sono relegate nell'inconscio e dunque risultano inaccessibili, sia le energie che l'Io, per poter conservare le rimozioni, è costretto a dilapidare in modo infruttuoso. Agendo in questo modo possiamo esser detti anche noi "curatori d'anime", nel migliore e vero senso della parola. Che il fine che ci siamo proposti sia troppo elevato? Sono davvero meritevoli, la maggior parte almeno dei nostri pazienti, di un lavoro siffatto? Non sarebbe più economico troncar via netti i loro difetti dal di fuori, anziché incoraggiare un

¹ [Weltlicher Seelensorger. Nella sua Prefazione a "Il metodo psicoanalitico" di Oskar Pfister (1913) Freud aveva fatto riferimento a una situazione come questa nei paesi di religione protestante.]

rivolgimento interno? Non so, può darsi, ma so per certo un'altra cosa: nella psicoanalisi è esistito fin dall'inizio un legame molto stretto fra terapia e ricerca, dalla conoscenza è nato il successo terapeutico e, d'altra parte, ogni trattamento ci ha insegnato qualcosa di nuovo; parimenti ogni nuovo elemento conoscitivo è stato accompagnato dall'esperienza dei benefici effetti che da esso potevano derivare. Il nostro procedimento analitico è l'unico a conservare gelosamente questa preziosa coincidenza. Soltanto se esercitiamo nella pratica la nostra cura d'anime analitica, riusciamo ad approfondire le conoscenze sulla vita psichica umana balenateci appena. Tale prospettiva di un tornaconto scientifico è stato il tratto più eminente e più lieto del lavoro analitico. E dovremmo sacrificarlo per qualche considerazione di ordine pratico?

Alcuni rilievi che sono stati fatti nel corso di questa discussione destano in me il sospetto che il mio scritto sull'analisi condotta da non medici in un punto non sia stato compreso. I medici se la prendono con me quasi che io li avessi dichiarati generalmente inidonei all'esercizio dell'analisi e avessi affermato che il loro avvento va scongiurato. Ebbene, non intendevo dire questo. L'equivoco è nato forse dal fatto che nella mia esposizione polemica sono stato indotto a dichiarare che i medici privi di preparazione sono, in quanto analisti, più pericolosi ancora dei profani. Potrei chiarire la mia vera opinione su questo argomento copiando una cinica battuta sulle donne apparsa su *Simplicissimus*. Un uomo si lamentava un giorno con un amico delle debolezze e delle difficoltà di carattere del gentil sesso; al che l'amico replicò: "Le donne, però, sono quanto di meglio abbiamo in questo genere." Ammetto che fino a quando non ci saranno le scuole di formazione analitica che noi auspichiamo il materiale migliore da cui potranno nascere i futuri analisti siano proprio gli individui con una buona preparazione medica preliminare. L'unica cosa che possiamo pretendere è che essi non scambino questa preparazione propedeutica con una formazione analitica esauriente, che superino l'unilateralità che l'insegnamento accademico della medicina favorisce e che resistano alla tentazione di civettare con l'endocrinologia e col sistema nervoso autonomo quando si tratta invece di intendere i fatti psicologici mediante, appunto, rappresentazioni psicologiche. Al tempo stesso condivido l'esigenza che tutti i problemi che si riferiscono ai nessi fra i fenomeni psichici e i loro presupposti organici, anatomici e chimici vengano affrontati esclusivamente da persone che hanno studiato entrambe le cose, e

cioè da psicoanalisti che siano anche medici. Cionondimeno non si dovrebbe dimenticare mai che ciò non esaurisce tutta la psicoanalisi, e che per altri aspetti non possiamo assolutamente rinunciare alla collaborazione di coloro che possiedono una buona cultura nel campo delle scienze dello spirito. Per motivi pratici anche nelle nostre pubblicazioni abbiamo preso l'abitudine di tener separata l'analisi medica dalle applicazioni della psicoanalisi. Ma è una distinzione non corretta. In verità la linea di demarcazione fra la psicoanalisi scientifica e quella applicata attraversa sia il campo medico sia quello non medico.

In questa discussione il rifiuto più brusco verso l'analisi condotta da non medici è stato espresso dai nostri colleghi americani. Non mi sembra superfluo replicare ai loro argomenti con qualche considerazione. Non credo fra l'altro di abusare dell'analisi per scopi polemici se dichiaro che a mio parere la loro resistenza è riconducibile sempre e soltanto a fattori pratici. Essi vedono come nel loro paese gli analisti profani esercitino l'analisi con una quantità di eccessi e abusi, e danneggino per conseguenza sia i pazienti sia il buon nome dell'analisi in quanto tale. È comprensibile perciò che, nella loro indignazione, prendano il più possibile le distanze da questi personaggi nocivi e privi di scrupoli, e vogliano escludere categoricamente dall'analisi tutti i non medici. Questi fatti, tuttavia, bastano già a diminuire il valore della loro posizione. Il problema dell'analisi condotta da non medici non può infatti esser risolto soltanto in base a considerazioni pratiche, né la situazione locale americana può essere la sola a determinare la nostra decisione.

La risoluzione dei nostri colleghi americani contro l'analisi condotta da non medici, presa essenzialmente in base a motivi pratici, mi sembra davvero poco pratica, giacché è incapace di modificare uno solo degli elementi fondamentali della situazione. Il suo valore è più o meno quello di un tentativo di rimozione. Se è impossibile impedire agli analisti profani di svolgere la loro attività, e se il pubblico non è disposto ad appoggiare chi li combatte, non sarebbe più saggio e opportuno riconoscere che esistono e dar loro la possibilità di formarsi professionalmente? E non potrebbe esser questo un modo di influenzarli? Infine, offrendo l'incentivo che la classe medica possa approvare il loro operato e invitarli a cooperare, non potrebbero magari costoro trovare qualche interesse a innalzarsi intellettualmente e moralmente?

Vienna, giugno 1927

IL DOTTOR REIK E IL PROBLEMA DEI GUARITORI EMPIRICI

1926

È una lettera di rettifica inviata da Freud al giornale "Neue Freie Presse" di Vienna, che la pubblicò nel numero del 18 luglio 1926, p. 12, con il titolo *Dr. Reik und die Kurpfuschereifrage*. Essa tratta dello stesso argomento che aveva indotto Freud a scrivere il libello su *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926) di cui si veda l'Avvertenza editoriale alle pp. 347 sgg.

Il testo della lettera non è mai stato riprodotto, né in *Gesammelte Schriften*, né in *Gesammelte Werke*. La traduzione italiana è stata condotta da Renata Colorni direttamente dal numero succitato della "Neue Freie Presse".

Stimatissima redazione,

in un articolo del vostro giornale del 15 [luglio] u.s., che riguarda il caso del mio allievo dottor Theodor Reik, e più precisamente nel paragrafo intitolato "Notizie da alcuni circoli psicoanalitici" c'è un passo sul quale desidererei apportare qualche rettifica. Nel passo è scritto:

"...Nel corso degli ultimi anni egli si sarebbe persuaso che il dottor Reik, il quale si è conquistato una vastissima fama grazie alle sue ricerche di psicologia e filosofia, avrebbe per la psicoanalisi un talento assai maggiore dei medici che si riconoscono nella scuola freudiana; e solo a lui, oltre che alla propria figlia Anna, la quale ha dimostrato doti particolarissime nell'esercizio della difficile tecnica psicoanalitica, egli ha affidato i casi più difficili."

Ritengo che il dottor Reik sarebbe il primo a respingere una simile motivazione dei nostri rapporti. È vero però che io mi sono avvalso della sua bravura affidandogli casi particolarmente difficili, purché i sintomi nulla avessero a che fare con l'ambito somatico. Non ho comunque mai tralasciato di dire al paziente che Reik non era un medico, bensì uno psicologo.

Mia figlia Anna si è dedicata alle analisi pedagogiche dei bambini e degli adolescenti. Finora non le ho affidato neppure un caso di malattia nevrotica grave in una persona adulta. Nell'unico caso grave che ella ha trattato a tutt'oggi, un caso i cui sintomi sfioravano l'ambito psichiatrico, i medici le hanno concesso la loro approvazione perché il successo è stato pieno.

Approfitto di questa occasione per comunicare ai lettori che ho appena dato alle stampe un libello, *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926). In esso mi sforzo di mostrare cos'è la psico-

analisi, e quali sono le sue pretese nei riguardi degli analisti; inoltre illustro i rapporti non facili fra psicoanalisi e medicina, per concludere al termine di tale esposizione che le leggi contro i guaritori empirici, se applicate meccanicamente al caso degli analisti dotati di una buona preparazione, destano notevoli e serie perplessità.

Giacché ho abbandonato la mia clientela viennese e ho limitato la mia attività professionale al trattamento di una cerchia molto ristretta di pazienti stranieri, spero proprio che nessuno voglia accusarmi di essermi fatto pubblicità con questa breve nota, contravvenendo alle regole della professione.

Con stima deferente vostro

Professor Freud

L'AVVENIRE DI UN'ILLUSIONE

1927

Freud si era in passato occupato del problema della religione, fondamentalmente in due opere. La prima è *Azioni ossessive e pratiche religiose* del 1907, in cui l'elemento principale, nell'esame delle due situazioni, era costituito dalla imperiosità e fissità delle azioni ossessive e delle pratiche religiose, e dalla reazione di angoscia prodotta nei casi di deroga dal comando ossessivo o religioso.

In *Totem e tabù* (1912-13) viene invece presa in esame l'origine stessa dell'idea religiosa, a partire dalle credenze e dalle pratiche seguite dalle popolazioni primitive. Con una ricostruzione che egli stesso definisce talora fantastica, Freud, partendo dalla concezione darwiniana dell'orda primitiva, fa derivare la formazione della organizzazione familiare dal tabù dell'incesto, e dal sentimento ambivalente nei confronti del capo dell'orda: da questo sorgerebbe il concetto di totem (progenitore e insieme divinità) e si svilupperebbe poi la stessa concezione monoteistica.

Il punto di vista di Freud era stato fino allora storico.

Nel presente scritto l'idea religiosa, di cui Freud aveva studiato l'origine, è definita come un'illusione, la quale può avere una funzione positiva per taluni singoli individui, e anche per l'insieme dell'umanità nella sua storia passata, ma che non può reggere a una rigorosa critica scientifica, ed è quindi destinata a soccombere col progredire della civiltà.

Freud riprende in questo scritto la tecnica del dialogo, già usata per *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926). Assume tuttavia, nei confronti della religione, di cui non nasconde l'estremo interesse come fenomeno psicologico individuale e collettivo (nel quale convergono i più antichi e primitivi elementi della vita psichica), una posizione assai netta di stampo illuministico: la religione è una illusione, e chi si affida ai principi della ragione se ne deve sbarazzare.

Freud iniziò la stesura del libretto nella primavera del 1927 e lo pubblicò nel novembre di quell'anno con il titolo *Die Zukunft einer Illusion* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Lipsia-Vienna-Zurigo 1927). Una seconda edizione inalterata uscì nel 1928 presso lo stesso editore. L'opera fu poi riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 411-66, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 325-80.

La traduzione italiana è di Sandro Candreva e E. A. Panaitescu.

È opportuno chiarire le motivazioni di alcune scelte terminologiche compiute nella presente traduzione per rendere i vocaboli tedeschi *Kultur*, *Kulturentwicklung*, e *Zivilization*.

Kultur ha un'accezione più ampia del termine italiano "cultura", che privilegia gli aspetti della formazione e dell'arricchimento intellettuale di un individuo o di una società (il tedesco *Bildung*), se si prescinde tuttavia dai significati che il termine "cultura" è venuto recentemente assumendo nelle trattazioni antropologiche ed etnologiche; si è preferito pertanto rendere *Kultur* con "civiltà" e, per conseguenza, *Kulturentwicklung* con "incivilimento", termini che storicamente meglio corrispondono all'ambito di fenomeni cui Freud fa riferimento sia in questo saggio che in quello successivo *Il disagio della civiltà* (1929). *Zivilisation*, reso con l'italiano "civilizzazione", allude alle acquisizioni esteriori di una società civile ed è comunque un termine che Freud cita solo per rifiutarlo come superfluo (si veda oltre, p. 436).

1.

Quando si è vissuti piuttosto a lungo nell'ambito di una certa civiltà e ci si è spesso sforzati di scoprire quali ne siano le origini e il percorso di sviluppo, si prova alla fin fine la tentazione di volgere lo sguardo nell'altra direzione e di domandarsi quale sarà il suo ulteriore destino e quali trasformazioni essa dovrà ancora subire. Ma ci si accorge ben presto che una ricerca siffatta risulta fin dall'inizio svalorizzata a causa di numerosi fattori. Anzitutto perché esistono soltanto poche persone in grado di abbracciare con lo sguardo l'umana impresa in tutta la sua estensione. I più hanno dovuto limitarsi a uno o a pochi campi e, com'è naturale, quanto meno si conosce del passato e del presente, tanto più incerto risulta il giudizio sull'avvenire. In secondo luogo perché, proprio in un giudizio del genere, le aspettative soggettive svolgono una funzione difficilmente valutabile; queste aspettative si rivelano dipendenti da fattori puramente personali dell'esperienza del singolo, dal suo atteggiamento nei confronti della vita, che può essere più o meno fiducioso, a seconda del suo temperamento, dei suoi successi o dei suoi insuccessi. Si rende infine evidente il fatto notevole che gli uomini in genere vivono il loro presente in modo per così dire ingenuo, senza poterne valutare i contenuti; devono distanziarsene, cioè il presente deve essere divenuto passato, affinché possano trarne punti fermi in base a cui giudicare il futuro.

Chi dunque cede alla tentazione di esprimersi in merito al probabile futuro della nostra civiltà, farà bene a ricordare le considerazioni accennate ora, come pure l'incertezza che, in linea di massima, inerisce a qualsiasi profezia. Donde, per quel che mi riguarda, segue che, sottraendomi senza indugio al troppo vasto compito, farò oggetto della mia indagine — sia pure dopo averne definito la posizione

in rapporto al vasto insieme — il piccolo settore parziale cui si è fino ad oggi dedicata la mia attenzione.

La civiltà umana — intendo tutto ciò per cui la vita umana si è elevata al di sopra delle condizioni animali e per cui essa si distingue dalla vita delle bestie (e mi rifiuto di distinguere tra civiltà e civilizzazione)¹ — mostra notoriamente, a chi voglia osservarla, due differenti aspetti. Da un lato essa comprende tutto il sapere e il potere che gli uomini hanno acquisito al fine di padroneggiare le forze della natura e di strapparle i beni per il soddisfacimento dei propri bisogni, dall'altro tutti gli ordinamenti che sono necessari al fine di regolare le relazioni degli uomini tra loro e in particolare la distribuzione dei beni ottenibili. Queste due direzioni della civiltà non sono indipendenti l'una dall'altra, in primo luogo perché le relazioni reciproche degli uomini sono profondamente influenzate dalla misura di soddisfacimento pulsionale che i beni esistenti consentono di ottenere, in secondo luogo perché l'uomo singolo può egli stesso porsi nella relazione di un bene nei confronti di un altro uomo, nella misura in cui quest'ultimo ne utilizza la forza lavoro o lo assume come oggetto sessuale, in terzo luogo infine perché ciascun individuo è virtualmente un nemico della civiltà, cui pure gli uomini, nella loro universalità, dovrebbero essere sommamente interessati.² È da notare che, per quanto riescano pochissimo a vivere isolati, gli uomini avvertono tuttavia come un peso opprimente il sacrificio che viene loro richiesto dalla civiltà al fine di rendere possibile una vita in comune. La civiltà deve quindi esser difesa contro il singolo, e i suoi ordinamenti, istituzioni e imperativi si pongono al servizio di tale compito; questi ultimi mirano non solo ad attuare una certa distribuzione dei beni, ma anche a mantenerla, e devono in effetti proteggere contro i moti ostili degli uomini tutto ciò che serve alla conquista della natura e alla produzione dei beni. Le creazioni umane sono facili da distruggere e la scienza e la tecnica, che le hanno edificate, possono anche venir usate per il loro annientamento.

Si ha così l'impressione che la civiltà sia qualcosa che fu imposto a una maggioranza recalcitrante da una minoranza che aveva capito come impossessarsi del potere e dei mezzi di coercizione. Naturalmente vien da pensare che queste difficoltà non ineriscano all'es-

¹ [Per i termini *Kultur* e *Zivilisation* vedi l'Avvertenza editoriale che precede a p. 434.]

² [Sul tema dell'ostilità degli individui verso la civiltà Freud torna nello scritto successivo *Il disagio della civiltà* (1929).]

senza della civiltà medesima, ma risultino condizionate dall'imperfezione delle forme di civiltà che finora si sono sviluppate. Difatto non è difficile individuare queste manchevolezze. Mentre l'umanità ha fatto progressi costanti nella conquista della natura e può aspettarsene di più grandi ancora, un analogo progresso nella regolamentazione dell'umana convivenza non può venir accertato con sicurezza ed è probabile che in ogni tempo, come di nuovo anche oggi, molti uomini si siano domandati se le conquiste della civiltà sotto questo profilo meritassero davvero di essere difese. Si potrebbe pensare a una nuova regolamentazione dei rapporti umani la quale, per il fatto stesso di rinunciare alla coercizione e alla repressione delle pulsioni, estingua le fonti dell'insoddisfazione connessa con la civiltà, di modo che, non più travagliati dal dissidio interno, gli uomini possano dedicarsi all'acquisizione dei beni e al loro godimento. Questa sarebbe l'età dell'oro, ma c'è da chiedersi se uno stato simile sia attuabile. Sembra piuttosto che ogni civiltà debba per forza edificarsi sulla coercizione e sulla rinuncia pulsionale; non sembra nemmeno certo che, una volta eliminata la coercizione, gli individui umani, nella loro maggioranza, siano pronti ad accollarsi l'esecuzione del lavoro richiesto per l'acquisizione di nuovi beni materiali. A mio parere è assolutamente necessario tenere a mente che in tutti gli uomini sono presenti tendenze distruttive, e perciò antisociali e ostili alla civiltà, e che in un gran numero di persone queste tendenze sono abbastanza forti da determinarne il comportamento nella società umana.

Questo fatto psicologico ha un'importanza decisiva ai fini del giudizio che può esser dato dell'umana civiltà. Mentre a tutta prima si poteva pensare che l'essenziale di questa consistesse nel dominio della natura in vista dell'acquisizione di beni materiali necessari alla sopravvivenza, e che, con un'opportuna distribuzione di questi ultimi tra gli uomini, i pericoli che minacciano la civiltà potessero essere eliminati, l'aspetto più importante ci appare ora non più quello materiale, bensì quello psichico. Diviene decisivo sapere se e in quale misura è possibile ridurre il peso dei sacrifici pulsionali imposti agli uomini, riconciliarli con i sacrifici ai quali di necessità devono continuare a sottostare e indennizzarli di ciò. Non è possibile evitare che la massa sia dominata da una minoranza, così come non si può fare a meno di imporre il lavoro nella vita civile; le masse sono infatti svegliate e prive di senno, non amano la rinuncia pulsionale, non possono con argomento alcuno esser convinte dell'inevitabilità di quest'ultima, e gli individui che le compongono si of-

frono vicendevole appoggio nel dare libero corso alla propria sfrenatezza. Soltanto l'influenza d'individui esemplari, da esse riconosciuti come loro capi, può indurle alle fatiche e alle rinunce da cui dipende il permanere della civiltà. Tutto va bene quando questi capi sono persone dotate d'un discernimento superiore circa le necessità della vita, persone che si sono elevate fino al dominio dei propri desideri pulsionali. Sussiste tuttavia il pericolo che, per non perdere il proprio influsso, i capi concedano alla massa più di quanto questa non conceda loro, e appare quindi necessario che essi dispongano di strumenti di potere che li rendano indipendenti dalla massa. Per dirla in breve, due sono le caratteristiche umane molto diffuse cui va addebitato il fatto che gli ordinamenti civili possono esser mantenuti solo tramite una certa misura di coercizione: gli uomini non amano spontaneamente il lavoro e le argomentazioni non possono nulla contro le loro passioni.

So già quel che verrà obiettato a queste affermazioni. Si dirà che l'indole delle masse umane qui descritta al fine di provare l'inevitabilità della coercizione al lavoro, non è nient'altro che il risultato di ordinamenti civili difettosi, a causa dei quali gli uomini si sono esacerbati e sono diventati vendicativi e intrattabili. Le nuove generazioni, educate con amorevolezza e ad aver grande stima del pensiero, avendo sperimentato fin dai primi anni di vita i benefici della civiltà, avranno certamente un diverso atteggiamento verso di essa, la sentiranno come il loro patrimonio più inalienabile e saranno pronte a sopportare i sacrifici, di lavoro e di soddisfacimento pulsionale, necessari per preservarla. Potranno fare a meno della coercizione e si differenzieranno poco dai loro capi. Se finora in nessuna civiltà sono mai esistite masse umane di qualità siffatta, ciò è dovuto alla circostanza che nessuna civiltà ha ancora trovato gli ordinamenti atti a influire sugli uomini in questo modo, e fin dall'infanzia.

Si può mettere in dubbio se sia possibile in genere o fin da oggi, nelle condizioni attuali del nostro dominio sulla natura, approntare tali ordinamenti civili; ci si può porre la domanda donde debbano essere reclutati i numerosi capi di elevato sentire, irremovibili e disinteressati, destinati a fungere da educatori delle future generazioni; e si può rimanere spaventati di fronte all'enorme impiego di coercizione che sarà comunque inevitabile prima che questi scopi siano raggiunti. La grandiosità di questo piano, la sua importanza per il futuro della civiltà umana non possono esser contestate. Ha una base sicura nella scoperta psicologica che l'uomo è fornito delle più svariate disposizioni

pulsionali, cui le esperienze dell'infanzia imprime la direzione definitiva. Ma proprio per questo i limiti dell'educabilità umana impongono confini ben precisi anche all'efficacia di una tale trasformazione della civiltà. Si potrebbe dubitare se e in quale misura un altro costume civile possa eliminare le due caratteristiche delle masse che tanto peso hanno sulla condotta delle faccende umane. L'esperimento non è stato ancora fatto. Probabilmente una certa percentuale del genere umano — in conseguenza di una disposizione morbosa o di un eccesso di forza pulsionale — rimarrà sempre asociale, ma se soltanto si riuscisse a far diventare minoranza l'attuale maggioranza ostile alla civiltà, si sarebbe ottenuto molto, forse tutto ciò che si può ottenere.

Non vorrei aver dato l'impressione di essermi allontanato troppo dal cammino prescritto alla mia ricerca [vedi pp. 435 sg.]. Voglio perciò assicurare espressamente i lettori che non ho la minima intenzione di esprimere un giudizio sul grande esperimento di civiltà che viene attualmente intrapreso nel vasto paese situato fra l'Europa e l'Asia.¹ Non ho né la conoscenza, né la capacità necessarie per decidere in merito alla sua attuabilità, per appurare l'efficacia dei mezzi impiegati o per misurare la profondità dell'inevitabile abisso che separa le intenzioni dalle realizzazioni. In quanto incompiuto, ciò che laggiù si prepara si sottrae a una disamina cui offre invece materia la nostra civiltà da tempo consolidata.

¹ [In Russia; vedi tuttavia oltre, in questo volume, *Il disagio della civiltà* (1929) pp. 475 e 600 sgg.; e inoltre le osservazioni in merito contenute in *Perché la guerra?* (1932) e nella lezione 35 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932).]

Siamo scivolati inavvertitamente dall'ambito dell'economia a quello della psicologia. All'inizio eravamo tentati di individuare il patrimonio della civiltà nei beni materiali esistenti e negli ordinamenti attinenti alla loro ripartizione. Ma, una volta riconosciuto che ogni civiltà poggia sulla coercizione al lavoro e sulla rinuncia pulsionale, e che perciò inevitabilmente suscita opposizione in coloro ai quali si indirizzano queste pretese, diventa chiaro che i beni stessi, i mezzi per acquisirli e le norme relative alla loro ripartizione non possono costituire la caratteristica essenziale o unica della civiltà. Questi beni sono infatti minacciati dalla ribellione e dalla smania di distruzione di coloro che fanno parte della civiltà. Accanto ad essi compaiono ora i mezzi che possono servire a difendere la civiltà, mezzi di coercizione o di altro genere che dovrebbero riuscire a riconciliare gli uomini con la civiltà e a indennizzarli per i sacrifici cui sono costretti. Questi altri mezzi possono essere descritti come il patrimonio spirituale della civiltà.

Per attenerci a un criterio di uniformità terminologica, chiameremo "frustrazione" il fatto che una pulsione non possa esser soddisfatta, "divieto" l'ordinamento che istituisce questa frustrazione, e "privazione" la condizione prodotta dal divieto. Occorre poi distinguere tra privazioni che riguardano tutti e privazioni che non riguardano tutti, ma solo gruppi, classi, o anche individui singoli. Le prime sono le più antiche: coi divieti che le istituirono, la civiltà iniziò il distacco dalla primitiva condizione animale, chi sa quante migliaia di anni fa. Con nostra sorpresa abbiamo scoperto che queste privazioni sono ancora avvertite come tali e costituiscono tuttora il nocciolo dell'ostilità contro la civiltà. Ai desideri pulsionali cui a causa di esse siamo soggetti viene data nuova vita con ogni bambino che nasce; c'è una categoria di esseri umani, i nevrotici, che già a queste frustrazioni reagiscono con l'asocialità. Tali desideri pulsionali sono quelli dell'incesto, del cannibalismo e della voglia di uccidere. Suona strano mettere insieme qui desideri nel cui rifiuto tutti gli uomini sembrano concordi con desideri in relazione ai quali — se ammetterli o frustrarli — vi è così aspra contesa nella nostra civiltà; tuttavia, dal punto di vista psicologico tale accostamento è legittimo. L'atteggiamento

della civiltà verso questi tre più antichi desideri pulsionali non è, d'altra parte, affatto uniforme: soltanto il cannibalismo appare vietato a tutti e, a una considerazione non analitica, del tutto superato; possiamo invece avvertire ancora, di là dal divieto, la forza dei desideri incestuosi, e, date certe condizioni, l'omicidio è ancora esercitato, anzi imposto, dalla nostra civiltà. Non è escluso che la civiltà futura si sviluppi in modo tale che determinati soddisfacimenti di desiderio oggi del tutto possibili appaiano tanto inaccettabili quanto lo è oggi quello del cannibalismo.

Già in queste antichissime rinunce pulsionali compare un fattore psicologico che conserva una notevole importanza anche per tutte le rinunce ulteriori. Non è vero che dai tempi più remoti la psiche umana non abbia subito alcuna evoluzione e che, in contrasto con i progressi della scienza e della tecnica, sia oggi ancora quella che era all'inizio della storia. Possiamo qui indicare uno di questi progressi della psiche. È conforme all'orientamento della nostra evoluzione che la coercizione esterna venga a poco a poco interiorizzata, poiché una particolare istanza psichica, il Super-io dell'uomo, la assume fra i suoi imperativi.¹ Ogni bambino ci presenta il processo di una trasformazione siffatta, che è quella che gli permette di diventare un essere morale e sociale. Questo rafforzamento del Super-io è un patrimonio psicologico che per la civiltà ha un valore grandissimo. Gli individui in cui ha avuto luogo diventano, da nemici della civiltà, suoi portatori. Quanto più numerosi essi sono nell'ambito di una civiltà, tanto più questa civiltà è sicura, e tanto prima potrà fare a meno dei mezzi di coercizione esterna. La misura di tale interiorizzazione è assai diversa, secondo i singoli divieti pulsionali. Nel caso delle sopra menzionate più antiche pretese della civiltà, se prescindiamo dall'indesiderata eccezione dei nevrotici, l'interiorizzazione appare raggiunta in misura notevole. Le cose cambiano se ci volgiamo alle altre richieste pulsionali. Osserviamo allora con sorpresa e preoccupazione che, quanto a esse, la maggioranza degli uomini obbedisce ai divieti della civiltà solo sotto la pressione della coercizione esterna, ossia solo là dove questa può farsi valere e fino a quando è temibile. Ciò si applica anche alle cosiddette pretese morali della civiltà, determinate allo stesso modo per tutti. La maggior parte di ciò che sperimentiamo in fatto di umana disonestà ha a che fare con questo. Innumerevoli uomini civili, che indietreg-

¹ [Vedi in *L'Io e l'Es* (1922) pp. 491 sg.; e vedi oltre, in questo volume, i §§ 7 e 8 del *Disagio della civiltà* (1929) pp. 610-30.]

gerebbero inorriditi di fronte all'omicidio o all'incesto, se sono sicuri di rimanere impuniti, non si precludono il soddisfacimento della loro avidità, della loro smania aggressiva, delle loro bramosie sessuali, e non si astengono dal danneggiare gli altri con la menzogna, l'inganno, la calunnia; e così è certamente stato sempre, fin dagli albori della civiltà.

Venendo alle restrizioni concernenti soltanto determinate classi della società, troviamo in esse condizioni durissime, che nessuno del resto ha mai contestato. C'è da attendersi che queste classi neglette invidino ai più fortunati i loro privilegi e facciano di tutto per sbarazzarsi di quel tanto di privazione in più cui devono sottostare. Dove ciò non è possibile, si affermerà all'interno di tale civiltà un malcontento durevole, in grado di condurre a pericolose ribellioni. Ma, se una civiltà non ha superato lo stadio in cui il soddisfare un certo numero di suoi membri ha come presupposto l'oppressione di altri membri, forse della maggioranza di essi (ed è il caso di tutte le civiltà contemporanee), è comprensibile che gli oppressi sviluppino un'intensa ostilità contro la stessa civiltà che essi producono con il loro lavoro, ma dei cui beni ricevono una parte insufficiente. Non possiamo dunque attenderci, dagli oppressi, una interiorizzazione dei divieti della civiltà; anzi, essi non sono disposti a riconoscere tali divieti, i loro sforzi tendono a distruggere la civiltà medesima e a eliminarne se mai gli stessi presupposti. Nei riguardi della civiltà l'ostilità di queste classi è talmente palese, che di fronte ad essa l'ostilità più latente degli strati sociali avvantaggiati non è neppure stata notata. È inutile aggiungere che una civiltà che lascia insoddisfatti un così gran numero di suoi membri spingendoli alla rivolta, non ha prospettive — né merita — di durare a lungo.

La misura d'interiorizzazione delle prescrizioni della civiltà, il che, espresso in termini popolari e non psicologici, coincide con il livello morale dei suoi membri, non è l'unico bene di ordine psichico che occorre considerare ai fini della valutazione di una civiltà. Accanto a esso va considerato il patrimonio d'ideali e di creazioni artistiche di una civiltà, vale a dire i soddisfacenti che da questi si possono trarre.

Si sarà fin troppo proclivi a includere gli ideali di una civiltà nel patrimonio psichico di questa, intendendosi per ideali i valori che essa considera più elevati e persegue al di sopra di ogni altra cosa. Sembra, a prima vista, che questi ideali determinino le opere realizzate nell'ambito della civiltà; in realtà le cose potrebbero svolgersi

nel modo seguente: gli ideali potrebbero formarsi sulla base dei primi successi consentiti dall'azione congiunta di doti interne e di circostanze esterne favorevoli a una certa civiltà, e questi primi successi potrebbero poi diventare i punti fermi idealizzati in vista del raggiungimento di successi ulteriori. Il soddisfacimento che l'ideale dona ai partecipi di una civiltà è dunque di natura narcisistica, poggia sull'orgoglio per un buon risultato che è stato raggiunto. Ma perché il soddisfacimento sia completo, è necessario il confronto con altre civiltà, dedicatisi ad altre realizzazioni e creatrici di altri ideali. In virtù di tali differenze ogni civiltà si arroga il diritto di disprezzare le altre. Gli ideali propri di ogni civiltà divengono in tal modo causa di divisione e di inimicizia tra ambiti civili diversi, cosa che risulta evidente soprattutto fra le nazioni.

Il soddisfacimento narcisistico derivante da un ideale civile è anche vivo in quelle forze che, nell'ambito di una certa civiltà, si contrappongono efficacemente all'ostilità che essa stessa suscita. Possono prender parte a questo soddisfacimento non soltanto le classi privilegiate, che godono i benefici di tale civiltà, ma anche gli oppressi, in quanto l'autorizzazione a disprezzare coloro che ne restano esclusi li risarcisce del danno subito all'interno del proprio stesso ambito. Uno è un misero plebeo, tormentato dai debiti e dal servizio militare, ma in compenso è un Romano, e in quanto tale partecipa al compito di dominare altre nazioni e di prescrivere loro le leggi. Questa identificazione degli oppressi con la classe che li domina e li sfrutta rientra tuttavia in un contesto più ampio. Gli oppressi possono del resto risultare affettivamente legati a questa classe dominante, e, nonostante l'ostilità, possono scorgere nei loro padroni i loro ideali. Se tali relazioni, sostanzialmente soddisfacenti, non sussistessero, rimarrebbe incomprensibile il fatto che tante civiltà abbiano perdurato così a lungo, a dispetto dell'ostilità legittima di grandi masse di uomini.

Di tipo diverso è il soddisfacimento che i membri di una certa civiltà ricavano dall'arte: esso, tuttavia, rimane di regola precluso alle masse, che sono impegnate in un lavoro spossante e non hanno usufruito di un'istruzione personale. Come da tempo abbiamo appreso,¹ l'arte offre soddisfacenti sostitutivi per le più antiche rinunce imposte dalla civiltà (ancora oggi sono le rinunce più profondamente sentite) e contribuisce perciò come null'altro a riconciliare

¹ [Vedi per esempio lo scritto di Freud di molti anni prima: *Il poeta e la fantasia* (1907).]

l'uomo con i sacrifici da lui sostenuti in nome della civiltà stessa. Le creazioni dell'arte promuovono d'altronde i sentimenti d'identificazione, di cui ogni ambito civile ha tanto bisogno, consentendo sensazioni universalmente condivise e apprezzate; esse giovano però anche al soddisfacimento narcisistico allorché raffigurano le realizzazioni di una certa civiltà alludendo in modo efficace ai suoi ideali.

Non abbiamo ancora menzionato la parte forse più importante dell'inventario psichico di una civiltà. Si tratta, nel senso più lato, delle sue rappresentazioni religiose, ossia, per usare un termine di cui forniremo in seguito la legittimazione (pp. 460 sgg.), delle sue illusioni.

In che cosa risiede il valore specifico delle rappresentazioni religiose?

Abbiamo parlato di ostilità alla civiltà, ostilità generata dalla pressione che la civiltà esercita, dalle rinunce pulsionali che essa esige. Se, poniamo, le sue proibizioni venissero abolite, potrei scegliere quale oggetto sessuale ogni donna che mi piacesse, potrei uccidere senza esitare il mio rivale in amore, o chiunque altro mi sbarrasse il cammino, potrei anche impadronirmi di uno qualsiasi dei beni altrui senza chiedere il permesso; che bello, che seguito di soddisfazioni sarebbe allora la vita! Certo non tarderei a imbarcarmi nella prima difficoltà. Ogni altro individuo avrà esattamente gli stessi miei desideri e non mi tratterà in modo più riguardoso di come lo avrò trattato io. In fondo, dunque, c'è un'unica persona che potrebbe gioire di una gioia senza confini quando fossero abolite le restrizioni della civiltà: il tiranno, il dittatore che avesse avvocato a sé tutti gli strumenti del potere; ma anche costui avrebbe tutte le ragioni di desiderare che gli altri osservassero almeno un comandamento della civiltà: "Non uccidere."

Ma come sarebbe ingrato, e soprattutto miope, mirare all'abolizione della civiltà! Ciò che poi rimarrebbe sarebbe lo stato di natura, ed esso sarebbe di gran lunga più gravoso da sopportare. È vero, la natura non esigerebbe da noi alcuna restrizione pulsionale, ci lascerebbe liberi; ma essa ha il suo modo particolarmente efficace di raffrenarci: ci annienta freddamente, crudelmente, in maniera che a noi appare cieca, servendosi, se mai, proprio delle occasioni del nostro soddisfacimento. A causa di questi pericoli, con cui la natura ci minaccia, ci siamo uniti e abbiamo creato la civiltà, che deve anche, fra l'altro, rendere possibile la nostra vita associata. Il compito principale della civiltà, la sua propria ragion d'essere, è appunto di difenderci contro la natura.

È noto che, per taluni aspetti, e fin da adesso, la civiltà riesce abbastanza bene in questo compito, e, manifestamente, farà molto meglio in seguito. Ma nessuno cede all'illusione che la natura sia ormai soggiogata; pochi osano sperare che possa essere mai del tutto soggetta all'uomo. Gli elementi sembrano irridere ad ogni imposizione umana:

ecco la terra, che trema, si squarcia e seppellisce tutto ciò che esiste di umano e ogni cosa prodotta dall'uomo; l'acqua, che sollevandosi inonda e sommerge tutto; la tempesta, che spazza via ogni cosa. Ecco le malattie, in cui solo da poco ravvisiamo gli attacchi di altri organismi viventi; ed ecco, infine, l'enigma doloroso della morte, contro la quale nessun farmaco è stato ancora trovato né probabilmente si troverà mai. Con queste forze elementari la natura si erge contro di noi, immensa, crudele, spietata, e torna a porci dinanzi agli occhi l'infermità e l'impotenza da cui pensavamo di esserci sottratti mediante le opere della civiltà. Una delle poche impressioni gioiose ed esaltanti che si possono ricavare dall'umanità è che di fronte a una catastrofe naturale, gli uomini dimenticano le lacerazioni della loro civiltà e tutte le difficoltà e animosità interne, rammentando il grande compito comune della preservazione della civiltà contro lo strapotere della natura.

Come per l'umanità nel suo insieme, anche per l'individuo singolo la vita è dura da sopportare. Una parte di privazione gliela impone la civiltà di cui è membro, una dose di sofferenza gliela arrecano gli altri uomini, o a dispetto di quanto la civiltà sancisce o a causa dell'imperfezione della civiltà stessa. A ciò si aggiungono i danni che la natura invitta (egli la chiama Destino) gli infligge. Pertanto da questa condizione dovrebbe conseguire un angoscioso e permanente stato di attesa e una pesante menomazione del narcisismo naturale. Già sappiamo come l'individuo reagisce alle offese che gli arrecano la civiltà e gli altri uomini: sviluppa un grado adeguato di resistenza agli ordinamenti di tale civiltà, di ostilità nei confronti di essa. Ma come provvede a proteggersi contro le forze soverchianti della natura, del Destino, che minacciano lui e tutti gli altri?

La civiltà lo esime da tale obbligo, se ne assume l'onere per tutti allo stesso modo; è altresì degno di nota che, quanto a questo, quasi tutte le civiltà fanno la stessa cosa. La civiltà non cessa di assolvere il compito, ormai suo, di difendere l'uomo contro la natura; lo prosegue però con altri mezzi. Il compito è molteplice: l'alto concetto che l'uomo ha di sé, gravemente minacciato, esige una consolazione; gli orrori del mondo e della vita vanno estirpati; e infine anche la brama di sapere umana, che certamente è spinta da un fortissimo interesse pratico, vuole una risposta.

Con il primo passo si è ottenuto moltissimo. Esso consiste nell'umanizzare la natura. Alle forze e ai destini impersonali è impossibile accostarsi, rimangono eternamente estranei. Ma se negli elementi

infuriano passioni come nella nostra anima, se la morte stessa non è alcunché di spontaneo, ma l'atto di violenza di una volontà maligna, se ovunque nella natura abbiamo attorno a noi esseri come quelli che conosciamo nella nostra società, allora respiriamo sollevati, ci sentiamo a nostro agio in cose perturbanti, possiamo elaborare psichicamente la nostra angoscia assurda. Forse siamo ancora indifesi, ma comunque non più paralizzati e inermi, possiamo almeno reagire; anzi, forse non siamo nemmeno indifesi, possiamo impiegare contro questi violenti superuomini esterni gli stessi mezzi di cui ci serviamo nella nostra società, possiamo tentare di scongiurarli, di placarli, di corromperli e, intervenendo su di essi, possiamo privarli di parte del loro potere. Siffatta sostituzione della scienza naturale mediante la psicologia non ci fornisce solo un sollievo immediato, ci indica anche la via verso un ulteriore dominio della situazione.

Questa situazione non rappresenta infatti nulla di nuovo, essa ha un prototipo infantile di cui, in verità, non è altro che la prosecuzione; già una volta ci siamo infatti trovati altrettanto inermi, da bambini piccoli di fronte ai genitori, che avevamo ragione di temere, soprattutto il padre, benché fossimo sicuri della sua protezione contro i pericoli che allora conoscevamo. Fu quindi naturale assimilare le due situazioni. Inoltre, come nella vita onirica, il desiderio vi trovò il proprio tornaconto. Un presentimento di morte assale colui che dorme, vuole trasportarlo nella tomba, ma il lavoro onirico sa scegliere la condizione per cui perfino tale evento temuto si trasforma in appagamento di desiderio: il sognatore si vede in un'antica tomba etrusca, nella quale è sceso, felice di poter soddisfare i propri interessi archeologici.¹ Similmente l'uomo non trasforma le forze della natura semplicemente in uomini con cui aver relazioni analoghe a quelle che ha con i propri simili, cosa che non sarebbe conforme all'impressione schiacciante che ha di queste forze, ma conferisce ad esse il carattere del padre, ne fa degli dèi, conformandosi in ciò non solo a un modello infantile, ma anche, come ho tentato di dimostrare,² a un modello filogenetico.

Col tempo vengono compiute le prime osservazioni sulla regolarità dei fenomeni naturali e la loro conformità a leggi; le forze della natura perdono in tal modo i loro tratti umani. Ma l'impotenza dell'uomo perdura e, con essa, perdura il suo ardente desiderio del padre e gli dèi. Gli dèi serbano il loro triplice compito: esorcizzare i terrori

¹ [Il sognatore cui qui si allude è Freud stesso: vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 413 sgg.] ² [In *Totem e tabù* (1912-13) pp. 150 sgg.]

della natura, riconciliarci con la crudeltà del fato, specialmente quale si manifesta nella morte, risarcirci per le sofferenze e per le privazioni imposte dalla civile convivenza.

Ma a poco a poco all'interno di queste connotazioni l'accento si sposta. L'uomo nota che i fenomeni naturali si sviluppano da soli in base a necessità interne; certo i signori della natura rimangono gli dèi, che così l'hanno ordinata e ora possono lasciarla a sé stessa. Solo occasionalmente, nei cosiddetti miracoli, gli dèi interferiscono nel corso della natura, come per rassicurarci che non hanno ceduto nulla dei loro originari poteri. Per quanto concerne i destini assegnati agli uomini, questi continuano a sospettare, con un senso di disagio, che sia impossibile rimediare alla perplessità e all'abbandono in cui versa la loro schiatta. È soprattutto qui che gli dèi falliscono; se sono essi a creare il fato, occorre dichiararne insondabili i decreti; il più geniale popolo dell'antichità ebbe l'intuizione che la *Moirà* sovrastasse gli dèi e che gli dèi stessi avessero i loro destini. E, quanto più la natura diventa autonoma e gli dèi se ne ritraggono, tanto più seriamente tutte le aspettative si concentrano sulla terza facoltà ad essi attribuita, e tanto più il loro dominio proprio diventa quello della morale. Agli dèi spetta ora di compensare le manchevolezze e i mali della civiltà, di occuparsi delle sofferenze che gli uomini si infliggono reciprocamente nella vita in comune, di vigilare sull'attuazione delle norme civili cui gli uomini si attengono così malamente. Alle stesse norme civili viene attribuita un'origine divina; sono innalzate al di sopra della società umana, estese alla natura e al divenire del mondo.

Viene in tal modo costituito un tesoro di rappresentazioni, nate dal bisogno di rendere sopportabile l'umana miseria, edificate con il materiale dei ricordi dell'impotenza sia dell'infanzia propria che di quella del genere umano. Appare chiaro che questo patrimonio protegge l'uomo in due direzioni: contro i pericoli della natura e del fato, e contro le offese della stessa società umana. Si tratta in sostanza di ciò: la vita in questo mondo serve a uno scopo più alto, scopo che non è certo facile da indovinare, ma che sicuramente mira a un perfezionamento dell'essere umano. Oggetto di questa elevazione ed esaltazione deve probabilmente essere la parte spirituale dell'uomo, l'anima che, lenta e riluttante, nel corso dei tempi si è separata dal corpo. Tutto ciò che accade in questo mondo è attuazione degli intenti di un'intelligenza a noi superiore, la quale, pur attraverso giri e rigiri difficili da seguire, volge da ultimo tutto al bene, cioè in modo per noi soddisfacente. Su ciascuno di noi veglia

una Provvidenza benigna, solo apparentemente severa, la quale non consente che diventiamo il trastullo delle strapotenti e implacabili forze della natura; la morte stessa non è un annientamento, un ritorno all'inorganica assenza di vita, bensì l'inizio di un'esistenza nuova, posta sulla via di un superiore sviluppo. E se ci volgiamo nell'altra direzione, le stesse leggi morali, che le nostre civiltà hanno istituito, dominano anche il divenire universale, e sono mantenute in vigore da una suprema corte di giustizia dotata di un potere e di una coerenza incomparabilmente più grandi. Alla fine tutto il bene trova la sua ricompensa e tutto il male la sua punizione, se non già in questa forma della vita, nelle ulteriori esistenze che cominciano dopo la morte. In tal modo tutti i terrori, le sofferenze e le asperità della vita sono destinati alla cancellazione; la vita che ha inizio dopo la morte come continuazione della nostra esistenza terrena, così come la parte invisibile dello spettro si aggiunge a quella visibile, porta a compimento le cose che qui sono rimaste forse incompiute. E la saggezza superiore, che governa questo corso di eventi, l'infinita bontà, che in esso si esprime, la giustizia, che in esso si attua, costituiscono gli attributi degli esseri divini che hanno creato sia noi sia l'universo tutto; o piuttosto dell'unico essere divino in cui, nella nostra civiltà, si sono condensati tutti gli dèi del passato. Il popolo che per primo riuscì ad attuare una tale concentrazione degli attributi divini fu non poco fiero di questo progresso. Esso aveva portato alla luce il nucleo paterno che da sempre era rimasto nascosto dietro ogni figura divina; fondamentalmente si trattò di un ritorno alle origini "storiche" dell'idea di Dio. Ora, poiché Dio era uno solo, le relazioni con Lui potevano riacquistare l'intimità e l'intensità del rapporto fra il bambino e il padre. Se si era fatto tanto per il padre, si voleva però anche essere ricompensati, essere almeno l'unico bambino amato, il popolo eletto. Molto più tardi la pia America pretese di essere "God's own country" [il paese di Dio] e, riguardo a una delle forme in cui gli uomini onorano la divinità, la cosa non è priva di senso.

Le rappresentazioni religiose sopra compendiate hanno naturalmente subito una lunga evoluzione, sono state adottate in diverse fasi da diverse civiltà. Ho scelto una sola di queste fasi evolutive, ed è quella che corrisponde all'incirca alla forma ultima che esse hanno assunto nella nostra attuale civiltà bianca, cristiana. È facile notare che non tutti i pezzi di questo mosaico si accordano l'uno con l'altro ugualmente bene, che non a tutte le domande che urgono viene data risposta, che la

contraddizione dell'esperienza quotidiana può solo a fatica venir respinta. Ma, così come sono, tali rappresentazioni — e cioè le rappresentazioni religiose nell'accezione più ampia del termine — sono apprezzate come il più alto valore che la civiltà ha da offrire ai suoi partecipi, valore ritenuto di gran lunga superiore a tutte le arti di carpire alla terra i suoi tesori, di provvedere al sostentamento del genere umano o di preservarlo dalle malattie e così via. Gli uomini pensano di non poter sopportare la vita se a tali rappresentazioni non attribuiscono il valore che viene per esse rivendicato. Occorre ora chiedersi che cosa siano tali rappresentazioni alla luce della psicologia, donde traggano l'alta considerazione in cui sono tenute, e, per fare un timido passo avanti, quale ne sia il valore reale.

Una ricerca che proceda indisturbata come un monologo non è del tutto esente da pericoli. Si cede troppo facilmente alla tentazione di scartare, accantonandoli, pensieri che intendono interromperla e si genera in cambio un senso di insicurezza che alla fine si vuole superare con una risolutezza eccessiva. Immaginerò dunque un oppositore che segua le mie argomentazioni con diffidenza, e qua e là gli cederò la parola.¹

Lo sento dire: “Lei ha ripetutamente usato le espressioni: la civiltà crea queste rappresentazioni religiose, la civiltà le mette a disposizione dei suoi membri. C’è qualcosa di strano in questo; io stesso non saprei dire perché, ma non suona ovvio e naturale come dire che la civiltà ha creato gli ordinamenti per la ripartizione del prodotto del lavoro o per i diritti concernenti le donne e i bambini.”

Ritengo tuttavia che siamo autorizzati a esprimerci così. Ho tentato di mostrare che le rappresentazioni religiose sono scaturite dallo stesso bisogno che ha generato tutte le altre acquisizioni della civiltà, ossia dalla necessità di difendersi contro lo schiacciante strapotere della natura. A ciò si aggiunse un secondo motivo: la spinta a correggere le imperfezioni, dolorosamente avvertite, della civiltà. È inoltre particolarmente centrata l’osservazione che la civiltà fa dono al singolo di queste rappresentazioni, dal momento che costui se le trova dinanzi bell’e pronte, né sarebbe in grado di scoprirle per conto proprio. È l’eredità di molte generazioni, nella quale egli penetra assimilandola come la tavola pitagorica, la geometria e altre cose. Certamente esiste in questo caso una differenza, che però sta altrove e adesso non può esser dilucidata. Al senso di estraneità da Lei menzionato può contribuire il fatto che questo patrimonio di rappresentazioni religiose ci giunge solitamente come una rivelazione divina. Ciò costituisce però già di per sé parte del sistema religioso e prescinde per intero dall’evoluzione storica, che conosciamo, di queste idee e dalle loro differenze in epoche e civiltà diverse.

“C’è un altro punto, che mi sembra più importante. Lei fa scatu-

¹ [Lo stesso metodo di presentazione della materia è usato da Freud nello scritto contenuto in questo volume *Il problema dell’analisi condotta da non medici* (1926); ma vedi anche lo scritto assai più antico sui *Ricordi di copertura* (1899).]

rire l'umanizzazione della natura dal bisogno degli uomini di porre termine alla loro perplessità e impotenza di fronte alle temute forze della natura, di mettersi in relazione con esse e, da ultimo, di esercitare su di esse un influsso. Ma un siffatto motivo appare superfluo. L'uomo primitivo non ha scelta, non possiede altro modo di pensare. Proiettare il proprio essere nel mondo esterno, considerare tutti gli eventi che osserva alla stregua di manifestazioni di esseri che sono in sostanza a lui simili è per l'uomo primitivo qualcosa di naturale, per così dire di innato. È questo l'unico metodo della sua intelligenza. E non è affatto ovvio, bensì è una coincidenza singolare che, con l'indulgere in tal modo alla sua disposizione naturale, egli debba riuscire a soddisfare uno dei suoi grandi bisogni."

Non trovo così sorprendente questo fatto. Lei ritiene dunque che il pensiero umano non conosca motivi pratici, che sia semplicemente l'espressione di una curiosità disinteressata? Ciò è però altamente inverosimile. Credo piuttosto che, anche quando personifica le forze della natura, l'uomo si conformi a un modello infantile. Basandosi sulle persone del suo primo ambiente, ha appreso che c'è un unico modo d'influire su di esse, ed è di stabilire con loro un rapporto; perciò, più tardi, tratta tutto ciò in cui s'imbatte alla stregua di quelle persone con questo medesimo intento. Non mi oppongo dunque alla Sua osservazione descrittiva, per l'uomo è veramente naturale personificare tutto ciò di cui vuole farsi un concetto per poterlo poi dominare (il dominio psichico come preparazione a quello fisico); io, però, fornisco il motivo e la genesi di questa peculiarità del pensiero umano.

"C'è ancora un terzo punto. Lei ha già trattato l'origine della religione nel suo libro *Totem e tabù* (1912-13). Ivi essa si configura tuttavia diversamente: tutto consiste nella relazione figlio-padre, Dio è il padre innalzato, il desiderio ardente del padre è la radice del bisogno religioso. In seguito, pare, Lei ha scoperto il fattore della debolezza e dell'insufficienza umane, fattore cui generalmente viene attribuita la funzione più rilevante nella formazione della religione, e ora Lei riconduce a questa insufficienza tutto ciò che prima era complesso paterno. Posso chiederLe di spiegarMi questa trasformazione?"

Volentieri, attendevo solo quest'invito. Sempre che si tratti davvero di una trasformazione. In *Totem e tabù* non mi proponevo di spiegare l'origine delle religioni, ma solo l'origine del totemismo. Può Lei, partendo da uno qualunque dei punti di vista che conosce, rendere

intelligibile il fatto che la prima forma in cui la divinità protettrice si manifestò all'uomo fu quella di un animale, che esisteva il divieto di uccidere e di mangiare quest'animale e che nondimeno c'era la solenne usanza di ucciderlo e di mangiarlo in comune una volta all'anno? Proprio questo ha luogo nel totemismo. Ed è poco opportuno disputare se occorra chiamare religione il totemismo. Esso ha intime connessioni con le più tarde religioni in cui compaiono dèi: gli animali totemici si trasformano negli animali sacri degli dèi. E le prime, ma anche le più radicate, restrizioni morali — la proibizione dell'omicidio e quella dell'incesto — nascono sul terreno del totemismo. Che accetti o no le conclusioni di Totem e tabú, Lei converrà, spero, che in tale libro ho unificato in un tutto coerente un certo numero di fatti sparsi assai singolari.

Il problema del perché a lungo andare il dio animale non bastò più e venne sostituito dal Dio umano è stato appena sfiorato in Totem e tabú, così come altri problemi riguardanti la formazione della religione non vi trovano alcuna menzione. Lei ritiene che una simile limitazione corrisponda a un rinnegamento? La mia opera è un buon esempio dello specifico e ben preciso contributo che la considerazione psicoanalitica può offrire alla soluzione del problema religioso. Se ora cerco di aggiungere il resto, celato meno profondamente, Lei non mi deve accusare di contraddizione, come prima mi accusava di unilateralità. È naturalmente mio compito indicare i nessi e i tramiti fra ciò che è stato detto prima e ciò che viene addotto ora, ossia fra la motivazione più profonda e quella manifesta, fra il complesso paterno e l'insufficienza e il bisogno di protezione degli uomini.

Questi collegamenti non sono difficili da trovare. Si tratta delle relazioni tra l'insufficienza del bambino e quella, che ne costituisce il seguito, dell'adulto, cosicché, com'era da aspettarsi, il motivo che la psicoanalisi adduce per il formarsi della religione è uno solo: il contributo infantile alla sua motivazione manifesta. Trasferiamoci nella vita psichica del bambino piccolo. Ha presente la scelta oggettuale secondo il tipo "per appoggio", di cui la psicoanalisi parla?¹ La libido segue la via dei bisogni narcisistici e si ancora agli oggetti che ne assicurano il soddisfacimento. Così la madre, che soddisfa la fame, diventa il primo oggetto d'amore e certamente anche la prima difesa contro tutti i pericoli indeterminati che incombono minac-

¹ [La scelta oggettuale del tipo "per appoggio" è illustrata dettagliatamente nell'Introduzione al narcisismo (1914) pp. 457 sgg.]

ciosi dal mondo esterno; diventa, possiamo dire, la prima protezione contro l'angoscia.

Nella funzione protettiva la madre viene presto sostituita dal padre piú forte, al quale tale funzione rimane connessa per tutta l'infanzia. Ma il rapporto con il padre è caratterizzato da una peculiare ambivalenza. Il padre stesso costituiva un pericolo, forse a causa del suo precedente rapporto con la madre. Lo si teme quindi non meno di quanto lo si desidera ardentemente e lo si ammira. I segni di questa ambivalenza del rapporto paterno sono profondamente impressi in tutte le religioni, come viene precisato anche in *Totem e tabú*. Ora, quando l'individuo, crescendo, si accorge che è destinato a rimanere per sempre un bambino, che non potrà mai fare a meno di tutelarsi contro potenze superiori sconosciute, presta a queste i tratti della figura paterna, si crea gli dèi, che teme, che cerca di propiziarsi, e ai quali nondimeno si affida per essere protetto. Il motivo del desiderio ardente del padre coincide pertanto col bisogno di protezione contro le conseguenze della debolezza umana; la difesa contro l'insufficienza infantile si riflettè, con i suoi caratteri, nel modo di reagire dell'adulto contro la propria fatale impotenza, si riflette cioè nella formazione della religione. Ma non è nostra intenzione studiare ulteriormente l'evoluzione dell'idea di Dio; qui abbiamo a che fare con il tesoro, già costituito, delle rappresentazioni religiose, così come la civiltà lo trasmette all'individuo.

Per riprendere il filo della ricerca,¹ qual è dunque il significato psicologico delle rappresentazioni religiose, in che modo possiamo classificarle? È tutt'altro che facile rispondere subito a questo interrogativo. Dopo avere scartato diverse formulazioni ci atterremo alla seguente risposta: si tratta di assiomi, di asserzioni riguardanti fatti e rapporti della realtà esterna (o interna) le quali ci comunicano qualcosa che non abbiamo trovato da noi e che pretendono da parte nostra un atto di fede. Poiché ci informano su ciò che più di ogni altra cosa è importante e interessante nella vita, attribuiamo a questi assiomi e asserzioni un valore particolarmente elevato. Chi non ne sa nulla è molto ignorante; chi le ha accolte nel proprio sapere può considerarsi ricchissimo.

Esistono naturalmente numerosi assiomi sulle cose più disparate di questo mondo. Ogni ora di scuola ne è piena. Prendiamo l'ora di geografia. Sentiamo dire: "La città di Costanza giace sul Bodensee."² Una canzone studentesca aggiunge: "Chi non ci crede vada a vedere." Per caso ci sono stato e posso confermare: la bella città è situata sulla riva di una vasta distesa d'acqua, che tutti i circonvicini chiamano Bodensee. Ora sono pienamente convinto della giustezza anche di questa asserzione geografica. Ricordo in proposito un'altra esperienza molto singolare. Ero già un uomo maturo allorché per la prima volta mi trovai sul colle dell'Acropoli di Atene, fra le rovine dei templi, con lo sguardo rivolto al mare azzurro. Alla mia felicità si mescolò un sentimento di stupore che sembrava voler dire: "Dunque è davvero così come abbiamo imparato a scuola!" Quanto superficiale e debole doveva essere stata allora la mia fede nell'effettiva verità di ciò che ascoltavo, se ora potevo essere così stupito! Ma non voglio insistere troppo sul significato di tale esperienza: è possibile una spiegazione diversa del mio stupore, spiegazione che allora non mi venne in mente, di natura del tutto soggettiva e legata al carattere particolare di quel luogo.³

¹ [Interrotta alla fine del § 3 a p. 450.]

² [È il nome tedesco del lago di Costanza.]

³ [L'episodio risalente al 1904 (Freud aveva 48 anni) è narrato dettagliatamente nello scritto di Freud, *Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland* (1936).]

Tutti gli assiomi siffatti esigono dunque che al loro contenuto si creda per fede, e tale pretesa non è certo priva di fondamento. Essi vengono offerti come il risultato compendiato di un processo di pensiero più lungo, basato sull'osservazione e certo anche su argomentazioni logiche; e viene indicata la strada a chi, invece di accettarne il risultato, intendesse svolgere di persona l'intero processo. Viene inoltre sempre detto da dove si trae la conoscenza che l'assioma enuncia, qualora, come nel caso delle affermazioni geografiche, questa non sia evidente. La terra ha ad esempio la forma di una sfera; come prove di ciò vengono addotti l'esperimento del pendolo di Foucault,¹ il comportamento dell'orizzonte, la possibilità di circumnavigare il globo terrestre. Dal momento che — come risulta chiaro a tutte le persone interessate — è praticamente impossibile mandare tutti gli scolari a circumnavigare il globo, ci si accontenta di lasciare che gli insegnamenti della scuola vengano accettati in termini di "fede e credibilità", ma si sa che il cammino che conduce alla convinzione personale rimane aperto.

Cerchiamo di misurare con lo stesso metro le dottrine religiose. Se ci interroghiamo in merito al fondamento su cui poggia la loro pretesa di esser credute, otteniamo tre risposte, notevolmente discordanti tra loro. In primo luogo meritano fede perché già i nostri antenati remoti vi hanno creduto; in secondo luogo possediamo prove tramandateci proprio da tale remota antichità; in terzo luogo, è assolutamente proibito porre il problema di tale convalida. Questo atto temerario era un tempo punito con le pene più severe, e ancor oggi la società considera malvolentieri il fatto che qualcuno lo compia.

Questo terzo punto desta com'è ovvio i nostri più forti sospetti. Un divieto del genere può avere una sola motivazione, e cioè che la società è perfettamente consapevole della dubbia fondatezza della pretesa che essa stessa ha avanzato riguardo alle proprie dottrine religiose. Se così non fosse, essa non tarderebbe certo a porre il materiale occorrente a disposizione di chiunque voglia procurarsi di persona un convincimento. Passiamo quindi a esaminare le altre due argomentazioni con una diffidenza che non è facile ridurre al silenzio. Dobbiamo credere perché i nostri antenati remoti hanno creduto. Ma questi nostri avi erano di gran lunga più ignoranti di noi, hanno creduto cose che oggi non potremmo certo accettare. È quindi possibile che anche le dottrine religiose abbiano questo carattere. Le prove da

¹ [J. B. Foucault (1819-1868) diede la dimostrazione del movimento quotidiano della terra a mezzo del pendolo.]

essi tramandateci sono contenute in scritti che di per sé comportano tutti i caratteri dell'inattendibilità. Sono pieni di contraddizioni, rielaborazioni, falsificazioni, dove ci forniscono attestazioni di ordine fattuale, risultano essi stessi inverificabili. Affermare che, per quel che riguarda il loro enunciato o anche soltanto il loro contenuto, questi scritti traggono origine dalla rivelazione divina non serve a molto; già di per sé tale affermazione è infatti parte delle dottrine che vanno esaminate per verificarne la credibilità; ed è ovvio che nessuna proposizione può provare sé stessa.

Giungiamo così alla strana conclusione che proprio le informazioni del nostro patrimonio culturale che potrebbero rivestire il massimo significato e alle quali è affidato il compito di chiarirci gli enigmi del mondo e riconciliarci con i dolori dell'esistenza, proprio queste informazioni hanno la più debole delle convalide. Per parte nostra non sapremmo deciderci ad ammettere neppure un fatto per noi assolutamente irrilevante, come ad esempio che le balene partoriscono i loro piccoli invece di deporre uova, se esso non risultasse fondato su prove più attendibili.

Questo stato di cose costituisce di per sé un problema psicologico assai notevole. Nessuno creda però che le precedenti osservazioni sull'indimostrabilità delle dottrine religiose contengano qualcosa di nuovo. Se ne è avuto sentore in ogni tempo e certamente ne hanno avuto sentore anche quegli avi remoti che ci hanno tramandato tale eredità. Molti di loro nutrirono probabilmente i nostri stessi dubbi, ma troppo forte fu la pressione cui soggiacquero perché osassero manifestarli. E da allora uomini innumerevoli si sono tormentati alle prese con questi stessi dubbi, che pure avrebbero voluto reprimere perché si ritenevano obbligati a credere; molti brillanti intelletti non hanno retto a questo conflitto, molti caratteri sono stati danneggiati dai compromessi nei quali avevano cercato una via d'uscita.

Se tutte le prove che vengono addotte a sostegno della credibilità dei dogmi religiosi hanno origine nel passato, è naturale guardarsi intorno per vedere se il presente, su cui è più facile esprimere una valutazione attendibile, non possa fornire anch'esso prove al riguardo. Se fosse in tal modo possibile sottrarre al dubbio anche una parte soltanto del sistema religioso, l'insieme ne risulterebbe infinitamente più credibile. A ciò mira l'attività degli spiritisti, che sono convinti della sopravvivenza dell'anima individuale e vogliono dimostrarci in modo incontrovertibile quest'unica proposizione della dottrina reli-

giosa. Purtroppo non riescono a confutare l'idea che le apparizioni e le manifestazioni dei loro spiriti altro non siano che produzioni della loro stessa attività psichica. Hanno evocato gli spiriti degli uomini più grandi, dei pensatori più eminenti, ma tutte le manifestazioni e le informazioni che hanno ottenuto da costoro sono state così stupide, così desolatamente insignificanti, che nulla vi si può trovare di credibile salvo la capacità degli spiriti di adeguarsi alla cerchia degli uomini che li evocano.

Occorre adesso menzionare due tentativi che danno l'impressione di uno sforzo spasmodico per eludere il problema. L'uno, di natura violenta, è antico, l'altro è raffinato e moderno. Il primo è il *Credo quia absurdum* dei Padri della Chiesa.¹ Esso intende affermare che le dottrine religiose si sottraggono alle esigenze della ragione, la sovrastano. Bisogna coglierne la verità interiormente, non è necessario comprenderle. Ma questo *Credo* è interessante solo come ammissione individuale, come enunciato vincolante non ha alcuna forza. Posso essere obbligato a credere ad ogni assurdità? E se no, perché proprio a questa? Non esistono istanze al di sopra della ragione. Se la verità delle dottrine religiose dipende da un'esperienza interiore che attesta tale verità, che dire di tutti coloro che non hanno questa rara esperienza? Possiamo esigere da tutti gli uomini che facciano uso del dono, da essi posseduto, della ragione, ma non possiamo fondare un'obbligazione valida per tutti su un motivo presente solo in pochissimi. Se, grazie a uno stato di estasi che lo ha profondamente soggiogato, un individuo ha acquisito la salda convinzione della reale verità delle dottrine religiose, che significato può avere tutto ciò per un altro individuo?

Il secondo tentativo è quello della filosofia del "come se". In base ad esso si fa presente come nella nostra attività di pensiero numerosi siano gli assunti della cui infondatezza — o addirittura assurdità — siamo pienamente consapevoli. Anche se li chiamiamo finzioni, per svariati motivi pratici siamo indotti a comportarci "come se" a queste finzioni prestassimo fede. Ciò varrebbe anche per le dottrine religiose, data la loro importanza incomparabile ai fini della sopravvivenza della società umana.² Quest'argomentazione non è

¹ [La proposizione: "Credo quia absurdum" (Credo perché è assurdo) è attribuita a Tertulliano. La medesima citazione è contenuta anche nel *Disagio della civiltà* (1929) p. 599 e ancora in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) terzo saggio.]

² Spero di non far torto al filosofo del "come se" attribuendogli un'opinione che non è estranea ad altri pensatori. Vedi H. VAHNINGER, *Die Philosophie des Als Ob* (1911; 7ª e 8ª

molto lontana dal *Credo quia absurdum*. Ritengo però che l'esigenza del "come se" sia di natura tale da poter essere concepita solo da un filosofo. L'uomo che nel proprio pensiero sfugge alla suggestione degli artifici della filosofia non potrà mai accettarla; per costui, con l'ammissione dell'assurdità o dell'antirazionalità, il discorso è chiuso. Non può essere tenuto, proprio in relazione a quel che ai suoi occhi è più importante, a rinunciare alle garanzie da lui altrimenti richieste per tutte le sue abituali attività. Mi ricordo di uno dei miei figli che precocemente si distingueva per un particolare vigore del senso della concretezza. Quando ai bambini veniva raccontata una favola, che essi ascoltavano con grande attenzione, si faceva avanti e domandava: "È una storia vera?" Ottenuta la risposta negativa, si allontanava con uno sguardo sprezzante. C'è da attendersi che gli uomini si comportino fra non molto in maniera analoga nei riguardi delle favole religiose, nonostante la raccomandazione del "come se".

Eppure a tutt'oggi essi si atteggiavano in modo del tutto differente, e, a dispetto della loro incontestabile mancanza di convalide, nei tempi andati le rappresentazioni religiose hanno esercitato sull'umanità l'influsso più poderoso. Questo è un problema psicologico nuovo. Occorre domandarsi in che cosa risieda la forza interna di queste dottrine e a che cosa esse debbano la loro efficacia, che non dipende in alcun modo da un'accettazione razionale.

ed. 1922) [trad. it. F. Voltaggio *La filosofia del "come se"* (Astrolabio, Roma 1967) p. 59]: "Noi riportiamo nell'ambito delle finzioni non soltanto le operazioni teoretiche genericamente considerate, bensì proprio quei concetti che hanno inventato gli uomini migliori, concetti, insomma, ai quali fa riferimento il cuore della parte più nobile dell'umanità e che non è possibile eliminare. Non è certo nostra intenzione far sì che tutto si riduca a una finzione pratica, ma, d'altra parte, la verità teoretica che ad esse fa riscontro viene a cadere." [Vedi sopra, sulla filosofia del "come se", quel che Freud dice nello scritto *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926) p. 362.]

Penso che abbiamo offerto elementi sufficienti per dare una risposta a entrambi questi interrogativi. È una risposta che otteniamo prendendo in considerazione la genesi psichica delle rappresentazioni religiose. Queste, che si presentano come dogmi, non sono esiti dell'esperienza o risultati conclusivi di un'attività di pensiero, ma sono illusioni, appagamenti dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità; il segreto della loro forza sta nella forza stessa di questi desideri. Come già sappiamo, la terribile sensazione di impotenza del bambino ha fatto nascere in lui il bisogno di protezione — protezione tramite l'amore — cui il padre ha provveduto; il riconoscimento che tale impotenza dura per tutta la vita ha causato il perdurare dell'esistenza di un padre, questa volta tuttavia più potente. Mediante il benigno governo della Provvidenza divina, l'angoscia di fronte ai pericoli della vita viene placata, l'istituzione di un ordine morale universale assicura l'appagamento di quell'esigenza di giustizia che nella civiltà umana è rimasta così spesso inappagata, e il prolungarsi dell'esistenza terrena mediante una vita futura istituisce la struttura spaziale e temporale in cui questi appagamenti di desiderio devono trovare il proprio compimento. Risposte agli enigmatici interrogativi che scaturiscono dall'umana brama di sapere, come quelli circa l'origine dell'universo e la relazione tra il corpo e l'anima, vengono sviluppate in conformità alle premesse di questo sistema; è un enorme sollievo per la psiche individuale che i conflitti del periodo infantile derivanti dal complesso paterno (e mai completamente superati) vengano ad essa sottratti e portati a una soluzione universalmente accettata.

Quando dico che tutte queste sono illusioni, devo delimitare il significato della parola. Un'illusione non è la stessa cosa di un errore, e non è nemmeno necessariamente un errore. L'opinione di Aristotele che i parassiti si sviluppino dal sudiciume, opinione che trova credito tuttora presso il popolo ignorante, era errata, così com'era errata la tesi, sostenuta a suo tempo da una generazione di medici, che la "tabe dorsalis" sia la conseguenza della dissolutezza sessuale. Sarebbe un abuso chiamare illusioni questi errori. Fu invece un'illusione quella di Colombo che credeva di avere scoperto una nuova rotta per le Indie.

Il contributo del suo desiderio a questo errore è infatti assai evidente. Ancora, può venir designata come illusione l'affermazione di certi nazionalisti in base alla quale gli Indogermani sarebbero l'unica razza umana capace di civiltà, o la credenza, che solo la psicoanalisi ha distrutto, secondo cui il bambino è un essere privo di sessualità. Caratteristico dell'illusione è il suo derivare dai desideri umani; sotto questo profilo essa si avvicina alle idee deliranti note alla psichiatria; differisce tuttavia anche da queste, a prescindere dalla più complicata struttura dell'idea delirante. In quest'ultima l'elemento essenziale che mettiamo in rilievo è la contraddizione rispetto alla realtà; l'illusione, invece, non necessariamente è falsa, cioè irrealizzabile o in contraddizione con la realtà. Una ragazza borghese può ad esempio concepire l'illusione che un principe la chiederà in sposa. È un evento possibile, che in alcuni casi si è verificato. Che il Messia verrà e fonderà un'età dell'oro è assai meno verosimile; a seconda dell'atteggiamento personale di chi giudica, questa credenza verrà classificata come illusione o come qualcosa di analogo a un delirio. Non è facile trovare esempi di illusioni che si sono poi realizzate; tuttavia quella degli alchimisti di poter trasformare tutti i metalli in oro potrebbe essere uno di questi esempi. Il desiderio di aver moltissimo oro, quanto più oro è possibile, si è assai smorzato a causa del nostro attuale modo di concepire le cause determinanti della ricchezza; tuttavia la chimica non considera più impossibile la trasformazione dei metalli in oro. Diciamo dunque che una credenza è un'illusione qualora nella sua motivazione prevalga l'appagamento di desiderio, e prescindiamo perciò dal suo rapporto con la realtà, proprio come l'illusione stessa rinuncia alla propria convalida.

Se, in base a questo orientamento, ci volgiamo di nuovo alle dottrine religiose, possiamo affermare ancora una volta che sono tutte illusioni indimostrabili e che nessuno può essere costretto a considerarle vere, a crederci. Alcune di esse sono a tal punto inverosimili, talmente antitetiche a tutto ciò che faticosamente abbiamo appreso circa la realtà dell'universò, che, tenute nel debito conto le differenze psicologiche, possono esser paragonate alle idee deliranti. Sul valore di realtà della maggior parte di esse non è possibile esprimere alcun giudizio. Così come sono indimostrabili, sono anche inconfutabili. Non siamo abbastanza sapienti per accostarci ad esse con senso critico. Gli enigmi dell'universo si svelano soltanto lentamente alla nostra ricerca e molti sono gli interrogativi ai quali la scienza moderna non è ancora in grado di dare una risposta. Il lavoro

scientifico è tuttavia per noi l'unica via che crediamo possa condurci alla conoscenza della realtà esterna. È ancora una volta soltanto un'illusione attendersi qualcosa dall'intuizione e dall'introspezione; esse non possono darci che indicazioni — peraltro difficilmente interpretabili — sulla nostra vita psichica, ma mai un'informazione circa quegli interrogativi cui la dottrina religiosa è capace di rispondere con tanta facilità. Sarebbe delittuoso lasciare che la lacuna sia colmata dall'arbitrio del singolo, e, in base a un parere personale, dichiarare più o meno accettabile questa o quella parte del sistema religioso. Sono domande troppo importanti, vorremmo dire troppo sacre.

A questo punto qualcuno potrebbe obiettarci: "Dunque, se perfino gli scettici più irriducibili ammettono che le affermazioni della religione non sono confutabili mediante l'intelletto, perché non dovrei crederci proprio io, tanto più che tali affermazioni hanno tanti argomenti dalla loro parte, la tradizione, il consenso degli uomini e un contenuto così ricco di consolazioni?" In effetti, perché no? Così come nessuno può essere costretto a credere, nessuno può essere costretto a non credere. Non dobbiamo tuttavia indulgere nell'autoinganno di credere che con tali giustificazioni percorriamo il cammino del retto pensare. Se mai c'è un caso cui spetta il biasimo di essere una "misera scappatoia" è proprio questo. L'ignoranza è ignoranza; da essa non deriva alcun diritto a credere in nulla. In altre faccende nessun uomo ragionevole si comporterebbe con tanta leggerezza e si accontenterebbe di giustificazioni così povere delle proprie opinioni e delle proprie prese di posizione; soltanto nelle cose più alte e più sacre se lo permette. In realtà si tratta soltanto di sforzi per far credere a noi stessi o ad altri che siamo ancora saldamente legati alla religione, mentre da tempo ce ne siamo distaccati. Quando i problemi sono quelli della religione, gli uomini si rendono colpevoli di tutte le possibili insincerità e scorrettezze intellettuali. I filosofi estendono il significato delle parole fin dove queste non serbano più quasi nulla del loro senso originario; chiamano "Dio" un'astrazione vaghissima che si sono foggiate, per cui possono presentarsi dinanzi al mondo come deisti e credenti, vantandosi perfino di aver foggiate un concetto di Dio più alto e più puro; in verità, al contrario, il loro Dio è un'umbratile parvenza, non certo la possente personalità della dottrina religiosa. I critici persistono nel definire "profondamente religioso" un uomo che ceda al sentimento della piccolezza e dell'impotenza umane di fronte all'universo, benché il sentimento che costituisce l'essenza della religiosità non sia questo,

ma solo il passo immediatamente successivo, e cioè la reazione che cerca un rimedio contro tale sentimento. Chi non procede oltre, chi umilmente si rassegna alla parte insignificante dell'uomo nel vasto mondo, costui è davvero irreligioso nel più vero significato della parola.

Prendere posizione riguardo al valore di verità delle dottrine religiose non rientra nel piano di questo studio. Ci basta averle individuate nella loro natura psicologica come illusioni. Ma non vogliamo nascondere che questa scoperta influisce potentemente sul nostro atteggiamento nei riguardi del problema che a molti appare certo il più importante di tutti. Sappiamo all'incirca in quali tempi le dottrine religiose sono state create e da che tipo di uomini. Se apprendiamo inoltre per quali motivi ciò accadde, il nostro punto di vista in merito al problema religioso subisce un notevole spostamento. Noi diciamo: sarebbe davvero molto bello che ci fossero un Dio — come creatore dell'universo e benigna Provvidenza —, un ordine morale universale e una vita ultraterrena; tuttavia è almeno molto strano che tutto ciò sia davvero così come non possiamo fare a meno di desiderare che sia. E sarebbe più strano ancora che i nostri poveri, ignoranti, oppressi antenati fossero riusciti a risolvere tutti questi difficili enigmi dell'universo.

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

A gran voce il nostro avversario ci impone di fermarci. Siamo chiamati a render conto del nostro scorretto procedere. Ci dice:

"Gli interessi archeologici sono certamente lodevolissimi, ma è vietato intraprendere scavi, che minando in profondità le abitazioni dei vivi, rischiano di farle crollare e di uccidere gli uomini sotto le macerie. Le dottrine religiose non costituiscono materia su cui si possa cavillare come su qualsiasi altra cosa. La nostra civiltà è costruita su di esse, il mantenimento della società umana ha come presupposto che, nella loro maggioranza, gli uomini credano alla verità di tali dottrine. Se viene loro insegnato che non esiste alcun Dio onnipotente e giustissimo, che non vi è ordine divino dell'universo né vita futura, gli uomini si sentiranno esentati da qualsiasi obbligo di osservare i precetti della civiltà. Libero da inibizioni e paure, ognuno seguirà le proprie pulsioni asociali ed egoistiche, cercherà di

esercitare il proprio potere, e ricomincerà il caos che abbiamo bandito in migliaia di anni di lavoro d'incivilimento. Anche se si sapesse e si potesse dimostrare che la religione non è in possesso della verità, occorrerebbe tacere e comportarsi come vuole la filosofia del "come se" [vedi sopra pp. 458 sg.]. Nell'interesse della preservazione di tutti! E, a prescindere dal rischio dell'impresa, si tratterebbe di una crudeltà inutile. Moltissimi sono gli uomini che trovano il loro unico conforto negli insegnamenti della religione e riescono a tollerare la vita solo con il suo aiuto. Li si vuole privare di questo loro sostegno e non si ha niente di meglio da offrire loro in cambio. È convinzione generale che attualmente la scienza non riesca a fare gran che; e anche se fosse assai più progredita, non basterebbe agli uomini. L'uomo ha anche altri bisogni imperiosi, che mai potrebbero essere soddisfatti dalla fredda scienza, ed è assai singolare, è addirittura il colmo dell'incocrenza, che uno psicologo il quale ha sempre ribadito quanto nella vita dell'uomo l'intelligenza resti in secondo piano rispetto alla vita pulsionale, si sforzi ora di defraudare l'uomo d'un prezioso soddisfacimento di desiderio e voglia risarcirlo con un nutrimento intellettuale."

Quante accuse tutte in una volta! Sono però pronto a replicare ad ognuna di esse; ribadisco inoltre che mantenere l'atteggiamento attuale verso la religione rappresenta per la civiltà un pericolo maggiore che non sostituirlo con un atteggiamento diverso. Ma non so da dove devo cominciare la mia replica.

Forse assicurando che io considero la mia impresa del tutto innocua e non pericolosa. Questa volta non sono io che sopravvaluto l'intelletto. Se gli uomini sono così come i miei avversari li descrivono — e non intendo contraddirli — non sussiste pericolo alcuno che, sopraffatto dalle mie argomentazioni, un pio credente si lasci strappare la sua fede. Inoltre non ho detto proprio nulla che prima di me non sia già stato detto in modo assai più compiuto, efficace e incisivo da altri uomini migliori di me. I nomi di questi uomini sono ben noti; io non li menzionerò, non desidero dar l'impressione di annoverarmi tra loro. Alle argomentazioni critiche dei miei grandi predecessori mi sono limitato ad aggiungere qualche motivazione psicologica: questa è l'unica novità della mia esposizione. È improbabile che proprio quest'aggiunta debba sortire l'effetto che i precedenti tentativi non sono riusciti a raggiungere. Naturalmente qualcuno potrebbe domandarmi a questo punto perché scriviamo cose del ge-

nere, dato che siamo certi della loro inefficacia. Ma su questo torneremo in seguito.

L'unica persona cui questa pubblicazione può recar danno sono io. Sono pronto ad ascoltare le accuse impietose che mi saranno rivolte per la mia superficialità, ottusità, mancanza di idealismo e di comprensione per i più alti interessi dell'umanità. Ma, da un lato, tali rimostanze non mi sono nuove e, dall'altro, se già in giovane età un uomo si è posto al di sopra della disapprovazione dei suoi contemporanei, che danno mai potrà derivargliene da vecchio, quando è certo che tra non molto verrà sottratto ad ogni favore e disfavore? In tempi passati era diverso, esprimendosi così come io ora mi esprimo, ci si procurava un'abbreviazione indubbia della propria esistenza terrena e una buona anticipazione dell'occasione di sperimentare in proprio la vita dell'aldilà. Ma, ripeto, quei tempi sono passati e oggi una divagazione come questa è innocua anche per chi la scrive. Può accadere tutt'al più che il suo libro non sia tradotto e diffuso in questo o in quel paese. Naturalmente proprio in un paese che si sente sicuro dell'alto livello della propria civiltà. Ma chi perora in un modo o nell'altro la causa della rinuncia al desiderio e della rassegnazione al destino avverso, deve esser pronto a sopportare anche questo danno.

Mi sono poi rivolto la domanda se, tuttavia, la pubblicazione di questo scritto non avrebbe potuto nuocere a qualcuno. A dire il vero non a una persona, ma a una causa: la causa della psicoanalisi. È innegabile che la psicoanalisi è una mia creazione e che essa è stata fatta oggetto di molta diffidenza e ostilità; se ora mi faccio avanti con affermazioni così sgradevoli, si sarà fin troppo pronti a scivolare dalla mia persona alla psicoanalisi. "Adesso si vede — diranno — dove va a parare la psicoanalisi. La maschera è caduta; essa conduce, come abbiamo sempre sospettato, alla negazione di Dio e dell'ideale morale. Per impedirvi di scoprirlo, ci hanno dato a intendere che la psicoanalisi non ha una sua visione del mondo e non può fabbricarne alcuna."¹

Questo strepito mi riuscirà davvero spiacevole a causa dei miei numerosi collaboratori, alcuni dei quali non condividono affatto il mio atteggiamento verso i problemi religiosi. Ma la psicoanalisi ha già superato ben altre tempeste e occorre che resista anche a questa. In realtà la psicoanalisi è un metodo di ricerca, uno strumento im-

¹ [Su questo punto vedi sopra alcune osservazioni contenute in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) pp. 245 sg.]

parziale, come il calcolo infinitesimale ad esempio. Se con l'aiuto di questo un fisico scoprisse che dopo un certo periodo la terra sarà distrutta, si esiterebbe ad attribuire al calcolo come tale tendenze distruttive e a metterlo per conseguenza al bando. Tutto ciò che ho detto qui contro il valore di verità delle religioni non aveva bisogno della psicoanalisi, è stato detto da altri molto prima che la psicoanalisi fosse inventata. Se dall'applicazione del metodo psicoanalitico si ricavano nuove argomentazioni contro il contenuto di verità della religione, tanto peggio per la religione; comunque con lo stesso diritto i difensori della religione potranno servirsi della psicoanalisi per avvalorare in pieno il significato affettivo della dottrina religiosa.

E ora, per proseguire nella mia autodifesa: la religione ha manifestamente reso alla civiltà umana grandi servigi, ha contribuito in misura notevole, ma non abbastanza, a tenere a bada le pulsioni asociali. Governando la società umana per millenni, ha avuto tutto il tempo di dimostrare ciò di cui è capace. Se fosse davvero riuscita a rendere felice la maggioranza degli uomini, a consolarli, a riconciliarli con la vita, a farne dei portatori di civiltà, a nessuno verrebbe in mente di aspirare a un mutamento dell'attuale situazione. Che cosa vediamo invece? Che un numero spaventosamente grande di uomini è insoddisfatto della civiltà e in essa infelice, che la sente come un giogo che occorre scrollarsi di dosso; che questi uomini o si adoperano con tutte le loro forze per cambiare questa civiltà o, nella loro avversione per essa, giungono a disinteressarsene completamente e a non volerne sapere delle restrizioni imposte alle loro pulsioni. Si obietterà a questo punto che tale stato di cose deriva dal fatto che la religione ha perduto parte del suo influsso sulle masse umane proprio a causa delle deplorevoli conseguenze dei progressi della scienza. Prenderemo atto di quest'ammissione e del modo in cui viene motivata e la utilizzeremo in seguito per i nostri scopi; di per sé, tuttavia, l'obiezione è priva di forza.

Non è affatto sicuro che al tempo dell'illimitato dominio delle dottrine religiose gli uomini fossero complessivamente più felici di oggi; certo non furono più morali. Essi hanno sempre saputo esteriorizzare le prescrizioni religiose rendendone in tal modo vani gli intenti. I preti, che dovevano vigilare affinché la religione fosse obbedita, li aiutarono in ciò. La misericordia di Dio doveva trattenere il braccio della Sua giustizia: si peccava e, dopo aver fatto un sacrificio o una penitenza, si era liberi di peccare di nuovo. L'interiorità russa optò per la conclusione che, per godere di tutte le beatitudini

della grazia divina, il peccato è indispensabile e che dunque è in fondo opera grata a Dio. È evidentissimo che i preti sono riusciti a perpetuare la sottomissione delle masse alla religione soltanto a prezzo di grandissime concessioni alla natura pulsionale dell'uomo. Fu stabilito il seguente punto fermo: Dio solo è forte e buono, l'uomo è debole e soggetto a peccare. Nella religione l'immoralità ha trovato in tutti i tempi sostegno non meno della moralità. Se, riguardo alla felicità degli uomini, alla loro attitudine alla civiltà¹ e alle loro limitazioni morali, la religione non è riuscita a ottenere risultati migliori, c'è da domandarsi se invero non abbiamo sopravvalutato l'indispensabilità della religione per il genere umano e se facciamo cosa saggia a basarci su di essa per le nostre pretese di civiltà.

Riflettiamo sull'inequivocabile situazione dei nostri giorni. È stato detto che la religione non ha più sugli uomini lo stesso influsso di una volta (ci riferiamo qui alla civiltà europeo-cristiana). E ciò non perché essa abbia ridimensionato le sue promesse, ma perché queste appaiono agli uomini meno credibili. Concediamo che la ragione di tale trasformazione sia il rafforzamento dello spirito scientifico negli strati superiori della società umana (forse non solo in questa). La critica ha intaccato la forza probante dei documenti religiosi, la scienza naturale ha posto in luce gli errori che essi contengono, la ricerca comparata è stata colpita dalla fatale somiglianza tra le rappresentazioni religiose da noi venerate e le produzioni spirituali di popoli e tempi primitivi.

Lo spirito scientifico produce un modo particolare di atteggiarsi verso le cose di questo mondo; di fronte alle questioni religiose sosta un attimo, esita, ma da ultimo anche qui varca la soglia. In questo processo non c'è interruzione; quanto maggiore è il numero di uomini cui i tesori del nostro sapere diventano accessibili, tanto più si diffonde il rifiuto della fede religiosa, in un primo tempo soltanto dei suoi rivestimenti più antiquati e assurdi, poi però anche delle sue premesse fondamentali. Solo gli americani, istituendo il "processo della scimmia" a Dayton,² si sono dimostrati coerenti. Per il resto l'inevitabile trapasso si compie tra mille ambiguità e insincerità.

La civiltà ha poco da temere dagli uomini colti e da chi si dedica al lavoro intellettuale. In costoro, per quanto riguarda il comporta-

¹ [Sull'"attitudine alla civiltà" (*Kultureignung*) vedi lo scritto di Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915) pp. 130 sgg.]

² [Cittadina del Tennessee in cui nell'anno 1925 un docente di scienze naturali fu accusato di aver violato le leggi dello Stato perché aveva sostenuto la teoria della discendenza animale degli uomini.]

mento civile, la sostituzione dei motivi religiosi con motivi diversi, laici, può avvenire senza strepito; questi individui sono inoltre in gran parte portatori di civiltà. Le cose prendono un'altra piega quando si tratta di persone incolte, di uomini oppressi, che hanno tutti i motivi di essere nemici della civiltà. Tutto va bene finché non si accorgono che non si crede più in Dio. Ma prima o poi dovranno pur accorgersene, anche se questo mio scritto non sarà pubblicato. Costoro sono pronti ad accettare i risultati del pensiero scientifico senza che si sia in essi prodotto il mutamento che il pensiero scientifico induce nell'uomo. Non sussiste allora il pericolo che l'avversione di queste masse per la civiltà converga sul punto debole che esse individuano nella loro tiranna? Se non è lecito ammazzare il nostro prossimo solo perché il buon Dio lo ha vietato e ci punirà severamente in questa o nell'altra vita, e se scopriamo peraltro che il buon Dio non esiste e non abbiamo da temere alcun castigo, non v'è dubbio che a questo punto ammazzeremo il nostro prossimo senza esitare e soltanto una forza terrena potrà trattenerci. Dunque, o bisogna tenere rigidamente a freno queste masse pericolose, impedire con attenzione estrema che esse accedano a qualsiasi occasione di risveglio intellettuale, oppure bisogna operare una revisione radicale del nesso civiltà-religione. [Vedi oltre, pp. 475 sg.]

Si potrebbe pensare che all'attuazione di quest'ultimo progetto non debbano opporsi difficoltà particolari. Si tratta, è vero, di rinunciare a qualcosa, ma quel che si ottiene è forse più importante, e in più si evita un grande pericolo. Eppure, di fronte a quest'idea arretriamo spaventati, quasi che la sua realizzazione esponesse la civiltà a un pericolo più grande ancora. Quando san Bonifacio¹ abbatté l'albero venerato come sacro dai Sassoni, i presenti si attesero un evento terribile come conseguenza del crimine. Non accadde nulla e i Sassoni accettarono il battesimo.

Se la civiltà ha istituito il dettame che l'uomo non uccida il prossimo da lui odiato che gli sbarra il cammino o i cui averi sono da lui agognati, ciò è manifestamente avvenuto nell'interesse della vita associata degli uomini, la quale altrimenti non sarebbe stata possibile. L'assassino attirerebbe infatti su di sé la vendetta dei parenti dell'ucciso, nonché la sorda invidia degli altri, che provano un'inclinazione intima altrettanto forte a compiere quello stesso atto di violenza. Egli dunque non godrebbe a lungo i frutti della propria vendetta o della propria rapina, ma avrebbe molte probabilità di essere ben presto ucciso a sua volta. Anche se, in virtù di una forza e di una prudenza straordinarie, riuscisse a proteggersi contro un avversario singolo, alla fin fine non potrebbe che soccombere dinanzi all'unione dei più deboli. Se un'alleanza del genere non si formasse, l'assassinio proseguirebbe all'infinito e gli uomini finirebbero per sterminarsi a vicenda. Si avrebbe, fra gli individui, lo stesso stato di cose che vige tuttora in Corsica tra le famiglie, ma che normalmente vige soltanto tra le nazioni. Il rischio che incombe sulla vita individuale, da tutti ugualmente avvertito, fa dunque sí che gli uomini si riuniscano in società; questa vieta poi all'individuo di uccidere riservandosi il diritto di uccidere, solidalmente, chi trasgredisce il divieto. Nascono così la giustizia e la sanzione.

Tuttavia, noi non rendiamo noto questo fondamento razionale del divieto d'assassinio, e affermiamo invece che è stato Dio a promul-

¹ [San Bonifacio (675 circa-754) nacque nel Devonshire, ma svolse fra le popolazioni di lingua tedesca la sua missione di evangelizzazione. Fu chiamato l'"Apostolo della Germania".]

garlo. Ci avventuriamo quindi a indovinarne gli intenti e scopriamo che neanch'Egli vuole che gli uomini si sterminino a vicenda. Così facendo, rivestiamo il divieto che la civiltà ha emanato di una solennità tutta particolare, rischiando però di farne dipendere l'osservanza dalla fede in Dio. Se ripercorriamo il cammino in senso contrario e non attribuiamo più a Dio la nostra volontà, ma ci accontentiamo del fondamento sociale, rinunciando, è vero, a quella trasfigurazione del divieto civile, ma evitiamo anche di metterlo a repentaglio. Otteniamo tuttavia anche qualcos'altro. Attraverso una sorta di diffusione o di infezione, il carattere di santità, di inviolabilità, potremmo dire di appartenenza all'aldilà, si è esteso da alcuni pochi divieti importanti a tutti gli altri ordinamenti, leggi, regolamentazioni civili. Ma a questi spesso l'aureola non si addice; non solo per il fatto che, prendendo decisioni contraddittorie secondo i tempi e i luoghi, si svalorizzano reciprocamente, ma perché comunque tradiscono per chiari segni ogni sorta di umane debolezze. È facile riconoscervi ciò che può essere soltanto il prodotto di una miope apprensione, l'espressione di gretti interessi o la conseguenza di premesse inadeguate. La critica che occorre esercitare nei confronti di questi precetti riduce in misura indesiderata anche il rispetto per le altre più giustificate pretese della civiltà. Giacché il compito di separare ciò che Dio stesso ha imposto da ciò che invece deriva dall'autorità di un parlamento investito di pieni poteri o dall'autorità di un alto magistrato è quantomai scomodo, converrebbe senz'alcun dubbio lasciare Dio del tutto fuori dal giuoco e ammettere onestamente l'origine puramente umana di tutti gli ordinamenti e di tutte le norme della civiltà. Insieme alla pretesa santità, questi imperativi e queste leggi perderebbero anche la loro rigidità e immutabilità. Gli uomini potrebbero capire che tali norme sono state istituite non tanto per dominare l'umanità quanto piuttosto per servirne gli interessi, e maturerebbero un atteggiamento più benevolo nei confronti di esse: invece che alla loro abolizione mirerebbero soltanto al loro perfezionamento. Questo sarebbe un importante progresso sul cammino che conduce a riconciliarci con il peso della civiltà.

La nostra perorazione a favore di un fondamento puramente razionale delle norme civili, ossia a favore della loro derivazione dalla necessità sociale, viene però a questo punto interrotta da uno scrupolo improvviso. Abbiamo scelto come esempio l'origine del divieto di uccidere. Ma l'esposizione fattane or ora corrisponde alla verità storica? Temiamo di no, essa sembra non essere altro che una

costruzione razionalistica. Con l'aiuto della psicoanalisi abbiamo studiato proprio questo tratto di storia della civiltà umana¹ e, sulla base di quanto abbiamo scoperto, dobbiamo dire che in realtà le cose andarono diversamente. Anche nell'uomo dei nostri giorni i motivi puramente razionali possono ben poco contro gli impulsi passionali; quanto più deboli devono essere stati nell'uomo animale dei tempi primitivi! Forse ancor oggi i suoi discendenti si ammazzerebbero l'un l'altro senza inibizioni se fra quei crimini non ve ne fosse stato uno — l'uccisione del padre primigenio — che evocò una reazione emotiva irresistibile, piena di conseguenze. Da essa derivò il comandamento: "Non uccidere", che nel totemismo era limitato al sostituto del padre, ma che venne in seguito esteso ad altri e che nemmeno oggi è osservato da tutti senza eccezioni.

Ma, in base ad argomentazioni che non è il caso di ripetere qui, quel padre primigenio ha costituito l'immagine originaria di Dio, il modello in conformità del quale le generazioni successive ne hanno foggato la figura. La descrizione religiosa ha quindi ragione, Dio ha realmente preso parte all'istituzione di quel divieto: l'ha creato il Suo influsso, non il discernimento della necessità sociale. E l'attribuzione del volere umano a Dio è giusta: gli uomini sapevano di essersi sbarazzati con la violenza del padre, e, nel reagire all'oltraggio commesso, si proposero di rispettarne da allora in poi il volere. Mentre dunque la dottrina religiosa ci comunica la verità storica, anche se in parte rimodellata e dissimulata, la nostra esposizione razionale la rinnega.

Ci rendiamo conto a questo punto che il patrimonio delle rappresentazioni religiose comprende non solo appagamenti di desideri, ma anche importanti reminiscenze storiche. Questo convergere di passato e futuro conferisce certo alla religione un incomparabile potere! Eppure, forse, con l'aiuto di un'analogia, già possiamo intravedere un altro aspetto. Non è bene trasferire concetti lontano dal terreno in cui sono sorti: tuttavia certe concordanze vanno pure rese esplicite! Sappiamo che l'essere umano non può portare a termine il suo sviluppo verso la civiltà senza attraversare una fase di nevrosi più o meno palese. Ciò deriva dal fatto che il bambino non può reprimere col lavoro razionale della mente moltissime delle esigenze pulsionali non utilizzabili in vista del suo futuro, e deve invece domarle con atti di rimozione, dietro i quali sta, di regola, un motivo

¹ [Nel cap. 4 di *Totem e tabù* (1912-13) pp. 105 sgg.]

d'angoscia. La maggior parte di queste nevrosi infantili vengono spontaneamente superate durante la crescita; soprattutto le nevrosi ossessive dell'infanzia hanno questo destino. Le rimanenti devono essere eliminate, anche in seguito, col trattamento psicoanalitico. In modo del tutto simile potremmo supporre che, nel suo sviluppo secolare, l'umanità nel suo insieme sia incorsa in stati che sono analoghi alle nevrosi,¹ e proprio per le medesime ragioni, poiché nelle epoche della sua ignoranza e debolezza intellettuale l'umanità ha compiuto la rinuncia pulsionale (indispensabile alla vita associata) solo in grazia di forze puramente affettive. Le conseguenze di tali processi analoghi alla rimozione, svoltisi in tempi remotissimi, pesarono sulla civiltà ancora per molto tempo. La religione sarebbe la nevrosi ossessiva universale dell'umanità; come quella del bambino, essa ha tratto origine dal complesso edipico, dalla relazione paterna. Stando a tale concezione, è da prevedere che l'abbandono della religione debba aver luogo con l'inesorabilità fatale di tutti i processi di crescita, e che ora ci troviamo in pieno proprio in questa fase di sviluppo.

Il nostro comportamento dovrebbe perciò conformarsi all'esempio di un educatore comprensivo, che non si oppone a una nuova strutturazione che sta sviluppandosi, ma cerca di promuoverla e di arginare la violenza del suo erompere. L'essenza della religione non si riduce indubbiamente a tale analogia. Se da un lato essa apporta restrizioni ossessive, come una qualsiasi nevrosi ossessiva individuale, dall'altro include un sistema d'illusioni desiderative (accompagnate da rinnegamento della realtà)² simili a quelle che, in forma isolata, troviamo soltanto nell'amentia,³ uno stato di beata confusione di natura allucinatoria. Si tratta appunto solo di paragoni mediante cui ci sforziamo di capire il fenomeno sociale; la patologia individuale non ci fornisce alcun riscontro pienamente valido.

È stato ripetutamente indicato (da me, ma soprattutto da Theodor Reik)⁴ fin entro quali dettagli continui a sussistere l'analogia fra la religione e una nevrosi ossessiva, e quante delle peculiarità e delle vicissitudini del formarsi della religione divengano in tal modo intelli-

¹ [Vedi oltre su questo punto *Il disagio della civiltà* (1929) p. 629; ma vedi anche alcune osservazioni contenute in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) terzo saggio.]

² [Vedi oltre il saggio sul *Feticismo* (1927) pp. 492 sg. e relative note.]

³ [La "amentia" di Meynert è uno stato confusionale acuto di tipo allucinatorio. Vedi nella *Metapsicologia* (1915): *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, pp. 96 sg.]

⁴ [Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907); T. REIK, *Dogma und Zwangsideoe. Imago*, vol. 13, 247 (1927); come volume a sé il lavoro di Reik fu pubblicato a Vienna nel 1927.]

gibili. Con ciò si accorda bene il fatto che il pio credente è protetto in misura notevole contro il pericolo rappresentato da talune malattie nevrotiche; l'accettazione della nevrosi universale lo sottrae al compito di costruirsi una nevrosi individuale.¹

Il riconoscimento del valore storico di talune dottrine religiose accresce il nostro rispetto per esse, non invalidando però la nostra proposta che si smetta di addurle a motivo dei precetti della vita civile. Al contrario! Con l'aiuto di questi residui storici siamo giunti a concepire i dogmi religiosi alla stregua, per così dire, di relitti nevrotici e ora possiamo affermare che è arrivato probabilmente il momento, come avviene nel trattamento analitico del nevrotico, di sostituire gli esiti della rimozione con i risultati del lavoro razionale della nostra mente. Che tale riesame non debba limitarsi alla rinuncia alla trasfigurazione solenne delle norme civili e che una revisione generale delle medesime debba approdare all'eliminazione di molte di esse, può esser preveduto, non deplorato. Il compito che ci proponiamo, che è quello di riconciliare gli uomini con la civiltà, verrà in tal modo assolto in ampia misura. Quanto alla rinuncia alla verità storica, rinuncia che caratterizza la motivazione razionale delle norme civili, non c'è motivo di rimpiangerla. Le verità che le dottrine religiose contengono sono così deformate e sistematicamente mascherate che la massa degli uomini non può riconoscerle come verità. È un caso analogo a quello che si ha quando raccontiamo al bambino che la cicogna porta i neonati. Anche in tal caso diciamo la verità in veste simbolica; sappiamo infatti che cosa significa il grande uccello. Il bambino però non lo sa, nelle nostre parole coglie solo l'elemento di deformazione, si ritiene ingannato, e sappiamo quanto spesso la sua sfiducia nei confronti degli adulti e la sua insubordinazione derivino proprio da tale impressione. Siamo giunti alla convinzione che sia meglio omettere nei nostri discorsi coi bambini queste dissimulazioni simboliche della verità e non sottrarre ad essi la conoscenza di circostanze di fatto reali, pur adattandole al loro livello intellettuale.²

¹ [Più volte nei suoi scritti Freud ha messo in rilievo questo punto. Vedi, per esempio, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) p. 263 e n. 1. Vedi anche più oltre a p. 576.]

² [Negli scritti successivi Freud stabilì più volte la distinzione fra la verità cosiddetta "materiale" e la verità "storica". Vedi in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) terzo saggio, cap. 2, § G; vedi anche lo scritto su *L'acquisizione del fuoco* (1931) e, già nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) p. 277 e n. 3.]

“Lei si permette il lusso di dire cose contraddittorie, tra loro difficilmente conciliabili. Dapprima afferma che uno scritto come il Suo è del tutto innocuo. Nessuno si lascerebbe defraudare della propria fede religiosa da dissertazioni del genere. Poiché tuttavia, come successivamente risulta, è Sua intenzione turbare tale fede, Lei si può chiedere perché di fatto lo pubblica. In un altro punto Lei ammette però che può diventare pericoloso, addirittura pericolosissimo, che qualcuno apprenda che non si crede più in Dio. Era stato in precedenza docile e sottomesso, e ora può voler gettare alle ortiche l'obbedienza ai precetti della civiltà. Tutto il Suo argomento, che la motivazione religiosa degli imperativi civili costituisce un pericolo per la civiltà, poggia in definitiva sul presupposto che il credente possa essere trasformato in miscredente; questa è però una vera contraddizione.

“Altra contraddizione si riscontra quando da un lato Lei ammette che l'uomo non può essere guidato dall'intelligenza, che è dominato dalle sue passioni e dalle sue esigenze pulsionali, mentre dall'altro propone che i fondamenti affettivi della sua obbedienza alla civiltà siano sostituiti da fondamenti razionali. Chi ci capisce qualcosa è bravo! A me pare che l'una cosa escluda l'altra.

“Non ha inoltre appreso nulla dalla storia? Il tentativo di sostituire la religione con la ragione è già stato fatto una volta, ufficialmente e in grande stile. Lei rammenta certamente la rivoluzione francese e Robespierre, ma anche la breve durata e l'insuccesso pietoso dell'esperimento. Esso viene ora ripetuto in Russia; non abbiamo bisogno di chiederci come andrà a finire. Non ritiene che dobbiamo ammettere che l'uomo non può fare a meno della religione?

“Lei stesso ha detto che la religione è più di una nevrosi ossessiva, ma non ha trattato di questo suo altro aspetto. Le basta applicare l'analogia con la nevrosi. Occorre liberare gli uomini da una nevrosi. Ciò che in tal modo va perduto non La preoccupa.”

L'apparenza di contraddizione è verosimilmente scaturita dal fatto che ho trattato troppo in fretta cose complicate. Possiamo in parte rimediare. Continuo a sostenere che per un certo aspetto il mio scritto è del tutto innocuo. Nessun credente si lascerà smarrire nella

sua fede da questi o da analoghi argomenti. Un credente ha col contenuto della religione determinati legami di affezione. Esistono certamente innumerevoli altri individui che non sono credenti nel medesimo senso. Obbediscono alle norme civili perché si fanno intimidire dalle minacce della religione e temono la religione finché devono considerarla parte della realtà che li delimita. Costoro si sbarazzano della religione appena hanno la possibilità di non credere più al suo valore di realtà, ma neanche su essi le argomentazioni hanno un influsso. Cessano di temere la religione quando notano che anche altri non la temono, ed era a questo tipo di uomini che mi riferivo quando sostenevo che ci si sarebbe accorti del declino dell'influenza religiosa anche se non avessi pubblicato il mio scritto. [Vedi sopra p. 469.]

Ma credo che Lei stesso attribuisca maggior valore all'altra contraddizione che mi rinfaccia. Gli uomini sono così poco accessibili alle testimonianze della ragione, vengono dominati per intero dai loro desideri pulsionali: perché mai, dunque, sottrarre loro un soddisfacimento pulsionale e sostituirlo con dei ragionamenti? Certo, gli uomini sono così, ma si è Lei chiesto se devono essere così, se la loro natura più intima li necessita a ciò? Può l'antropologo darci l'indice cranico di un popolo che ha l'usanza di deformare con fasciature le teste dei bambini sin da quando son piccoli? Pensi al deprimente contrasto tra la radiosa intelligenza di un bambino sano e la debolezza intellettuale dell'adulto medio. Non ritiene possibile che una parte notevole di responsabilità per questa relativa atrofia spetti proprio all'educazione religiosa? Penso che passerebbe molto tempo prima che un bambino non influenzato cominciasse a crearsi pensieri su Dio e sulle cose al di là di questo mondo. Questi pensieri imboccherebbero forse le medesime vie che sono state percorse dai suoi avi remoti; ma non si attende questo sviluppo, gli si inculcano le dottrine religiose in un'età in cui egli non ha né interesse per esse né la capacità di coglierne la portata. Ritardare lo sviluppo sessuale e anticipare l'influsso della religione: non sono questi i due cardini del programma dell'odierna pedagogia? Allorché quindi il pensiero del bambino si desta, le dottrine religiose sono già divenute inattaccabili. Ma crede che, ai fini del rafforzamento della funzione intellettuale, sia molto vantaggioso che un soggetto così importante venga a questa precluso con la minaccia dei castighi infernali? Se qualcuno giunge al punto da accettare acriticamente tutte le assurdità che gli vengono propinate dalle dottrine religiose, e neppure si

accorge che esse si contraddicono a vicenda, non c'è molto da stupirsi per la sua debolezza intellettuale. Non abbiamo altro mezzo che l'intelligenza per dominare la nostra pulsionalità: come possiamo attenderci, da persone soggette al dominio di divieti imposti al pensiero, che raggiungano l'ideale psicologico, ossia il primato dell'intelligenza? Lei sa del pari che alle donne viene in generale attribuita la cosiddetta "debità mentale fisiologica",¹ ossia un'intelligenza inferiore a quella dell'uomo. Il fatto in sé è controverso e la sua interpretazione è soggetta al dubbio; tuttavia un argomento a favore della natura secondaria di quest'atrofia intellettuale è che fin da piccole le donne soffrono a causa della severità della proibizione di volgere il loro pensiero a ciò che le interesserebbe maggiormente, ossia ai problemi della vita sessuale. Fintantoché incidono sui primi anni di vita dell'essere umano da una parte l'inibizione a rivolgere il proprio pensiero alle cose sessuali, e dall'altra l'inibizione religiosa e quella da essa derivante di tipo lealistico,² non possiamo dire come l'uomo sia fatto in realtà.

Ma voglio moderare il mio zelo e ammettere la possibilità che anch'io corra dietro a un'illusione. Forse l'effetto della proibizione di pensare imposta dalla religione non è grave come suppongo, forse risulterà che la natura umana rimane la stessa anche se non si abusa dell'educazione per assoggettarla alla religione. Non lo so e neppure Lei può saperlo. Non solo i grandi problemi di questa vita appaiono a tutt'oggi insolubili, ma anche molte questioni minori risultano difficili da risolvere. Ma Lei mi deve concedere che siamo qui in presenza d'una speranza legittima per il futuro, che forse c'è da scoprire un tesoro che può arricchire la civiltà e che vale la pena di tentare un'educazione irreligiosa. Qualora questo tentativo si dimostrasse insoddisfacente, sarei pronto a rinunciare alla riforma e a tornare al mio precedente giudizio, puramente descrittivo: l'uomo è un essere d'intelligenza debole, dominato dai suoi desideri pulsionali.

Su un altro punto concordo con Lei senza riserve. È impresa senz'altro assurda voler eliminare la religione violentemente e di colpo. Soprattutto perché è impresa disperata. Il credente non si lascerebbe

¹ [L'espressione era stata usata da P. J. MOEBIUS, *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes* (5ª ed., Halle 1903). Freud vi aveva già fatto riferimento in *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno* (1908) p. 426. Sulle inibizioni e proibizioni che la mente umana subisce a causa della religione vedi ancora, di Freud, *Perché la guerra?* (1932) e la lezione 35 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932).]

² [È intesa qui la lealtà verso il potere costituito.]

strappare la sua fede né tramite argomentazioni né tramite proibizioni. E se anche la cosa riuscisse nel caso di qualcuno, sarebbe una crudeltà. Chi per decenni ha preso sonniferi, naturalmente non può dormire se ne viene privato. Che l'effetto delle consolazioni religiose possa essere paragonato a quello di un narcotico appare chiaramente da quanto sta succedendo in America. Ivi — manifestamente per influenza del dominio femminile — si vogliono oggi privare gli uomini di tutti i generi di consumo eccitanti, inebrianti e voluttuari e, a titolo di risarcimento, li si sazia di timore di Dio. Neanche sull'esito di questo esperimento possono esserci molti dubbi [vedi p. 475].¹

Sarei dunque costretto a contraddirLa qualora Lei concludesse che l'uomo non può assolutamente fare a meno del conforto dell'illusione religiosa, che senza questo conforto non sopporterebbe il peso dell'esistenza, la crudele realtà. Sì, non ne può fare a meno l'uomo cui fin dall'infanzia Lei ha istillato il dolce — o dolcèamaro — veleno. Ma l'altro, ossia quello che è stato allevato digiuno? Colui che non soffre di nevrosi forse non ha bisogno di intossicarsi per sedarla. L'uomo si troverà certamente in tal caso in una situazione difficile, dovrà confessare a sé medesimo la propria totale impotenza, la propria estrema irrilevanza nella compagine dell'universo, cesserà di sentirsi al centro della creazione, oggetto della tenera sollecitudine di una Provvidenza benigna. Si troverà nella stessa situazione del bambino che ha abbandonato la casa paterna nella quale si sentiva protetto e sicuro. Ma l'infantilismo non è forse destinato a essere superato? L'uomo non può rimanere eternamente bambino, prima o poi deve avventurarsi nella "vita ostile". Questa può venir chiamata l'"educazione alla realtà"; devo ancora rivelarLe che intento esclusivo del mio scritto è attirare l'attenzione sulla necessità di compiere questo passo?

Lei teme probabilmente che l'uomo non sopporti la dura prova. Ebbene, ci lasci continuare a sperare. È già qualcosa sapere che si può far conto soltanto sulle proprie forze: è così che si apprende a usarle nel modo giusto. L'uomo non è del tutto privo di risorse; dai tempi del diluvio universale la sua scienza gli ha insegnato molte cose e il suo potere diventerà certo ancor più grande. Quanto alle grandi necessità del fato contro le quali non esiste rimedio, ebbene, egli apprenderà a sopportarle con rassegnazione. A che

¹ [Quando Freud scrisse questo saggio, negli Stati Uniti vigeva il proibizionismo (1920-33).]

gli serve il miraggio di una grande proprietà fondiaria sulla luna, dei cui proventi nessuno ha mai visto ancora qualcosa? Come tutti i probi piccoli agricoltori di questa terra l'uomo saprà coltivare la sua zolla in modo che essa lo nutra. Se distoglierà dall'aldilà le sue speranze e concentrerà sulla vita terrena tutte le forze rese così disponibili, egli riuscirà probabilmente a rendere la vita sopportabile per tutti e la civiltà non più oppressiva per alcuno. Allora senza rimpianto potrà dire con uno dei nostri "coirreligionari":

*Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.*

[Il Cielo abbandoniamolo
Agli angeli ed ai passeri.]¹

¹ [Heine, *Germania*, capo 1. Il termine "*Unglaubensgenosse*" (coirreligionario) fu applicato da Heine stesso a Spinoza. Freud lo cita come esempio di una particolare tecnica del motto: vedi *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) p. 68.]

“La cosa appare splendida davvero. Un’umanità che ha rinunciato a tutte le illusioni acquistando con ciò la capacità di organizzarsi in modo sopportabile sulla terra! Non posso però condividere le Sue aspettative. Non perché sono quel reazionario caparbio che Lei mi crede, ma perché ho del buon senso. Credo che ci siamo scambiate le parti; Lei si presenta come il sognatore che si lascia trasportare dalle illusioni, e io mi faccio sostenitore della ragione, del buon diritto dello scetticismo. Ciò che Lei ha esposto mi sembra costruito su errori che, in base al Suo modo di procedere, posso chiamare illusioni, in quanto rivelano abbastanza chiaramente l’influsso dei Suoi desideri. Le Sue speranze sono basate su questo: che generazioni non assoggettate fin dalla più tenera infanzia all’influsso delle dottrine religiose possano raggiungere facilmente l’agognato primato dell’intelligenza sulla vita pulsionale. Questa è un’illusione; riguardo a questo punto decisivo difficilmente la natura dell’uomo cambierà. Se non sbaglio — sappiamo così poco delle altre civiltà — esistono già oggi popoli che non si sviluppano sotto la pressione di un sistema religioso, ma che non per questo si avvicinano più degli altri al Suo ideale. Se Lei vuole eliminare la religione dalla nostra civiltà europea, sappia che deve sostituirla con un altro sistema di dottrine, il quale dovrebbe appropriarsi fin dall’inizio, in vista della propria autodifesa, di tutti i caratteri psicologici della religione, della stessa santità, rigidità, intolleranza, e imporre al pensiero le medesime proibizioni. Qualcosa del genere è necessario per far fronte alle richieste dell’educazione; e all’educazione non si può rinunciare. Il processo di sviluppo che va dal lattante all’uomo adulto civile è lungo, troppi giovani vi si smarrirebbero e non sarebbero in grado di far fronte a tempo debito ai loro compiti vitali qualora venisse a mancare una guida alla loro evoluzione. Le dottrine applicate nella loro educazione porranno sempre limiti al pensiero dei loro anni più maturi, ossia faranno proprio ciò che Lei rimprovera oggi alla religione. Non vede che il difetto congenito incancellabile della nostra, come di ogni altra civiltà, è che al bambino, dominato dalle pulsioni e intellettualmente debole, vengono imposte decisioni e scelte che solo l’intelligenza matura dell’adulto potrebbe legittimare? Ma la civiltà

non può fare altrimenti perché da una parte il secolare sviluppo dell'umanità confluisce tutto insieme in pochissimi anni dell'infanzia, e dall'altra soltanto una forza di natura affettiva può indurre il bambino ad affrontare il compito assegnatogli. Sono dunque queste le prospettive del Suo 'primato dell'intelletto'.

“A questo punto non deve stupirsi se propugno il mantenimento del sistema dottrinale religioso come fondamento dell'educazione e dell'umana vita associata. È un problema pratico, non una questione che attiene al valore di realtà. Dal momento che, nell'interesse della conservazione della nostra civiltà, non possiamo aspettare, per incidere sull'individuo, che questi diventi maturo per la civiltà (molti non lo diventerebbero mai), e poiché siamo obbligati a imporre al bambino che cresce un qualche sistema di dottrine che funzioni come una serie di assiomi che non ammettono critiche, il sistema religioso mi sembra di gran lunga il più idoneo allo scopo: ciò, naturalmente, proprio a causa di quella forza consolatoria e appagatrice di desideri in cui Lei pretende di aver individuato l'illusione'. Tenuto conto della difficoltà di scoprire qualcosa della realtà, e addirittura del dubbio che ciò sia in qualche modo possibile, non dobbiamo trascurare il fatto che i bisogni umani sono una parte della realtà, e una parte davvero importante, una parte che ci riguarda molto da vicino.

“Un altro vantaggio della dottrina religiosa sta, a mio avviso, in una delle caratteristiche di essa che sembrano ripugnarLe in modo particolare. Per quanto riguarda i concetti, essa permette una purificazione e una sublimazione che consentono di cancellare quasi tutto ciò che reca le tracce del pensiero primitivo e infantile. Ciò che allora rimane è un contenuto d'idee che la scienza non contraddice più e nemmeno potrebbe confutare. Queste trasformazioni della dottrina religiosa, che Lei ha condannato come mezze misure e compromessi, consentono di evitare la frattura tra le masse incolte e il pensatore filosofo, serbando tra loro quell'elemento di comunanza che è così importante per la salvaguardia della civiltà. Non c'è più da temere, allora, che l'uomo del popolo apprenda che gli strati superiori della società 'non credono più in Dio' [p. 469]. Ebbene, ritengo di aver dimostrato a questo punto che i Suoi sforzi si riducono al tentativo di sostituire a un'illusione sperimentata e ricca di valore affettivo un'altra illusione non sperimentata e priva di tale valore.”

Lei non mi troverà sordo alla Sua critica. So quanto sia difficile evitare le illusioni; forse anche le speranze cui mi sono affidato sono di natura illusoria. Ma insisto su una differenza. Le mie illusioni

— a prescindere dal fatto che non comportano alcuna punizione per chi non le condivide — non si sottraggono, come quelle religiose, alla rettifica, non hanno carattere delirante. Se l'esperienza dovesse mostrare — non a me, ma ad altri dopo di me che la pensano come me — che ci siamo sbagliati, rinunceremo alle nostre aspettative. Prenda dunque il mio tentativo per quello che è. Uno psicologo che non ha alcun dubbio sul fatto che raccapezzarsi in questo mondo è un'impresa davvero difficilissima, si sforza di giudicare l'evoluzione dell'umanità in base a quel poco di discernimento che ha acquisito attraverso lo studio dei processi psichici che hanno luogo nell'individuo durante il suo sviluppo dall'infanzia alla maturità. Gli si impone allora l'idea che la religione sia paragonabile a una nevrosi infantile ed è abbastanza ottimista da supporre che l'umanità supererà tale fase nevrotica al modo stesso in cui, crescendo, molti bambini guariscono della loro analoga nevrosi. Queste tesi, derivate dalla psicologia individuale, possono essere insufficienti, la loro applicazione al genere umano può non sembrare giustificata, l'ottimismo infondato; le concedo tutte queste incertezze. Ma spesso è impossibile trattenersi dal dire quel che si pensa, e allora a mo' di scusa si dice di non voler presentare le proprie tesi per più di quel che esse valgono.

Su due punti devo insistere ancora. In primo luogo, la debolezza della mia posizione non implica alcun rafforzamento della Sua. Io credo che Lei difenda una causa persa. Possiamo ribadire all'infinito che l'intelletto umano è senza forza a paragone della vita pulsionale, e in ciò avere ragione. Eppure in questa debolezza c'è qualcosa di particolare: la voce dell'intelletto è fioca, ma non ha pace finché non ottiene udienza. Più e più volte pervicacemente respinta, riesce alla fin fine a farsi ascoltare. Questo è uno dei pochi punti che consentono un certo ottimismo per l'avvenire dell'umanità, e di per sé non è di scarsa importanza. Ad esso possono essere ricondotte anche altre speranze. Il primato dell'intelletto va collocato senz'altro in un futuro molto, molto lontano, ma probabilmente non infinitamente lontano. E poiché esso presumibilmente si proporrà le stesse mete la cui attuazione Lei si attende dal Suo Dio (naturalmente entro i limiti umani, nella misura in cui la realtà esterna, l'*Ἀνάγκη*, lo consenta), e cioè l'amore tra gli uomini e la diminuzione della sofferenza, possiamo dire che il nostro antagonismo è solo temporaneo e non è irrimediabile. Noi aspiriamo alla stessa cosa, ma Lei è più impaziente, più esigente e — perché non dirlo? — più egoista di me e di quelli che la pensano come me. Lei vuol far cominciare la

beatitudine subito dopo la morte, pretende da essa l'impossibile e non vuole rinunciare alle pretese dell'individuo singolo. Di questi desideri il nostro dio *Λόγος*¹ renderà realizzabile quel tanto che la natura a noi esterna consentirà, ma molto gradualmente, in un futuro imprevedibile e per nuove generazioni di uomini. A noi, che soffriamo duramente nella vita, non promette alcun risarcimento. Sul cammino verso questa lontana meta le Sue dottrine religiose dovranno essere lasciate cadere, anche se i primi tentativi falliranno, anche se le prime formazioni sostitutive si dimostreranno instabili. Lei sa perché: a lungo andare nulla può resistere alla ragione e all'esperienza, e l'opposizione della religione nei riguardi di entrambe è fin troppo evidente. Neanche le idee religiose purificate possono sottrarsi a tale destino, nella misura in cui vogliono salvare ancora qualcosa del contenuto consolatorio della religione. Certo, se si limitano ad affermare l'esistenza di un essere spirituale più alto, le cui caratteristiche sono indefinibili, i cui intenti sono inconoscibili, allora sono al riparo dalle obiezioni della scienza, ma in questo caso vengono del pari abbandonate dall'interesse degli uomini.

E in secondo luogo: consideri la differenza tra il Suo e il mio atteggiamento nei confronti delle illusioni. Lei deve difendere con tutte le Sue forze l'illusione religiosa; se questa viene screditata — e di fatto è abbastanza minacciata — il Suo universo crolla, non Le rimane che disperare di tutto, della civiltà e dell'avvenire dell'umanità. Da tale schiavitù io sono, noi siamo, liberi. Essendo pronti a rinunciare a parte notevole dei nostri desideri infantili, possiamo tollerare che certune delle nostre aspettative si palesino illusorie.

L'educazione liberata dalla pressione delle dottrine religiose non produrrà forse grandi mutamenti nell'essenza psicologica dell'uomo; il nostro dio *Λόγος* non è forse così onnipotente, esso può adempiere solo una piccola parte di ciò che i suoi predecessori hanno promesso. Se dovremo ammettere ciò, lo accetteremo con rassegnazione. Non perderemo l'interesse per il mondo e per la vita; abbiamo infatti in un punto un sostegno sicuro che a Lei manca. Crediamo che sulla realtà dell'universo tramite il lavoro scientifico si possa apprendere qualcosa, qualcosa che servirà ad accrescere il nostro potere e a governare la nostra esistenza. Se questa credenza è un'illusione, siamo nella Sua stessa condizione; tuttavia, grazie a numerosi e im-

¹ La coppia *Λόγος-Ἀνάγκη* [*Logos-Ananke*, Ragione-Necessità] dell'olandese Multatuli. [Vedi sopra, in questo volume a p. 14, le note 2 e 3.]

portanti successi, la scienza ci ha dato la prova di non essere un'illusione. Essa ha molti nemici dichiarati, e più ancora sono i Suoi nemici nascosti, che non possono perdonarle di aver indebolito la fede religiosa e di minacciare di abbatterla. A suo biasimo viene addotto il poco che ci ha appreso e la mole incomparabilmente superiore di ciò che ha lasciato nel buio. Ma in tal modo si dimentica quanto la scienza sia giovane, come furono ardui i suoi inizi e la brevità del tempo trascorso da quando l'intelletto umano si è rafforzato al punto da poter affrontare i compiti della scienza. Non commettiamo tutti l'errore di porre a fondamento dei nostri giudizi periodi di tempo troppo brevi? Dovremmo rifarci all'esempio dei geologi. Deploriamo l'incertezza della scienza, il fatto che essa oggi enunci come legge ciò che la prossima generazione riconoscerà come errore e sostituirà con una nuova legge, destinata anch'essa a non durare a lungo. Ma ciò è ingiusto e in parte falso. I cambiamenti delle opinioni scientifiche sono sviluppo, progresso, non sovvertimento. Una legge, che in un primo tempo è stata ritenuta valida incondizionatamente, si palesa quale caso speciale di una legalità più vasta oppure viene limitata da un'altra legge, la cui scoperta viene fatta solo in seguito; un'approssimazione rozza alla verità viene sostituita da un'altra, più scrupolosamente adeguata, la quale a sua volta attende un ulteriore perfezionamento. In diversi campi non è stata ancora superata una fase di ricerca in cui vengono azzardate ipotesi che non tardano a dover essere rifiutate per la loro inadeguatezza; in altri campi esiste invece già un nocciolo di conoscenze sicure e pressoché immutabili. Si è infine cercato di screditare radicalmente lo sforzo scientifico adducendo che, in quanto vincolato alle condizioni della nostra specifica organizzazione, esso non potrà fornire che risultati soggettivi, mentre la natura effettiva delle cose al di fuori di noi rimarrà ad esso inaccessibile. Ma si prescinde in tal modo da alcuni fattori che ai fini della concezione del lavoro scientifico sono decisivi: la nostra organizzazione, che è poi il nostro apparato psichico, si è sviluppata proprio nello sforzo di esplorare il mondo esterno, e deve quindi aver realizzato nella propria struttura un certo grado di congruenza; essa stessa è parte costitutiva di quel mondo che dobbiamo esplorare e consente benissimo tale ricerca; il compito della scienza è assolutamente circoscritto se ci limitiamo a fargli dire come il mondo deve apparirci in ragione del carattere particolare della nostra organizzazione; i risultati ultimi della scienza, proprio a causa del modo in cui vengono acquisiti, sono condizionati, non solo dalla no-

stra organizzazione, ma anche da ciò che su tale organizzazione incide; il problema di una natura dell'universo non riferita al nostro apparato psichico percettivo è, infine, una vuota astrazione, priva di qualsiasi interesse pratico.

No, la nostra scienza non è un'illusione. Sarebbe invece un'illusione credere di poter ottenere da altre fonti ciò che essa non è in grado di darci.

FETICISMO

1927

Questo articolo fu scritto nell'agosto del 1927 e pubblicato nell'autunno con il titolo *Fetischismus in Almanach der Psychoanalyse 1928* (Vienna 1927) pp. 17-24 e subito dopo nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 13(4), 373-78 (1927); è stato poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 395-401, in *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre* (Vienna 1931) pp. 220-27, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 311-17. La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Già in precedenti lavori Freud aveva sostenuto che il feticismo del piede (di cui soprattutto qui si occupa, lasciando un po' in ombra il problema generale del feticismo, e quindi le altre sue forme) sorge da un conflitto derivato dalla scoperta del bambino maschio che la femmina è priva del pene e dall'angoscia di evirazione che a questa scoperta fa seguito: si vedano, per questo, nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 468, le note aggiunte nel 1909 e nel 1914, *Il delirio e i sogni nella "Gradiva"* di Wilhelm Jensen (1906) pp. 294-96, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva* (1909) p. 74 e *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) p. 241; Jones riferisce inoltre (*Vita e opere di Freud cit.*, vol. 2, p. 372) di un lavoro che non fu mai pubblicato, ma che Freud lesse l'11 marzo 1914 a una seduta della Società psicoanalitica di Vienna, riguardante "Un caso di feticismo del piede", pure fatto risalire all'angoscia di evirazione patita nell'infanzia alla vista del genitale femminile.

Ma l'interesse di questo scritto non sta solo nella sua analisi del feticismo, bensì anche in una nuova ipotesi metapsicologica che qui è adombrata e che verrà ripresa e approfondita negli scritti successivi *La scissione dell'Io nel processo di difesa* (1938) e il *Compendio di psicoanalisi* (1938) cap. 8: è l'ipotesi basata su casi clinici recentemente osservati da Freud secondo cui il "rinneamento" feticistico implicherebbe una vera e propria scissione nell'Io del soggetto.

Negli ultimi anni ho avuto l'opportunità di studiare analiticamente un certo numero di uomini la cui scelta oggettuale era dominata da un feticcio. Non occorre aspettarsi che queste persone si rivolgano all'analisi a causa del feticcio; esso, infatti, mentre è certamente riconosciuto da coloro che ne dipendono come un che di anomalo, solo in rari casi è vissuto come un fattore di sofferenza; perlopiù queste persone si dichiarano pienamente soddisfatte del loro feticcio o addirittura mostrano di apprezzare le facilitazioni che esso procura alla loro vita amorosa. Di regola, dunque, il feticcio ha avuto il ruolo di una scoperta accessoria.

Per ovvi motivi i dettagli di questi casi non possono essere resi pubblici e dunque non posso neppure illustrare in qual modo alcune circostanze casuali avessero contribuito alla scelta del feticcio. Il caso più peregrino fu quello di un giovanotto che aveva eretto a condizione feticistica un certo "sfavillio sul naso"; essa trovò una sorprendente spiegazione nel fatto che il paziente, da piccolo, era vissuto in Inghilterra, ma poi, trasferitosi in Germania, aveva dimenticato quasi completamente la sua lingua madre. Il feticcio, che traeva origine dalla sua più tenera infanzia, non andava letto in tedesco, bensì in inglese, lo "sfavillio sul naso" [in tedesco "Glanz auf der Nase"] era in realtà un'"occhiata al naso" (*glance* = occhiata, sguardo); il feticcio, dunque, era il naso, al quale per di più egli attribuiva a suo piacimento una certa particolare luminosità che gli altri non riuscivano a percepire.

La spiegazione che l'analisi ha dato del significato e degli intenti del feticcio è sempre la medesima; essa è emersa con tanta naturalezza e mi è parsa così convincente che sono pronto ad aspettarmi la stessa soluzione in tutti i casi di feticismo. Se ora annuncio che il

feticcio è un sostituto del pene, certamente tale asserto sarà accolto con disillusione; per questo mi affretto ad aggiungere che non è il sostituto di un pene qualsiasi, ma di un pene particolarissimo e ben determinato, che negli anni remoti dell'infanzia ha avuto una grande importanza che in seguito però ha perduto. Ciò significa che se le cose fossero andate normalmente a questo pene si sarebbe dovuto rinunciare, mentre il feticcio è destinato precisamente a questo: a salvarlo dall'estinzione. Per dire le cose in termini più chiari, il feticcio è il sostituto del fallo della donna (della madre) a cui il piccino ha creduto e a cui, per i motivi che sappiamo, non vuole rinunciare.¹

Le cose, dunque, sono andate così: il maschietto si è rifiutato di prendere cognizione di un dato della propria percezione, quello attestante che la donna non possiede il pene. No, questa cosa non può essere vera giacché, se la donna è evirata, vuol dire che egli stesso è minacciato nel proprio possesso del pene, cosa contro la quale si ribella quella parte del suo narcisismo che la natura ha previdentemente assegnato a quel certo organo. Forse l'adulto sperimenta un panico analogo, che porterà a conseguenze illogiche non dissimili quando qualcuno grida ai quattro venti che il trono e l'altare sono in pericolo. Se non vado errato, Laforgue direbbe in questo caso che il bimbetto "scotomizza" la percezione della mancanza del pene nella donna.²

Un nuovo termine si giustifica solo se dobbiamo descrivere o mettere in rilievo un fatto nuovo: ma non siamo in presenza di un caso del genere. L'elemento più antico della nostra terminologia, la parola "rimozione" (*Verdrängung*), già si riferisce a tale processo patologico. Se in esso vogliamo differenziare in modo più marcato il destino della rappresentazione da quello dell'affetto,³ e riserviamo all'affetto il termine "*Verdrängung*" [rimozione], allora per indicare il destino della rappresentazione la denominazione corretta in lingua tedesca è *Verleugnung* [rinneamento, disconoscimento].⁴ La parola

¹ Questa interpretazione risale al 1910, ed è contenuta nel mio scritto *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) [p. 241] senza che lì sia data una motivazione di questo fatto. [Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 489.]

² Rettifico io stesso le mie parole aggiungendo che ho i migliori motivi per ritenere che in verità Laforgue non si esprimerebbe affatto in questo modo. In base alle sue stesse dichiarazioni [R. LAFORGUE, *Verdrängung und Skotomisation*, *Int. Z. Psychoanal.*, vol. 12, 54 (1926)] "scotomizzazione" è un termine che deriva dalle descrizioni della "dementia praecox", non dall'applicazione dei concetti psicoanalitici alle psicosi, e dunque non si attaglia ai processi di sviluppo e formazione delle nevrosi. L'esposizione di Laforgue si sforza di dilucidare tale incompatibilità.

³ [Vedi Freud, *Metapsicologia* (1915): *La rimozione*, p. 43.]

⁴ [Sul significato di questo termine e sul suo uso da parte di Freud, vedi *L'organizzazione*

“scotomizzazione” è a mio parere particolarmente inappropriata perché evoca l'idea che la percezione sia stata completamente cancellata e il risultato sia assolutamente analogo a quello che si determina allorché un'impressione visiva va a cadere su una macchia retinica. La situazione da noi considerata mostra, proprio al contrario, che la percezione si è conservata e che è stata intrapresa un'azione molto energica al fine di istituire e conservare il suo rinnegamento. Non è vero che il bambino, anche dopo aver osservato la donna, ha mantenuto intatta la propria fede nel fallo della donna. È un convincimento che ha conservato, ma al tempo stesso ha abbandonato; nel conflitto fra l'importanza della percezione indesiderata e la forza del controdesiderio egli è giunto a un compromesso, un compromesso possibile soltanto quando dominano le leggi inconsce del pensiero, i processi primari. In effetti nella sfera psichica la donna continua a possedere un pene, ma questo pene non è più lo stesso di una volta. Qualcosa d'altro ha preso il suo posto, è per così dire stato eletto a suo sostituto e ha ora ereditato l'interesse che era rivolto al pene di prima. Questo interesse viene però ulteriormente esaltato in modo straordinario giacché nella creazione di questo sostituto si riflette, come in un monumento alla memoria, l'orrore dell'evirazione. Inoltre, come “stigma indelebile” dell'avvenuta rimozione, rimane anche un senso di estraneità — che nei feticisti non manca mai — rispetto al vero e proprio genitale della donna. A questo punto ci si può rendere conto che cosa offra il feticcio e da che cosa sia tenuto in vita. Il feticcio è il segno di una vittoria trionfante sulla minaccia di evirazione e una protezione contro quella minaccia; il feticcio, inoltre, evita ai feticisti di diventare omosessuali poiché attribuisce alla donna una caratteristica che la rende tollerabile come oggetto sessuale; in un'epoca più tarda della sua vita, il feticista crede di poter trarre vantaggio da un'altra peculiarità di questo suo sostituto genitale. Il feticcio, non essendo riconosciuto nel suo significato dagli altri, non viene rifiutato, è facilmente accessibile e il soddisfacimento sessuale ad esso legato è comodo e disponibile. Il feticista ottiene senza alcuna difficoltà ciò cui gli altri uomini anelano con tutte le loro forze, ottenendolo solo a prezzo di sforzi e fatiche.

genitale infantile (1923) p. 565, n. 2. Ma vedi anche sopra in questo volume pp. 11, 198, 211 sg. e relative note. Nel cap. 8 del *Compendio di psicoanalisi* (1938) Freud distinguerà ulteriormente fra “rimozione” e “rinnegamento” o “disconoscimento”, affermando che la rimozione è usata per difendersi dalle richieste pulsionali provenienti dall'interno, mentre del rinnegamento ci si avvale per difendersi dalle pretese della realtà esterna.]

È probabile che a nessun essere umano di sesso maschile sia stato risparmiato lo spavento dell'evirazione derivante dalla vista del genitale femminile. Naturalmente non siamo in grado di spiegare perché alcuni individui, in seguito e a causa di questa impressione, diventino omosessuali, altri se ne difendano creando un feticcio e altri ancora, anzi la stragrande maggioranza degli uomini, la superi tranquillamente. Forse perché, fra le varie condizioni che agiscono congiuntamente, non riusciamo ancora a distinguere quelle che sono determinanti ai fini degli infrequenti esiti patologici; fra l'altro dovremmo accontentarci di riuscire a dare una spiegazione di ciò che è accaduto ritenendoci autorizzati ad accantonare per il momento il compito di spiegare perché una certa cosa non è accaduta.

Viene spontaneo aspettarsi che per sostituire il fallo femminile mancante vengano scelti organi o oggetti che anche in altre situazioni fanno, in qualità di simboli, le veci del pene. Ciò può accadere con una certa frequenza, ma non rappresenta certamente il fattore decisivo. L'instaurarsi del feticcio sembra piuttosto caratterizzato da un altro processo, il quale fa venire in mente l'arresto dei ricordi nell'amnesia traumatica. Come in quella anche qui l'interesse viene come bloccato a metà strada, ed è probabilmente l'ultima impressione, quella che precede l'evento perturbante e traumatico, a esser trattenuta a mo' di feticcio. In questo modo il piede o la scarpa, o una parte di essi, devono la predilezione feticista ad essi rivolta al fatto che il maschietto, nella sua curiosità, ha cercato di spiare, dalle gambe in su, il genitale femminile.¹ Come già da tempo si supponeva, pelliccia e velluto fissano la vista del pelo pubico, alla quale avrebbe dovuto far seguito, stando ai propri desideri, la vista del membro femminile. I capi di biancheria intima, eretti così spesso a feticci, fissano l'attimo della spoliazione, l'ultimo in cui si poteva ancora credere alla donna fallica. Non voglio affermare tuttavia che sempre si possa indicare con certezza il modo in cui il feticcio si è determinato.

L'indagine sul feticismo è da raccomandare assolutamente a tutti coloro che ancora nutrono qualche dubbio sull'esistenza del complesso di evirazione o magari pensano che lo spavento di fronte al genitale femminile sia da ricondurre ad altri motivi, per esempio al presunto ricordo del trauma della nascita.²

¹ [Vedi Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 468, n. 4; e vedi anche sopra, p. 489.]

² [Vedi O. RANK, *Das Trauma der Geburt* (Vienna 1924) pp. 22 sgg.]

Per quel che mi riguarda il chiarimento del feticcio ha avuto un interesse teorico supplementare. Per vie puramente speculative sono giunto or non è molto alla scoperta che la differenza essenziale fra nevrosi e psicosi consiste nel fatto che nella nevrosi l'Io, ponendosi al servizio della realtà, reprime una parte dell'Es, mentre nella psicosi, lasciandosi trascinare dall'Es, l'Io si distacca da una parte della realtà; su questo stesso tema sono poi tornato un'altra volta.¹ Tuttavia poco dopo mi è capitato di dovermi rammaricare per il fatto di essermi spinto così innanzi. Dall'analisi di due giovanotti appresi che nessuno dei due, all'epoca della morte del padre amatissimo (uno non aveva ancora due anni, l'altro ne aveva quasi dieci) aveva preso cognizione di questa morte; l'avevano scotomizzata e cionondimeno né l'uno né l'altro aveva sviluppato una psicosi. In questo caso, dunque, un aspetto certamente significativo della realtà era stato rinnegato dall'Io, così come i feticisti rinnegano il dato per essi sgradevolissimo dell'evirazione della donna. Cominciai a intuire altresì che eventi del genere non sono per nulla infrequenti nella vita infantile e mi persuasi definitivamente di aver commesso un errore nella mia caratterizzazione della nevrosi e della psicosi. Mi restava comunque una via d'uscita: era sufficiente che la mia formula si dimostrasse valida a un più alto livello di differenziazione nell'apparato psichico; forse al bambino erano consentite cose che per un adulto avrebbero certo comportato una punizione severissima.

Da ulteriori ricerche emerse però un modo diverso di risolvere la contraddizione. Fu appurato infatti che i due giovanotti non avevano affatto "scotomizzato" la morte del padre, così come i feticisti non scotomizzano per nulla l'evirazione della donna. Solo una corrente della loro vita psichica non aveva accettato la morte del padre; un'altra se ne rendeva conto perfettamente; l'atteggiamento consono al desiderio e quello consono alla realtà coesistevano in essi uno accanto all'altro. In uno dei casi da me analizzati questa scissione era diventata la base su cui si era sviluppata una nevrosi ossessiva di media gravità; in ogni situazione della sua esistenza il soggetto oscillava fra due ipotesi: una era che il padre fosse ancora in vita e lo ostacolasse nella sua attività, l'altra, all'opposto, che egli potesse a buon diritto considerarsi il successore del proprio defunto padre. Posso dunque

¹ Vedi i miei scritti *Nevrosi e psicosi* (1923) e *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* (1924).

continuare ad aspettarmi che nel caso della psicosi una delle due correnti, quella consona alla realtà, possa in effetti non esserci.

Ritornando alla mia descrizione del feticismo devo aggiungere che esistono ancora numerose e consistenti prove dell'atteggiamento duplice dei feticisti rispetto al problema dell'evirazione della donna. In casi estremamente raffinati, nella edificazione dello stesso feticcio hanno trovato accesso sia il rinnegamento sia il riconoscimento dell'evirazione. C'era un uomo, per esempio, il cui feticcio consisteva in una cintura di castità che avrebbe potuto essere indossata anche come costume da bagno: era un pezzo di tessuto che copriva completamente i genitali nascondendo la differenza tra i sessi. Dall'analisi risultò che questa cintura significava sia che la donna è evirata sia che non lo è, autorizzando per di più l'ipotesi dell'evirazione dell'uomo: ciascuna di queste possibilità poteva nascondersi dietro la cintura di castità, il cui primo abbozzo era stato una foglia di fico che il soggetto da piccolo aveva visto su una statua. Un feticcio come questo, proprio per la sua duplice derivazione da idee opposte, regge com'è ovvio particolarmente bene. Comunque la duplicità si manifesta in quel che il feticista fa, nella realtà o nella fantasia, col suo feticcio. Non basta dire che il feticcio è adorato, molto spesso il feticista lo maneggia in un modo che equivale palesemente alla rappresentazione di un'evirazione. Ciò accade soprattutto allorché si è sviluppata una forte identificazione col padre e il soggetto assume il ruolo di quest'ultimo: al padre, infatti, il feticista, aveva attribuito l'evirazione della donna quand'era bambino. Tenerezza e ostilità nell'atteggiamento verso il feticcio, che vanno di pari passo col rinnegamento e col riconoscimento dell'evirazione, si combinano in vari casi in proporzioni diverse e in modo tale che uno o l'altro dei due sentimenti risulta più chiaramente riconoscibile. Di qui crediamo di poter comprendere, sia pure alla lontana, il comportamento del tagliatore di trecce, il cui bisogno dominante è diventato quello di eseguire personalmente l'evirazione che ha rinnegato.¹ Nella sua azione si trovano riunite due asserzioni fra loro incompatibili: "la donna ha conservato il suo pene", e "mio padre ha evirato la donna". Potremmo ravvisare un'altra variante, che costituisce peraltro nella psicologia dei popoli una manifestazione parallela al feticismo, nell'usanza cinese di mutilare il piede della donna, per poi adorarlo,

¹ [Nello scritto *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) p. 241 questa spiegazione è già in parte presente.]

quand'è mozzato, come un feticcio: quasi che l'uomo cinese volesse ringraziare la donna perché essa si è sottoposta all'evirazione.

Per concludere possiamo affermare che il prototipo normale del feticcio è il pene dell'uomo, così come il prototipo dell'organo inferiore è il piccolo pene reale della donna: la clitoride.¹

¹ [Freud allude qui all'"inferiorità organica" che per Adler costituisce il fondamento di ogni nevrosi. Vedi sopra in questo volume *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925) p. 212 e n. 3 e la lezione 31 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932).]

L'UMORISMO

1927

Queste pagine dal titolo *Der Humor* furono scritte nell'agosto 1927, e costituiscono una comunicazione di Freud per il 10° Congresso psicoanalitico internazionale che si tenne quell'anno a Innsbruck. La comunicazione fu letta dalla figlia Anna il 1° settembre 1927.

Lo scritto fu poi pubblicato nell'*Almanach der Psychoanalyse* 1928 (Vienna 1927) pp. 9-16 e riprodotto in "Imago", vol. 14(1), 1-6 (1928), in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 402-08, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 383-89.

Freud riprende il tema dell'umorismo già trattato nello scritto *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905). Tuttavia egli ne parla qui tenendo conto della nuova concezione strutturale dell'apparato psichico elaborata nel frattempo ed attribuisce un'importanza particolare ai rapporti fra Super-io e Io. L'atteggiamento che nell'umorismo il Super-io assume verso l'Io dipenderebbe, secondo Freud, da un sovrainvestimento del Super-io, che in questo scritto appare eccezionalmente in una luce benigna. Tale sovrainvestimento conferirebbe all'umorismo il suo specifico carattere di un riscatto della persona umana dalle proprie debolezze, infermità e miserie.

La traduzione italiana è di Silvano Daniele.

Nella mia operetta sul *Motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) ho di fatto considerato l'umorismo soltanto dal punto di vista economico. Ciò che mi premeva era individuare la fonte del piacere provocato dall'umorismo, e credo di aver dimostrato che il conseguimento di piacere umoristico proviene da un risparmio nel dispendio emotivo.¹

Il processo umoristico può compiersi in due modi: o coinvolge una sola persona che assume direttamente l'atteggiamento umoristico, mentre una seconda persona fa la parte dell'osservatore e del fruitore; oppure le persone coinvolte sono due, e mentre una non partecipa affatto al processo umoristico, l'altra fa della prima l'oggetto della sua considerazione umoristica.

Prendiamo l'esempio più grossolano:² quando il delinquente che viene condotto alla forca di lunedì sbotta nell'osservazione: "Questa settimana comincia proprio bene!", fa lui stesso dell'umorismo, ossia il processo umoristico si compie sulla sua stessa persona recandogli evidentemente un certo compiacimento. Quanto a me, ascoltatore che non partecipa, vengo colpito in certo modo alla lontana dalla prodezza umoristica del delinquente: mi accorgo cioè, in maniera forse analoga alla sua, di ottenere un piacere umoristico.

Il secondo caso si verifica per esempio quando un poeta o un narratore descrive con umorismo il comportamento di persone reali o inventate. Non è necessario che queste persone si dimostrino a loro volta dotate di umorismo, l'atteggiamento umoristico riguarda esclusivamente colui che le prende per oggetto e, come già nel caso pre-

¹ [Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) p. 211.]

² [*Ibid.*, p. 205.]

cedente, il lettore o l'ascoltatore è reso partecipe del godimento provocato dall'umorismo.

Riassumendo si può quindi affermare che l'atteggiamento umoristico — in qualunque cosa consista — può essere assunto o verso sé stessi o verso gli altri; ed è giusto supporre che chi fa dell'umorismo ottenga un piacere e che un analogo piacere tocchi all'ascoltatore che non partecipa.

Il modo migliore per intendere come si giunga a conseguire il piacere umoristico è rivolgere la nostra attenzione al processo che ha luogo nell'ascoltatore mentre l'umorismo viene sviluppato da un'altra persona che gli sta di fronte. Egli vede quest'altro individuo in una situazione che lo induce ad aspettarsi, da lui, la produzione dei segni di un affetto: pensa che si arrabbierà, si lamenterà, esprimerà dolore, spavento, orrore, forse anche disperazione, e l'osservatore-ascoltatore è pronto a seguirlo su questa strada, a lasciar sorgere in sé le stesse commozioni. Ma questa predisposizione del sentimento viene disillusa, l'altro non esprime alcun affetto, si limita a fare uno scherzo. Il dispendio emotivo risparmiato ingenera nell'ascoltatore il piacere umoristico.

Fin qui le cose sono facili. Ma ben presto ci si chiede se l'attenzione non vada rivolta soprattutto al processo che si verifica nell'altra persona, cioè nell'"umorista". Non c'è dubbio che l'essenza dell'umorismo consiste nel fatto che ci si risparmia gli affetti ai quali la situazione offrirebbe il destro, e ci si libera con uno scherzo della possibilità di tali espressioni emotive. Fin qui il processo che ha luogo nell'umorista coincide certamente con quello che si verifica nel suo ascoltatore, o meglio, nell'ascoltatore il processo deve aver copiato ciò che accade nell'umorista. Ma questi, come pone in essere quell'atteggiamento psichico che gli rende superfluo ogni sprigionamento di affetti, qual è la dinamica racchiusa nel suo "atteggiamento umoristico"? È chiaro che la soluzione del problema dev'essere cercata nell'umorista; nell'ascoltatore dobbiamo supporre si registri soltanto un'eco, una copia di questo processo sconosciuto.

A questo punto occorre prendere familiarità con alcuni caratteri propri dell'umorismo. L'umorismo ha non solo un che di liberatorio, come il motto di spirito e la comicità, ma anche un che di grandioso e nobilitante: e questi tratti non sono rintracciabili negli altri due modi testé citati di conseguire piacere mediante l'attività intellettuale. La grandiosità risiede evidentemente nel trionfo del narcisismo, nell'affermazione vittoriosa dell'invulnerabilità dell'Io. L'Io rifiuta di

lasciarsi affliggere dalle ragioni della realtà, di lasciarsi costringere alla sofferenza, insiste nel pretendere che i traumi del mondo esterno non possono intaccarlo, dimostra anzi che questi traumi non sono altro per lui che occasioni per ottener piacere. Quest'ultimo elemento è assolutamente essenziale per l'umorismo. Supponiamo che il delinquente portato al patibolo di lunedì avesse detto: "Non me ne importa un bel niente, e poi cosa cambia mai se impiccano un tipo come me? Il mondo non finirà certo per questo"; dovremmo dire che questo discorso, pur contenendo senza dubbio una magnanima superiorità sulla situazione reale, pur essendo un discorso saggio e giusto, non mostra però la minima traccia di umorismo, e poggia anzi su una valutazione della realtà che è in netto contrasto con quella dell'umorismo. L'umorismo non è rassegnato, anzi esprime un sentimento di sfida, e costituisce non solo il trionfo dell'Io ma anche quello del principio di piacere, che riesce in questo caso ad affermarsi a dispetto delle reali avversità.

Attraverso questi due tratti, il ripudio delle ragioni della realtà e l'affermazione vittoriosa del principio di piacere, l'umorismo si avvicina ai processi regressivi o reazionari di cui ci occupiamo su vasta scala in psicopatologia. Respingendo la possibilità di soffrire, l'umorismo s'inserisce nella grande schiera dei metodi costruiti dalla psiche umana per sottrarsi alla costrizione della sofferenza, una schiera che comincia con la nevrosi, culmina nella follia, e nella quale sono compresi l'intossicazione, lo sprofondare in sé stessi, l'estasi.¹ L'umorismo deve a questa connessione una dignità che manca del tutto, per esempio, al motto di spirito, perché quest'ultimo o serve soltanto a procurarsi piacere o pone il piacere conseguito al servizio dell'aggressività. Ordunque, in che cosa consiste l'atteggiamento umoristico, mediante il quale ci si rifiuta alla sofferenza, si accentua l'invincibilità dell'Io nei confronti del mondo reale, si afferma vittoriosamente il principio di piacere, tutto questo però senza uscire dal terreno della salute psichica come accade invece ad altri metodi che pure mirano allo stesso fine? Questi due risultati sembrano in effetti fra loro incompatibili.

Se ora esaminiamo la situazione di chi assume verso altri un atteggiamento umoristico, si presenta ovvia la constatazione — alla quale

¹ [Vedi oltre nel *Disagio della civiltà* (1929) pp. 567 sgg. la lunga discussione di Freud su questi diversi metodi per evitare la sofferenza; sulla funzione difensiva dell'umorismo era già stata richiamata l'attenzione nel *Motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) pp. 208 sg.]

ho già accennato timidamente nel mio libro sul motto di spirito — che costui si comporta verso gli altri come l'adulto verso il bambino, in quanto riconosce l'inconsistenza degli interessi e dei tormenti che a quest'ultimo sembrano tanto grandi, e ne sorride.¹ L'umorista deriverebbe quindi la propria superiorità dal fatto che assume il ruolo dell'adulto, si identifica in certo modo col padre, riducendo gli altri alla parte di bambini. Questa ipotesi corrisponde probabilmente ai fatti, ma non ha una grande forza persuasiva. Ci si domanda come riesca l'umorista ad arrogarsi questo ruolo.

Ma ecco tornare alla mente l'altra situazione dell'umorismo, che è probabilmente antecedente e più significativa, in cui qualcuno dirige l'atteggiamento umoristico verso sé stesso, per difendersi così dalle proprie possibilità di sofferenza. Ha senso dire che qualcuno tratta sé stesso come un bambino e svolge contemporaneamente verso questo bambino la parte dell'adulto superiore?²

Io penso che questa rappresentazione poco plausibile possa essere validamente sostenuta se teniamo conto di ciò che abbiamo imparato dalle esperienze patologiche sulla struttura del nostro Io. Questo Io è tutt'altro che semplice: esso alberga in sé, come suo nucleo, un'istanza particolare, il Super-io,³ col quale a volte confluisce al punto che non riusciamo a distinguerli, mentre in altre circostanze se ne differenzia decisamente. Il Super-io rappresenta geneticamente l'eredità dell'istanza parentale, e spesso tiene l'Io in un rapporto di stretta dipendenza, trattandolo ancora veramente come i genitori — o il padre — trattavano il bambino nei suoi primi anni di vita. Se supponiamo che l'atteggiamento umoristico consista nel fatto che la persona dell'umorista ha spostato l'accento psichico dal suo Io trasferendolo sul suo Super-io, otteniamo in effetti una chiarificazione dinamica dell'atteggiamento umoristico. Ora, a questo Super-io così gonfiato l'Io può apparire minuscolo quant'altri mai, tutti i suoi interessi assolutamente irrilevanti, e può accadere facilmente che il Super-io, in questa nuova ripartizione dell'energia, reprima le possibilità di reazione dell'Io.

Fedeli alla nostra terminologia abituale, dovremo dire, anziché trasferimento dell'accento psichico: spostamento di grandi quantità di investimento. A questo punto nascerà il problema se sia lecito rap-

¹ [Ibid., p. 209].

² [Questo tipo di atteggiamento umoristico era già stato descritto in *Il poeta e la fantasia* (1907) p. 376].

³ [Si noti che in *L'Io e l'Es* (1922) p. 491, n. 2, Freud aveva affermato che "soltanto il sistema P-C può essere considerato il nucleo dell'Io".]

presentarci siffatti massicci spostamenti dall'una all'altra istanza dell'apparato psichico. Sembra questa una nuova ipotesi avanzata ad hoc; eppure possiamo richiamare alla memoria che, nei nostri tentativi di giungere a una rappresentazione metapsicologica dell'accadere psichico, abbiamo fatto ricorso ripetutamente, anche se non con sufficiente frequenza, a tale fattore. Abbiamo ipotizzato, per esempio, che la differenza tra un normale investimento erotico dell'oggetto e lo stato di innamoramento consista nel fatto che, in questo secondo caso, sull'oggetto confluisce un investimento incomparabilmente più grande e in un certo senso l'Io si svuota a favore dell'oggetto.¹ Studiando alcuni casi di paranoia, ho potuto constatare che le idee di persecuzione si formano molto presto e sussistono a lungo senza manifestare effetti visibili, fino a quando, in una determinata occasione, ricevono investimenti sufficientemente grandi a renderle dominanti.² E la guarigione di questi accessi di paranoia dovrebbe risiedere non tanto in una dissoluzione e correzione delle idee deliranti, quanto piuttosto nel ritiro dell'investimento ad esse conferito. L'alternarsi di melanconia e di mania, di crudele repressione dell'Io ad opera del Super-io e di liberazione dell'Io da questa pressione, ci ha dato l'impressione di un simile oscillare dell'investimento,³ che dovremmo del resto invocare anche per chiarire tutta una serie di fenomeni della vita psichica normale. Se finora l'abbiamo fatto in misura tanto modesta, la causa di ciò va cercata nel nostro ritegno abituale, che merita, se mai, apprezzamento. Il terreno sul quale ci sentiamo sicuri è quello della patologia della vita psichica: è qui che compiamo le nostre osservazioni, che maturiamo i nostri convincimenti. E quando osiamo avanzare un giudizio provvisorio su ciò che è normale, lo facciamo solo nella misura in cui ci par di discernere il fattore normale negli isolamenti e nei contorcimenti dell'elemento patologico. Quando avremo superato questa nostra esitazione, riconosceremo in pieno l'importanza, per la comprensione dei processi psichici, tanto dei rapporti statici quanto dello scambio dinamico nelle quantità d'investimento energetico.

Penso quindi che valga la pena di tener ferma la possibilità qui proposta, secondo cui la persona che si trova in una determinata situazione sovrainveste improvvisamente il proprio Super-io e poi, a partire

¹ [Vedi in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) pp. 300 sgg.]

² [Vedi *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità* (1921) pp. 372 sg.]

³ [Vedi negli scritti di *Metapsicologia* (1915): *Lutto e melanconia*, pp. 112 sgg.]

da questo, altera le reazioni dell'Io. Ciò che io suppongo per l'umorismo trova anche una notevole analogia sul terreno ad esso affine del motto di spirito. All'origine del motto di spirito ho dovuto postulare un pensiero preconcio abbandonato per un momento all'elaborazione inconscia;¹ l'arguzia sarebbe quindi il contributo che l'inconscio fornisce alla comicità.² Analogamente l'umorismo sarebbe il contributo alla comicità dovuto all'intervento del Super-io.

Fuori di questo ambito, sappiamo che il Super-io è un padrone rigoroso. Si dirà che il suo lasciarsi andare fino a rendere possibile all'Io il conseguimento di un piccolo piacere mal si concilia con questo suo carattere severo. È vero che il piacere umoristico non raggiunge mai l'intensità del piacere nato dalla comicità o dal motto di spirito, che non dà mai luogo a una risata generosa, nata dal cuore; è vero anche che il Super-io, se pure è la causa dell'atteggiamento umoristico, a ben vedere rifiuta la realtà ponendosi al servizio di un'illusione. Ma noi a questo piacere poco intenso attribuiamo — senza ben sapere perché — un valore elevato, lo sentiamo particolarmente liberatore e nobilitante. Lo scherzo generato dall'umorismo non è neppure la cosa essenziale, non ha che il valore di un assaggio. La cosa principale è l'intenzione a cui l'umorismo serve, sia che esso si eserciti sulla propria persona sia che si eserciti su altri. L'umorismo vuol dire: "Guarda, così è il mondo che sembra tanto pericoloso. Un giuoco infantile, buono appunto per scherzarci su!"

Se veramente è il Super-io che nell'umorismo parla in tono così amabilmente consolatorio all'Io intimidito, ciò ci ammonisce che sulla natura del Super-io abbiamo ancora moltissime cose da imparare. Inoltre non tutti gli esseri umani sono capaci di assumere l'atteggiamento umoristico: l'umorismo è una dote rara e preziosa, e sono molti gli individui che mancano addirittura della capacità di godere del piacere umoristico che viene loro offerto. E infine, se il Super-io mira mediante l'umorismo a consolare l'Io e a difenderlo dalla sofferenza, così facendo non contraddice affatto la sua provenienza dall'istanza parentale.

¹ [Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio (1905) p. 148.]

² [Ibid., p. 185.]

UN'ESPERIENZA RELIGIOSA

1927

L'articolo intitolato *Ein religiöses Erlebnis*, scritto secondo la testimonianza di Jones (*Vita e opere di Freud* cit., vol. 3, p. 174) alla fine del 1927, fu pubblicato su "Imago", vol. 14(1), 7-10 (1928) e poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 467-70, in *Almanach der Psychoanalyse* 1929 (Vienna 1928) pp. 9-12, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 393-96.

L'intervista del popolare giornalista americano George Sylvester Viereck, da cui questo scritto fu occasionato, risaliva, sempre secondo Jónes (*Ibid.*, p. 157) al giugno 1926. Essa fu successivamente ristampata nel volume di G. S. Viereck, *Glimpses of the Great* (Londra 1930). L'intervista a Freud ebbe in America larga diffusione.

Freud narra in questo scritto di un medico americano che gli ha raccontato per lettera il proprio passaggio da una fase di incredulità a una piena adesione alla fede cristiana. Freud utilizza gli elementi fornitigli in questa lettera per ricondurre l'episodio alla sua nota tesi sulla funzione del complesso edipico nella formazione della fede religiosa.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Nell'autunno del 1927 un giornalista tedesco-americano di nome G. S. Vierek, che poco prima era venuto a farmi una gradita visita, pubblicò il resoconto di una conversazione con me nel quale sono riferite fra l'altro la mia assoluta mancanza di fede religiosa e la mia indifferenza per il problema della sopravvivenza dopo la morte. Questa cosiddetta "intervista" è stata letta in lungo e in largo e fra le altre cose ho ricevuto in merito la seguente lettera di un medico americano:¹

"...Più di tutto mi ha impressionato la Sua risposta alla domanda se crede o no nella sopravvivenza della personalità dopo la morte. A quanto pare Lei ha risposto: 'Di questo non m'importa un bel niente.'

"Le scrivo questa lettera per raccontarLe un'esperienza che mi è capitata nell'anno in cui ho portato a termine, presso l'Università di X, i miei studi di medicina. Mi trovavo un pomeriggio per caso nella sala delle autopsie, quando fu portato e deposto su un tavolo anatomico il cadavere di un'anziana signora. Il volto della donna era talmente dolce e delicato (*this sweet faced woman*) che ne ricevetti una grande impressione e subito mi balenò il seguente pensiero: No, Dio non esiste: se un Dio esistesse non permetterebbe mai che una così cara vecchia signora (*this dear old woman*) sia portata nella sala anatomica.

"Sotto l'influsso di quel che avevo visto nella sala delle autopsie, quando tornai a casa, quel pomeriggio, presi l'intima risoluzione di non andare mai più in una chiesa. Già da prima le dottrine del

¹ [Vedi l'Avvertenza editoriale a p. 511.]

cristianesimo avevano suscitato in me dubbi e perplessità di ogni genere.

“Tuttavia, mentre ancora riflettevo a quel ch'era accaduto, una voce che veniva dall'intimo del mio essere mi parlò, esortandomi a non essere precipitoso e a ponderare bene e seriamente la mia decisione. Il mio spirito rispose a questa voce interiore: Seguirò questo monito se e quando otterrò la certezza assoluta che la dottrina cristiana è vera e che nella Bibbia sta scritta la parola di Dio.

“Nel corso dei giorni seguenti Dio illuminò la mia anima dandomi la certezza che la Bibbia è la parola di Dio, che tutto ciò che viene insegnato su Gesù Cristo corrisponde a verità e che Gesù è la nostra unica speranza. In seguito a questa limpidissima rivelazione ho accolto la Bibbia come l'autentica parola divina e Gesù Cristo come il mio personale Salvatore. Da allora Dio si è rivelato ancora a me per molti infallibili segni.

“Mi appello alla Sua benevolenza, caro collega (*brother physician* [vedi p. 515]), pregandoLa di rivolgere i Suoi pensieri a questo importantissimo argomento; Le assicuro che se Ella se ne occuperà con mente sgombra, Dio illuminerà la Sua anima svelandoLe la verità come ha fatto con me e con tanti altri...”

Gli risposi cortesemente che ero stato lieto di udire come grazie a una simile esperienza egli fosse riuscito a convalidare la sua fede. Quanto a me, Dio non aveva mai fatto tanto, mai mi aveva fatto udire una simile voce interiore, e — considerata la mia età — se non si affrettava sarei rimasto fino alla fine, e non per colpa mia, quel ch'ero stato sempre: *an infidel jew*.¹

Nella sua amabile replica il collega mi rassicurò che il mio essere ebreo non costituiva assolutamente un ostacolo sulla via della vera fede, e corroborò tale affermazione con numerosi esempi. La lettera culminava nell'informazione che le preghiere più fervide sarebbero state indirizzate a Dio affinché Egli mi donasse la vera fede, la “*faith to believe*”.

Sto ancora aspettando i risultati di questa perorazione. Nel frattempo l'esperienza religiosa del mio collega mi dà da pensare. Direi addirittura che essa esige il tentativo di un'interpretazione che faccia appello a motivi affettivi; si tratta, infatti, di un'esperienza in sé peregrina e particolarmente mal impostata dal punto di vista logico.

¹ [Un ebreo infedele.]

Com'è noto Dio permette atrocità enormi, ben più terribili del cadavere di un'anziana signora dal volto affabile disteso su un tavolo anatomico. Così è stato sempre, in tutti i tempi, e l'epoca in cui il mio collega americano ha terminato i suoi studi non può esser stata diversa. In quanto studente di medicina egli non può esser stato fuori dal mondo al punto tale da non sapere nulla dei suoi orrori. Perché allora la sua indignazione contro il buon Dio esplose proprio a causa di quella particolare impressione nella sala anatomica?

Per chiunque sia avvezzo a considerare le esperienze interiori e le azioni degli uomini con criteri analitici la spiegazione di ciò è ovvia, anzi è talmente ovvia che nel mio ricordo tende a insinuarsi direttamente nella vicenda. Un giorno, citando in una discussione la lettera del mio pio collega, raccontai che egli aveva scritto come il volto della donna morta gli avesse fatto venire in mente quello della propria madre. Ebbene, queste parole non erano affatto contenute nella sua lettera (mi bastò riflettere un attimo per rendermi conto che mai avrebbe potuto scriverle); eppure questa era la spiegazione che inesorabilmente si imponeva in base alle tenere parole che egli aveva usato per descrivere la vecchia signora (*sweet-faced dear old woman*). La debolezza di giudizio del giovane medico può dunque essere attribuita all'affetto suscitato dal ricordo della madre. E, giacché non riusciamo a liberarci dal vizio psicoanalitico di addurre come materiale dimostrativo alcuni piccoli dettagli che consentono anche un'altra spiegazione, sia pure meno profonda, non dimenticheremo che il collega, rivolgendosi a me, mi chiamò in seguito *brother physician*, parole che nella traduzione della sua lettera non riuscii a rendere appieno.¹

Possiamo dunque rappresentarci le cose nel modo seguente: la vista del corpo nudo (o sul punto di esser denudato) di una donna che ricorda al giovane la propria madre, desta in lui la nostalgia materna derivante dal complesso edipico, e subito tale anelito è completato da un senso di indignazione rivolto contro il padre. L'idea di padre e quella di Dio non sono ancora, in lui, molto lontane una dall'altra, la volontà di annientare il padre può da un lato farsi cosciente sotto forma di dubbi sull'esistenza di Dio e dall'altro volersi legittimare al cospetto della ragione sotto forma di sdegno per il maltrattamento subito dall'oggetto materno. Ma è tipico del bambino giudicare come un maltrattamento quel che il padre fa

¹ ["Fratello medico", che è stato reso, a p. 514, con "caro collega" (in tedesco *Wohlwollender Kollege*).]

con la madre nel rapporto sessuale. Il nuovo impulso, spostato nell'ambito religioso, non è dunque nient'altro che una riproduzione della situazione edipica; della quale, perciò, entro breve tempo condivide il destino, soccombendo a una fortissima controtendenza. Mentre il conflitto permane, il livello dello spostamento non è mantenuto, e non è neppure il caso di parlare di argomentazioni che possano essere addotte a giustificazione di Dio; del resto non è detto neppure attraverso quali infallibili segni Dio ha dimostrato al non credente la propria esistenza. Il conflitto sembra aver assunto la forma di una psicosi allucinatoria, cominciano a farsi sentire voci interiori che cercano di dissuadere il giovane dalla sua resistenza contro Dio. L'esito della lotta si esplica ancora una volta nell'ambito religioso, ma è prefigurato dal destino del complesso edipico: essendosi pienamente sottomesso alla volontà del Dio-padre, il giovane è diventato un credente e ha accettato tutto ciò che fin dai tempi dell'infanzia gli è stato insegnato su Dio e Gesù Cristo. Egli ha avuto un'esperienza religiosa, si è convertito.

Tutto ciò è talmente semplice e trasparente che non possiamo fare a meno di domandarci se la comprensione di questo caso non abbia recato un qualche contributo alla psicologia della conversione religiosa in genere. Rinvio i lettori a un'opera pregevolissima di Sante De Sanctis,¹ nella quale, fra l'altro, vengono utilizzate tutte le scoperte della psicoanalisi. Grazie a questa lettura vediamo confermata la nostra attesa che certo non tutti i casi di conversione sono penetrabili con la stessa facilità di quello che abbiamo qui riferito, ma che, comunque, esso non contraddice per nulla le opinioni che la moderna ricerca si è formata su questo argomento. Ciò che caratterizza in modo peculiare questa nostra osservazione è il nesso con un evento ben preciso che fa divampare per l'ultima volta il fuoco dell'incredulità in un individuo che poi supererà tale atteggiamento una volta per tutte.

¹ S. DE SANCTIS, *La conversione religiosa* (Bologna 1924).

DOSTOEVSKIJ E IL PARRICIDIO

1927

Nel 1925 due autori tedeschi, R. Fülöp-Miller e F. Eckstein, progettarono la edizione di una serie di volumi supplementari alla grande edizione tedesca delle opere di Dostoevskij uscita nel 1924 a Monaco a cura di Moeller van den Bruck. Tali volumi avrebbero dovuto contenere scritti postumi di Dostoevskij e notizie varie sulla sua vita e le sue opere. Uno dei volumi doveva contenere gli abbozzi e le fonti riguardanti *I fratelli Karamazov*. Per questo volume gli autori chiesero a Freud di collaborare con uno scritto. Questo fu compiuto nei suoi elementi essenziali nel 1927, e Freud, come è detto in una nota alla fine dello scritto (vedi oltre, p. 538, n.1), si servì per molti aspetti delle idee contenute nel lavoro di Jolan Neufeld, *Dostojewski: Skizze zu seiner Psychoanalyse* (Vienna 1923).

Freud riconduce l'essenza dell'opera al complesso edipico, e osserva come tre capolavori della letteratura mondiale — l'*Edipo re* di Sofocle, l'*Amleto* di Shakespeare e *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij — abbiano tutti come argomento l'uccisione del padre, compiuta dallo stesso protagonista, o da altro individuo con cui il protagonista si identifica.

Si stacca da questo argomento la seconda parte di questo saggio, la quale è dedicata alla psicologia del giocatore (giocatore accanito fu nella sua vita lo stesso Dostoevskij). Questa parte del saggio prende lo spunto da un racconto di Stefan Zweig, pubblicato nello stesso 1927 in *Die Verwirrung der Gefühle* (trad. it. di Bertha Burgio Ahrens, *Il sovvertimento dei sensi*, dall'Oglio, Milano 1965).

Lo scritto di Freud, intitolato *Dostojewski und die Vätertötung*, fu pubblicato come introduzione all'opera a cura di R. Fülöp-Miller e F. Eckstein, *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff* ("La versione originaria dei Fratelli Karamazov") (Monaco 1928) pp. xi-xxxvi. Fu riprodotto in *Almanach der Psychoanalyse* 1930 (Vienna 1929) pp. 9-31, in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) pp. 7-26, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 399-418.

A completamento e arricchimento dei concetti svolti in questo saggio e al fine di chiarire i nessi fra le sue due parti si segnalano al lettore due importanti lettere di Freud, scritte rispettivamente a Stefan Zweig il 19 ottobre 1920 e a Theodor Reik il 14 aprile 1929.

La traduzione italiana è di Silvano Daniele.

Vorremmo distinguere, nella ricca personalità di Dostoevskij, quattro sfaccettature: lo scrittore, il nevrotico, il moralista e il peccatore. Come raccapezzarsi in questa sconcertante complessità?

Quello che desta meno dubbi è lo scrittore: il suo posto viene subito dopo quello di Shakespeare. *I fratelli Karamazov* sono il romanzo piú grandioso che mai sia stato scritto, l'episodio del Grande Inquisitore è uno dei vertici della letteratura universale, un capitolo di bellezza inestimabile. Purtroppo dinanzi al problema dello scrittore l'analisi deve deporre le armi.

L'aspetto piú aggredibile in Dostoevskij è quello etico. Se lo si vuole esaltare come uomo morale argomentando che soltanto chi ha toccato il fondo estremo del peccato può attingere il livello piú alto della moralità, si trascura la seguente riflessione: morale è chi già reagisce alla tentazione avvertita interiormente e ad essa non cede. Colui che prima si macchia di una colpa e poi, una volta in preda al rimorso, pone a sé stesso elevati obiettivi morali, può essere accusato di fare i propri comodi. Manca in lui l'elemento essenziale della moralità, la rinuncia, essendo la condotta di vita morale un interesse pratico dell'umanità. Questo tipo d'uomo richiama alla memoria i barbari delle migrazioni etniche, i quali uccidono e poi fanno ammenda per l'uccisione: dove l'ammenda diventa una pura e semplice tecnica volta a rendere possibile il delitto. Ivan il Terribile si comportava in maniera non dissimile; e anzi questo accomodamento con la moralità è un tratto tipicamente russo. Anche il risultato finale del conflitto morale di Dostoevskij non è affatto glorioso. Dopo le lotte piú violente per riconciliare le pretese pulsionali dell'individuo con le esigenze della comunità umana, egli finisce con l'approdare a una posizione retro-

grada: si sottomette sia all'autorità temporale sia a quella spirituale, venera lo zar, ma anche il Dio cristiano, coltivando in più un gretto nazionalismo russo: è un approdo, questo, al quale sono giunti, con minor fatica, spiriti meno eccelsi del suo. È qui il punto debole di questa grande personalità. Dostoevskij non è riuscito a diventare un maestro e un liberatore dell'umanità essendosi associato ai suoi carcerieri. La civiltà futura del genere umano avrà pochi motivi per essergli grata. Probabilmente si può dimostrare che fu la sua nevrosi a condannarlo a questo fallimento. La profondità della sua intelligenza e l'intensità del suo amore per gli uomini gli avrebbero aperto la strada a un'esistenza diversa, degna di un apostolo dell'umanità.

Considerare Dostoevskij un peccatore o un delinquente provoca una violenta opposizione, che non necessariamente si fonda su una valutazione filisteica dei delinquenti. Il motivo reale dell'opposizione si fa presto evidente: i due tratti essenziali del delinquente sono l'egoismo illimitato e la forte tendenza distruttiva; elemento comune a questi tratti, e presupposto del loro manifestarsi, è la mancanza di amore, l'assenza di apprezzamento affettivo degli oggetti (umani). Subito viene in mente il contrasto che a questo riguardo presenta Dostoevskij, il suo grande bisogno d'amore e la sua enorme capacità d'amare, che si esprime perfino in manifestazioni di bontà esagerata e che lo muove a dare amore e aiuto là dove avrebbe ragione di concepire odio e vendetta, per esempio in rapporto alla sua prima moglie e al suo amante. A questo punto bisogna domandarsi da dove provenga mai la tentazione di annoverare Dostoevskij tra i delinquenti. Risposta: la scelta del materiale operata dal narratore, il quale predilige rispetto a tutti gli altri i caratteri violenti, assassini, egoisti, indica l'esistenza nel suo intimo di queste stesse tendenze, e ancora alcuni dati di fatto deducibili dalla sua biografia, come la passione per il giuoco, e forse l'abuso sessuale di una fanciulla ancora immatura (come egli stesso ebbe ad ammettere).¹ La contraddizione si risolve

¹ Vedi la discussione in proposito nel volume curato da R. FÜLÖP-MILLER e F. ECKSTEIN, *Der unbekannte Dostojewski* (Monaco 1926). Stefan Zweig: "Non si arresta davanti ai limiti della morale borghese e nessuno è in grado di dire con precisione fino a che punto egli abbia trasgredito nella sua vita i confini giuridici, quanta parte degli istinti criminosi dei suoi eroi sia diventata realtà in lui medesimo" (*Drei Meister*, Lipsia 1920). Circa i rapporti assai stretti tra i personaggi di Dostoevskij e le vicende della sua vita, vedi le affermazioni contenute nel capitolo introduttivo del volume di R. FÜLÖP-MILLER e F. ECKSTEIN, *Dostojewski am Roulette* (Monaco 1925), affermazioni che si ricollegano a Nikolaj Strahov (*Über Dostojewskis Leben und literarische Tätigkeit*, in F. M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, Monaco 1921, 1ª ed. russa 1883). [Il tema dell'abuso sessuale di una fanciulla compare più volte negli scritti di Dostoevskij; si veda ad esempio la "Confessione di Stavrogin" nei *Demoni* e l'opera incompiuta *Storia di un grande peccatore*.]

rendendosi conto che la fortissima pulsione distruttiva di Dostoevskij, che avrebbe potuto farne facilmente un criminale, si dirige nella vita principalmente contro la sua stessa persona (si rivolge cioè all'interno anziché all'esterno) esprimendosi perciò sotto forma di masochismo e di senso di colpa. Comunque la sua personalità conserva un numero notevole di tratti sadici, che si manifestano nella sua eccitabilità, nell'acuto desiderio di tormentare il prossimo, nell'intolleranza anche verso le persone amate; questi tratti traspaiono inoltre nel modo in cui egli, autore, tratta i suoi lettori. Insomma: nelle piccole cose è sadico verso l'esterno, nelle grandi è sadico verso l'interno, ossia masochista, vale a dire l'uomo più mite, più affabile, più servizievole del mondo.

Dal quadro complesso della personalità di Dostoevskij abbiamo isolato tre fattori, uno quantitativo e due qualitativi: il grado straordinario della sua affettività, la predisposizione pulsionale perversa che doveva renderlo proclive al sadomasochismo o alla delinquenza, e l'inalizzabile talento artistico. Questo insieme potrebbe esistere benissimo senza nevrosi: esistono infatti masochisti integrali che non sono per nulla nevrotici. Anche così, stando al rapporto di forze tra le pretese pulsionali e le inibizioni che le contrastano (più le vie di sublimazione disponibili), Dostoevskij andrebbe classificato come un cosiddetto "carattere pulsionale". Ma la situazione è turbata dalla compresenza della nevrosi la quale, come s'è detto, non sarebbe inderogabile in queste condizioni, e tuttavia compare con probabilità tanto maggiori quanto più è complessa la situazione che l'Io è chiamato a padroneggiare. La nevrosi è comunque soltanto un indizio del fatto che l'Io non è riuscito ad attuare tale sintesi, che nel corso di questo tentativo gli è venuta meno la sua unitarietà.

Come si dimostra ora l'esistenza della nevrosi in senso stretto? Dostoevskij si definì da sé — e così lo credevano gli altri — epilettico, in base ai suoi gravi attacchi caratterizzati da perdita della coscienza, spasmi muscolari e susseguente depressione. Ora, è oltremodo probabile che questa cosiddetta epilessia fosse soltanto un sintomo della sua nevrosi, e che per conseguenza essa debba venir classificata come isteroepilessia, ossia come una grave forma di isteria. È impossibile raggiungere in proposito una totale sicurezza per due motivi: perché i dati anamnestici sulla cosiddetta epilessia di Dostoevskij sono lacunosi e inattendibili e perché l'interpretazione degli stati morbosi connessi con accessi epilettoidi non è stata ancora chiarita.

Esaminiamo per primo il secondo punto. È superfluo riprendere qui l'intera patologia dell'epilessia, dal cui esame del resto non trarremmo elementi decisivi. Possiamo dire comunque che emerge ancor sempre, come apparente unità clinica, l'antico *morbus sacer*, la malattia perturbante caratterizzata da imprevedibili accessi convulsivi apparentemente immotivati, da alterazione del carattere in direzione dell'eccitabilità e dell'aggressività e di progressiva degradazione di ogni attività mentale. Ma questo quadro, da qualunque parte lo si consideri, si stinge nell'indefinitezza. Gli attacchi — che iniziano brutalmente, con morsi alla lingua e svuotamento vescicale, e che, qualora si assommino fino a dar luogo allo *status epilepticus*, mettono in pericolo la vita stessa (in questo stato il soggetto si infligge infatti gravi autolesioni) — possono tuttavia ridursi a brevi assenze, a semplici stati transitori di vertigine, e magari essere rimpiazzati da brevi periodi nei quali il malato, come se fosse sotto il dominio dell'inconscio, compie qualcosa che gli è estraneo. Provocati di norma, in maniera incomprensibile, da cause puramente fisiche, gli attacchi possono anche esser provocati in prima istanza da un'influenza esclusivamente psichica (lo spavento), o reagire a eccitamenti psichici. Per quanto la stragrande maggioranza dei casi sia caratterizzata da uno svilimento intellettuale, si conosce tuttavia almeno un caso in cui tale sofferenza non riuscì a turbare l'altissimo rendimento intellettuale del soggetto (sto parlando di Helmholtz. Altri casi reputati analoghi sono incerti e soggiacciono alle stesse perplessità nate dal caso di Dostoevskij). Le persone aggredite dall'epilessia possono dare un'impressione di ottusità, di mancato sviluppo, poiché il male si accompagna spesso a un'idiozia percepibilissima e a gravissime lesioni cerebrali, anche se questa non è una componente necessaria del quadro morboso. Ma questi accessi, con tutte le loro variazioni, si registrano anche in altre persone che denunciano uno sviluppo psichico completo e se mai un'enorme affettività, di solito non controllata a sufficienza. Non c'è da stupire se, in queste circostanze, si considera impossibile affermare l'unità di un'affezione clinica definita "epilessia". Ciò che emerge dalla similarità dei sintomi manifesti sembra richiedere un'interpretazione funzionale, come se fosse pre-costituito organicamente un meccanismo della scarica pulsionale anomala, meccanismo che viene attivato in situazioni estremamente diverse, sia in caso di disturbi dell'attività cerebrale provocati da grave malattia tossica e dei tessuti, sia in caso di insufficiente con-

trollo dell'economia psichica, allorché l'attività dell'energia operante nella psiche viene svolta in condizioni critiche. Dietro questa bipartizione si intuisce l'identità del meccanismo di scarica pulsionale che ne è alla base. Questo stesso meccanismo non può essere estraneo neppure ai processi sessuali, che in fondo hanno origine tossica: fin dall'antichità più remota i medici hanno definito il coito una piccola epilessia, riconoscendo così nell'atto sessuale l'attenuazione e l'adattamento proprio della scarica epilettica degli stimoli.¹

La "reazione epilettica", come possiamo definire questo quadro nel suo insieme, si pone senza dubbio anche al servizio della nevrosi, la cui essenza consiste nell'eliminare per via somatica masse di eccitamento che il soggetto non riesce a padroneggiare psichicamente. L'accesso epilettico diventa così un sintomo dell'isteria da cui è adattato e modificato, analogamente a quanto gli succede col normale deflusso sessuale. È quindi perfettamente legittimo distinguere un'epilessia organica da un'epilessia "affettiva". Il significato pratico di tale distinzione è il seguente: chi è in preda alla prima soffre di una malattia del cervello, chi è in preda alla seconda è un nevrotico. Nel primo caso la vita psichica soggiace a un disturbo a lei estraneo proveniente dall'esterno, nel secondo caso il disturbo è un'espressione della vita psichica stessa.

È estremamente probabile che l'epilessia di Dostoevskij fosse del secondo tipo. Una dimostrazione rigorosa di questa ipotesi non è possibile, perché occorrerebbe essere in grado di individuare e inserire nel contesto della sua vita psichica il primo affiorare e le successive fluttuazioni degli attacchi; e per far questo non ne sappiamo abbastanza. Le descrizioni degli accessi non ci dicono nulla in proposito, le informazioni su rapporti tra accessi ed esperienze vissute sono lacunose e spesso contraddittorie. L'ipotesi più probabile è che gli accessi risalgano all'infanzia di Dostoevskij, che si siano manifestati dapprima mediante sintomi meno accentuati, e che abbiano assunto la forma epilettica soltanto dopo la sconvolgente esperienza ch'egli ebbe all'età di diciotto anni quando suo padre morì assassinato.² Sarebbe

¹ [Vedi un'affermazione analoga in Freud, *Osservazioni generali sull'attacco isterico* (1908) p. 445.]

² Vedi in proposito il saggio sul "morbo sacro di Dostoevskij" di R. FÜLÖP-MILLER, *Dostojewskis Heilige Krankheit, Wissen und Leben*, Zurigo (1924) NN. 19-20. Suscita particolare interesse la notizia che nella fanciullezza dello scrittore si "verificò qualcosa di tremendo, di indimenticabile e di straziante" a cui andrebbero fatti risalire i primi segni della sua sofferenza (SUVORIN, articolo in "Novoe Vremja" (1881), secondo la citazione

molto importante poter accertare che gli accessi si arrestarono completamente durante il periodo di carcere in Siberia, ma altri dati contraddicono questa ipotesi.¹

Il rapporto innegabile tra l'uccisione del padre nei *Fratelli Karamazov* e il destino del padre di Dostoevskij è balzato agli occhi di parecchi biografi inducendoli ad accennare a un "certo orientamento psicologico moderno". L'interpretazione psicoanalitica — perché è a questa che si allude — è tentata di vedere in questo evento il trauma più intenso di Dostoevskij e, nella reazione a questo trauma, il perno della sua nevrosi. Nell'atto però in cui mi accingo a giustificare questa interpretazione alla luce della psicoanalisi, ho motivo di temere di riuscire incomprensibile a tutti coloro che non hanno dimestichezza con la terminologia e le teorie della psicoanalisi.

Abbiamo un punto certo da cui prendere le mosse. Conosciamo il significato dei primi accessi che Dostoevskij ebbe a patire negli anni della giovinezza, molto tempo prima che comparisse l'"epilessia". Questi accessi avevano un significato di morte, erano introdotti da un'angoscia di morte e consistevano in stati di sonnolenza letargica. La malattia gli si annunciò dapprima, quando era ancora ragazzo, sotto forma di un improvviso e immotivato scoramento: una sensazione, come ebbe a raccontare in seguito all'amico Solovëv, di essere lì lì per morire; e in effetti seguiva poi uno stato assolutamente simile alla morte vera e propria. Il fratello Andrej riferì che fin dagli anni giovanili Fëdor aveva l'abitudine, prima di addormentarsi, di lasciare dei biglietti sui quali era scritto che egli temeva di cadere preda durante la notte di questo sonno simile alla morte,

contenuta nell'introduzione a *Dostojewski am Roulette* cit., p. xlv). Vedi inoltre Orest Miller nella raccolta di scritti autobiografici di Dostoevskij (*Autobiographische Schriften*, Monaco 1921, p. 140): "A proposito della malattia di Fëdor Mihailovič, tuttavia, c'è ancora un'altra testimonianza particolare che si riferisce ai primissimi anni della sua giovinezza e mette la malattia in relazione con un caso tragico verificatosi nella vita familiare dei genitori di Dostoevskij. Ma sebbene questa dichiarazione mi sia stata fatta verbalmente da un uomo che fu molto vicino a Fëdor Mihailovič, non so decidermi a renderla nota dettagliatamente e con precisione, perché non ho avuto conferma da nessuna parte di questa voce." Né i biografi né gli studiosi delle nevrosi possono essere grati a Miller di questa discrezione.

¹ La maggior parte dei dati, tra i quali una notizia che risale allo stesso Dostoevskij, affermano piuttosto che la malattia assunse il suo carattere definitivo, epilettico, soltanto durante il periodo di pena scontata in Siberia. Purtroppo c'è motivo di diffidare delle affermazioni autobiografiche dei nevrotici. L'esperienza insegna che la loro memoria elabora falsificazioni destinate a spezzare un contesto causale sgradito. Sembra certo tuttavia che il soggiorno nel carcere siberiano cambiò radicalmente anche la condizione morbosa di Dostoevskij. Vedi in proposito FÜLÖP-MILLER, *Dostojewskis Heilige Krankheit* cit., p. 1186.

e pregava perciò di lasciar passare cinque giorni prima di seppellirlo.¹

Conosciamo il significato e l'intenzione che si celano in questi accessi simili alla morte.² Essi significano un'identificazione con un morto, con una persona realmente morta oppure ancor viva ma della quale si desidera la morte. Il secondo caso è il più significativo. L'accesso ha in tal caso il valore di una punizione. Si è desiderata la morte di qualcun altro, e adesso si è quest'altro e si è morti a propria volta. Qui la teoria psicoanalitica asserisce che questo "altro" per il ragazzo è di regola il padre, e che l'attacco — definito isterico — è perciò un'autopunizione per il desiderio di morte nei confronti del padre odiato.

Il parricidio è, secondo una nota concezione, il delitto principale e primordiale sia dell'umanità che dell'individuo.³ In ogni caso è la fonte principale del senso di colpa, seppure forse non l'unica: le ricerche non sono ancora riuscite a definire con sicurezza l'origine psichica della colpa e del bisogno di espiatione. Il parricidio non è comunque necessariamente l'unica fonte del senso di colpa. La situazione psicologica è intricata ed esige una spiegazione. Il rapporto del ragazzo verso il padre è di natura, come noi diciamo, ambivalente. Di regola è presente in lui oltre all'odio, che vorrebbe eliminare il padre in quanto rivale, una certa dose di tenerezza. Entrambi questi atteggiamenti convergono nell'identificazione col padre: si vorrebbe essere al posto del padre perché lo si ammira e perché si vorrebbe essere come lui, ma anche perché lo si vorrebbe togliere di mezzo. Ora tutta questa evoluzione cozza contro un potente ostacolo. A un certo punto il bambino impara a capire che il tentativo di eliminare il padre in quanto rivale sarebbe punito da quest'ultimo con l'evirazione. Per paura dell'evirazione, ossia nell'interesse della conservazione della propria virilità, il bambino rinuncia quindi al desiderio di possedere la madre e di togliere di mezzo il padre. Fin quando questo desiderio è conservato nell'inconscio, esso costituisce il fondamento del senso di colpa. Crediamo di aver descritto con ciò processi normali, il destino normale del cosiddetto complesso edipico. Dobbiamo tuttavia aggiungere ancora una integrazione importante.

Un'ulteriore complicazione subentra allorché quel fattore costituzionale che definiamo bisessualità si è andato definendo più netta-

¹ FÜLÖP-MILLER e ECKSTEIN, *Dostojewski am Roulette* cit., p. XLV.

² [Vedi la lettera di Freud a Wilhelm Fliess dell'8 febbraio 1897 in cui era già accennata questa stessa spiegazione.]

³ Vedi il mio libro *Totem e tabù* (1912-13) [cap. 4].

mente nel bambino. In questo caso la minaccia alla sua virilità rappresentata dall'evirazione rafforza in lui la tendenza a divergere in direzione della femminilità, a porsi piuttosto nella posizione della madre e ad assumere il suo ruolo di oggetto d'amore agli occhi del padre. Senonché l'angoscia di evirazione rende impossibile anche questa soluzione. Si comprende che l'evirazione diventa inevitabile se si vuole che il padre ci ami come una donna. Così entrambi gli impulsi, sia l'odio verso il padre che l'amore per lui, cadono in preda alla rimozione. C'è una certa differenza psicologica, consistente nel fatto che si rinuncia all'odio verso il padre a causa dell'angoscia suscitata da un pericolo esterno (l'evirazione), mentre l'amore per il padre viene trattato alla stregua di un pericolo pulsionale interno, pur risalendo esso in definitiva allo stesso pericolo esterno.

Ciò che rende inaccettabile l'odio per il padre è la paura del padre: l'evirazione è terribile, sia come punizione che come prezzo dell'amore. Dei due fattori che concorrono a rimuovere l'odio per il padre dobbiamo definire normale il primo, la paura diretta della punizione e dell'evirazione, mentre l'intensificazione patogena sembra aggiungersi soltanto ad opera dell'altro fattore, l'angoscia per il proprio atteggiamento femminile. Una disposizione accentuatamente bisessuale diventa così un elemento che rende possibile o rafforza la nevrosi. Una predisposizione del genere è certamente ipotizzabile nel caso di Dostoevskij e si manifesta in una forma che può diventare effettiva (come omosessualità latente) nell'importanza che ebbero per la sua vita le amicizie maschili, nel suo comportamento singolarmente affabile verso i rivali in amore e nella sua eccezionale intelligenza di situazioni che si spiegano soltanto in base a un'omosessualità rimossa, come mostrano molti esempi tratti dai suoi romanzi.

Mi dispiace, ma non posso farci niente se questa illustrazione degli atteggiamenti d'odio e d'amore verso il padre, e delle loro metamorfosi sotto l'influenza della minaccia di evirazione, riesce sgradevole e ben poco credibile al lettore che non sa nulla di psicoanalisi. Sono perfino pronto ad aspettarmi che proprio e soprattutto il complesso di evirazione vada incontro al rifiuto universale. Non posso tuttavia evitare di asserire che l'esperienza psicoanalitica fa emergere al di là di ogni dubbio proprio questa situazione, facendoci individuare in essa la chiave di ogni nevrosi. Quindi anche nel caso della cosiddetta epilessia del nostro scrittore dobbiamo provare ad applicare questa chiave. Le cose che dominano la nostra vita psichica inconscia sono pur così estranee alla nostra coscienza!

Ciò che abbiamo esposto finora non esaurisce ancora le conseguenze della rimozione, nel complesso edipico, dell'odio per il padre. L'elemento nuovo che vi si aggiunge è che l'identificazione con il padre finisce col conquistarsi a forza un posto durevole nell'Io. Essa viene accolta nell'Io, ma vi si pone come un'istanza particolare, contrapposta all'altro contenuto dell'Io. In tal caso la definiamo col nome di Super-io e ad essa, erede dell'influenza dei genitori, attribuiamo funzioni importantissime. Se il padre era duro di carattere, violento, crudele, il Super-io assume da lui queste caratteristiche e, nei rapporti fra l'Io e il Super-io, si ristabilisce la passività che per l'appunto doveva essere rimossa. Il Super-io è diventato sadico, l'Io diventa masochistico, ossia in fondo femminilmente passivo. Nell'Io sorge un potente bisogno di punizione, che in parte affronta come tale il suo destino, in parte si soddisfa per i maltrattamenti che l'Io subisce ad opera del Super-io (coscienza di colpa). Ogni castigo equivale in fondo all'evirazione, e come tale realizza il vecchio atteggiamento passivo verso il padre. Anche il Fato, infine, non è altro che una proiezione paterna più tarda.

I processi normali che intervengono nella formazione della coscienza morale sono certamente analoghi a quelli anormali che abbiamo descritto qui. Non siamo ancora riusciti a tracciare una netta linea di confine tra i due tipi di processi. Si noterà che qui l'esito del processo è attribuito in massima parte alla componente passiva della femminilità rimossa. Inoltre ha certamente la sua importanza come fattore accidentale se il padre, temuto in ogni caso, è stato anche nella realtà particolarmente violento. È quel che è accaduto a Dostoevskij, e noi ricondurremo a una componente femminile particolarmente forte tanto il suo eccezionale senso di colpa quanto la sua condotta masochistica. La formula per Dostoevskij è questa: un uomo dalla disposizione bisessuale particolarmente forte, che si sa difendere con particolare intensità dalla dipendenza da un padre particolarmente duro. Aggiungiamo questo carattere di bisessualità alle componenti della sua natura individuate prima. Il sintomo precoce degli "accessi simili alla morte" diventa intelligibile come un'identificazione dell'Io con il padre, consentita a titolo di punizione dal Super-io. "Hai voluto uccidere il padre per essere padre tu stesso: adesso sei il padre, ma il padre morto." Il consueto meccanismo dei sintomi isterici. E ancora: "Adesso il padre ti uccide." Per l'Io il sintomo di morte è un soddisfacimento nella fantasia del desiderio maschile e, al tempo stesso, un soddisfacimento maso-

chistico; per il Super-io è un soddisfacimento punitivo, cioè sadico. Sia l'Io che il Super-io continuano a impersonare il padre.

Nell'insieme il rapporto tra il soggetto e il suo oggetto paterno si è trasformato, conservando il proprio contenuto, in un rapporto tra Io e Super-io, in una nuova messa in scena di tale rapporto su un secondo palcoscenico. Queste reazioni infantili causate dal complesso edipico possono scomparire, a patto che la realtà non apporti loro ulteriore nutrimento. Ma il carattere del padre di Dostoevskij restò il medesimo, anzi no, peggiorò con gli anni, e così anche l'odio di Dostoevskij verso il padre si conservò, come si conservò il suo desiderio di morte nei confronti di questo padre cattivo. Ebbene, quando la realtà appaga simili desideri rimossi, la situazione diventa pericolosa. Poiché la fantasia è diventata realtà, tutte le misure difensive vengono rafforzate. A questo punto gli accessi di Dostoevskij assumono carattere epilettico, significano ancora l'identificazione punitiva col padre ma sono diventati terribili, come terribile è stata la morte spaventosa del padre. Quale altro contenuto, specialmente sessuale, abbiano ancora assunto, è cosa che sfugge alla nostra possibilità penetrativa.

Una cosa merita d'essere notata: nell'aura¹ dell'accesso c'è un momento di beatitudine estrema, che in questo caso può benissimo aver fissato il senso di trionfo e di liberazione alla notizia della morte del padre, momento al quale è subito seguita la punizione tanto più crudele. Un'analoga successione di trionfo e lutto, di gioia festosa e lutto, l'abbiamo individuata anche tra i fratelli dell'orda primordiale che perpetrarono insieme l'uccisione del padre, e la ritroviamo più d'una volta nella cerimonia del pasto totemico.² Se fosse vero che Dostoevskij in Siberia non ebbe a patire attacchi,³ ciò confermerebbe soltanto che i suoi attacchi epilettici erano la sua punizione: quando era punito in altri modi non ne aveva più bisogno. Ma questa circostanza è indimostrabile. Piuttosto questa necessità di punizione ai fini dell'economia psichica di Dostoevskij spiega perché egli riuscì a passare senza spezzarsi attraverso quegli anni di miseria e di umiliazioni. La condanna di Dostoevskij come criminale politico era ingiusta, ed egli doveva saperlo, ma accettò dal Piccolo Padre, lo zar, la punizione immeritata in sostituzione della pena che avevano me-

¹ [Le sensazioni che preannunciano un attacco isterico o epilettico.]

² [Vedi Freud, *Totem e tabù* (1912-13) pp. 144 sgg.]

³ [Vedi sopra p. 526 e n. 1.]

ritato i suoi peccati contro il padre reale. Anziché punirsi da sé si lasciò punire dal luogotenente del padre. Qui trapela la giustificazione psicologica delle pene inflitte dalla società ai suoi membri. È vero che gruppi interi di delinquenti desiderano d'essere puniti. Il loro Super-io lo esige, perché così si risparmia di infliggersi la punizione da sé.¹

Chi conosce il complesso mutare di significato dei sintomi nevrotici capirà che non ci proponiamo affatto di scandagliare qui il senso degli attacchi epilettici di Dostoevskij al di là di questo semplice esordio.² È sufficiente poter supporre che il loro senso originario sia rimasto invariato dietro tutte le sovrapposizioni più tarde. Si può dire che Dostoevskij non si liberò mai dal peso di coscienza originato dall'intenzione parricida. E questo determinò anche il suo comportamento nei confronti delle altre due sfere nelle quali il rapporto col padre è determinante: quella dell'autorità statale e quella della fede in Dio. In tema di autorità statale egli approdò alla piena sottomissione allo zar, il Piccolo Padre che nella realtà aveva eseguito una volta con lui la stessa commedia dell'uccisione che le sue crisi epilettiche gli avevano rappresentato così spesso. Qui fu la penitenza ad avere la meglio. Nel campo religioso gli rimase più libertà: secondo resoconti che sembrano degni di fede, Dostoevskij oscillò tra la fede e l'ateismo fino all'ultimo istante della sua vita. Il suo alto intelletto gli rendeva impossibile non vedere almeno alcune delle difficoltà di pensiero alle quali porta la fede. Ripetendo a livello individuale un'evoluzione già compiuta nella storia del mondo, sperò di trovare nell'ideale di Cristo una via d'uscita e una liberazione dalla colpa, e di sfruttare le proprie sofferenze per pretendere la parte del Cristo. Se tutto sommato non approdò alla libertà e divenne un reazionario, ciò fu dovuto al fatto che la colpa universalmente umana del figlio, sulla quale è costruito il sentimento religioso, aveva raggiunto in lui una forza superindividuale che neppure la sua grandissima

¹ [Vedi su questo punto il terzo paragrafo, intitolato "I delinquenti per senso di colpa" dello scritto di Freud, *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* (1916) pp. 651 sgg.]

² Vedi il mio scritto *Totem e tabù* (1912-13). Il miglior chiarimento sul senso e sul contenuto dei suoi attacchi lo dà Dostoevskij in persona, quando comunica all'amico Strahov che la sua eccitabilità e la sua depressione dopo un attacco epilettico derivano dal fatto che egli si vede come un delinquente e non può liberarsi dalla sensazione di essere gravato da una colpa a lui ignota, di aver compiuto un grave misfatto che lo opprime (FÜLÖP-MILLER, *Dostojewskis Heilige Krankheit* cit., p. 1188). In queste autoaccuse la psicoanalisi intravede un barlume di riconoscimento della "realtà psichica" e si sforza di render chiara alla coscienza la colpa ignota.

intelligenza riuscí a superare. Noi ci esponiamo qui al rimprovero di rinunciare all'imparzialità dell'analisi e di sottoporre Dostoevskij a valutazioni giustificate soltanto dal punto di vista partigiano di una determinata concezione del mondo. Un conservatore prenderebbe le parti del Grande Inquisitore e darebbe di Dostoevskij un giudizio diverso. Il rimprovero è giustificato: per attenuarlo, possiamo dire soltanto che la decisione di Dostoevskij sembra determinata dall'inibizione intellettuale conseguente alla sua nevrosi.

Non è certo un caso che tre capolavori della letteratura di tutti i tempi trattino lo stesso tema, il parricidio: alludiamo all'*Edipo re* di Sofocle, all'*Amleto* di Shakespcare e ai *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij. In tutte e tre le opere è messo a nudo anche il motivo del misfatto: la rivalità sessuale per il possesso della donna.

La rappresentazione piú schietta si ha certamente nel dramma che si riallaccia alla leggenda greca. Qui l'autore del crimine è ancora l'eroe in persona. Ma l'elaborazione poetica è impossibile senza stendere un velo, senza un'opera di attenuazione. L'ammissione nuda e cruda dell'intenzione di commettere il parricidio, così come la raggiungiamo nell'analisi, sembra insopportabile senza una preparazione analitica. Nel dramma greco il necessario smorzamento, pur tenendo ferme le circostanze di fatto sostanziali, viene attuato magistralmente in questo modo: il motivo inconscio dell'eroe è proiettato nella realtà come una costrizione del destino a lui estranea. L'eroe commette il delitto involontariamente e, così pare, senza subire l'influenza della donna; tuttavia di questo nesso si tiene conto, in quanto egli può conquistare la madre-regina soltanto dopo aver ripetuto l'azione a spese del mostro che simboleggia il padre. Quando la sua colpa è scoperta, resa cosciente, nessun tentativo è fatto per allontanarla da sé richiamandosi alla costruzione ausiliaria, all'artificio della costrizione operata dal destino: la colpa è anzi ammessa e punita come una colpa pienamente cosciente, ciò che può sembrare ingiusto alla riflessione, ma è perfettamente corretto dal punto di vista psicologico.

La rappresentazione fornita dal dramma inglese è piú indiretta: qui non è l'eroe in persona ad aver compiuto l'azione, bensí un'altra persona per la quale il misfatto non significa parricidio. Non c'è quindi bisogno qui di velare il motivo scandaloso della rivalità sessuale per il possesso della donna. Anche il complesso edipico dell'eroe traspare per così dire in una luce riflessa, quando veniamo ad apprendere l'effetto esercitato su di lui dal delitto dell'altra persona.

Egli dovrebbe vendicare l'assassinio, ma si sente stranamente incapace di farlo. Ciò che lo paralizza, lo sappiamo, è il suo senso di colpa; ma esso viene trasferito sulla percezione della propria inadeguatezza a eseguire questo compito, e in un modo che ricalca quasi alla lettera i processi nevrotici. Secondo parecchi indizi, l'eroe sente questa colpa come una colpa che travalica l'individuo. Egli disprezza gli altri non meno di sé stesso. "Trattate ogni uomo secondo il suo merito, e chi sfuggirà alla frustra?"¹

Il romanzo del Russo compie un altro passo innanzi in questa direzione. Anche qui l'assassinio è opera di un altro, ma di un altro che aveva verso l'assassinato lo stesso rapporto filiale dell'eroe Dmitrij, un altro nel quale il motivo della rivalità sessuale è ammesso apertamente, un fratello di Dmitrij al quale Dostoevskij ha attribuito significativamente la sua stessa malattia, la sua supposta epilessia, come se volesse confessare: "l'epilettico, il nevrotico che è in me è un parricida". E poi vien fuori, nell'arringa davanti al tribunale, la famosa battuta sarcastica sulla psicologia, definita un'arma a doppio taglio [libro 12, cap. 10]. Un mascheramento grandioso, perché basta capovolgerlo per scoprire il senso più profondo della concezione di Dostoevskij. Non è la psicologia a meritare la battuta sarcastica, bensì il metodo di accertamento seguito dalla giustizia. È irrilevante sapere chi ha eseguito realmente il delitto, per la psicologia ciò che importa è soltanto sapere chi l'ha voluto nel suo intimo e ha accolto con soddisfazione il misfatto quando s'è compiuto;² perciò tutti i fratelli (a eccezione di Alëša, che è la figura di contrasto) sono ugualmente colpevoli, il sensuale impulsivo, il cinico scettico e il criminale epilettico. Nei *Fratelli Karamazov* si trova una scena [libro 2, cap. 6] estremamente indicativa per Dostoevskij. Lo starec ha capito, nel corso del colloquio con Dmitrij, che questi reca in sé la predisposizione al parricidio e si prostra davanti a lui. Non può essere una manifestazione di ammirazione; deve significare che il santo allontana da sé la tentazione di disprezzare o di aborreire l'assassino e perciò si umilia al suo cospetto. La simpatia di Dostoevskij per il criminale è in effetti senza limiti, supera assai i confini della compassione alla quale l'infelice ha diritto, ricorda il timore sacro con cui l'antichità guardava all'epilettico e al malato di mente. Il criminale

¹ [Amleto, atto 2, scena 2. Vedi, su questo tema, la lettera di Freud a Fliess del 15 ottobre 1897, nella quale si trova questa stessa citazione.]

² [Vedi lo scritto successivo di Freud, *La perizia della Facoltà medica nel processo Halbsmann* (1930) dove questo tema è ripreso anche in relazione ai *Fratelli Karamazov*.]

è per lui quasi un redentore che ha preso su di sé la colpa che altrimenti avrebbero dovuto portare gli altri. Uccidere non è più necessario dopo che egli ha già compiuto il delitto, ma bisogna essergliene grati, perché altrimenti avremmo dovuto uccidere noi stessi. Questa non è soltanto sollecita compassione, è identificazione fondata sugli stessi impulsi omicidi, propriamente parlando è un narcisismo appena spostato (con ciò non intendo contestare il valore etico di tale bontà). Forse questo è il meccanismo generale della partecipazione sollecita alla sorte degli altri uomini, che possiamo scrutare con particolare facilità nel caso estremo dello scrittore dominato dal senso di colpa. Non c'è dubbio che in Dostoevskij questa simpatia da identificazione ha condizionato in maniera decisiva la scelta dell'argomento. Egli però ha ritratto dapprima il delinquente comune (quello che procede per egoismo) e il delinquente politico e religioso, per poi tornare, al termine della sua esistenza, al delinquente primordiale, al parricida, e rendere costui il depositario della sua confessione poetica.

La pubblicazione delle carte postume di Dostoevskij e dei diari della moglie ha illuminato violentemente un episodio della sua vita: l'epoca in cui, in Germania, egli fu dominato dalla febbre del giuoco.¹ Un innegabile accesso di passione patologica, che nessuno è riuscito a spiegare altrimenti. Non sono mancate le razionalizzazioni di questo fatto strano e indegno. Come accade non di rado nei nevrotici, il senso di colpa si era creato un sostituto palpabile in un carico di debiti, e Dostoevskij poteva addurre come pretesto che le vincite al giuoco gli avrebbero consentito di tornare in Russia senza venire imprigionato su richiesta dei suoi creditori. Ma questo non era altro, appunto, che un pretesto. Dostoevskij era abbastanza acuto da intuirlo e abbastanza onesto da ammetterlo. Egli sapeva che l'essenziale era il giuoco in sé e per sé, *le jeu pour le jeu*.² Ogni particolarità del suo comportamento impulsivamente insensato dimostra questo e qualcos'altro ancora. Egli non trovava pace fin quando non aveva perduto tutto. Il giuoco era per lui anche un modo di punirsi. Innumerevoli volte aveva promesso o dato la sua parola d'onore alla giovane moglie di non giocare più o di non giocare in quel tal giorno, e quasi sempre, come racconta la moglie, infrangeva la promessa. Quando con le sue perdite aveva gettato sé stesso e la moglie nella

¹ Vedi FÜLÖP-MILLER, *Dostojewski am Roulette* cit.

² "L'essenziale è il giuoco in sé stesso", scriveva in una delle sue lettere. "Le giuro che non si trattava di avidità, benché certo io avessi soprattutto bisogno di denaro."

miseria più nera, ne traeva un secondo soddisfacimento patologico. Poteva coprirsi d'ingiurie al suo cospetto, umiliarsi, intimarle di disprezzarlo, recriminare ch'ella avesse sposato lui, vecchio peccatore, e, dopo essersi così sgravato la coscienza, ricominciare da capo il giorno successivo. E la giovane donna si abituò a questo ciclo perché aveva notato che l'unica cosa dalla quale bisognava in realtà aspettarsi la salvezza, e cioè la produzione letteraria, non procedeva mai così bene come quando essi avevano perduto tutto e ipotecato anche gli ultimi averi. Naturalmente la donna non capiva la connessione. Quando il senso di colpa di Dostoevskij era placato dalle punizioni ch'egli stesso s'era inflitto, l'inibizione che gli impediva di lavorare veniva meno, ed egli poteva concedersi qualche passo sulla via che l'avrebbe portato al successo.¹

Non è difficile, sulla scorta di una novella scritta da un narratore più vicino a noi nel tempo, indovinare qual è la parte di vita infantile da tempo sepolta che la coazione al giuoco induce a riprodurre. Stefan Zweig — il quale, per inciso, ha dedicato un saggio allo stesso Dostoevskij² — racconta nel suo volume *Sovvertimento dei sensi*³ che comprende tre novelle, una storia che ha per titolo "Ventiquattro ore della vita di una donna". Questo piccolo capolavoro mira in apparenza a provare soltanto quale essere irresponsabile sia la donna, a quali trasgressioni, sorprendenti per lei stessa, possa essere trascinata da una forte impressione inattesa. La novella però dice parecchio di più, descrivendo, a prescindere da tale tendenza alla discolpa, qualcosa di totalmente diverso, che riguarda la generalità degli esseri umani, o anzi l'uomo più che la donna, e questa interpretazione — che emerge sottoponendo la storia a indagine analitica — si offre con tale evidenza che è impossibile respingerla. È un indizio significativo della natura della creazione artistica che lo scrittore, al quale sono legato da amicizia, abbia potuto assicurarmi su mia richiesta che l'interpretazione che gli avevo comunicato era completamente estranea alla sua volontà e alle sue intenzioni, benché si intreccino al racconto parecchi dettagli che sembrano quasi fatti apposta per indirizzare il lettore verso la traccia segreta.

¹ "Restava sempre al tavolo da giuoco finché non aveva perduto tutto, finché non rimaneva completamente annientato. Solo quando la sciagura si era compiuta interamente il demone abbandonava la sua anima e lasciava posto al genio creativo" (FÜLÖP-MILLER, in *Dostojewski am Roulette* cit., p. LXXXVI).

² [Il saggio è contenuto in S. ZWEIF, *Drei Meister: Balzac, Dickens, Dostojewski* (Lipsia 1920).]

³ [S. ZWEIF, *Die Verwirrung der Gefühle* (Lipsia 1927). Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 519.]

Nella novella di Zweig una distinta signora piuttosto avanti negli anni racconta allo scrittore una vicenda che piú di vent'anni prima l'aveva profondamente colpita. Rimasta vedova ancora giovane, madre di due figli che non avevano piú bisogno di lei, quando ormai, a quarantadue anni, aveva rinunciato ad aspettarsi alcunché dalla vita, capitò nel corso di uno dei suoi viaggi senza scopo nella sala da giuoco del casinò di Montecarlo, e, tra tutte le singolari impressioni che esercitava quel luogo, fu di colpo affascinata dalla vista di due mani che sembravano tradire con sconvolgente sincerità e intensità tutte le sensazioni del giocatore sfortunato. Le mani appartenevano a un bel giovane — il narratore gli attribuisce quasi inavvertitamente l'età del figlio maggiore della donna — il quale, dopo aver perso tutto, abbandona la sala in preda a profondissima disperazione, presumibilmente per porre fine, nel parco, alla sua vita ormai senza speranza. Una simpatia inesplicabile la spinge a seguirlo e a tentare il possibile per salvarlo. Egli la prende per una delle tante assillanti donne che sogliono frequentare quei luoghi e vuole respingerla, ma ella gli resta accanto e si vede costretta nella maniera piú naturale del mondo a dividere con lui il suo appartamento d'albergo e infine il suo letto. Dopo questa improvvisata notte d'amore si fa assicurare nel modo piú solenne dal giovane, che apparentemente si è placato, che non giocherà mai piú, gli dà del denaro per il viaggio di ritorno e promette di andare alla stazione a salutarlo prima che il treno parta. Poi però si ridesta in lei una grande tenerezza nei suoi confronti, è disposta a sacrificare tutto per tenerlo legato a sé, decide, invece di distaccarsene, di partire insieme a lui. Alcune casuali contrarietà la fanno ritardare, ed ella perde il treno. Nella sua nostalgia per l'uomo scomparso torna nella sala da giuoco e qui ritrova, disperata, le mani che avevano mosso la sua simpatia: dimentico del suo impegno, il giovane era tornato a giocare. Ella lo richiama alla sua promessa, ma, posseduto com'è dalla passione del giuoco, egli l'insulta accusandola di portargli sfortuna, le grida di andarsene e le getta addosso il denaro col quale ella aveva inteso riscattarlo. In preda a una vergogna profonda la donna è costretta a fuggire e verrà a sapere piú tardi di non essere riuscita a salvare il giovane dal suicidio.

Questa storia splendidamente narrata, motivata in ogni minimo dettaglio, merita certamente di vivere per sé stessa e non manca di esercitare un grande fascino sul lettore. L'analisi ci insegna tuttavia che la causa prima sulla quale si fonda questa invenzione è una fan-

tasia di desiderio propria dell'età puberale, che peraltro parecchie persone ricordano con piena coscienza. Tale fantasia dice al ragazzo che sua madre sarebbe pronta ad avviarlo lei stessa alla vita sessuale pur di salvarlo dai temuti danni dell'onanismo. Il frequente tema letterario della redenzione ha questa stessa origine.

Il "vizio" dell'onanismo è sostituito da quello del giuoco, e l'attività appassionata delle mani posta in così grande risalto è davvero rivelatrice sotto questo profilo. La febbre del giuoco è realmente un equivalente dell'antica coazione all'onanismo;¹ quando i bambini manipolano i loro genitali con le mani, si usa dire appunto che "giocano" con essi. L'irresistibilità della tentazione, i solenni proponimenti mai mantenuti di non farlo mai più, il piacere che stordisce e la cattiva coscienza che ci si sta rovinando (si commette suicidio), si sono conservati immutati nel "giuoco" sostitutivo.

La novella di Zweig è raccontata, non a caso, dalla madre e non dal figlio. Dev'essere dolce per il figlio pensare: "se la mamma sapesse quali pericoli corro con l'onanismo, cercherebbe senza dubbio di salvarmi, permettendomi ogni tenerezza possibile sul suo corpo". Equiparare la madre a una prostituta, come fa il giovane nella novella di Zweig, rientra nel quadro di questa stessa fantasia, la quale rende quanto mai accessibile la più inattuabile delle donne. La cattiva coscienza che accompagna questa fantasia impone che il racconto si concluda in modo nefasto. È anche interessante notare che la facciata della novella, così come il narratore l'ha tracciata, cerca di mascherarne il significato analitico, in quanto è altamente discutibile che la vita erotica della donna sia dominata da capricci improvvisi e misteriosi. L'analisi scopre invece una motivazione sufficiente per il comportamento sorprendente della donna che fino a quel momento aveva ricusato l'amore. Fedele al ricordo del marito perduto, ella si è armata per difendersi da tutti i pretendenti simili a lui, ma — e qui la fantasia del figlio ha ragione — come madre non è mai sfuggita a una traslazione erotica a lei del tutto inconscia sul figlio, e il destino può coglierla di sorpresa in questo suo aspetto indifeso.

Se è vero che la passione del giuoco, con le sue lotte vane e ingloriose per perdere il vizio e con le occasioni che offre per l'autopunizione, ripete la coazione onanistica, non ci stupiremo che tale passione si sia conquistata un posto così importante nella vita di Do-

¹ [Vedi su questo tema la lettera di Freud a Wilhelm Fliess del 22 dicembre 1897 e lo scritto su *La sessualità nell'etiologia della nevrosi* (1898) pp. 408 sg.]

stoevskij. Non conosciamo un solo caso di nevrosi grave in cui non abbia avuto la sua parte il soddisfacimento autoerotico in età precoce e nella pubertà, e le relazioni tra gli sforzi di reprimerlo e la paura del padre sono troppo note per richiedere più di un semplice richiamo.¹

¹ La maggior parte delle vedute qui esposte sono contenute anche nello scritto, assai calzante, pubblicato da JOLAN NEUFELD, *Dostojewski: Skizze zu seiner Psychoanalyse* (Vienna 1923).

IL DOTTOR ERNEST JONES
(PER IL CINQUANTESIMO COMPLEANNO)

1929

Questo breve scritto, col titolo *Ernest Jones zum 50. Geburtstag* e firmato "Der Herausgeber" (Il direttore) fu pubblicato nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 15(2-3), 147 (1929). Il numero era dedicato a Jones per i suoi cinquant'anni compiuti il 1° gennaio 1929, e fu subito tradotto nell'"International Journal of Psycho-Analysis", vol. 10(2-3), 123 (1929).

Benché negli ultimi tempi i rapporti di Freud con Jones si fossero raffreddati, Freud riafferma qui la solidità della loro amicizia, la fedeltà di Jones alla causa della psicoanalisi e il valore dei contributi scientifici da lui recati alla dottrina psicoanalitica.

La nota fu riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) p. 395, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) p. 554.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Il dottor Ernest Jones
(per il cinquantesimo compleanno)

Il primo compito che la psicoanalisi è stata chiamata a svolgere fu la scoperta dei moti pulsionali che non solo appartengono indistintamente a tutti gli uomini oggi viventi, ma che questi accomunano agli uomini dei tempi antichi e preistorici. La psicoanalisi non ha dunque dovuto faticare molto per prescindere dalle diversità che pure esistono fra gli abitanti del globo terrestre a causa della molteplicità delle razze, delle lingue e dei paesi. Essa è stata fin dall'inizio internazionale ed è noto che i suoi seguaci sono riusciti più di chiunque altro a superare le laceranti divisioni provocate dalla Grande Guerra.

Fra gli uomini che si diedero convegno nella primavera del 1908 a Salisburgo per il primo Congresso psicoanalitico, subito si segnalò un giovane medico inglese che aveva portato con sé, per darne pubblica lettura, un breve saggio intitolato *Rationalization in Everyday Life*. Il contenuto di questo acerbo scritto è valido ancora oggi: grazie ad esso la nostra giovane scienza si è arricchita di un concetto importante e di un termine insostituibile.

Da allora in poi Ernest Jones non si è più fermato. Prima in qualità di professore a Toronto, poi di medico a Londra, di fondatore e didatta di un gruppo locale, di guida di una casa editrice, di direttore di una rivista, di capo di un istituto didattico, sempre egli ha agito instancabilmente in favore della psicoanalisi, cercando di diffondere per ogni dove le sue scoperte mediante pubbliche conferenze, difendendola con critiche brillanti e severe, ma non ingiustificate, dagli attacchi e dai fraintendimenti dei suoi nemici, preservando con molto tatto e moderazione la sua difficile posizione in Inghilterra, dove bisognava lottare contro le pretese della "profession";¹ e mentre svolgeva tutte queste attività proiettate verso

¹ [In inglese nel testo. Vedi sopra in questo volume p. 405.]

l'esterno, portava a termine, in uno spirito di fedele cooperazione con gli sviluppi della psicoanalisi nel continente, un notevole lavoro scientifico, testimoniato — fra gli altri scritti — dai suoi *Papers on Psychoanalysis* e dagli *Essays in Applied Psycho-Analysis*.¹ Ora, giunto al culmine della sua esistenza, Jones non solo è considerato il capo indiscusso degli analisti di lingua anglosassone, ma anche un rappresentante fra i più eminenti della psicoanalisi in genere, un sostegno per i suoi amici e una speranza per il futuro della nostra disciplina. Se il direttore² di questa rivista ha rotto il silenzio (a cui l'età lo condanna o almeno lo legittima) per salutare l'amico, gli sia consentito concludere non con un desiderio — non crediamo all'onnipotenza dei pensieri — ma piuttosto con l'affermazione che anche dopo il cinquantesimo compleanno egli non riesce a immaginare Ernest Jones diverso da com'è sempre stato: pieno di fervore e di energia, combattivo e dedito alla causa.

¹ [E. JONES, *Papers on Psychoanalysis* (1ª ed. Londra e New York 1913) trad. it. *Teoria del simbolismo, scritti sulla sessualità femminile e altri saggi* (Astrolabio-Ubaldini, Roma 1972). E. JONES, *Essays in Applied Psycho-Analysis*, 2 voll. (Londra e New York 1951), trad. it. *Saggi di psicoanalisi applicata*, 2 voll. (Guaraldi, Bologna 1971).]

² [Freud era il "Herausgeber" (direttore) sia della "Zeitschrift" che del "Journal", dove comparve, rispettivamente in tedesco e in inglese, questo breve scritto in onore di Jones. Vedi sopra p. 541.]

UN SOGNO DI CARTESIO: LETTERA A MAXIME LEROY

1929

Maxime Leroy, preparando un proprio libro su Cartesio dal titolo *Descartes, le philosophe au masque* (Editions Rieder, Parigi 1929), sottopose a Freud alcuni sogni di Cartesio per ottenere un suo commento. Questi sogni sembrano frammenti di un unico sogno (vedi oltre p. 549 e n. 1).

Cartesio aveva descritto queste immagini oniriche, cercando di darne egli stesso una spiegazione, in un manoscritto conosciuto come "Olympica" del 1619-20. Nel corso del diciassettesimo secolo l'abate Adrien Baillet pubblicò nella sua *Vie de Monsieur Des Cartes* (Parigi 1691) vol. 1, pp. 81-85, una traduzione francese dello scritto di Cartesio, conservando tuttavia parecchie delle originarie espressioni latine.

Su questo testo si basò Leroy, che ne inviò a Freud una libera parafrasi. Freud non si limitò però a utilizzare la descrizione che Leroy gli aveva spedito, ma risalì al testo originale di Baillet, come risulta ad esempio dal particolare del melone: Freud parla del "melone di un paese straniero" (vedi oltre p. 551), mentre nel sogno riferito da Leroy è menzionato semplicemente "un melone" (vedi oltre p. 549, n. 1).

Sull'argomento Freud spedì comunque a Leroy questa lettera in francese, che fu pubblicata nel volume succitato di M. Leroy, *Descartes, le philosophe au masque* (Editions Rieder, Parigi 1929) vol. 1, pp. 88-90, e poi riprodotta, con il titolo *Brief an Maxim (sic) Leroy: Über einen Traum des Cartesius*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) pp. 403-05 (accompagnata dal racconto, sempre in francese, del sogno riferito da Leroy); lo stesso testo è ristampato tale e quale in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 558-60.

Anche Leibniz aveva letto il manoscritto "Olympica", ma fece solo un breve e poco significativo cenno al sogno di cui qui si tratta.

La presente traduzione dal francese sia della lettera di Freud sia, in nota, del sogno riferito da Leroy e della interpretazione che secondo Leroy Cartesio stesso ne avrebbe dato, è dovuta a Ermanno Sagittario.

Leggendo la Sua lettera, in cui Lei mi pregava di esaminare alcuni sogni di Cartesio, fui colto a tutta prima da un senso di sgomento perché, lavorando su dei sogni senza poter ottenere dal sognatore alcuna indicazione sui rapporti che possono legarli fra loro o riallacciarli al mondo esterno (come è appunto il caso quando si tratta dei sogni di personaggi storici), si giunge di solito a ben magri risultati. In seguito il mio compito si è rivelato più facile di quanto io stesso non

¹ Il sogno è pubblicato per la prima volta nell'opera di M. LEROY, *Descartes, le philosophe au masque* (Editions Rieder, Parigi 1929). Maxime Leroy ha sottoposto al giudizio dell'autore un sogno di Cartesio. La risposta dell'autore al materiale presentatogli è contenuta nella lettera qui pubblicata. [Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 547.] Ecco il resoconto che Leroy fa del sogno in questione (*ibid.*, vol. 1, p. 6: *Les songes d'une nuit de Souabe*). [Si tratta, in verità, non di un sogno, bensì di più sogni appartenenti alla stessa notte. Freud stesso, a dispetto del titolo dato a questo scritto, si riferisce ad essi al plurale.]

“Allora, nella notte, quando tutto è febbre, tempesta e panico, di fronte al dormiente si alzano dei fantasmi. Egli cerca di alzarsi per scacciarli, ma ricade giù, vergognandosi di sé, con un gran senso di debolezza al lato destro. All'improvviso si apre una finestra della camera. Spaventato, egli si sente portar via dalle folate di un vento impetuoso, che lo farà piroettare varie volte sul piede sinistro.

“Si trascina barcollando fin davanti agli edifici del collegio dove era stato educato. Con uno sforzo disperato tenta di entrare nella cappella per recitarvi le sue devozioni. In quel momento arrivano due passanti. Egli vorrebbe fermarsi, parlare con loro, e osserva che uno di essi porta un melone. Ma una violenta raffica lo rispinge verso la cappella.

“Allora apre gli occhi, tormentato da una viva sofferenza al lato sinistro. Non riesce a capire se sogna o se è desto. Mezzo sveglio, si dice che uno spirito maligno ha forse voluto tentarlo, e mormora qualche preghiera per esorcizzarlo.

“Si riaddormenta. Lo risveglia un colpo di tuono, che gli riempie la camera di scintille. Si domanda di nuovo se dorme o se è sveglio, se si tratta di un sogno o di una fantasmagoria, apre gli occhi e li richiude per giungere a una qualche conclusione. Poi, rassicurato, si assopisce, vinto dalla stanchezza.

“Col cervello in fiamme, eccitato dai rumori e dalle sorde sofferenze, Cartesio apre un dizionario, poi una raccolta di poesie. Questo intrepido viaggiatore si sofferma a fantasticare sul verso [di Ausonio]: ‘Quod vitae sectabor iter?’ [Che cammino seguirò nella vita?]. Un altro viaggio nel paese dei sogni? Allora all'improvviso sopraggiunge un uomo ch'egli non conosce, e pretende di fargli leggere un passo di Ausonio, che comincia con le parole ‘Est et non’. Ma l'uomo scompare, ne sopravviene un altro. Poi scompare anche il libro, per ripresentarsi ornato di ritratti incisi su metallo. Alla fine torna la quiete nella notte.”

mi aspettassi; tuttavia il frutto delle mie ricerche le apparirà indubbiamente assai meno importante di quanto Lei non avesse il diritto di aspettarsi.

I sogni del nostro filosofo rientrano nel tipo chiamato "sogni dall'alto" (*Träume von oben*);¹ sono cioè formazioni ideative che avrebbero potuto essere create sia durante lo stato di veglia, sia durante lo stato di sonno, e che soltanto in certe parti hanno tratto il loro contenuto da stati psichici abbastanza profondi. Questi sogni, dunque, presentano perlopiù un contenuto dalla forma astratta, poetica o simbolica.

L'analisi dei sogni di questo tipo ci conduce di solito a questo: noi non siamo in grado di comprendere il sogno, ma il sognatore — o il paziente — è capace di tradurlo immediatamente e senza difficoltà, dato che il contenuto del sogno è prossimo al suo pensiero cosciente. Rimangono allora soltanto alcune parti del sogno, a proposito delle quali il sognatore non sa che cosa dire; e si tratta proprio delle parti che appartengono all'inconscio, e che, sotto molti punti di vista, sono le più interessanti. Nei casi più favorevoli questi elementi inconsci risultano spiegabili in base alle idee che il sognatore vi ha aggiunto.

Nel caso dei sogni di Cartesio si può appunto riscontrare questo modo di giudicare i "sogni dall'alto" (e questo termine va inteso in senso psicologico, non in senso mistico). Il nostro filosofo li interpreta personalmente,² e noi, conformandoci a tutte le regole dell'inter-

¹ [Sui sogni "dall'alto" e "dal basso" vedi Freud, *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni* (1922) p. 423.]

² Maxime Leroy (op. cit., pp. 85 sgg.) riporta a questo punto il testo seguente:

"Egli [Cartesio] ritenne che il 'dizionario' non significasse altro che l'insieme di tutte quante le scienze, e che la 'raccolta di poesie' intitolata *Corpus poetarum* indicasse specificamente e in maniera più marcata la filosofia e la saggezza unite insieme... Cartesio, continuando a interpretare il suo sogno mentre dormiva, ritenne che la parte del verso che si riferisce all'incertezza sul tipo di vita che bisogna scegliere, e che comincia con '*Quod vitae sectabor iter?*' stesse a significare i buoni consigli di una persona saggia, o addirittura la teologia morale.

"Coi poeti raccolti nel *Corpus* egli intendeva la Rivelazione e l'Entusiasmo, da cui non disperava di vedersi favorito e nel verso '*Est et non*' (che equivaleva al *Sì e No* di Pitagora) egli ravvisava il vero e il falso nelle conoscenze degli uomini, nonché le scienze profane. Vedendo che l'applicazione di tutte queste cose riusciva così bene e di ciò rallegrandosi, egli fu abbastanza audace da convincersi che era stato lo spirito della verità a volergli aprire, per mezzo di questo sogno, i tesori di tutte le scienze. E poiché non gli restava altro da spiegare se non i piccoli ritratti incisi su metallo trovati nel secondo libro, dopo che un pittore italiano il giorno appresso venne a fargli una visita, egli smise di cercare tale spiegazione. Quest'ultimo sogno, che nient'altro aveva avuto se non una grande dolcezza e gradevolezza, indicava, a suo parere, l'avvenire, e aveva a che fare soltanto con ciò che gli sarebbe capitato nel prosieguo della vita; i due sogni precedenti egli li prese invece come avvertimenti minacciosi riguardanti la propria vita passata, che davanti a Dio poteva non esser stata così innocente come davanti agli uomini. Per questo motivo, a suo parere,

pretazione dei sogni, dobbiamo accettare la sua spiegazione; dobbiamo però aggiungere che non disponiamo di una via capace di portarci oltre.

Confermando le sue spiegazioni, noi diremo che gli ostacoli che impediscono a Cartesio di muoversi liberamente ci sono perfettamente noti: si tratta della rappresentazione onirica di un conflitto interiore. Il lato sinistro rappresenta il male e il peccato, e il vento rappresenta lo "spirito maligno" (*animus*).

Naturalmente noi non siamo in grado d'identificare i vari personaggi che compaiono nel sogno, ma certamente Cartesio, interrogato su questo punto, non avrebbe mancato di identificarli. Quanto agli elementi bizzarri, d'altronde non numerosi, e quasi assurdi, come per esempio il "melone di un paese straniero" [vedi p. 547] e i piccoli ritratti, essi rimangono inesplicati.

Per quel che riguarda il melone, il sognatore ha avuto l'idea (originale) di vedere raffigurato in esso le "attrattive della solitudine, presentate però con allettamenti esclusivamente umani". Certamente l'interpretazione non è esatta, ma questa associazione d'idee può forse condurre a una spiegazione corretta. Posta in relazione con la sua condizione di colpevolezza, questa associazione potrebbe raffigurare un'immagine sessuale che ha occupato la fantasia del giovane solitario.

Quanto ai ritratti, Cartesio non ci fornisce alcun chiarimento.

i due sogni erano stati accompagnati da un senso di terrore e spavento. Il melone che gli era stato offerto in dono nel primo sogno, significava, stando alle sue parole, le attrattive della solitudine, presentate però con allettamenti esclusivamente umani. Il vento che lo aveva sospinto verso la chiesa del collegio, quando egli aveva male al lato destro, non era altro che lo Spirito maligno che cercava di gettarlo con forza in un luogo dove egli aveva già intenzione di andare di sua spontanea volontà. Per questo Dio non aveva permesso che egli si spingesse più oltre e si lasciasse trascinare addirittura verso un luogo sacro da uno spirito non mandato da Lui: eppure egli era stato convintissimo che a fargli fare i primi passi verso quella chiesa fosse stato proprio lo spirito di Dio. Lo spavento da cui era stato colto durante il secondo sogno, indicava, a suo avviso, la sua sinderesi, ossia i rimorsi della sua coscienza riguardanti i peccati che egli poteva aver commesso nella vita condotta fino ad allora. Il fulmine di cui egli udì il fragore era il segnale dello spirito della verità che scendeva su di lui per possederlo."

IL DISAGIO DELLA CIVILTÀ

1929

Nell'estate del 1929 Freud iniziò a scrivere un libro il cui titolo originario era *Das Unglück in der Kultur*, dove in seguito la espressione *Unglück* ("infelicità") fu attenuata in *Unbehagen* ("disagio").

Come già è stato osservato nell'Avvertenza editoriale a *L'avvenire di un'illusione* (1927) (vedi sopra a p. 434) *Kultur* ha in tedesco un particolare significato che meglio di tutto si può tradurre in italiano con "civiltà". La traduzione letterale del titolo *Das Unbehagen in der Kultur* sarebbe dunque: "Il disagio nella civiltà", ma è prevalso tradizionalmente: *Il disagio della civiltà*. In questo libro Freud sviluppa e approfondisce il filone degli studi psicoanalitici sulle grandi costruzioni sociali, etiche e religiose della civiltà umana; questo indirizzo della ricerca freudiana aveva trovato la sua prima espressione compiuta in *Totem e tabù* (1912-13) per continuare in *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), *L'avvenire di un'illusione* (1927). I temi qui affrontati saranno ripresi in *Perché la guerra?* (1932), nell'ultima lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932), e in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38).

Il primo capitolo di questo libro apparve separatamente in "Die Psychoanalytische Bewegung", vol. 1(4), novembre-dicembre 1929. I successivi capitoli apparvero ancora in "Die Psychoanalytische Bewegung", vol. 2(1), gennaio-febbraio 1930. Nello stesso anno fu pubblicato il volume completo con il titolo *Das Unbehagen in der Kultur* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna 1930); ad esso seguì una seconda edizione nel 1931, con alcune aggiunte (fra le quali la frase finale del libro). L'intero scritto fu poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) pp. 29-114, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 421-506.

Il libro inizia con una risposta a Romain Rolland, il quale, dopo la lettura de *L'avvenire di un'illusione* (1927), aveva scritto a Freud facendogli osservare come, al di là di ogni considerazione razionale sul problema della verità della religione, esista un sentimento particolare di partecipazione a un tutto, sentimento che non può essere trascurato. Questo sentimento "oceanico", come Rolland lo chiamava, fu messo da

Freud in relazione con la formazione stessa dell'essere individuale da una anteriore condizione di non separazione dalla realtà come tutto: Freud non ritenne però che un simile sentimento potesse essere considerato la fonte dei bisogni religiosi.

Freud prosegue analizzando le forme assunte dalla ricerca di felicità propria dell'uomo, le difficoltà che essa incontra, e i modi con cui l'individuo cerca di superare tali difficoltà.

Passando a considerare la formazione delle collettività, Freud stabilisce un'analogia fra lo sviluppo del singolo (in base alle cognizioni metapsicologiche sulla struttura della personalità umana) e lo sviluppo delle collettività umane, e della stessa umanità presa nel suo insieme. Si richiama qui all'esistenza delle pulsioni aggressive, e ricorda con quanta difficoltà egli stesso, dopo aver tentato di ridurre l'elemento sadico presente nella attività erotica a un semplice aspetto della pulsione libidica, abbia dovuto ammettere fin dall'epoca di *Al di là del principio di piacere* (1920) la esistenza, accanto all'Eros, di una pulsione di morte: concetto tuttora non accettato dalla totalità degli studiosi di psicoanalisi.

Il senso di colpa, agente nell'uomo, è determinato dalla aggressività sviluppata dal Super-io; ed è anzi una reazione da parte del Super-io all'aggressività rimossa dell'Io.

La conclusione pessimistica dell'opera è che la civiltà si sviluppa a prezzo di una perdita di felicità da parte del singolo, per l'accrescersi del suo sentimento di colpa.

La traduzione italiana è di Ermanno Sagittario.

1.

Non ci si può sottrarre all'impressione che gli uomini di solito misurino con falsi metri, che aspirino per sé al potere, al successo, alla ricchezza e ammirino queste cose negli altri, sottovalutando i veri valori della vita. Pure, nel formulare un qualsiasi giudizio generale di questo tipo, si corre il rischio di dimenticare la varietà del mondo umano e della vita della psiche. Vi sono taluni uomini a cui i contemporanei non negano l'ammirazione benché la loro grandezza poggi su doti e realizzazioni che sono assolutamente estranee agli scopi e agli ideali della massa. Potremmo facilmente essere indotti a credere che solo una minoranza, comunque, finisca col riconoscere la grandezza di questi uomini, e che la maggioranza non abbia per essi alcuna considerazione. Ma la cosa potrebbe non risultare così semplice, grazie alle discrepanze tra i pensieri e le azioni degli uomini e alla diversità dei desideri che li muovono.

Uno di questi uomini eccezionali si definisce, per lettera, mio amico. Gli avevo mandato il mio piccolo scritto che tratta della religione alla stregua di un'illusione,¹ ed egli mi rispose di concordare in pieno con il mio giudizio sulla religione, ma di dolersi che non avessi giustamente apprezzato la fonte autentica della religiosità. Essa consisterebbe in un particolare sentimento che, quanto a lui, non lo abbandonerebbe mai, che sarebbe attestato da molte altre persone e che egli supporrebbe presente in milioni di uomini; questo sentimento egli vorrebbe chiamarlo senso della "eternità", un senso come di qualcosa di illimitato, di sconfinato, per così dire di "oceanico". Si tratterebbe di un fatto puramente soggettivo, non di un articolo di fede; non comporterebbe alcuna garanzia d'im-

¹ [Freud, *L'avvenire di un'illusione* (1927) in questo volume alle pp. 435 sgg.]

mortalità personale, ma sarebbe la fonte di quell'energia religiosa che viene catturata e incanalata, e indubbiamente poi anche esaurita, dalle varie chiese e sistemi religiosi. Soltanto sulla base di questo sentimento oceanico potremmo, a suo parere, chiamarci religiosi, pur rifiutando ogni fede e ogni illusione.

Le opinioni espresse dal mio stimatissimo amico, che una volta in una poesia ha esaltato la magia delle illusioni,¹ mi hanno causato non lievi difficoltà. Per quel che mi riguarda, non riesco a scoprire in me questo sentimento "oceanico". Non è facile parlare scientificamente dei sentimenti. Si può tentare di descriverne gli indizi fisiologici. Dove ciò non è possibile — e temo che anche il sentimento oceanico eluda una caratterizzazione siffatta — non resta da far altro che attenersi al contenuto rappresentativo che più immediatamente risulta associato al sentimento. Se ho ben compreso il mio amico, egli allude a ciò che un drammaturgo originale e piuttosto bizzarro offre al suo eroe come consolazione di fronte alla prospettiva della morte volontaria: "Fuori da questo mondo non possiamo cadere."² Si tratta dunque di un sentimento di indissolubile legame, di stretta appartenenza al mondo esterno nel suo insieme. Potrei dire che per me ciò ha piuttosto il carattere di un'intuizione intellettuale, non certo priva di una sua risonanza emotiva, che comunque si accompagna anche ad altri atti di pensiero di portata analoga. Per quanto riguarda la mia persona non riesco proprio a convincermi della natura primaria di un tale sentimento. Non per questo mi è lecito però contestarne la presenza effettiva in altre persone. Occorre soltanto chiedersi se venga correttamente interpretato e se debba essere riconosciuto come *fons et origo* di tutti i bisogni religiosi.

Non ho nulla da proporre che possa contribuire in modo decisivo alla soluzione di questo problema. L'idea che l'uomo debba avere conoscenza della propria connessione con il mondo circostante mediante un sentimento diretto e immediato, orientato fin dall'inizio in quella direzione, appare talmente strana e si accorda così male

¹ [Nota aggiunta nel 1931] Liluli, poesia del 1919. Dopo la comparsa dei due libri *La vie de Ramakrishna* (1929) e *La vie de Vivekananda* (1930), non ho più bisogno di nascondere che l'amico di cui si parla nel testo è Romain Rolland. [La lettera di Romain Rolland sul sentimento "oceanico" era del 5 dicembre 1927. Le lettere del 14 e 20 luglio 1929 in cui, durante la composizione di questo saggio, Freud chiese a Rolland il permesso di citarlo si leggono in Freud, *Lettere 1873-1939* (Boringhieri, Torino 1960) pp. 357 sg.: "In quali mondi, per me estranei, Lei si muove! La mistica è per me qualcosa di precluso, come la musica." Vedi anche sopra in questo volume la lettera a p. 329.]

² Vedi *Hannibal* di Christian Dietrich Grabbe (1801-1836): "*Ja, aus der Welt werden wir nicht fallen. Wir sind einmal darin*" [Comunque non cadremo fuori dal mondo. Ci stiamo dentro una volta per tutte].

con la struttura della nostra psicologia da legittimare il tentativo di una spiegazione psicoanalitica, ossia genetica, di tale sentimento. Possiamo quindi disporre della seguente linea di pensiero: Normalmente nulla è per noi più sicuro del senso di noi stessi, del nostro proprio Io. Questo Io ci appare autonomo, unitario, ben contrapposto ad ogni altra cosa. Che tale apparenza sia fallace, che invece l'Io abbia verso l'interno, senza alcuna delimitazione netta, la propria continuazione in una entità psichica inconscia, che noi designiamo come Es, e per la quale esso funge per così dire da facciata, lo abbiamo appreso per la prima volta dalla ricerca psicoanalitica, da cui ci attendiamo molte altre informazioni circa il rapporto tra Io ed Es. Ma verso l'esterno, almeno, l'Io sembra mantenere linee di demarcazione chiare e nette. Solo in uno stato, in uno stato in verità eccezionale, ma non tale da poter essere stigmatizzato come patologico, le cose vanno diversamente. Al culmine dell'innamoramento, il confine tra Io e oggetto minaccia di dissolversi. Contro ogni attestato dei sensi, l'innamorato afferma che Io e Tu sono una cosa sola, ed è pronto a comportarsi come se fosse davvero così.¹ Ciò che può temporaneamente esser revocato ad opera di una funzione fisiologica [cioè: normale], deve naturalmente poter subire un turbamento ad opera di processi morbosi. La patologia ci fa conoscere un gran numero di stati in cui la delimitazione dell'Io nei confronti del mondo esterno diventa incerta o in cui i confini sono effettivamente tracciati in modo scorretto; ci sono casi in cui parti del proprio corpo, perfino porzioni della propria vita psichica, percezioni, pensieri, sentimenti, appaiono come estranei e non appartenenti all'Io; ci sono altri casi in cui al mondo esterno viene attribuito ciò che manifestamente ha avuto origine nell'Io e che da esso dovrebbe essere riconosciuto. Così perfino il senso dell'Io è soggetto a disturbi e i confini dell'Io non sono stabili.

Un'ulteriore riflessione ci dice: Questo senso dell'Io, presente nell'adulto, non può essere stato tale fin dall'inizio. Deve aver subito uno sviluppo di cui ovviamente non si possono dare prove sicure; tuttavia esso può essere costruito con sufficiente verosimiglianza.² Il lattante non distingue ancora il proprio Io dal mondo esterno in quanto fonte delle sensazioni che lo subissano. Apprende a farlo

¹ [Vedi nel caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 395, n. 1.]

² Si vedano i numerosi lavori sullo sviluppo dell'Io e sul senso dell'Io, a cominciare dall'articolo di Ferenczi, *Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes*, Int. Z. (arzl.) Psychoanal., vol. 1, 124 (1913) fino ai contributi di Paul Federn del 1926, 1927 e oltre.

gradualmente, reagendo a sollecitazioni diverse.¹ Certamente suscita in lui la massima impressione il fatto che alcune delle fonti di eccitamento, nelle quali più tardi riconoscerà i propri organi corporei, possano trasmettergli sensazioni in qualsiasi momento, laddove altre — fra cui quella maggiormente agognata, il seno materno — temporaneamente gli si sottraggono e gli vengono riportate solo come risultato del suo strillare in cerca di aiuto. In questo modo si contrappone per la prima volta all'Io un "oggetto" come qualcosa che si trova "fuori" e che viene costretto ad apparire soltanto in seguito a un'azione particolare.² Un ulteriore incentivo al distacco dell'Io dalla massa delle sensazioni, e dunque al riconoscimento di un "fuori", di un mondo esterno, è fornito dalle abbondanti, molteplici, inevitabili sensazioni di dolore e dispiacere, che, nell'esercizio del proprio illimitato dominio, il "principio di piacere" ordina di neutralizzare ed evitare. Sorge la tendenza a tenere distaccato dall'Io tutto ciò che può divenire fonte di simile dispiacere, a respingerlo all'esterno e a formare un puro Io-piacere, al quale si contrappone, minaccioso ed estraneo, il "fuori". Le frontiere di questo primitivo Io-piacere non possono però eludere le rettifiche derivanti dall'esperienza. Parte di ciò cui non si vorrebbe rinunciare in quanto dispensa piacere è non Io, è oggetto; e parte della pena che si vuole espellere si dimostra invero inseparabile dall'Io in quanto di origine interna. Viene appreso un procedimento in virtù del quale, attraverso un consapevole orientamento delle proprie attività sensoriali e un'opportuna azione muscolare, diventa possibile distinguere fra ciò che è interno, ossia che appartiene all'Io, e ciò che è esterno, ossia che scaturisce da un mondo esterno, e in tal modo viene compiuto il primo passo verso l'insediamento del principio di realtà, al quale spetta negli sviluppi futuri la parte dominante.³ Questa differenziazione è ovviamente finalizzata all'intento pratico di difendersi dalle sensazioni spiacevoli già sperimentate e da quelle incombenti. Che, al fine di difendersi da taluni eccitamenti spiacevoli che sorgono dal suo interno, l'Io non applichi metodi diversi da quelli che usa contro il dispiacere proveniente

¹ [Freud si muove qui su un terreno che gli è familiare. Vedi sopra, in questo volume, lo scritto *La negazione* (1925) p. 199 e n. 1.]

² [È l'"azione specifica" del *Progetto di una psicologia* del 1895. Freud aveva già tracciato nel cap. 1 di quell'opera le grandi linee di questa argomentazione teorica, ripresa poi più volte nei suoi scritti.]

³ [Vedi lo scritto di Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911).]

dall'esterno, diventa poi l'elemento scatenante di alcuni rilevanti disturbi patologici.

In tal modo, dunque, l'Io si distacca dal mondo esterno, anzi, per essere più esatti, in origine l'Io include tutto, e in seguito separa da sé un mondo esterno. Il nostro presente senso dell'Io è perciò soltanto un avvizzito residuo di un sentimento assai più inclusivo, anzi di un sentimento onnicomprensivo che corrispondeva a una comunione quanto mai intima dell'Io con l'ambiente. Se possiamo ammettere che — in misura più o meno notevole — tale senso primario dell'Io si sia conservato nella vita psichica di molte persone, esso si collocherebbe, come una sorta di controparte, accanto al più angusto e più nettamente delimitato senso dell'Io della maturità, e i contenuti rappresentativi ad esso conformi sarebbero precisamente quelli dell'illimitatezza e della comunione con il tutto, ossia quelli con cui il mio amico spiega il sentimento "oceanico". Ma abbiamo il diritto di postulare la sopravvivenza di qualcosa di originario accanto a ciò che in seguito ne è scaturito?

Indubbiamente sí; un evento siffatto non è sorprendente né nel campo psichico né in altri campi. Riguardo al regno animale ci atteniamo all'ipotesi che le specie più evolute siano derivate da quelle inferiori. Eppure troviamo ancor oggi tra i viventi tutte le forme semplici di vita. Il genere dei grandi sauri è estinto e ha ceduto il posto ai mammiferi, ma un autentico rappresentante di tale genere, il coccodrillo, vive tuttora tra noi. L'analogia può essere troppo remota; risulta inoltre viziata dalla circostanza che le specie inferiori che sopravvivono non sono perlopiù i veri antenati delle specie attuali maggiormente sviluppate. Gli anelli intermedi si sono di regola estinti e ci sono noti solo per ricostruzione. Nell'ambito della psiche la conservazione del primitivo accanto al trasformato derivatone è invece talmente frequente che è superfluo esemplificarla. Questo evento è generalmente conseguenza di una scissione nello sviluppo. Una parte (quantitativamente intesa) di un atteggiamento, di un moto pulsionale si è mantenuta inalterata, laddove un'altra parte ha subito l'ulteriore sviluppo.

Giungiamo in tal modo al problema più generale della conservazione entro lo psichico, problema a tutt'oggi scarsamente trattato,¹ ma stimolante e importante al punto che, pur essendone il pretesto insufficiente, possiamo per un po' permetterci di volgere ad esso la

¹ [Vedi la nota aggiunta nel 1907 alla *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) p. 293.]

nostra attenzione. Dal momento in cui abbiamo superato l'errore di supporre che il dimenticare cui siamo abituati significhi distruggere la traccia mnestica, sia cioè un annullamento, propendiamo per l'ipotesi opposta, ossia che nella vita psichica nulla può perire una volta formatosi, che tutto in qualche modo si conserva e che, in circostanze opportune, attraverso ad esempio una regressione che si spinga abbastanza lontano, ogni cosa può essere riportata alla luce. Cerchiamo di chiarire il contenuto di tale ipotesi ricorrendo a un paragone desunto da un altro campo. Prendiamo come esempio l'evoluzione della Città Eterna.¹ Gli storici ci insegnano che la Roma più antica fu la *Roma quadrata*, un insediamento cintato sul Palatino. Seguì la fase del *Septimontium*, una federazione degli insediamenti sui diversi colli, poi la città delimitata dalle mura serviane e, più tardi ancora, dopo tutte le trasformazioni del periodo repubblicano e del primo periodo imperiale, la città che l'imperatore Aureliano recinse con le sue mura. Non vogliamo considerare ulteriormente le trasformazioni dell'Urbe; domandiamoci che cosa possa ancora trovare nella Roma odierna, di tali stadi precedenti, un visitatore che supponiamo dotato di vastissime conoscenze storiche e topografiche. Salvo poche interruzioni, vedrà quasi immutate le mura aureliane. In alcuni luoghi potrà trovare tratti delle mura serviane portate alla luce dagli scavi. Se ne saprà abbastanza — più che l'archeologia contemporanea — potrà forse tracciare sulla pianta della città l'intero percorso di tali mura e il perimetro della *Roma quadrata*. Degli edifici inclusi un tempo in quest'antica cornice non troverà nulla, o soltanto scarsi resti; non esistono più, infatti. Il massimo che un'ottima conoscenza della Roma repubblicana potrebbe consentirgli sarebbe di sapere indicare i luoghi dove sorgevano i templi e gli edifici pubblici di quel periodo. Ciò che oggi occupa questi luoghi sono rovine; non si tratta tuttavia delle rovine di tali edifici medesimi, bensì di quelle di loro rifacimenti posteriori dopo incendi e distruzioni. Non c'è bisogno di ricordare che tutti questi resti dell'antica Roma sono disseminati nell'intrico di una grande città sorta negli ultimi secoli, dal Rinascimento in poi. Qualcosa di antico è senza dubbio tuttora sepolto nel suolo della città o sotto i suoi fabbricati moderni. Questo è il modo in cui la conservazione del passato ci si presenta in luoghi storici come Roma.

Facciamo ora l'ipotesi fantastica che Roma non sia un abitato

¹ Seguo *The Cambridge Ancient History*, vol. 7 (1928): "The Founding of Rome", di Hugh Last.

umano, ma un'entità psichica dal passato similmente lungo e ricco, un'entità, dunque, in cui nulla di ciò che un tempo ha acquistato esistenza è scomparso, in cui accanto alla più recente fase di sviluppo continuano a sussistere tutte le fasi precedenti. Nel caso di Roma ciò significherebbe quindi che sul Palatino i palazzi dei Cesari e il *Septizonium* di Settimio Severo si ergerebbero ancora nella loro antica imponenza, che Castel Sant'Angelo porterebbe ancora sulla sua sommità le belle statue di cui fu adorno fino all'assedio dei Goti, e così via. Ma non basta: nel posto occupato dal Palazzo Caffarelli sorgerebbe di nuovo, senza che tale edificio dovesse esser demolito, il tempio di Giove Capitolino, e non soltanto nel suo aspetto più recente, quale lo videro i romani dell'epoca imperiale, ma anche in quello originario, quando ancora presentava forme etrusche ed era ornato di antefisse fittili. Dove ora sorge il Colosseo potremmo del pari ammirare la scomparsa *Domus aurea* di Nerone; sulla piazza del Pantheon troveremmo non solo il Pantheon odierno, quale ci venne lasciato da Adriano, ma, sul medesimo suolo, anche l'edificio originario di Marco Agrippa; sí, lo stesso terreno risulterebbe occupato dalla chiesa di Santa Maria sopra Minerva e dall'antico tempio su cui fu costruita. E, a evocare l'una o l'altra veduta, basterebbe forse soltanto un cambiamento della direzione dello sguardo o del punto di vista da parte dell'osservatore.

Non ha evidentemente senso sviluppare ulteriormente questa fantasia; conduce all'inimmaginabile, anzi all'assurdo. Se vogliamo raffigurare il succedersi storico in termini spaziali, la cosa è possibile solo tramite una giustapposizione nello spazio; il medesimo spazio non può venir riempito in due modi diversi. Il nostro tentativo sembra un giuoco ozioso; ha un'unica giustificazione: ci mostra quanto siamo lontani dal padroneggiare le peculiarità della vita psichica attraverso una raffigurazione intuitiva.

Dobbiamo ancora pronunciarci in merito a un'obiezione. Ci può venir domandato perché abbiamo scelto proprio il passato di una città per paragonarlo con il passato psichico. L'ipotesi della conservazione di tutto il passato vale per la vita psichica soltanto a condizione che l'organo della psiche sia rimasto intatto, che il suo tessuto non sia stato danneggiato da un trauma o da un'inflammazione. Ma influssi distruttivi paragonabili a queste cause di malattia non mancano nella storia di nessuna città, neppure di città con un passato meno movimentato di quello di Roma, anche se, come Londra, non sono mai state funestate da un nemico. Lo sviluppo di una città, per pacifico

che sia, include demolizioni e sostituzioni di edifici; una città è quindi fin dall'inizio inadatta per un tale confronto con un organismo psichico.

Accettiamo pure questa obiezione. Rinunciando a un vivace effetto di contrasto, volgiamoci a un oggetto di confronto più consono, com'è il corpo di un animale o di un essere umano. Ma anche qui troviamo la stessa cosa. Le fasi anteriori dello sviluppo non sono più conservate in nessun senso, si sono dissolte in quelle posteriori, cui hanno fornito il materiale. L'embrione non è individuabile nell'adulto, la ghiandola del timo posseduta dal bambino dopo la pubertà viene sostituita da tessuto connettivo, ma, di per sé, non esiste più; nelle ossa lunghe dell'uomo maturo posso certo tracciare il contorno dell'osso del bambino, ma, come tale, questo è scomparso: si è allungato e ispessito fino a raggiungere la sua forma definitiva. Resta quindi assodato che soltanto nello psichico è possibile tale conservazione di tutti gli stadi anteriori accanto alla strutturazione finale, e che non siamo in grado di raffigurare questo fenomeno in termini visivi.

Forse portiamo questa ipotesi troppo innanzi. Forse dovremmo accontentarci di asserire che nella vita psichica il passato può essere conservato e non necessariamente va distrutto. È pur possibile che — di norma o eccezionalmente — anche nell'ambito psichico qualcosa di ciò che è antico venga cancellato o assorbito al punto da non poter più con alcun mezzo essere restaurato o richiamato in vita, o che, in generale, la conservazione dipenda da certe condizioni favorevoli. È possibile, ma non ne sappiamo nulla. Possiamo soltanto ribadire che nella vita psichica la conservazione del passato è regola più che sorprendente eccezione.

Se in tal modo siamo assolutamente pronti a riconoscere che un sentimento "oceanico" esiste in molte persone, e propendiamo a ricondurlo a una prima fase del sentimento dell'Io, resta da chiederci quale diritto abbia questo sentimento a venir considerato la fonte dei bisogni religiosi.

Questa pretesa non mi sembra convincente. Un sentimento può essere fonte di energia solo se, in quanto tale, è l'espressione di un forte bisogno. Quanto ai bisogni religiosi, la loro derivazione dall'impotenza infantile e dalla conseguente nostalgia del padre mi sembra incontrovertibile, tanto più che questo sentimento non si limita a perpetuarsi oltre la vita del bambino, ma si alimenta di continuo dell'angoscia di fronte allo strapotere del fato. Non saprei indicare

un bisogno infantile di intensità pari al bisogno che i bambini hanno di essere protetti dal padre. La parte spettante al sentimento oceanico, sentimento che potrebbe dirsi volto alla restaurazione di un illimitato narcisismo, viene dunque assai ridimensionata. L'origine dell'atteggiamento religioso può venir individuata nei suoi chiari contorni risalendo al sentimento d'impotenza dell'infanzia. Dietro può esserci ancora qualcos'altro, che però al momento è avvolto nella nebbia.

Posso immaginarmi che in un secondo tempo il sentimento oceanico sia entrato in relazione con la religione. Questo "essere uno con il tutto", che è il contenuto ideativo inerente al sentimento, ci appare come un primo tentativo di consolazione religiosa, come un altro modo di rinnegare il pericolo che l'Io riconosce come minaccia incombente dal mondo esterno. Confesso di nuovo che mi è molto difficile lavorare con queste grandezze a stento afferrabili. Un altro dei miei amici, che un'insaziabile sete di sapere ha spinto a compiere gli esperimenti più stravaganti fino a farne una mente enciclopedica, mi ha assicurato che seguendo le tecniche dello Yoga, estraniandoci dal mondo esterno, concentrando la nostra attenzione sulle funzioni corporee, applicando metodi particolari di respirazione, possiamo di fatto destare in noi nuove sensazioni e sentimenti di comunione, che egli considera regressioni a stati primordiali della vita psichica, da tempo sepolti. In essi egli scorge un fondamento per così dire fisiologico di molte cose sagge che dice la mistica; e con facilità si potrebbero individuare dei rapporti con parecchie modificazioni oscure della vita psichica, come gli stati di trance e le estasi. Ma ancora una volta sono indotto a esclamare con le parole del *Tuffatore* ["Der Taucher"] di Schiller:

...*Es freue sich,
Wer da atmet im rosigten Licht.*

[...Gioisca,
Chi qui respira nella luce rosata.]

Il mio scritto *L'avvenire di un'illusione* (1927) verteva assai meno sulle fonti piú profonde del sentimento religioso che su ciò che l'uomo comune intende per religione, vale a dire sul sistema di dottrine e di promesse che, da un lato, gli spiega con invidiabile compiutezza gli enigmi di questo mondo, dall'altro gli garantisce che una Provvidenza benigna e sollecita veglierà sulla sua vita e in un'esistenza ultraterrena lo ripagherà di eventuali frustrazioni patite su questa terra. L'uomo comune non può rappresentarsi questa Provvidenza se non nella persona di un padre straordinariamente elevato. Soltanto un essere simile può comprendere i bisogni del figlio dell'uomo, essere impietosito dalle sue preghiere, placato dai segni del suo pentimento. L'insieme è così manifestamente infantile, così irrealistico, da rendere doloroso, a una mente amica dell'umanità, pensare che la grande maggioranza dei mortali non sarà mai capace di sollevarsi al di sopra di questa concezione della vita. Piú umiliante ancora è scoprire che grandissimo è il numero di coloro che, vivendo oggi, devono riconoscere che questa religione non è sostenibile, eppure tentano di difenderla a palmo a palmo, con una serie di penose azioni di retroguardia. Verrebbe voglia di mescolarsi alle schiere dei credenti per rivolgere, ai filosofi che credono di salvare il Dio della religione sostituendolo con un principio impersonale, umbratile e astratto, il seguente monito: "Non nominare il nome di Dio invano!" Se alcuni dei grandi spiriti del passato hanno fatto lo stesso, non perciò è lecito rifarsi al loro esempio. Sappiamo perché dovettero farlo.

Torniamo all'uomo comune e alla sua religione, l'unica che dovrebbe portare questo nome. Ci viene anzitutto in mente la nota dichiarazione di uno dei nostri grandi poeti e saggi, in cui questi si pronuncia circa il rapporto tra religione, arte e scienza. Eccola:

*Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion!*

[Chi possiede scienza e arte ha anche religione;
Chi non possiede né l'una né l'altra, abbia la religione!]¹

¹ Goethe, *Xenie miti*, libro 9.

Questo detto contrappone da un lato la religione alle due più alte realizzazioni dell'uomo, dall'altro afferma che, quanto al loro valore nella vita, la prima e le seconde possono sostituirsi a vicenda facendo l'una le veci delle altre. Se vogliamo contestare la religione anche all'uomo comune, è chiaro che non abbiamo dalla nostra l'autorità del poeta. Tentiamo una via particolare per valutare più da vicino la sua asserzione. La vita, così come ci è imposta, è troppo dura per noi; ci reca troppi dolori, disinganni, compiti impossibili da risolvere. Per sopportarla abbiamo assolutamente bisogno di qualche palliativo. ("Impossibile farcela senza costruzioni ausiliarie", ci ha detto Theodor Fontane.¹) Tre sono forse i rimedi di questo tipo: diversivi potenti, che ci fanno prendere alla leggera la nostra miseria; soddisfacenti sostitutivi, che la riducono; sostanze inebrianti, che ci rendono insensibili ad essa. Qualcosa del genere è indispensabile.² Voltaire allude appunto ai diversivi allorché conclude il suo *Candide* con il consiglio di coltivare il proprio giardino; anche l'attività scientifica è un diversivo di questo genere. I soddisfacenti sostitutivi che l'arte offre agli uomini sono illusioni che contrastano con la realtà; non per questo, tuttavia, sono psichicamente meno efficaci, data la funzione che la fantasia ha assunto nella vita psichica. Gli inebrianti influiscono sul nostro corpo e ne alterano il chimismo. Indicare il posto della religione entro questa serie non è semplice. Dovremo prendere le mosse più da lontano.

La domanda circa lo scopo della vita umana è stata posta innumerevoli volte; non ha ancora mai trovato una risposta soddisfacente, forse non la consente nemmeno. Alcuni di quelli che l'hanno posta hanno aggiunto che, se dovesse risultare che la vita non ha uno scopo, essa perderebbe ai loro occhi qualsiasi valore. Ma questa minaccia non cambia nulla. È verosimile, invece, che questa domanda possa essere legittimamente respinta. Sua premessa appare infatti quella presunzione umana di cui già conosciamo tante altre manifestazioni. Non si parla di uno scopo della vita degli animali, sempre che il loro destino non consista per caso nel porsi al servizio dell'uomo. Neanche questo tuttavia è sostenibile; di molti animali l'uomo non sa infatti che farsene, salvo descriverli, classificarli, studiarli; innumerevoli specie animali si sono sottratte persino a questa

¹ [Nel suo romanzo *Effi Briest* (1895); vedi la stessa citazione in *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 527.]

² Wilhelm Busch in *Die fromme Helene* [Elena la pia, 1872] dice, a un livello più basso, la stessa cosa: "Wer Sorgen hat, hat auch Likör" [Chi ha dolori, ha anche liquori].

utilizzazione, essendo vissute ed essendosi estinte prima che l'uomo le vedesse. Ancora una volta, soltanto la religione sa rispondere alla domanda circa uno scopo della vita. Difficilmente potremo sbagliare nel giungere alla seguente conclusione: l'idea di uno scopo della vita sussiste e cade insieme con il sistema religioso.

Ci chiederemo quindi, meno ambiziosamente, che cosa, attraverso il loro comportamento, gli uomini stessi ci facciano riconoscere come scopo e intenzione della loro vita, che cosa pretendano da essa, che cosa desiderino ottenere in essa. Mancare la risposta è quasi impossibile: tendono alla felicità, vogliono diventare e rimanere felici. Questo desiderio ha due facce, una meta positiva e una negativa: mira da un lato all'assenza del dolore e del dispiacere, dall'altro all'accoglimento di sentimenti intensi di piacere. Nella sua accezione più stretta la parola "felicità" viene riferita solo al secondo aspetto. Conformemente a questa bipartizione delle mete l'attività degli uomini si sviluppa in due direzioni, secondo che cerchi di raggiungere — in misura prevalente o addirittura esclusiva — l'uno o l'altro obiettivo.

Come si vede, molto semplicemente, il programma del principio di piacere stabilisce lo scopo dell'esistenza umana. Questo principio domina il funzionamento dell'apparato psichico fin dall'inizio; non può sussistere dubbio sulla sua efficacia, eppure il suo programma è in conflitto con il mondo intero, tanto con il macrocosmo quanto con il microcosmo. È assolutamente irrealizzabile, tutti gli ordinamenti dell'universo si oppongono ad esso; potremmo dire che nel piano della Creazione non è incluso l'intento che l'uomo sia "felice". Quel che nell'accezione più stretta ha nome felicità, scaturisce dal soddisfacimento, perlopiù improvviso, di bisogni fortemente compressi e per sua natura è possibile solo in quanto fenomeno episodico. Qualsiasi perdurare di una situazione agognata dal principio di piacere produce soltanto un sentimento di moderato benessere; siamo così fatti da poter godere intensamente soltanto dei contrasti, mentre godiamo pochissimo di uno stato di cose in quanto tale.¹ Le nostre possibilità di essere felici sono dunque già limitate dalla nostra costituzione. Provare infelicità è assai meno difficile. La sofferenza ci minaccia da tre parti: dal nostro corpo che, destinato

¹ Goethe giunge ad ammonire che "niente è più difficile da sopportare di una serie di belle giornate". Tuttavia questa può essere un'esagerazione. [Freud parafrasa i seguenti versi scritti da Goethe a Weimar (1810-12):

*"Alles in der Welt lässt sich ertragen
Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen."]*

a deperire e a disfarsi, non può eludere quei segnali di allarme che sono il dolore e l'angoscia, dal mondo esterno che contro di noi può inferire con forze distruttive inesorabili e di potenza immane, e infine dalle nostre relazioni con altri uomini. La sofferenza che trae origine dall'ultima fonte viene da noi avvertita come più dolorosa di ogni altra; propendiamo a considerarla in certo qual modo un ingrediente superfluo, quantunque possa essere non meno fatalmente inevitabile della sofferenza di provenienza diversa.

Nessuna meraviglia se, sotto la pressione di queste possibilità di soffrire, gli uomini sogliono ridurre la loro pretesa di felicità, così come, sotto l'influsso del mondo esterno, anche lo stesso principio di piacere si trasformò nel più modesto principio di realtà; nessuna meraviglia se ci riteniamo felici per il solo fatto di scampare all'infelicità, di sopportare la sofferenza, se, nel senso più generale, il compito di evitare il dolore relega sullo sfondo quello di procurarsi il piacere. La riflessione insegna che è possibile tentare di portare a termine questo compito per vie molto diverse; tutte queste vie sono state raccomandate dalle varie scuole della saggezza del vivere e percorse dagli uomini. Il soddisfacimento sfrenato di tutti i bisogni si propone come la condotta di vita più seducente del mondo; ciò significa però anteporre il godimento alla prudenza e, dopo non molto, implica il proprio castigo. Gli altri metodi intesi massimamente a evitare il dispiacere si diversificano secondo la fonte di dispiacere cui accordano prevalente attenzione. Esistono metodi radicali e metodi moderati, metodi unilaterali e metodi concernenti contemporaneamente più aspetti. La volontaria solitudine, il distanziarsi dagli altri sono il riparo più immediato contro il tormento che possono arrecarci le relazioni con gli altri uomini. La felicità conseguibile in tal modo è, ovviamente, quella della quiete. Contro il temuto mondo esterno non possiamo difenderci che stornandocene in qualche modo, se vogliamo portare a termine questo compito da soli. C'è naturalmente un altro modo migliore: con l'aiuto della tecnica, guidata dalla scienza, passare in quanto membri della comunità umana ad aggredire la natura e ad assoggettarla al volere umano. Si lavora allora con tutti per il bene di tutti.

I metodi più interessanti di prevenzione della sofferenza sono però quelli che cercano d'influire sullo stesso organismo che soffre. Dopo tutto ogni sofferenza non è che sensazione, sussiste nella sola misura in cui la proviamo e la proviamo solo perché il nostro organismo è fatto in un determinato modo.

Il più rozzo, ma anche il più efficace metodo per influire sull'organismo è quello chimico: l'intossicazione. Non credo che qualcuno sia in grado di penetrarne il meccanismo, ma è un fatto che esistono sostanze estranee al corpo la cui presenza nel sangue e nei tessuti ci procura immediatamente sensazioni piacevoli, alterando in pari tempo le condizioni della nostra vita senziante al punto da renderci incapaci di accogliere moti spiacevoli. I due effetti non si limitano a essere simultanei, sembrano anche intimamente correlati. Anche nel nostro stesso chimismo devono però esserci sostanze che producono risultati simili; conosciamo infatti almeno uno stato patologico, la mania, in cui si produce tale comportamento affine all'ebbrezza senza che sia stato somministrato alcun tossico inebriante. La nostra vita psichica normale presenta inoltre delle oscillazioni: il piacere può sprigionarsi con maggiore o minore facilità cui si accompagna una diminuita o accresciuta reattività al dispiacere. È un vero peccato che questo aspetto tossico dei processi psichici si sia sottratto a tutt'oggi all'investigazione scientifica. Gli effetti prodotti dagli inebrianti nella lotta per conquistare la felicità e per difendersi dalla miseria vengono considerati talmente benefici che gli individui e i popoli hanno loro riservato un posto ben preciso nella loro economia libidica. Dobbiamo ad essi non solo l'acquisto immediato di piacere, ma anche una parte, ardentemente agognata, d'indipendenza dal mondo esterno. Con l'aiuto dello "scacciapensieri"¹ sappiamo dunque di poterci sempre sottrarre alla pressione della realtà e trovare riparo in un mondo nostro, che ci offre condizioni sensitive migliori. È noto che proprio questa caratteristica degli inebrianti ne costituisce in pari tempo il pericolo e la dannosità. Per colpa loro in talune circostanze si sciupano inutilmente grandi ammontari di energia che potrebbero essere utilizzati per il miglioramento della sorte umana.

La complicata struttura del nostro apparato psichico consente però anche [di esercitare sull'organismo] tutta una serie di altri influssi. Come il soddisfacimento pulsionale è fonte di felicità, così il mondo esterno è causa di grave sofferenza quando ci fa vivere in condizioni disagiate, quando ricusa di saziare i nostri bisogni. Possiamo dunque sperare di liberarci di parte della sofferenza agendo su tali moti pulsionali. Questo tipo di difesa dal dolore non riguarda più l'apparato sensitivo, in quanto tenta di esercitare un ferreo dominio

¹ [Sorgenbrecher, espressione tipica tedesca riferita al vino.]

sulle fonti interne dei bisogni. In forma estrema ciò accade allorché le pulsioni vengono mortificate, secondo quanto insegna la saggezza orientale e la pratica dello Yoga. Se la cosa riesce, ne deriva indubbiamente anche la rinuncia ad ogni altra attività (è la vita stessa a esser sacrificata), ossia, in modo diverso, si ottiene ancora una volta soltanto la felicità della quiete. Il medesimo cammino viene da noi percorso, sia pure in vista di mete più modeste, quando miriamo soltanto al governo della vita pulsionale. Prevalgono allora le istanze psichiche superiori che si sono assoggettate al principio di realtà. Questo caso non esige alcuna rinuncia all'intento del soddisfacimento; una certa protezione contro la sofferenza viene ottenuta per il fatto che, quando le pulsioni sono signoreggiate, il mancato loro soddisfacimento non viene sentito così dolorosamente come quando esse non hanno subito inibizioni di sorta. Ciò comporta tuttavia anche un'innegabile riduzione delle possibilità di godimento. Il senso di felicità derivante dal soddisfacimento di un moto pulsionale selvaggio, che l'Io non controlla in alcun modo, è incomparabilmente più intenso di quello che si ottiene saziando una pulsione addomesticata. L'irresistibilità degli impulsi perversi, e forse in genere il fascino del proibito, trovano qui una spiegazione economica.

Un'altra tecnica per sottrarsi al dolore ricorre agli spostamenti della libido, che il nostro apparato psichico consente e in virtù dei quali la funzione dell'apparato acquista tanta duttilità. Si tratta di dislocare le mete pulsionali in modo tale che esse non possano soggiacere alla frustrazione ad opera del mondo esterno. A ciò presta il suo aiuto la sublimazione delle pulsioni. Viene ottenuto il massimo allorché si riesce ad accrescere in misura sufficiente il piacere tratto dalle fonti del lavoro psichico e intellettuale. Il destino può allora nuocerci limitatamente. Un soddisfacimento del genere, la gioia che ad esempio prova l'artista nel creare e dar corpo alle immagini della sua fantasia, o quella del ricercatore che risolve problemi e scopre il vero, ha una qualità particolare, che certamente un giorno riusciremo a caratterizzare in termini metapsicologici. Per ora possiamo dire soltanto, in modo figurato, che questa gioia ci sembra "più fine e più elevata" ma che, a paragone di quella derivante da moti pulsionali più rozzi, primari, che siano stati saziati, la sua intensità è minore: non scuote la nostra esistenza corporale. La debolezza di questo metodo sta però nel fatto che non è applicabile universalmente, essendo accessibile solo a pochi. Presuppone particolari disposizioni, o doti, che non tutti hanno. Neanche a tali pochi è in grado di

garantire una protezione completa contro la sofferenza, non procura ad essi una corazza impenetrabile contro i dardi del destino e normalmente fallisce quando la fonte della sofferenza è il nostro corpo.¹

Se già in tale procedimento è palese l'intento di rendersi indipendenti dal mondo esterno cercando i propri soddisfacimenti in processi interni, psichici, in quello che segue queste medesime caratteristiche hanno un rilievo ancora maggiore. Qui la connessione con la realtà è meno salda ancora, otteniamo il soddisfacimento mediante illusioni riconosciute come tali, senza lasciarci turbare nel godimento dal divario che le separa dalla realtà. L'ambito dal quale scaturiscono queste illusioni è quello della vita fantastica; a suo tempo, quando si compì lo sviluppo del senso della realtà, essa venne espressamente sottratta alle pretese dell'esame di realtà e rimase destinata all'appagamento di desideri difficilmente realizzabili. Il primo posto fra queste soddisfazioni fantastiche è occupato dal godimento delle opere d'arte, reso accessibile, anche a colui che non è creatore in proprio, attraverso la mediazione dell'artista.² Chi è sensibile all'influsso dell'arte non lo stimerà mai abbastanza come fonte di piacere e consolazione nella vita. La lieve narcosi in cui l'arte ci trasferisce non può tuttavia offrirci che un'evasione temporanea dagli affanni della vita e non è abbastanza forte da farci dimenticare la nostra reale miseria.

Più energicamente e più radicalmente opera un altro procedimento: esso scorge nella realtà l'unico nemico, quello che è la fonte di ogni male, quello con cui è impossibile vivere, con cui occorre quindi troncare ogni rapporto, se in qualche modo si vuole essere

¹ Quando una particolare predisposizione non prescrive imperiosamente la direzione degli interessi vitali, il comune lavoro professionale, accessibile a tutti, può assumere il ruolo che gli è assegnato dal saggio consiglio di Voltaire [p. 567]. Non è possibile nello spazio di un'esposizione sommaria valutare adeguatamente il significato del lavoro per l'economia libidica. Nessun'altra tecnica di condotta della vita lega il singolo così strettamente alla realtà come il concentrarsi sul lavoro, poiché questo lo inserisce sicuramente almeno in una parte della realtà, nella comunità umana. La possibilità di spostare una forte quantità di componenti libidiche, narcisistiche, aggressive, e perfino erotiche sul lavoro professionale e sulle relazioni umane che ne conseguono, conferisce al lavoro un valore in nulla inferiore alla sua indispensabilità per il mantenimento e la giustificazione dell'esistenza del singolo nella società. L'attività professionale procura una soddisfazione particolare se è un'attività liberamente scelta, tale cioè da rendere utilizzabili, per mezzo della sublimazione, inclinazioni preesistenti, moti pulsionali persistenti cui già per costituzione l'individuo è vigorosamente predisposto. Eppure il lavoro come cammino verso la felicità è stimato poco dagli uomini. Non ci si rivolge ad esso come alle altre possibilità di soddisfacimento. La grande maggioranza degli uomini lavora solo se spinta dalla necessità, e da questa naturale avversione degli uomini per il lavoro scaturiscono problemi sociali spinosissimi.

² Vedi *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911) e *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) lez. 23.

felici. L'eremita volta le spalle a questo mondo, non vuole avere nulla a che spartire con esso. Ma si può fare di piú, si può voler trasformare il mondo, costruendo al suo posto un mondo diverso in cui le caratteristiche piú intollerabili risultino eliminate e sostituite da altre caratteristiche consone ai propri desideri. Chi in una rivolta disperata imbocca tale cammino verso la felicità, non ottiene di regola nulla; la realtà si dimostra per lui troppo forte ed egli diventa un pazzo, che non riesce a realizzare il suo folle desiderio e non trova perlopiú nessuno disposto a dargli una mano. È stato detto tuttavia che per qualche aspetto ognuno di noi si comporta come il paranoico, correggendo, tramite una formazione di desiderio, un lato del mondo che gli è intollerabile e iscrivendo nella realtà questo delirio. Importanza particolare riveste il caso in virtù del quale un numero notevole di persone si accinge insieme al tentativo di procurarsi una garanzia di felicità e un riparo dalla sofferenza mediante una trasformazione delirante della realtà. Alla stregua di deliri collettivi siffatti dobbiamo caratterizzare anche le religioni dell'umanità. Va da sé che il delirio non è mai riconosciuto come tale da coloro che ancora ne sono coinvolti.

Non credo che questa rassegna dei metodi con cui gli uomini si sono sforzati di acquisire la felicità e di tenere lontano il dolore sia completa: so del pari che la materia potrebbe essere distribuita diversamente. Uno di questi procedimenti non è ancora stato da me menzionato, non perché lo abbia dimenticato, ma perché dovremo occuparcene in un altro contesto. Come sarebbe possibile, del resto, dimenticare proprio questa tecnica dell'arte del vivere? Essa si distingue per una convergenza quanto mai singolare di tratti caratteristici. Anch'essa naturalmente lotta per l'indipendenza dal destino — non saprei come meglio chiamarlo — e a questo scopo trasferisce il soddisfacimento in processi psichici interni, servendosi della possibilità testé menzionata [p. 571] di spostare la libido; tuttavia, al tempo stesso, non volta le spalle al mondo esterno, al contrario si ancora saldamente agli oggetti di questo e raggiunge la felicità istituendo una relazione emotiva con tali oggetti. Nel far ciò non si accontenta della meta di evitare il dispiacere, ispirandosi per così dire a una fiacca rassegnazione; a questa meta passa accanto senza accorgersene e si attiene invece all'anelito originario, appassionato, verso una felicità positiva. Forse questa tecnica giunge davvero piú vicino alla felicità di qualsiasi altro metodo. Sto parlando naturalmente di quell'indirizzo della vita che fa dell'amore il centro

di tutto, attendendosi ogni soddisfazione dall'amare e dall'essere amati. Un atteggiamento psichico di questo genere è abbastanza familiare a noi tutti; una delle forme in cui l'amore si manifesta, l'amore sessuale, ci ha procurato la più intensa esperienza di una travolgente sensazione di piacere, fornendoci il modello di quel che andiamo cercando quando inseguiamo la felicità.

Che cosa c'è di più naturale del persistere a cercare la felicità su quella stessa via ove per la prima volta l'abbiamo incontrata? Il lato debole di questo modo di vivere è evidente; altrimenti nessuno avrebbe pensato di abbandonare questa via per raggiungere la felicità in favore di un'altra. Mai come quando amiamo prestiamo al fianco alla sofferenza, mai come quando abbiamo perduto l'oggetto amato o il suo amore siamo così disperatamente infelici. Ma con questo non abbiamo esaurito tutto quel che c'era da dire sulla tecnica di vita basata sul valore dell'amore per la felicità; anzi a tal riguardo ci restano ancora molte cose da chiarire [vedi oltre, pp. 591 sg.].

Possiamo inserire qui l'interessante caso in cui la felicità nella vita viene cercata prevalentemente nel godimento della bellezza, dovunque essa si presenti ai nostri sensi e al nostro giudizio: la bellezza delle forme e dei gesti umani, degli oggetti naturali e dei paesaggi, delle creazioni artistiche e persino scientifiche. Questo atteggiamento estetico in relazione allo scopo della vita offre scarsa protezione contro la sofferenza incombente, ma può in grande misura compensarla. Il godimento della bellezza si distingue per un suo modo di sentire particolare, leggermente inebriante. L'utilità della bellezza non è evidente, che sia necessaria alla civiltà non risulta a prima vista, eppure la civiltà non potrebbe farne a meno. La scienza dell'estetica studia le condizioni per cui il bello è sentito come tale, ma non è stata in grado di fornire spiegazione alcuna circa la natura e l'origine della bellezza; come al solito, l'assenza di risultati è tenuta celata da uno sfoggio di parole altisonanti e povere di contenuto. Purtroppo anche la psicoanalisi ha pochissimo da dire sulla bellezza. Una cosa sola sembra certa: che l'amore per il bello tragga origine dalla sensitività sessuale; esso sarebbe un classico esempio di impulso inibito nella meta. "Bellezza" e "attrattiva" sono originariamente attributi dell'oggetto sessuale.¹ È per altro notevole che gli organi genitali, la cui vista è sempre eccitante, quasi mai sono ritenuti

¹ [La parola tedesca *Reiz* significa, in senso tecnico, stimolo, e, nel linguaggio comune, "attrattiva". Freud aveva argomentato in modo simile nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 516 e poi in una nota aggiunta nel 1915 (p. 469, n. 3).]

belli, e invece sembra che il carattere della bellezza appartenga a certi caratteri sessuali secondari.

Nonostante l'incompletezza [della mia rassegna (vedi p. 573)], azzardo sin d'ora alcune osservazioni a conclusione della nostra indagine. Il programma impostoci dal principio di piacere (raggiungere la felicità [vedi p. 568]) è irrealizzabile; tuttavia non dobbiamo, anzi non possiamo abbandonare il tentativo di accostarci a questo adempimento. Si possono prendere molte strade diverse in questa direzione; o mettere innanzi il contenuto positivo della meta: il conseguimento del piacere, oppure il contenuto negativo: l'elusione del dispiacere. Per nessuna di queste strade possiamo ottenere tutto ciò che desideriamo. La felicità, in quell'accezione ridotta in cui è considerata possibile, è un problema dell'economia libidica individuale. Non vi è qui un consiglio che valga per tutti; ogni individuo deve trovare da sé la maniera particolare in cui può essere felice.¹ Fattori i più diversi contribuiranno a indicargli la strada da percorrere. Questa dipende da quanto reale soddisfacimento egli può aspettarsi dal mondo esterno e fino a che punto è disposto a rendersi indipendente da esso; infine, anche, da quanta forza crede di avere per modificarlo secondo i propri desideri. In questo riguardo la costituzione psichica dell'individuo, al di là delle condizioni esterne, sarà decisiva. L'uomo prevalentemente erotico metterà innanzi a tutto le relazioni emotive con gli altri; il narcisista, che è più incline all'autosufficienza, cercherà i soddisfacenti essenziali nei suoi processi psichici interni; l'uomo d'azione non abbandonerà mai il mondo esterno su cui può saggiare la sua forza.² Nel secondo di questi tipi, le doti naturali e il grado di sublimazione pulsionale che l'individuo è in grado di raggiungere determineranno l'orientamento dei suoi interessi. Ogni scelta portata agli estremi finisce con l'autopunirsi, perché espone l'individuo ai pericoli che una tecnica di vita adottata in maniera esclusiva reca inevitabilmente con sé, proprio per la sua inadeguatezza. Come il commerciante prudente evita d'investire tutto il suo capitale in una sola impresa, così, forse, anche la saggezza che nasce dall'esperienza della vita ci consiglierà di non attenderci tutto il soddisfacimento da una sola aspirazione. Il successo non è mai sicuro, dipende dall'azione congiunta di molteplici fattori

¹ [Freud allude a un detto di Federico il Grande. Vedilo citato in questo volume nello scritto *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926) p. 403.]

² [Questa tipologia sarà sviluppata da Freud nello scritto successivo sui *Tipi libidici* (1931).]

e, forse, più che da ogni altra cosa dalla capacità della costituzione psichica di adeguare la propria funzione al mondo circostante e di usarlo per trarne piacere. Chi ha una costituzione pulsionale particolarmente sfavorevole e non ha correttamente effettuato la trasformazione e il riordinamento delle proprie componenti libidiche, operazioni davvero indispensabili per qualsiasi prestazione futura, difficilmente potrà raggiungere la felicità partendo dalla sua condizione esterna, specie se si troverà di fronte a compiti piuttosto difficili. Come ultima tecnica di vita, che gli promette se non altro soddisfacenti sostituti, gli si offre la fuga nella malattia nevrotica, che il più delle volte egli adotta fin dai suoi giovani anni. Chi poi negli anni più avanzati vede delusi i propri sforzi verso la felicità, trova ancora consolazione nel procurarsi piacere tramite l'intossicazione cronica, oppure si butta in quel disperato tentativo di rivolta che è la psicosi.¹

La religione pregiudica questo giuoco di scelte e adattamenti, in quanto impone a tutti in modo uniforme la sua via verso il raggiungimento della felicità e la protezione dalla sofferenza. La tecnica della religione consiste nello sminuire il valore della vita e nel deformare in maniera delirante l'immagine del mondo reale, cose queste che presuppongono l'avvilimento dell'intelligenza. A questo prezzo, mediante la fissazione violenta a un infantilismo psichico e la partecipazione a un delirio collettivo, la religione riesce a risparmiare a molta gente la nevrosi individuale.² Ma niente di più. Esistono, come abbiamo detto, molte strade che possono condurre alla felicità, per quanto umanamente essa è raggiungibile; tuttavia, nessuna di queste strade è sicura. Nemmeno la religione è capace di mantenere le sue promesse. Quando il credente si trova da ultimo costretto a parlare dell'"imperscrutabile decreto" di Dio, con ciò stesso ammette che tutto quel che gli è lasciato come ultima consolazione possibile e fonte di gioia nella sofferenza è un'incondizionata sottomissione. E se egli è pronto a questo, avrebbe verosimilmente potuto risparmiarsi un cammino così tortuoso.

¹ [Nota aggiunta nel 1931] Mi preme accennare almeno a una delle lacune che sono rimaste in questa esposizione. Qualsiasi disamina delle possibilità umane di felicità non dovrebbe tralasciare di approfondire il rapporto che intercorre tra narcisismo e libido oggettuale. Si vorrebbe sapere che cosa significa per l'economia della libido che uno si basi essenzialmente sulle proprie forze.

² [Vedi sopra in questo volume le pp. 473 sg. e relative note.]

La nostra indagine sulla felicità non ci ha finora insegnato molto di più di quanto è già universalmente noto. Anche se, procedendo, ci domandiamo perché sia così difficile agli uomini essere felici, non sembra che abbiamo molte probabilità di scoprire qualcosa di nuovo. Abbiamo già dato la risposta [pp. 568 sg.], indicando le tre fonti da cui proviene la nostra sofferenza: la forza soverchiante della natura, la fragilità del nostro corpo e l'inadeguatezza delle istituzioni che regolano le reciproche relazioni degli uomini nella famiglia, nello Stato e nella società. Circa le prime due il nostro giudizio non può esitare a lungo; bisogna riconoscere queste fonti di sofferenza e sottomettersi all'inevitabile. Non domineremo mai completamente la natura; il nostro organismo, che è parte anch'esso di questa natura, rimarrà sempre una struttura transitoria, coi suoi limitati poteri di adattamento e di prestazione. Da questo riconoscimento non deriva alcun effetto paralizzante; esso ci indica, al contrario, verso quale direzione indirizzare i nostri sforzi. Possiamo abolire, se non tutta, almeno parte della sofferenza, e possiamo attenuarne un'altra parte; lo dimostra l'esperienza di parecchie migliaia d'anni. Circa la terza fonte di sofferenza, quella sociale, il nostro atteggiamento è diverso. Non vogliamo ammetterla, non riusciamo a comprendere perché le istituzioni che noi stessi abbiamo creato non debbano rappresentare invece una protezione e un beneficio per tutti. A ben vedere, se consideriamo che proprio sotto questo riguardo la prevenzione della sofferenza si è rivelata più che mai fallimentare, ci viene il sospetto che anche qui ci sia lo zampino della natura invincibile, che in questo caso sarebbe rappresentata dalla nostra stessa costituzione psichica.

Decisi a esaminare questa possibilità, ci imbattiamo in una tesi così sorprendente che subito dobbiamo soffermarci su di essa. Sostiene, tale tesi, che gran parte della colpa della nostra miseria va addossata alla nostra cosiddetta civiltà; saremmo molto più felici se vi rinunciassimo e trovassimo la via del ritorno a condizioni primitive. Tesi sorprendente perché, comunque si definisca il concetto di civiltà, è innegabile che ogni mezzo con cui tentiamo di salva-

guardarci contro le minacce che provengono dalle fonti della sofferenza fa parte appunto della civiltà stessa.

Per qual via tanti individui sono pervenuti a questo modo sorprendentemente ostile di vedere la civiltà?¹ A mio avviso il terreno fu preparato da una insoddisfazione profonda e da lungo tempo esistente nei riguardi della civiltà in cui essi vivevano, e su questa base si levò poi la condanna in occasione di determinati eventi storici. Di questi eventi credo di poter ravvisare l'ultimo e il penultimo, mentre non sono abbastanza dotto per seguir la catena sufficientemente a ritroso nella storia della specie umana. Già nella vittoria del Cristianesimo sulle religioni pagane deve essere stato operante tale fattore ostile alla civiltà, poiché esso era per molti versi simile alla svalutazione della vita terrena compiuta dalla dottrina cristiana. Il penultimo evento determinante si ebbe quando, col progresso dei viaggi di esplorazione, l'uomo entrò in contatto con popoli e razze primitivi. In conseguenza di una osservazione insufficiente e di una interpretazione errata dei loro usi e costumi, parve agli europei che quei popoli conducessero una vita semplice, con pochi bisogni, felice, una vita che a loro, visitatori di una civiltà superiore, non era dato attuare. L'esperienza successiva ha corretto parecchi giudizi di questo genere: in molti casi si era erroneamente attribuita alla mancanza di pretese civili complicate una certa semplificazione della vita, la quale era dovuta piuttosto alla generosità della natura e alla possibilità di soddisfare agevolmente i bisogni più importanti. L'ultimo evento determinante ci è particolarmente familiare; esso si verificò quando si cominciò a conoscere il meccanismo delle nevrosi, che minacciano di distruggere quel po' di felicità concessa all'uomo civile. Si scoprì che l'uomo diventa nevrotico perché è incapace di sopportare il peso della frustrazione che la società gli impone affinché egli possa mettersi al servizio dei suoi ideali civili, e se ne dedusse che, se queste pretese venissero abolite o ridotte di molto, tornerebbero le possibilità di essere felici.

Si aggiunge anche un elemento di delusione. Nelle ultime generazioni gli uomini hanno compiuto progressi straordinari nelle scienze naturali e nell'applicazione tecnica di queste scienze, rafforzando il loro dominio sopra la natura in un modo prima inimmaginabile. I particolari di questo progresso sono noti a tutti ed è superfluo enumerarli. Gli uomini vanno fieri di queste acquisizioni e a ragione. Ma cre-

¹ [Di questo problema Freud aveva già discusso piuttosto ampiamente in *L'avvenire di un'illusione* (1927) pp. 435 segg.]

dono di aver notato che il comando da poco raggiunto sullo spazio e sul tempo, questo assoggettamento delle forze della natura che appaga un'aspirazione vecchia di migliaia di anni, non ha aumentato la quantità di piacevole soddisfacimento che possono aspettarsi dalla vita, non li ha resi, stando alle loro sensazioni, più felici. Dovremmo accontentarci di inferire da ciò che il potere sopra la natura non è la sola condizione della felicità umana — così come non è l'unica meta degli sforzi d'incivilimento — ma non per questo dedurre che il progresso tecnico è privo di valore per l'economia della nostra felicità. Vien spontaneo obiettare: non è un acquisto positivo di piacere, un aumento indubbio del sentimento di felicità, poter ascoltare tutte le volte che lo desidero la voce d'un bambino che vive centinaia di chilometri lontano da me, o apprendere da un amico, subito dopo lo sbarco, che ha portato felicemente a termine un lungo e faticoso viaggio? Non conta nulla che la medicina sia riuscita non solo a ridurre enormemente la mortalità infantile e i pericoli d'infezione delle partorienti, ma anche a prolungare di un numero considerevole di anni la durata media della vita dell'uomo civile? Potremmo continuare a lungo l'elenco di questi benefici, dovuti alla tanto disprezzata era del progresso scientifico e tecnico; ma a questo punto la voce della critica pessimistica interviene con l'ammonimento che la maggior parte di queste soddisfazioni ricalca il modello di quel "godimento a buon mercato" decantato in un certo aneddoto. Per procurarsi tal diletto basta mettere una gamba nuda fuori delle coperte in una fredda notte d'inverno e poi ritirarla dentro. Se non ci fossero ferrovie capaci di percorrere grandi distanze, il bambino non avrebbe mai lasciato la città natale e non avrei bisogno del telefono per udire la sua voce. Se non fossero divenute normali le traversate per nave dell'Oceano, l'amico non si sarebbe mai messo in viaggio e non avrei bisogno del telefono per calmare le apprensioni che nutro per lui. A che serve la riduzione della mortalità dei bambini, se ci obbliga alla massima cautela nel procrearli, così che tutto sommato non ne alleviamo di più che nei tempi antecedenti al trionfo dell'igiene, mentre così facendo abbiamo posto difficili condizioni alla nostra vita sessuale nel matrimonio e abbiamo probabilmente lavorato contro i benefici della selezione naturale? E infine, a che pro una lunga vita quando essa ci è gravosa, priva di gioie e tormentosa al punto da farci salutare la morte come nostra sola liberatrice?

Sembra assodato che non ci sentiamo a nostro agio nella civiltà odierna, ma è molto difficile formarsi un'opinione a proposito del

problema se e in qual misura in tempi precedenti gli uomini si sentissero più felici e quale parte avessero in ciò le condizioni della loro civiltà. Noi saremo sempre inclini a considerare la miseria come un fatto oggettivo, cioè a trasferirci con le nostre pretese e la nostra sensibilità nelle loro condizioni, per esaminare quali opportunità di provare felicità o infelicità troveremmo in esse. Questo modo di considerare il problema, che sembra oggettivo poiché prescinde dalle variazioni della sensibilità soggettiva, è naturalmente il più soggettivo di tutti, in quanto sostituisce ogni altro ignoto stato d'animo con il nostro. La felicità è tuttavia qualcosa di assolutamente soggettivo. Per quanto possiamo ritrarci inorriditi di fronte a certe situazioni, come quella degli antichi schiavi delle galere, dei contadini nella Guerra dei trent'anni, delle vittime della Santa Inquisizione, degli ebrei in attesa di un pogrom, pure ci è impossibile immedesimarci con queste persone, indovinare i mutamenti che l'ottusità originaria, l'abbruttimento graduale, la cessazione d'ogni speranza e tutti i metodi più o meno sottili d'ottundimento hanno prodotto sulla loro ricettività alle sensazioni piacevoli e spiacevoli. Tuttavia, in casi di possibilità estreme di sofferenza, entrano in azione speciali meccanismi protettivi della psiche. Mi sembra inutile dilungarsi ancora su questo aspetto del problema.

È tempo che ci occupiamo dell'essenza di questa nostra civiltà, il cui valore ai fini della felicità è stato messo in dubbio. Non cercheremo formule che esprimano quest'essenza nel giro di poche parole, finché non avremo imparato qualcosa da un esame più attento. Ci accontenteremo dunque di ripetere¹ che la parola "civiltà"² designa la somma delle realizzazioni e degli ordinamenti che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali e che servono a due scopi: a proteggere l'umanità dalla natura e a regolare le relazioni degli uomini tra loro. Per capirne di più, esamineremo nei dettagli tutte le caratteristiche della civiltà, così come esse si manifestano nelle comunità umane. Senza esitare ci lasceremo guidare dall'uso comune del linguaggio o, come anche si dice, dal nostro senso del linguaggio, fiduciosi che in questo modo renderemo giustizia a intimi convincimenti che ancora si ribellano a essere espressi in parole astratte.

L'inizio è facile: civili sono per noi tutte le attività e i valori che

¹ Vedi il mio scritto *L'avvenire di un'illusione* (1927) [sopra in questo volume a p. 436].

² [Kultur. Sulla traduzione italiana di questo termine con la parola "civiltà" vedi sopra l'Avvertenza editoriale a *L'avvenire di un'illusione* (1927) p. 434.]

sono utili all'uomo per piegare la terra al suo servizio, per proteggerlo dalla violenza delle forze naturali e così via. Su questo aspetto della civiltà vi sono pochissimi dubbi. Risalendo sufficientemente addietro nel tempo, i primi atti di civiltà furono l'uso degli utensili, l'addomesticamento del fuoco, la costruzione di abitazioni. Tra essi, l'addomesticamento del fuoco spicca come una conquista straordinaria e senza precedenti;¹ mediante gli altri, l'uomo si aprì una strada che da allora ha sempre seguito, spinto da qualcosa che non è difficile indovinare. Con gli utensili di cui entra in possesso, l'uomo perfeziona i suoi organi — motori e sensori — oppure sposta le frontiere della loro azione. I motori gli mettono a disposizione forze immani, le quali, come i suoi muscoli, possono essere impiegate in qualsiasi direzione; navi e aeroplani fanno sì che né l'acqua né l'aria possano più ostacolare i suoi movimenti. Con gli occhiali corregge i difetti delle sue lenti oculari, col telescopio scruta spazi immensi, col microscopio sconfigge i limiti posti alla visibilità dalla struttura della retina. Con la macchina fotografica ha creato uno strumento che fissa le impressioni fuggevoli della vista; il disco grammofonico riesce a fare lo stesso per le sensazioni altrettanto transitorie dell'udito. Materializzazioni entrambe, in definitiva, del suo potere di ricordare, cioè della sua memoria. Con l'aiuto del telefono può udire a distanze che neppure le fiabe avrebbero osato immaginare. Lo scritto è in origine la voce dell'assente; la casa è una sostituzione del ventre materno, della prima dimora cui con ogni probabilità l'uomo non cessa di anelare, giacché in essa egli si sentiva al sicuro e a proprio agio.

Queste cose non solo appaiono fiabesche, sono in effetti l'appaga-

¹ Il materiale psicoanalitico, per quanto incompleto e di difficile interpretazione, permette almeno una congettura (che sembra fantastica) sull'origine di questa impresa umana. Si direbbe che il maschio primitivo fosse abituato, quando incontrava il fuoco, a soddisfare su di esso un desiderio infantile spegnendolo con il suo zampillo d'urina. Sull'originaria interpretazione fallica delle fiamme che guizzano e si levano in alto, stando alle leggende che possediamo, non ci può essere dubbio alcuno. L'atto di spegnere il fuoco orinando — cui tuttora si rifanno quei tardi giganti che sono Gulliver a Lilliput e il Gargantua di Rabelais — fu dunque una specie di atto sessuale con un uomo, un dilettersi della potenza virile in competizione omosessuale. Colui che per primo rinunciò a questo piacere e risparmiò il fuoco, poté portarlo con sé e piegarlo al suo servizio. Smorzando il fuoco del proprio eccitamento sessuale, egli aveva domato la forza naturale del fuoco. Questa grande conquista della civiltà sarebbe perciò il premio di una rinuncia pulsionale. Inoltre, si direbbe che la donna fosse stata posta a guardia del fuoco tenuto prigioniero nel focolare domestico, poiché la sua costituzione anatomica le rendeva impossibile cedere a un simile allettamento. È del pari notevole come le esperienze analitiche testimonino regolarmente della connessione tra ambizione, fuoco ed erotismo urinario. [Sulla simbologia del fuoco e sul suo rapporto con l'urina Freud aveva già fatto alcune osservazioni nel caso clinico di Dora (1901) pp. 359 sgg. Ma vedi soprattutto lo scritto su *L'acquisizione del fuoco* (1931).]

mento di tutti, o meglio di quasi tutti i desideri delle fiabe: e sono cose che l'uomo, grazie alla scienza e alla tecnica, ha realizzato su questa terra dove apparì dapprima come una debole creatura animale e nella quale ogni individuo della sua specie (*oh inch of nature!*)¹ torna a fare il suo ingresso come lattante indifeso. Tutto questo patrimonio egli può proclamarlo un'acquisizione della civiltà. Da lungo tempo egli si era fatto una rappresentazione ideale dell'onnipotenza e dell'onniscienza, cui diede corpo nei suoi dèi. Ad essi assegnò tutto quel che pareva irraggiungibile ai suoi desideri, o era proibito. Possiamo dunque dire che questi dèi erano ideali di civiltà. Oggi egli si è avvicinato molto al raggiungimento di questi ideali, è diventato egli stesso quasi un dio. Certamente ciò è avvenuto solo nella guisa in cui, per generale giudizio umano, gli ideali sogliono realizzarsi, e cioè non completamente: per alcune parti in nulla affatto, per altre solo a metà. L'uomo è per così dire divenuto una specie di dio-protesi, veramente magnifico quando è equipaggiato di tutti i suoi organi accessori; questi, però, non formano un tutt'uno con lui e ogni tanto gli danno ancora del filo da torcere. Si consoli tuttavia: questa evoluzione non finirà nell'anno del Signore 1930. Le età future riservano nuovi e forse inimmaginabili passi avanti in questo campo che appartiene alla civiltà, e accresceranno ancora la somiglianza dell'uomo con Dio. Pure, nell'interesse della nostra indagine, non dimentichiamo che l'uomo d'oggi, nella sua somiglianza con Dio, non si sente felice.

Diciamo dunque che un paese ha toccato un alto grado di civiltà, quando vediamo che i suoi abitanti accudiscono e provvedono opportunamente a tutto ciò che si dimostra di aiuto per sfruttare la terra a beneficio dell'uomo e per difenderlo contro le forze della natura, in breve: a tutto ciò che gli è utile. Siano, in un simile paese, regolati nel loro corso i fiumi che minacciano di straripare, le loro acque guidate da canali verso i luoghi che ne sono privi. Sia il suolo diligentemente coltivato e seminato con la vegetazione a cui esso è più adatto; le ricchezze minerarie siano laboriosamente estratte dalle

¹ ["O inezia della natura!": questo inciso di sapore scespiriano è in realtà una eco delle parole rivolte da Pericle di Tiro alla sua figlioletta nel romanzo in prosa *The Painfull Adventures of Pericles Prince of Tyre* (1608) di George Wilkins. Attorno a questo romanzo si è affaticata la critica per stabilirne la relazione col contemporaneo dramma di Shakespeare, *Pericle, principe di Tiro*. La frase in questione era citata anche nell'opera del critico danese G. BRANDES, *William Shakespeare* (Parigi-Lipsia-Monaco 1896). Così si spiega che fosse conosciuta da Freud, il quale possedeva il libro di Brandes in una traduzione tedesca e l'aveva già citato nella *Interpretazione dei sogni* (1899) p. 247 e nel *Motivo della scelta degli scrigni* (1913) p. 207.]

sue viscere e trasformate negli utensili e nei macchinari voluti. I mezzi di comunicazione siano numerosi, veloci e sicuri; gli animali selvatici e pericolosi sterminati; prosperi l'allevamento di quelli domestici. Ma non basta, pretendiamo anche altre cose dalla civiltà e — si noti — ci aspettiamo di trovarle attuate in questi stessi paesi. Quasi desiderassimo smentire la pretesa che avanzammo per prima, riteniamo segno di civiltà il fatto che l'industriosità degli uomini si applichi anche a cose che non hanno alcun valore pratico o sembrano addirittura inutili; per esempio, il fatto che gli spazi verdi di una città, indispensabili come campi di giuoco e polmoni d'aria pulita, abbiano anche aiuole fiorite, o che le finestre delle case siano adorne di vasi di fiori. Si vede subito che la cosa inutile, che ci aspettiamo che la civiltà stimi, è la bellezza; esigiamo che l'uomo civile onori la bellezza ovunque la incontri nella natura, e che la traduca in oggetti per quanto ne è capace il lavoro delle sue mani. Lungi, con ciò, dall'aver esaurito le nostre pretese riguardo alla civiltà. Vogliamo vedere i segni della pulizia e dell'ordine. Non stimiamo molto la civiltà di una cittadina di campagna inglese al tempo di Shakespeare, leggendo che davanti alla porta della casa paterna del poeta, a Stratford, c'era una grande mucchio di letame; quando troviamo i sentieri del Wiener Wald¹ cosparsi di cartacce ci scandalizziamo e diciamo che chi le ha gettate è un "barbaro", cioè il contrario di un uomo civile. Ogni genere di sporcizia ci sembra incompatibile con la civiltà; esigiamo che anche il corpo umano si mantenga pulito, apprendiamo con meraviglia che dalla persona del Re Sole² solesse emanare un pessimo odore, e scotiamo la testa quando all'Isola Bella³ ci mostrano il catino minuscolo che Napoleone adoperava per la sua toilette mattutina. Giungiamo al punto di non sorprenderci se il consumo di sapone è preso direttamente a metro di civiltà. Lo stesso avviene per l'ordine, che, come la pulizia, si riferisce esclusivamente alle opere umane. Ma mentre non possiamo pretendere la pulizia dalla natura, l'ordine è invece un dono che le abbiamo carpito: l'osservazione delle grandi regolarità astronomiche ha fornito all'uomo non solo il modello, ma anche le prime ragioni concrete per introdurre l'ordine nella sua vita. L'ordine è una sorta di coazione a ripetere, che decide, mediante una norma

¹ [La "Foresta viennese", alture boschive a nord e a ovest della città.]

² [Luigi XIV di Francia.]

³ [La celebre isola del Lago Maggiore in cui Napoleone passò qualche giorno prima della battaglia di Marengo.]

stabilita una volta per tutte, quando, dove e come, una cosa debba essere fatta, in modo da evitare esitazioni e indugi in tutti i casi che si assomigliano. I benefici dell'ordine sono incontestabili: esso dà all'uomo la possibilità di utilizzare nel modo migliore il tempo e lo spazio, risparmiando le sue forze psichiche. Potremmo a buon diritto aspettarci che esso si fosse iscritto fin dall'inizio e senza coercizione nell'attività umana, e sorprenderci del fatto che ciò non sia accaduto e che anzi, al contrario, l'uomo manifesti una tendenza innata alla negligenza, all'irregolarità e alla confusione nel lavoro e debba essere educato faticosamente a imitare i modelli celesti.

Bellezza, pulizia e ordine occupano chiaramente un posto particolare fra le richieste della civiltà. Nessuno sosterrà che esse siano così essenziali per la vita come il comando delle forze della natura e come altri fattori che imparceremo a conoscere tra poco; eppure nessuno sarà disposto a relegarle tranquillamente sullo sfondo come cose di poca rilevanza. Che la civiltà non si prefigga soltanto mete utilitaristiche è già dimostrato dall'esempio della bellezza, da noi annoverata tra gli interessi imprescindibili della civiltà. Invece l'utilità dell'ordine è evidente e, circa la pulizia, dobbiamo rammentare come sia richiesta anche dall'igiene, e possiamo supporre che, anche prima dell'epoca della profilassi scientifica, tale connessione non fosse interamente ignorata dagli uomini. Ma l'utilità non spiega del tutto perché siano oggetto di tanta sollecitudine; dev'esserci in giuoco qualcos'altro.

Riteniamo però che nulla contraddistingua meglio la civiltà del fatto che essa apprezza e coltiva le più alte attività psichiche, siano queste intellettuali, scientifiche o artistiche, e attribuisce alle idee una funzione di guida nella vita umana. Tra queste idee, il posto d'onore spetta ai sistemi religiosi, sulla cui complessa struttura ho tentato altrove¹ di gettar luce; seguono le speculazioni filosofiche e infine quelle che si possono chiamare le formazioni ideali degli uomini, ossia le loro rappresentazioni di una possibile perfezione della persona singola, del popolo, dell'intera umanità e le pretese che essi avanzano sulla base di tali rappresentazioni. Il fatto che queste creazioni non siano indipendenti l'una dall'altra, bensì strettamente intrecciate tra loro, rende difficile descriverle e determinarne la derivazione psicologica. Se ipotizziamo in via generalissima che la molla di ogni attività umana sia l'aspirazione verso le due mete con-

¹ [Nel saggio contenuto in questo volume *L'avvenire di un'illusione* (1927) pp. 435 sgg.]

vergenti dell'utile e del piacevole, allora dobbiamo attenerci ad essa anche per le manifestazioni della civiltà testé illustrate, sebbene ciò risulti facilmente solo per l'attività scientifica e artistica. D'altro canto non possiamo dubitare che anche le altre attività corrispondano a forti bisogni degli esseri umani, bisogni che forse si fanno sentire solo in una minoranza. E non dobbiamo nemmeno lasciarci fuorviare dal giudizio di valore su questo o quel sistema religioso o filosofico, o su questo o quell'ideale; sia che vediamo in essi la più alta realizzazione dello spirito umano, sia che li deploriamo come errori, dobbiamo riconoscere che la loro presenza e ancor più il loro predominio significano un alto grado di civiltà.

Ci resta da considerare l'ultimo, ma non certo il meno importante, carattere distintivo di una civiltà, cioè il modo con cui sono regolate le relazioni reciproche, le relazioni sociali tra gli uomini, che riguardano l'uomo come prossimo, come largitore di aiuto, come oggetto sessuale di un altro essere umano, come membro di una famiglia e di uno Stato. È particolarmente difficile in questo caso mantenersi liberi da certe esigenze ideali e afferrare ciò che costituisce l'elemento di civiltà. Potremmo forse cominciare a chiarire che questo elemento è contenuto nel primo tentativo di regolare le relazioni sociali. In mancanza di tale tentativo, le relazioni sociali sarebbero soggette all'arbitrio dei singoli, e cioè il più forte fisicamente deciderebbe secondo i suoi interessi e moti pulsionali. Nulla muterebbe se questo individuo più forte ne incontrasse un altro più forte ancora. La vita umana associata è resa possibile a un solo patto: che più individui si riuniscano e che questa maggioranza sia più forte di ogni singolo e tale da restare unita contro ogni singolo. Il potere di questa comunità si oppone allora come "diritto" al potere del singolo, che viene condannato come "forza bruta". Questa sostituzione del potere della comunità a quello del singolo è il passo decisivo verso la civiltà. La sua essenza consiste nel fatto che i membri della comunità si limitano nelle loro possibilità di soddisfacimento, mentre il singolo non conosceva restrizioni del genere. Quindi, il primo requisito della civiltà è la giustizia, cioè la sicurezza che l'ordine statuito non sarà infranto a favore di nessuno. Ciò non implica nulla circa il valore etico di un simile diritto. Il corso ulteriore dell'evoluzione civile sembra volto a far sì che questa legge non sia più l'espressione della volontà di una comunità poco numerosa — casta, classe, stirpe — la quale si comporti a sua volta come un individuo violento verso altri gruppi simili e magari più vasti.

Il risultato finale dovrebbe essere l'istituzione di un diritto al quale tutti — o almeno tutti coloro che si rivelano idonei a vivere in una comunità — hanno contribuito col loro sacrificio pulsionale e che non lascia nessuno — con la stessa eccezione — alla mercé della forza bruta.

La libertà individuale non è un frutto della civiltà. Essa era massima prima che si instaurasse qualsiasi civiltà, benché in realtà a quell'epoca non avesse quasi mai un grande valore, in quanto difficilmente l'individuo era in grado di difenderla. La libertà subisce delle limitazioni ad opera dell'incivilimento e la giustizia esige che queste restrizioni colpiscano immancabilmente tutti. Ciò che in una comunità umana si fa sentire come anelito di libertà, può essere ribellione contro qualche ingiustizia che viene perpetrata e può dunque risultare propizio a un'ulteriore evoluzione civile, rimanendo compatibile con la civiltà. Può però anche scaturire dal residuo della personalità arcaica, non ancora domata dalla civiltà, e divenire così il fondamento dell'inimicizia verso la civiltà. Il desiderio di libertà si volge dunque o contro particolari forme o pretese della civiltà, o contro la civiltà in quanto tale. Non sembra possibile influire sull'uomo fino a indurlo a cambiare la sua natura in quella di una tèrmite; egli difenderà sempre la sua esigenza di libertà individuale contro il volere della massa. Una buona parte degli sforzi dell'umanità s'infrange nel tentativo di trovare un accomodamento vantaggioso (tale che dia felicità) tra le pretese individuali e quelle civili della collettività; uno dei fatali problemi dell'umanità è se questo accomodamento sia raggiungibile in qualche particolare forma assunta dalla civiltà o se il conflitto sia irresolvibile.

Lasciandoci guidare dal senso comune per determinare gli aspetti civili della vita umana, abbiamo ricavato una chiara impressione dell'immagine generale della civiltà, ma è anche vero che finora non abbiamo scoperto nulla che non sia universalmente noto. Nel far ciò ci siamo guardati dall'aderire all'idea preconcepita che la civiltà sia sinonimo di perfezione, sia anzi la via data all'uomo per giungere alla perfezione. Ora tuttavia si affaccia un'interpretazione che forse conduce in una direzione diversa. L'incivilimento ci appare come un processo peculiare al quale l'umanità è sottoposta e nel quale parecchie cose hanno un aspetto familiare. Possiamo contraddistinguere questo processo mediante le modificazioni che esso produce nelle note disposizioni pulsionali dell'uomo, il cui soddisfacimento è dopo tutto il compito economico della nostra vita. Alcune di

queste pulsioni vengono crose in modo tale che al loro posto compare qualcosa che nel singolo individuo descriviamo come *particolarità del carattere*. L'esempio più notevole da noi trovato di questo processo è l'eroticismo anale dei primi anni. L'interesse originario per la funzione escrementizia, per i suoi organi e prodotti, si muta, nel corso della crescita, nel gruppo di qualità che ci sono note come parsimonia, senso dell'ordine e pulizia, che sono in sé e per sé pregevoli e ben accette, ma che possono rafforzarsi fino a diventare vistosamente predominanti e produrre poi ciò che si chiama carattere anale. Ignoriamo come ciò succeda, ma sull'esattezza di questa interpretazione non v'è dubbio.¹ Ora, abbiamo visto che l'ordine e la pulizia sono pretese essenziali della civiltà, benché non sia immediatamente evidente la loro necessità vitale né la loro idoneità a divenire fonti di godimento. A questo punto non può mancare di colpirci l'analogia tra il processo d'incivilimento e l'evoluzione libidica del singolo. Altre pulsioni sono indotte a spostare le condizioni del loro soddisfacimento, a trasferirle su altre vie, processo che nella maggioranza dei casi coincide con la sublimazione (della meta pulsionale) a noi ben nota; in alcuni casi c'è però una differenza. La sublimazione pulsionale è un segno che contraddistingue particolarmente il processo d'incivilimento; essa fa sì che alcune attività psichiche assai elevate — le attività scientifiche, artistiche, ideologiche — assumano una parte così importante nella vita civile. Cedendo alla prima impressione, saremmo tentati di dire che la sublimazione è un destino forzatamente imposto alle pulsioni dalla civiltà. Ma sarà meglio riflettere su ciò un po' più a lungo. In terzo² e ultimo luogo, e questo sembra il fatto più importante, è impossibile ignorare in qual misura la civiltà sia costruita sulla rinuncia pulsionale, quanto abbia come presupposto il non soddisfacimento (repressione, rimozione o che altro?) di potenti pulsioni. Questa "frustrazione civile" domina il vasto campo delle relazioni sociali degli uomini; già sappiamo che è la causa dell'ostilità contro cui tutte le civiltà devono combattere. Essa richiede anche un forte impegno al nostro lavoro scientifico, per chiarire il molto che resta inspiegato. Non è facile capire come si possa privare una pulsione del suo soddisfacimento. Il farlo non è esente da pericoli; se non

¹ Vedi il mio scritto *Carattere ed erotismo anale* (1908) e numerosi ulteriori contributi di Ernest Jones [*Anal-Erotic Character Traits*, J. abnorm. Psychol., vol. 13, 261 (1918)] e altri.

² [Terzo, dopo la formazione di particolarità del carattere e la sublimazione.]

si concede un risarcimento economico bisogna rassegnarsi a serie perturbazioni.

Se, tuttavia, vogliamo sapere quale valore possa essere attribuito alla nostra interpretazione dell'incivilimento come di un processo particolare, paragonabile alla normale maturazione dell'individuo, dobbiamo chiaramente affrontare un altro problema, domandarci quali influssi diedero avvio all'evoluzione civile, come essa ebbe origine e da che cosa fu determinato il suo corso.¹

¹ [Sulla civiltà come "processo" Freud tornerà più oltre in questo saggio alle pp. 608 e 625. Ma vedi anche lo scritto successivo *Perché la guerra?* (1932).]

L'impresa sembra immane, tale da scoraggiare chiunque. Ecco quel poco che io sono riuscito a congetturare.

Dopo che l'uomo delle origini ebbe scoperto che dipendeva dalle sue mani — ciò va inteso letteralmente — migliorare la propria sorte sulla terra col lavoro, non poté più essergli indifferente se un altro lavorasse con lui o contro di lui. L'altro acquistò il valore di un compagno di lavoro, con cui era utile vivere insieme. Ancora prima, nell'epoca remotissima in cui era simile alle scimmie, l'uomo aveva preso l'abitudine di formare le famiglie: i membri della famiglia lo aiutarono verosimilmente per primi nel lavoro. Presumibilmente la fondazione della famiglia si collegò col fatto che il bisogno di soddisfacimento genitale cessò di comportarsi come un ospite che arriva all'improvviso e dopo che se ne è andato non dà più notizie di sé per lungo tempo, e prese invece dimora come inquilino permanente. Quando ciò avvenne, il maschio ebbe un motivo per tenere presso di sé la femmina, o più generalmente l'oggetto sessuale; la femmina, non desiderando separarsi dai piccoli privi di aiuto, anche nel loro interesse dovette rimanere presso il maschio, più forte.¹ In

¹ La periodicità organica del processo sessuale innegabilmente si è conservata, ma il suo influsso sull'eccitamento sessuale psichico si è piuttosto rovesciato nel contrario. Questo cambiamento si connette soprattutto con la diminuzione degli stimoli olfattivi, per mezzo dei quali il processo mestruale agiva sulla psiche maschile. Il loro posto fu preso dagli eccitamenti visivi che, contrariamente agli intermittenti stimoli olfattivi, potevano mantenere un effetto permanente. Il tabù della mestruazione deriva da questa "rimozione organica" come difesa contro una fase evolutiva ormai superata; tutte le altre motivazioni sono probabilmente di natura secondaria (vedi C. D. DALY, *Hindumythologie und Kastrationskomplex*, Imago, vol. 13, 145 (1927)). Questo processo si ripete a un altro livello quando gli dèi di un periodo di civiltà superato si mutano in dèmoni. La diminuzione degli stimoli olfattivi, poi, sembra la conseguenza dell'alzarsi degli uomini da terra, dell'assunzione dell'andatura eretta, che rese visibili e bisognosi di difesa i genitali finallora nascosti e provocò così il senso del pudore. All'inizio del fatale processo d'incivilimento ci sarebbe dunque l'ergersi dell'uomo da terra. La catena degli eventi, dopo esser passata attraverso la svalutazione degli stimoli olfattivi e l'isolamento del periodo mestruale, procedette di qui fino ad attribuire preponderanza agli stimoli visivi, alla visibilità dei genitali e, oltre, fino alla continuità dell'eccitamento sessuale, alla fondazione della famiglia e in tal modo fino alla soglia della civiltà umana. Questa è soltanto una speculazione teorica, che è però abbastanza importante da meritare un'esatta verifica nella condizione di esistenza degli animali più vicini all'uomo.

Anche nella tendenza propria della civiltà alla pulizia, che trova una giustificazione posteriore in considerazioni igieniche, ma che si era manifestata già prima che esse fossero note, è inconfondibile un fattore sociale. L'impulso alla pulizia ha origine dalla necessità di eliminare gli escrementi, che sono divenuti sgraditi alla percezione sensoriale. Noi sap-

questa famiglia primitiva manca ancora un aspetto essenziale della civiltà; l'arbitrio del signore e padre è illimitato. In *Totem e tabù*¹ ho cercato di mostrare il cammino che da questa famiglia portò allo stadio successivo della vita in comune, nella forma di alleanza tra fratelli. Sopraffacendo il padre, i figli avevano sperimentato che l'unione può essere più forte del singolo individuo. La civiltà totemistica si basa sulle restrizioni che i fratelli dovettero imporsi l'un l'altro per conservare il nuovo stato di cose. Le ingiunzioni dei tabù furono il primo "diritto". Quindi la vita in comune degli uomini ebbe un duplice fondamento: la coercizione al lavoro, creata dalla necessità esterna, e la potenza dell'amore, che nel maschio provocò il desiderio di non essere privato dell'oggetto sessuale, cioè della femmina, e nella femmina quello di non essere privata della parte da lei separata, cioè del figlio. Eros e Ananke sono divenuti del pari i progenitori della civiltà umana. La prima conseguenza della civiltà fu che ora un numero abbastanza grande di uomini poté restare unito in comunità. E poiché quelle due grandi potenze erano entrambe all'opera, c'era da aspettarsi che si compisse agevolmente lo sviluppo ulteriore, sia verso il sempre miglior dominio del mondo

priamo che nell'infanzia le cose vanno diversamente. Gli escrementi non provocano alcuna repulsione nel bambino, gli sembrano parti preziose staccatesi dal suo corpo. L'educazione insiste qui con particolare energia ad affrettare il successivo corso dello sviluppo, che deve rendere gli escrementi privi di valore, nauseabondi, schifosi e riprovevoli. Un simile capovolgimento dei valori sarebbe quasi impossibile se le sostanze espulse dal corpo non fossero condannate per il loro forte odore a condividere il destino che, da quando gli uomini si eressero da terra, è riservato agli stimoli olfattivi. L'erotismo anale soccombe dunque, prima di tutto, alla "rimozione organica", che ha spianato la via alla civiltà. Il fattore sociale, che provvede all'ulteriore trasformazione dell'erotismo anale, è attestato dal fatto che, nonostante tutti i progressi evolutivi, l'uomo non trova poi così repellente l'odore dei propri escrementi, ma solo quello delle secrezioni altrui. Chi non è pulito, cioè chi non nasconde i suoi escrementi, offende perciò gli altri, non mostra alcuna considerazione per loro, come è confermato anche dagli insulti più forti e più abituali. Sarebbe inoltre inconcepibile che l'uomo usasse come ingiuria il nome del suo più fedele amico del mondo animale, se il cane non si fosse tirato addosso il disprezzo dell'uomo a causa di due caratteristiche: di essere un animale che ha un olfatto ma non ha schifo degli escrementi, e di non vergognarsi delle sue funzioni sessuali. [Su questo vedi oltre, pp. 595 sg., n. 2.]

[Si noti che del concetto di influssi organici sulla rimozione sessuale che sta a fondamento della civiltà non vi è traccia nello scritto *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno* (1908), ove Freud tratta di un argomento simile ma accenna piuttosto a imposizioni sociali. Qualche parola (non molto di più) in questa linea di pensiero si trova in altri scritti; vedi ad esempio i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 488, e, nei *Contributi alla psicologia della vita amorosa*: 2. *Sulla più comune degradazione della vita amorosa* (1912) p. 431. Ma è importante notare che il concetto compariva già nelle lettere a Wilhelm Fliess dell'11 gennaio e, soprattutto, del 14 novembre 1897.]

¹ [Freud chiama qui "famiglia primitiva" quel che altrimenti aveva perlopiù chiamato "orda primordiale". J. J. Atkinson, da cui la concezione freudiana è in gran parte derivata (*Primal Law*, incluso in A. LANG, *Social Origins*, Londra 1903) aveva invece parlato di "famiglia ciclopica". Su tutto ciò vedi *Totem e tabù* (1912-13) pp. 145 sgg. e note.]

esterno, sia verso l'ulteriore ampliamento del numero di uomini compresi nella comunità. Non è facile capire come questa civiltà possa agire su coloro che ne fanno parte altrimenti che per renderli felici.

Prima di procedere alla ricerca di una possibile causa di disturbo, facciamo una digressione, partendo dal riconoscimento dell'amore come uno dei fondamenti della civiltà, onde colmare una lacuna della discussione precedente [p. 574]. Dicemmo che l'uomo, avendo sperimentato che l'amore sessuale (genitale) gli procurava il massimo dei soddisfacenti possibili ed era diventato per lui il modello di ogni felicità, dovette trarne la conseguenza che la gioia e la felicità nella vita andavano ulteriormente cercate nel campo delle relazioni sessuali, ponendo l'erotismo genitale al centro della vita stessa. Proseguimmo dicendo che in questo modo egli si rese pericolosamente dipendente da una parte del mondo esterno, cioè dall'oggetto amoroso prescelto, e si espose alle più profonde sofferenze se da quello fosse stato respinto o lo avesse perduto in seguito a infedeltà o morte. Pertanto i saggi di ogni epoca non hanno cessato di metterci in guardia contro questa maniera di vivere, la quale, tuttavia, non ha perso le sue attrattive per moltissimi uomini e moltissime donne.

Nondimeno a una piccola minoranza, in virtù della sua stessa costituzione, è consentito trovare la felicità sulla via dell'amore, ma perché ciò avvenga sono indispensabili ampie modificazioni psichiche della funzione amorosa. Tali persone si rendono indipendenti dal consenso dell'oggetto, spostando il valore principale dall'essere amati all'amare che essi fanno; si difendono contro la perdita dell'oggetto riversando il loro amore non su oggetti singoli, ma su tutti gli uomini in ugual misura; ed evitano le incertezze e le delusioni dell'amore genitale, deviandolo dalla meta sessuale e trasformando la pulsione in un impulso *inibito nella meta*. Lo stato che raggiungono in questo modo — quel loro sentire sempre equilibrato, inalterabile, pieno di dolcezza — esternamente somiglia ben poco alle tempeste dell'amore genitale, da cui pure è derivato. San Francesco d'Assisi è forse l'esempio più insigne di come ci si possa servire dell'amore ai fini del senso interiore di felicità; a nostro avviso questa è una delle tecniche per soddisfare il principio di piacere, ma spesso si è creduto che essa avesse a che fare con la religione, con la quale è possibile sia connessa in quelle remote regioni dove la distinzione tra l'Io e gli oggetti e degli oggetti tra loro viene trascurata. Secondo un giudizio etico le cui ragioni più profonde ci diventeranno presto

palesi [pp. 598 sgg.], questa disponibilità a un amore che abbracci tutti e tutto è il grado più alto cui l'uomo possa elevarsi. Fin d'ora vorrei avanzare due obiezioni principali. Un amore che non sceglie mi sembra che perda parte del suo valore, poiché fa un'ingiustizia all'oggetto. E inoltre, non tutti gli uomini sono degni d'amore.

L'amore che fondò la famiglia continua a operare nella civiltà nella sua forma originaria, nella quale non rinuncia al soddisfacimento sessuale diretto, e nella forma modificata, come tenerezza inibita nella meta. In ambedue le forme adempie alla sua funzione di legare l'uno all'altro un numero considerevole di persone, più intensamente di quel che può fare l'interesse del lavoro in comune. L'imprecisione linguistica nell'uso della parola "amore" trova una giustificazione genetica. Si chiama amore la relazione tra un uomo e una donna, che hanno fondato una famiglia in base ai loro bisogni genitali, ma anche il sentimento positivo tra genitori e figli, tra fratelli e sorelle, benché per noi questi rapporti meritino la definizione di amore inibito nella meta o tenerezza. L'amore inibito nella meta era originariamente un amore pienamente sensuale e lo è ancora nell'inconscio dell'uomo. Tanto l'amore pienamente sensuale quanto quello inibito nella meta superano la cerchia della famiglia e producono nuovi legami con persone finallora estranee. L'amore genitale conduce alla formazione di nuove famiglie, l'amore inibito nella meta alle "amicizie", che assumono importanza per la civiltà in quanto sfuggono a molte limitazioni dell'amore genitale, per esempio alla sua esclusività. Ma nel corso dell'evoluzione il nesso tra amore e civiltà cessa di essere univoco. Da un lato l'amore si oppone agli interessi della civiltà, dall'altro la civiltà minaccia l'amore con gravi restrizioni.

Questo dissidio sembra inevitabile; la causa non è immediatamente riconoscibile. Si manifesta prima in un conflitto tra la famiglia e la comunità più ampia cui il singolo appartiene. Abbiamo già visto che uno degli intenti principali della civiltà è quello di raccogliere gli uomini in grandi unità. La famiglia invece non vuole lasciar libero l'individuo. Quanto maggiore è la coesione tra i suoi membri, tanto più essi tendono a segregarsi dagli altri e tanto più risulta loro difficile inserirsi nel circolo più vasto della vita. La forma più antica della vita in comune sotto il profilo filogenetico, che è poi l'unica forma valevole nell'infanzia, non si fa sostituire dalla forma successiva, acquisita dalla civiltà, senza opporre resistenza. Il distacco dalla famiglia è divenuto il compito che attende ogni giovane, e nell'adempimento di esso la società gli viene frequentemente in aiuto con i suoi riti di pubertà

e iniziazione. L'impressione che ne traiamo è che queste difficoltà siano inerenti ad ogni evoluzione psichica, anzi, in fondo, ad ogni evoluzione organica.

Poi, ben presto, le donne entrano in contrasto con la civiltà ed esercitano un influsso che ne ritarda e trattiene la corrente: le stesse donne che dapprincipio con le esigenze del loro amore avevano posto le basi della civiltà. Le donne rappresentano gli interessi della famiglia e della vita sessuale; il lavoro civile è divenuto sempre più cosa di pertinenza maschile, un dovere sempre più difficile, che obbliga a sublimazioni pulsionali a cui le donne sono piuttosto impari. Poiché il maschio non dispone di quantità illimitate di energia psichica, deve compiere i suoi doveri con un'appropriata ripartizione della libido. Ciò che adopera a scopi civili, lo sottrae in larga misura alle donne e alla vita sessuale: la sua associazione continua con gli uomini e la sua dipendenza dalle relazioni con questi lo estraniano dai suoi doveri di marito e di padre. Così la donna si vede relegata in secondo piano dalle pretese della civiltà e matura un atteggiamento ostile verso di essa.

Da parte della civiltà la tendenza a limitare la vita sessuale è non meno evidente della spinta a espandere sempre più il proprio influsso. Già la prima fase di civiltà, quella del totemismo, arreca la proibizione della scelta incestuosa dell'oggetto, forse la più drastica mutilazione che la vita erotica dell'uomo abbia patito nel corso dei secoli. Ulteriori limitazioni sono causate dai tabù, dalle leggi e dai costumi che colpiscono parimenti uomini e donne. Non tutte le civiltà sono ugualmente severe; sulla misura della libertà sessuale rimanente, incide la struttura economica della società. Già sappiamo che la civiltà segue in queste cose la costrizione della necessità economica,¹ dato che deve sottrarre alla sessualità un grande ammontare di energia psichica che adopera lei stessa. In questo rispetto la civiltà si comporta verso la sessualità come una stirpe o un ceto sociale che ne abbia assoggettato un altro per sfruttarlo. Il timore dell'insurrezione di ciò che è stato represso spinge a severe misure cautelative. La nostra civiltà europea occidentale è giunta all'apice di tale sviluppo. Non v'è dubbio che psicologicamente si giustifica che essa proibisca sin dall'inizio ogni manifestazione di vita sessuale

¹ [Qui "economico" traduce il tedesco *ökonomisch*, che si riferisce all'aspetto quantitativo della libido impiegata, mentre nella frase precedente rende il tedesco *wirtschaftlich*. Non si equivochi sul casuale accostamento delle due diverse accezioni della parola italiana.]

nei bambini, poiché è vano credere di frenare le bramosie sessuali degli adulti se non si è cominciato a farlo nell'infanzia. Non vi è invece giustificazione al fatto che la società incivilita sia giunta al punto di rinnegare questi fenomeni, che non solo sono facilmente dimostrabili, ma sono addirittura appariscenti. La scelta oggettuale dell'individuo sessualmente maturo viene ristretta al sesso opposto, e la maggior parte dei soddisfacimenti extragenitali sono bollati come perversioni. La pretesa, evidente in queste proibizioni, di una vita sessuale di ugual genere per tutti ignora le differenze nella costituzione sessuale innata e acquisita degli esseri umani e priva un considerevole numero di persone del godimento sessuale, diventando così fonte di grave ingiustizia. Ora l'effetto di questi provvedimenti restrittivi potrebbe essere che presso le persone normali, non impediti costituzionalmente, ogni interesse sessuale affluisca senza discapito nei canali lasciati aperti. Ma ciò che non è stato messo al bando, l'amore genitale eterosessuale, viene ulteriormente circoscritto dalle barriere della legittimità e della monogamia. Non v'è dubbio che la civiltà odierna intende permettere le relazioni sessuali solo sulla base di un legame unico e indissolubile tra un uomo e una donna, non accetta la sessualità come fonte di piacere fine a sé stessa ed è disposta a tollerarla solo come mezzo finora dimostratosi insostituibile per l'accrescimento della specie.

Questo, naturalmente, è un estremo traguardo. È noto che si è dimostrato irraggiungibile, anche per periodi assai brevi. Soltanto i deboli si sono acconciati a una coercizione così grande della loro libertà sessuale, le nature più forti vi si sono adattate esclusivamente a una condizione compensatrice, della quale parleremo più avanti.¹ La società incivilita si è vista costretta a passare sotto silenzio molte trasgressioni che stando ai suoi canoni avrebbe dovuto punire. Badiamo tuttavia a non ingannarci nel senso opposto, ritenendo che, dato che la civiltà non raggiunge tutti i suoi intenti, tale suo atteggiamento sia completamente innocuo. La vita sessuale dell'uomo civile è in effetti seriamente danneggiata, talora dà l'impressione di una funzione in via d'involuzione, simile in ciò ai denti e ai capelli, organi apparentemente anch'essi in via d'involuzione. Si è probabilmente nel giusto supponendo che l'importanza della vita sessuale come fonte di sensazioni di felicità, nell'adempimento dunque dello

¹ [Il compenso è di ottenere una certa sicurezza. Vedi oltre p. 602.]

scopo della nostra vita, sia diminuita sensibilmente.¹ Qualche volta crediamo di avvertire che non solo la pressione della civiltà, ma qualcosa nell'essenza della funzione [sessuale] stessa ci impedisca il pieno soddisfacimento e ci spinga a percorrere altre strade. Può essere un errore, è difficile decidere.²

¹ Tra i racconti di quel sottile narratore inglese che è John Galsworthy, il quale gode oggi di generale riconoscimento, ve n'è uno che apprezzo da molto tempo che s'intitola *The Apple-Tree* (Il melo). Esso mostra in maniera persuasiva come nella vita dell'uomo civile contemporaneo non ci sia più posto per l'amore semplice, naturale di due esseri umani.

² Alcune annotazioni a sostegno della congettura espressa nel testo: Anche l'uomo è un organismo animale d'indubbia disposizione bisessuale. L'individuo corrisponde a una fusione di due metà simmetriche, di cui, secondo l'opinione di alcuni ricercatori, l'una è puramente maschile, l'altra femminile. È ugualmente possibile che ogni metà fosse originariamente ermafrodita. La sessualità è un fatto biologico che, per quanto di straordinaria importanza per la vita psichica, è difficile da afferrare psicologicamente. Siamo abituati a dire: ogni essere umano rivela moti pulsionali, bisogni, attributi tanto maschili quanto femminili, ma, mentre l'anatomia può mostrare l'elemento particolare del maschile e del femminile, la psicologia non può farlo. Per essa il contrasto dei sessi sfuma in quello di attività e passività, dove noi fin troppo facilmente facciamo coincidere l'attività con la mascolinità e la passività con la femminilità, il che non trova affatto conferma senza eccezione nel regno animale. La dottrina della bisessualità presenta ancora molti lati oscuri, e la mancanza tuttora di un collegamento tra essa e la dottrina delle pulsioni costituisce, per la psicoanalisi, un grave impedimento. Comunque stiano le cose, se ammettiamo come un fatto che ogni individuo nella sua vita sessuale vuole soddisfare desideri sia maschili che femminili, non possiamo escludere che queste richieste non siano appagate dallo stesso oggetto e che possano disturbarsi a vicenda se non si riesce a tenerle separate dirigendo ogni impulso in un canale particolare ad esso adatto.

Un'altra difficoltà sorge perché alla relazione erotica, oltre la componente sadica che le è propria, molto spesso viene associato un ammontare di aggressività diretta. L'oggetto d'amore non sempre dimostrerà di capire e tollerare queste complicazioni; le capiva invece quella contadina che si lamentava che suo marito non l'amava più, perché non l'aveva più bastonata da una settimana.

La congettura più penetrante, però, è quella che si collega alle osservazioni svolte nella prima nota di questo paragrafo (vedi sopra pp. 589 sg., n. 1); col portamento eretto e con la svalutazione del senso dell'olfatto, l'intera sessualità, non solo l'eroticismo anale, minacciato di soccombere alla rimozione organica, e così da allora alla funzione sessuale si accompagna una ripugnanza, inspiegabile ulteriormente, la quale impedisce un soddisfacimento completo e distoglie dalla meta sessuale favorendo sublimazioni e spostamenti libidici. So che Bleuler — *Der Sexualwiderstand*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 5, 442 (1913) — ha accennato una volta all'esistenza di un simile atteggiamento originario di repulsione per la vita sessuale. Tutti i nevrotici, e molti oltre a loro, si scandalizzano del fatto che "*inter urinas et faeces nascimur*". I genitali producono anch'essi forti sensazioni olfattive che per molti sono insopportabili e diminuiscono il piacere dell'amplesso sessuale. Risulterebbe così che la più profonda radice della rimozione sessuale — rimozione che va di pari passo con la civiltà — è la difesa organica della nuova forma di vita acquisita con l'andatura eretta di contro all'esistenza animale precedente: questo risultato della ricerca scientifica collima in modo sorprendente con banali pregiudizi che spesso vengono enunciati. Nondimeno queste sono per ora solo incerte possibilità, che la scienza non ha corroborato. Non dobbiamo nemmeno dimenticare che, nonostante l'innegabile svalutazione degli stimoli olfattivi, esistono nella stessa Europa popoli che apprezzano come modi per stimolare la sessualità quei forti odori genitali per noi così sgradevoli e non vorrebbero farne a meno. (Si vedano i dati folkloristici raccolti da Iwan Bloch nella sua "inchiesta" *Über den Geruchssinn in der vita sexualis* [Sul senso dell'olfatto nella vita sessuale] in diverse annate della rivista di Friedrich S. Krauss, "*Anthropophyteia*".)

(Sulla difficoltà di stabilire il significato psicologico della "mascolinità" e della "femminilità" vedi la nota che Freud aggiunse nel 1914 al terzo dei suoi *Tre saggi sulla teoria*

Il lavoro psicoanalitico ci ha insegnato che sono precisamente queste frustrazioni della vita sessuale a non essere sopportate dai cosiddetti nevrotici. Costoro si creano coi loro sintomi soddisfacenti sostitutivi, i quali tuttavia sono causa di sofferenza o in quanto tali o perché provocano difficoltà col mondo circostante e con la società. Non è difficile capire perché ciò avvenga nel secondo caso, ma nel primo siamo di fronte a un nuovo enigma. La civiltà, tuttavia, esige anche altri sacrifici oltre a quello del soddisfacimento sessuale.

Abbiamo concepito la difficoltà dell'evoluzione civile come una difficoltà evolutiva di carattere generale, riconducendola all'inerzia della libido, alla sua riluttanza ad abbandonare una vecchia posizione per una nuova.¹ Non diciamo una cosa molto diversa quando affermiamo che il contrasto tra sessualità e civiltà deriva dal fatto che l'amore sessuale è un rapporto tra due persone, in cui un terzo può solo essere superfluo o importuno, mentre la civiltà si basa su relazioni tra un maggior numero di persone. Al culmine di un rapporto amoroso non rimane alcun interesse per il mondo circostante; la coppia degli amanti basta a sé stessa, non ha neppure bisogno, per essere felice, del bambino che ha in comune. In nessun altro caso Eros svela così chiaramente il nucleo della sua essenza, l'intento di fare di più d'uno uno, ma quando lo ha raggiunto nel modo che è diventato proverbiale, facendo innamorare due esseri umani, non vuol andar oltre.

Fin qui potremmo benissimo immaginare una comunità civile che consistesse di siffatti individui doppi, i quali, saziati libidicamente in sé stessi, fossero collegati tra loro in virtù della comunanza di lavoro e di interessi. In questo caso la civiltà non avrebbe bisogno di togliere energia alla sessualità. Ma questo stato desiderabile di

sessuale (1905) p. 525; ma vedi anche le considerazioni svolte all'inizio della lezione 33 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932). Sull'importanza della prossimità fra organi sessuali e organi escretori Freud aveva richiamato l'attenzione già nel dicembre 1895, quando scrisse le *Minute teoriche per Wilhelm Fliess* (1892-97) Minuta K, p. 50. Ma su questo tema tornò in seguito più volte: vedi, per esempio, il caso clinico di Dora (1901) p. 325 e n. 3 e, nei *Contributi alla psicologia della vita amorosa*: 2. Sulla più comune degradazione della vita amorosa (1912) p. 431.)

¹ [Vedi per esempio sopra, a p. 592. Sul concetto di "inerzia psichica" in generale, di cui l'inerzia della libido è un caso particolare, vedi lo scritto *Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica* (1915) p. 168, n. 1.]

cose non esiste, né è mai esistito; la realtà c'insegna che la civiltà non si accontenta dei vincoli di cui finora abbiamo ammesso l'esistenza; essa vuole anche legare libidicamente tra loro i membri della comunità, e a questo scopo si serve di ogni mezzo, favorisce ogni tramite che procuri forti identificazioni tra gli uomini, chiama a raccolta enormi quantità di libido inibita nella meta per rafforzare i legami comunitari attraverso relazioni di amicizia. Per attuare questi intenti sono inevitabili le limitazioni che essa impone alla vita sessuale. Ma non riusciamo a comprendere quale necessità spinga la civiltà su questa via e provochi l'antagonismo con la sessualità. Si deve trattare di qualche fattore molesto che non abbiamo ancora scoperto.

Ce ne può indicare la traccia una delle cosiddette pretensioni ideali¹ della società civilizzata, quella che dice: "Amerai il prossimo tuo come te stesso." È una pretesa nota in tutto il mondo, certamente più antica del cristianesimo che la ostenta come la sua più grandiosa dichiarazione, ma certamente non antichissima; sono esistite perfino epoche storiche in cui era ancora estranea al genere umano. Proponiamoci di adottare verso di essa un atteggiamento ingenuo, come se ne sentissimo parlare per la prima volta. Impossibile in tal caso reprimere un senso di sorpresa e disappunto. Perché mai dovremmo far ciò? Che vantaggio ce ne può derivare? Ma soprattutto, come arrivarci? Come ne saremo capaci? Il mio amore è una cosa preziosa, che non ho diritto di gettar via sconsideratamente. Mi impone degli obblighi e devo essere pronto a fare dei sacrifici per adempierli. Se amo qualcuno, in qualche modo egli se lo deve meritare. (Trascuro i vantaggi che egli mi può arrecare e anche il suo eventuale significato come mio oggetto sessuale; relazioni di questi due tipi non hanno nulla a che vedere col precetto di amare il prossimo.) Costui merita il mio amore se mi assomiglia in certi aspetti importanti, talché in lui io possa amare me stesso; lo merita se è tanto più perfetto di me da poter io amare in lui l'ideale di me stesso; devo amarlo se è figlio del mio amico, poiché il dolore del mio amico se gli accadesse qualcosa sarebbe anche il mio dolore, un dolore che dovrei condividere. Ma se per me è un estraneo e non può attrarmi per alcun suo merito personale o per alcun significato da lui già acquisito nella mia vita emotiva, amarlo mi sarà difficile. E se ci riuscissi, sarei ingiusto, perché il mio amore è stimato da

¹ [Vedi sopra p. 584. Ma vedi anche *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno* (1908) p. 426.]

tutti i miei cari un segno di predilezione; sarebbe un'ingiustizia verso di loro mettere un estraneo sul loro stesso piano. Ma se debbo amarlo di quell'amore universale, semplicemente perché anche lui è un abitante di questa terra, al pari di un insetto, di un verme, di una biscia, allora temo che gli toccherà una porzione d'amore ben piccola e mi sarà impossibile dargli tutto quello che secondo il giudizio della ragione sono autorizzato a serbare per me stesso. A che pro un precetto enunciato tanto solennemente, se il suo adempimento non si raccomanda da sé stesso come razionale?

Se osservo le cose più da vicino, le difficoltà aumentano. Non solo questo estraneo generalmente non è degno d'amore, ma onestamente devo confessare che avrebbe piuttosto diritto alla mia ostilità e persino al mio odio. Sembra non avere il minimo amore per me, non mi mostra la minima considerazione. Se gli fa comodo, non esita a danneggiarmi, senza nemmeno domandarsi se il vantaggio che ricava sia proporzionato alla gravità del danno che mi procura. Anzi, non ha neppure bisogno di trarne un vantaggio; pur che possa soddisfare una sua brama qualsivoglia, non ci pensa due volte a schernirmi, a offendermi, a calunniarmi, a ostentare il suo potere su di me, e più si sente sicuro e io sono indifeso, tanto più certamente debbo attendermi da lui questa condotta verso di me. Se si comportasse diversamente, se verso di me estraneo mostrasse rispetto e indulgenza, io a buon conto, a parte qualsiasi precetto, sarei disposto a trattarlo nella stessa maniera. Se quel grandioso comandamento avesse ordinato: "Ama il prossimo tuo come il prossimo tuo ama te", non avrei niente in contrario. C'è un secondo comandamento che mi sembra ancora più incomprensibile e che solleva in me un'opposizione ancor più violenta. È: "Ama i tuoi nemici." Riflettendoci, ho torto a considerarlo una pretesa ancora più assurda. In fondo è la medesima cosa.¹

Mi sembra ora di udire una voce che gravemente mi ammonisce: "Proprio perché il tuo prossimo non è degno d'amore e anzi è tuo

¹ Un grande poeta può permettersi di dare espressione, almeno scherzando, a verità psicologiche rigorosamente messe al bando. Così Heinrich Heine confessa: "Ho un temperamento il più pacifico che esista. I miei desideri sono: un'unile capanna con il tetto di paglia, ma un buon letto, buon cibo, latte e burro freschissimi, fiori davanti alla finestra, qualche bell'albero davanti alla porta, e se il buon Dio mi volesse rendere del tutto felice, mi dovrebbe procurare la gioia di vedere sei o sette dei miei nemici impiccati a questi alberi. Prima che muoiano, con cuore commosso, perdonerò loro tutti i torti che mi hanno fatto in vita: certo, si deve perdonare ai propri nemici, ma non prima che siano stati impiccati" (*Gedanken und Einfälle*, 1).

nemico, dovresti amarlo come te stesso.” Capisco allora che si tratta di un caso simile a quello del *Credo quia absurdum*.¹

Ebbene, è molto verosimile che il mio prossimo, quando gli si comanderà di amarmi come ama sé stesso, risponderà esattamente come ho risposto io e mi respingerà per analoghe ragioni. Io spero che egli non abbia lo stesso diritto oggettivo che ho io, e d'altra parte egli la penserà allo stesso modo. Cionondimeno esistono delle differenze nel comportamento degli uomini, che l'etica, trascurandone i fattori condizionanti, classifica come comportamenti “buoni” e “cattivi”. Finché queste innegabili differenze non saranno abolite, il conformarsi ad alte esigenze etiche significa pregiudicare i disegni della civiltà, perché è come se si largissero direttamente dei premi ai malvagi. Non si può fare a meno di ricordare a questo proposito un episodio avvenuto alla Camera francese, quando si discuteva della pena capitale: un oratore si era appassionatamente adoperato per la sua abolizione e riceveva scroscianti applausi, finché una voce dalla sala gridò: “*Que messieurs les assassins commencent!*” [Si accomodino i signori assassini!].

Una parte di vero dietro tutto questo c'è, anche se sovente non viene riconosciuta, ed è che l'uomo non è una creatura mansueta, bisognosa d'amore, capace al massimo di difendersi quando è attaccata; è vero invece che occorre attribuire al suo corredo pulsionale anche una buona dose di aggressività. Ne segue che egli vede nel prossimo non soltanto un eventuale soccorritore e oggetto sessuale, ma anche un oggetto su cui può magari sfogare la propria aggressività, sfruttare la forza lavorativa senza ricompensarlo, abusarne sessualmente senza il suo consenso, sostituirsi a lui nel possesso dei suoi beni, umiliarlo, farlo soffrire, torturarlo e ucciderlo. *Homo homini lupus*:² chi ha coraggio di contestare quest'affermazione dopo tutte le esperienze della vita e della storia? Questa crudele aggressività è di regola in attesa di una provocazione, oppure si mette al servizio di qualche altro scopo, che si sarebbe potuto raggiungere anche con mezzi meno brutali. In circostanze che le sono propizie, quando le forze psichiche contrarie che ordinariamente la inibiscono cessano d'operare, essa si manifesta anche spontaneamente e rivela nell'uomo una bestia selvaggia, alla quale è estraneo il rispetto per la propria specie. Chiunque rievochi le atrocità delle trasmissioni

¹ [Vedi sopra in *L'avvenire di un'illusione* (1927) p. 458 e n. 1. Freud torna sul comandamento di amare il prossimo come sé stessi più oltre, a p. 628.]

² [È un celeberrimo motto di Plauto, *Asinaria*, II, 4, 58.]

dei popoli, delle invasioni degli Unni o dei cosiddetti Mongoli sotto Genghiz khan e Tamerlano, del sacco di Gerusalemme ad opera dei pii Crociati, e ancora gli orrori stessi dell'ultima guerra mondiale, dovrà umilmente rassegnarsi a riconoscere la veridicità di quanto sopra esposto.

L'esistenza di questa tendenza all'aggressione, che possiamo scoprire in noi stessi e giustamente supporre negli altri, è il fattore che turba i nostri rapporti col prossimo e obbliga la civiltà a un grande dispendio di energia. Per via di questa ostilità primaria degli uomini tra loro, la società civile è continuamente minacciata di distruzione. Gli interessi della comunione di lavoro non bastano a tenerla unita: i moti pulsionali disordinati sono più forti degli interessi razionali. La civiltà deve far di tutto per porre limiti alle pulsioni aggressive dell'uomo, per rintuzzarne la vivacità mediante formazioni psichiche reattive. Di qui l'impiego di metodi intesi a provocare negli uomini identificazioni e relazioni amorose inibite nella meta, di qui le restrizioni della vita sessuale, di qui, anche, il comandamento ideale di amare il prossimo come sé stessi, che ha la sua effettiva giustificazione nel fatto che nulla contrasta in modo altrettanto stridente con la natura umana originaria. Nonostante tutto, questo sforzo della civiltà non ha finora ottenuto gran che. La civiltà spera di prevenire i peggiori eccessi della forza bruta conferendo a sé stessa il diritto di impiegare la violenza contro i criminali, ma la legge non può mettere le mani sulle manifestazioni più discrete e raffinate dell'aggressività umana. Per ciascuno di noi viene il momento di lasciar cadere come illusorie le speranze che ha riposto in gioventù nei propri simili, e di sperimentare quanto la vita gli è resa aspra e gravosa dalla loro malevolenza. Nel contempo sarebbe ingiusto accusare la civiltà di voler escludere dalle attività umane il conflitto e la contesa. Essi sono indubbiamente indispensabili, ma il contrasto non è necessariamente inimicizia, esso è solo abusato pretesto per quest'ultima.

I comunisti pensano di aver trovato la via per liberarci dal male. L'uomo è senza alcun dubbio buono, ben disposto verso il suo prossimo, ma l'istituzione della proprietà privata ha corrotto la sua natura. Il possesso dei beni privati dà a certuni il potere esponendoli alla tentazione di maltrattare il vicino; d'altra parte chi è escluso dal possesso necessariamente si ribella in odio al suo oppressore. Se si abolisse la proprietà privata, se tutti i beni fossero messi in comune e tutti potessero prendere parte al loro godimento, malevolenza e ostilità tra gli uomini scomparirebbero. Soddisfatti tutti i bisogni, nessuno avrebbe

più ragione di vedere nell'altro un nemico; tutti si addosserebbero volentieri il lavoro necessario. Non è affar mio la critica economica del sistema comunista; non posso sapere se l'abolizione della proprietà privata sia opportuna e proficua.¹ Ma sono in grado di riconoscere che la sua premessa psicologica è un'illusione priva di fondamento. Con l'abolizione della proprietà privata si toglie al desiderio umano di aggressione uno dei suoi strumenti, certamente uno strumento efficace ma, ne sono certo, non il più efficace. Quanto alle differenze di potere e prestigio, che l'aggressività sfrutta a proprio uso e consumo, nulla è stato in esse mutato, e nulla cambia dunque nell'essenza dell'aggressività. Essa non è stata creata dalla proprietà, dominava quasi senza restrizione nei tempi primordiali, quando la proprietà era ancora estremamente ridotta, già si palesa nel comportamento dei bambini, quando la proprietà ha appena abbandonato la forma anale originaria, costituisce il sostrato di ogni relazione tenera e amorosa tra esseri umani, con l'unica eccezione, forse, di quella tra la madre e il figlio maschio.² Se si sopprime il diritto personale ai beni materiali, il privilegio rimane nelle relazioni sessuali, ove diviene inevitabilmente fonte di grandissima invidia e rabbiosa ostilità tra esseri umani che per altri rispetti sono stati messi sullo stesso piano. Se si abbattesse anche questo elemento e si pervenisse alla completa liberazione della vita sessuale, se si abolisse cioè la famiglia, cellula germinale della civiltà, pur non potendosi prevedere le nuove vie che imboccherebbe l'evoluzione della civiltà, una cosa sarebbe certa: che questo aspetto incancellabile della natura umana la seguirebbe anche colà.

Chiaramente non è facile per gli uomini rinunciare al soddisfacimento di questa loro tendenza a essere aggressivi; senza di essa non si sentirebbero tranquilli. Il vantaggio di un ambito piuttosto circoscritto di civiltà, il quale consente alla pulsione di sfogarsi animosamente contro coloro che ne sono al di fuori, non è affatto disprezzabile. È sempre possibile riunire un numero anche rilevante di uomini

¹ Chi nei suoi giovani anni ha assaggiato l'amarrezza della povertà, ha sperimentato l'indifferenza e l'arroganza dei possidenti, dovrebbe essere al riparo dal sospetto di non avere comprensione e benevolenza per gli sforzi intesi a combattere la disuguaglianza di condizione economica fra gli uomini e ciò che da essa deriva. Certo, se questa lotta si vuole richiamare all'astratta esigenza dell'uguaglianza fra tutti gli uomini, conforme a giustizia, un'obiezione ovvia è che la natura, concedendo ai singoli le più diverse doti fisiche e attitudini spirituali, ha istituito ingiustizie contro cui non c'è rimedio.

² [Vedi Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) p. 299, n. 1; ma vedi anche l'ultima parte della lezione 33 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932).]

che si amino l'un l'altro fin tanto che ne restino altri per le manifestazioni di aggressività. Mi sono interessato una volta¹ del fenomeno per cui comunità limitrofe e affini tra loro anche per altri versi si osteggiano e si scherniscono a vicenda, come gli Spagnoli e i Portoghesi, i Tedeschi del sud e del nord, gli Inglesi e gli Scozzesi, e molti altri. Denominai questo fenomeno "narcisismo delle piccole differenze", il che non contribuì molto alla sua spiegazione. Sappiamo ora che si tratta di un comodo, relativamente innocuo soddisfacimento dell'inclinazione aggressiva, in virtù del quale è facilitato l'accordo tra i membri di una comunità. Il popolo ebraico, disperso per ogni dove, si è acquistato in questo modo meriti altissimi rispetto alle civiltà dei popoli che lo hanno ospitato; purtutto tutti i massacri degli Ebrei nel Medioevo non sono bastati a rendere quest'epoca storica più pacifica e sicura per i loro compagni cristiani. Poi che l'apostolo Paolo ebbe posto l'amore universale tra gli uomini a fondamento della sua comunità cristiana, era inevitabile sorgesse l'estrema intolleranza della cristianità contro coloro che rimanevano al di fuori; i Romani, che non avevano fondato la loro collettività statale sull'amore, non conobbero l'intolleranza religiosa, benché per loro la religione fosse un affare di Stato e lo Stato fosse impregnato di religione. Non fu un puro caso che il sogno germanico del dominio del mondo facesse appello all'antisemitismo come a suo complemento, e non è inconcepibile che il tentativo di stabilire una nuova civiltà comunista in Russia trovi il suo sostegno psicologico nella persecuzione della borghesia. Ci si chiede soltanto con apprensione che cosa si metteranno a fare i Sovietici dopo che avranno sgominato la loro borghesia.

Se la civiltà impone sacrifici tanto grandi non solo alla sessualità ma anche all'aggressività dell'uomo, allora intendiamo meglio perché l'uomo stenti a trovare in essa la sua felicità. Di fatto l'uomo primordiale stava meglio, poiché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza. Non dimentichiamo poi che nella famiglia primigenia solo il capo godeva di questa libertà pulsionale; gli altri vivevano in una repressione schiavistica. Il contrasto tra una minoranza che godeva dei benefici della civiltà e una maggioranza che non ne godeva era dunque, in quei primordi

¹ [Vedi *Contributi alla psicologia della vita amorosa*: 3. *Il tabù della verginità* (1917) p. 439 e *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) p. 290.]

della civiltà, portato agli estremi. Quanto ai primitivi oggi viventi, sappiamo ormai, dopo accurate indagini, che la loro vita pulsionale non è affatto da invidiarsi per la sua libertà; essa soggiace a restrizioni di altra specie, ma forse più rigorose ancora di quelle dell'uomo civile moderno.

Quando giustamente protestiamo contro lo stato attuale della nostra civiltà, accusandolo di appagare troppo poco le nostre esigenze di un assetto vitale che ci renda felici, di lasciar sussistere molto dolore che probabilmente potrebbe essere evitato, quando con critica spietata ci sforziamo di mettere a nudo le radici della sua imperfezione, sicuramente esercitiamo un nostro giusto diritto e non ci mostriamo nemici della civiltà. Possiamo aspettarci di ottenere cambiamenti nella nostra civiltà con l'andare del tempo, tali che soddisfino meglio i nostri bisogni e sfuggano a questa critica. Ma forse ci abitueremo anche all'idea che ci sono difficoltà inerenti all'essenza stessa della civiltà e che esse resisteranno di fronte a qualsiasi tentativo di riforma. Oltre agli obblighi, cui siamo preparati, concernenti la restrizione pulsionale, ci sovrasta il pericolo d'una condizione che potremmo definire "la miseria psicologica della massa".¹ Questo pericolo incombe maggiormente dove il legame sociale è stabilito soprattutto attraverso l'identificazione reciproca dei vari membri, mentre le personalità dei capi non acquistano quell'importanza che dovrebbero avere nella formazione di una massa.² La presente condizione della civiltà americana potrebbe offrire una buona opportunità di studiare questo temuto male della civiltà. Ma evito la tentazione di addentrarmi nella critica di tale civiltà; non voglio destare l'impressione che io stesso ami servirmi dei metodi americani.

¹ [Janet parlava, riferendosi all'individuo, di "*misère psychologique*", per significare l'incapacità di sintesi che egli attribuiva al nevrotico. L'espressione "*psychologisches Elend*" qui usata da Freud ne è presumibilmente la traduzione in tedesco.]

² Vedi il mio saggio *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921).

In nessuno dei miei lavori ho avuto mai come questa volta la sensazione di descrivere una materia universalmente nota, di consumare carta e inchiostro e dar tanto da fare al compositore e allo stampatore per esporre cose risapute. Perciò sarei lietissimo di cogliere la palla al balzo, se risultasse davvero che nel riconoscimento d'una particolare pulsione aggressiva indipendente è implicita una modificazione della teoria psicoanalitica delle pulsioni.

Vedremo che non è così, che si tratta soltanto di precisare meglio e di perseguire minutamente una svolta di pensiero che è stata compiuta da tempo. Di tutte le parti della teoria analitica che si sono venute sviluppando, la dottrina delle pulsioni è più di ogni altra faticosamente proceduta a tastoni.¹ Eppure essa era così indispensabile per completare il quadro, che bisognava in qualche modo riempire la lacuna. Nella assoluta perplessità iniziale, mi fornì un appiglio l'aforisma del poeta filosofo Schiller² che "fame e amore" tengono insieme la compagine del mondo. La fame poteva essere assunta come rappresentante di quelle pulsioni che vogliono conservare il singolo individuo; l'amore va in cerca degli oggetti e la sua funzione principale, favorita in ogni maniera dalla natura, è la conservazione della specie. Così all'inizio la contrapposizione fu tra pulsioni dell'Io e pulsioni oggettuali. Per l'energia di queste ultime, ed esclusivamente per essa, introdussi il termine "libido";³ il contrasto divenne dunque quello tra pulsioni dell'Io e pulsioni "libidiche" dell'amore (inteso nel senso più ampio)⁴ dirette verso l'oggetto. Veramente, una di queste pulsioni oggettuali, quella sadica, si distingueva per la sua meta tutt'altro che amorosa e aveva del pari evidentemente molti lati in comune con le pulsioni dell'Io, non potendo nascondere la sua stretta affinità con le pulsioni di appropriazione senza mire libi-

¹ [Vedi nell'Avvertenza editoriale agli scritti di *Metapsicologia* (1915) pp. 3-6 una concisa rassegna delle posizioni freudiane su questo tema; ma vedi anche *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 246, n. 1.] ² [In *Die Weltweisen*.]

³ [Ciò avvenne nel 1894, nella *Minuta teorica E* per Wilhelm Fliess, p. 22, e in *Legittimità di separare dalla nevrosi un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia"*, p. 14. Si noti, inoltre, che per l'energia delle pulsioni dell'Io o di autoconservazione Freud si servì del termine "interesse".]

⁴ [Sulla concezione "ampliata" dell'amore propria della psicoanalisi e sulla sua analogia con l'Eros platonico vedi *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) p. 281 e note.]

diche; ma queste contraddizioni furono superate: il sadisino apparteneva chiaramente alla vita sessuale, ove il giuoco della crudeltà poteva sostituire quello della tenerezza. La nevrosi apparve come l'esito di una lotta fra gli interessi dell'autopreservazione e le richieste della libido, una lotta in cui l'Io aveva riportato la vittoria, ma a prezzo di gravi patimenti e rinunzie.

Ogni analista concederà che ancor oggi tutto questo non si dimostra affatto come una concezione antiquata ed erronea. Cionondimeno una modificazione si è resa indispensabile da che la nostra ricerca si è indirizzata dal rimosso al rimovente, dalle pulsioni oggettuali all'Io. Importanza decisiva ha avuto l'introduzione del concetto di narcisismo, cioè del concetto che anche l'Io è investito dalla libido, della quale è anzi la dimora originaria e rimane in una certa misura il quartier generale.¹ Questa libido narcisistica si volge agli oggetti, divenendo così libido oggettuale, ma può tornare a trasformarsi in libido narcisistica. Il concetto di narcisismo ha permesso d'intendere analiticamente le nevrosi traumatiche, così come molte affezioni vicine alla psicosi e la psicosi stessa.² Non fu necessario abbandonare l'interpretazione delle nevrosi di traslazione come tentativo dell'Io di proteggersi contro la sessualità, ma fu messo in pericolo il concetto di libido. Infatti, dal momento che anche le pulsioni dell'Io erano libidiche, sembrò per un certo tempo inevitabile rassegnarsi a far coincidere la libido con l'energia pulsionale in senso lato, come già C. G. Jung aveva sostenuto in precedenza. Pure rimaneva in me qualcosa come una convinzione, non ancora dimostrabile, che le pulsioni non potessero essere tutte della medesima specie. Il passo seguente lo feci in *Al di là del principio di piacere* (1920), quando fermai l'attenzione per la prima volta sulla coazione a ripetere e sul carattere conservativo della vita pulsionale. Partendo da speculazioni sull'origine della vita e da paralleli biologici, trassi la conclusione che, oltre alla pulsione a conservare la sostanza vivente e a legarla in unità sempre più vaste,³ dovesse esistere un'altra pulsione ad essa opposta, che mirava a dissolvere queste unità e a ricondurle allo stato primordiale inorganico. Dunque, oltre a Eros, una pulsione di morte; la loro azione comune o contrastante

¹ [Vedi su questo punto *L'Io e l'Es* (1922) p. 508 e n. 1.]

² [Freud, *Introduzione al narcisismo* (1914). Vedi anche la lez. 26 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 563-80.]

³ Vi è qui un contrasto rimarchevole tra la tendenza instancabile dell'Eros a espandersi e la generale natura conservativa delle pulsioni; di qui può prendere le mosse l'ipotesi di ulteriori problemi.

avrebbe permesso di spiegare i fenomeni della vita. Non fu facile, allora, documentare l'attività di questa ipotetica pulsione di morte. Le manifestazioni dell'Eros erano quanto mai appariscenti e chiassose; per contro si poteva supporre che la pulsione di morte lavorasse in silenzio all'interno dell'organismo verso la sua dissoluzione, ma di ciò naturalmente non si poteva esser certi. Più promettente mi sembrava l'idea che parte della pulsione si dirigesse verso il mondo esterno e diventasse quindi visibile come pulsione all'aggressione e alla distruzione. La pulsione medesima, in tal modo, sarebbe piegata al servizio dell'Eros, nel senso che l'essere vivente distruggerebbe qualcos'altro, animato o inanimato, invece di sé stesso. Viceversa, la limitazione di questa aggressività verso l'esterno dovrebbe intensificare l'autodistruzione, che in ogni caso procede sempre. Al tempo stesso questo esempio favorì la congettura che le due specie di pulsioni di rado, e forse mai, appaiano isolate, ma sempre si frammischino in proporzioni diverse, assai variabili, rendendosi in tal modo irriconoscibili al nostro giudizio. Il sadismo, da tempo noto come pulsione parziale della sessualità, sarebbe una siffatta lega particolarmente salda della brama amorosa con la pulsione distruttiva, mentre nella sua controparte, il masochismo, avremmo la congiunzione della distruttività rivolta all'interno con la sessualità; per questo tramite l'impulso altrimenti impercettibile diventa appunto perspicuo e palpabile.

L'ipotesi della pulsione di morte o distruttiva ha incontrato opposizione persino in circoli psicoanalitici; so che spesso si preferisce ascrivere tutto ciò che nell'amore si trova di pericoloso e ostile a un'originaria bipolarità della sua stessa natura. Da principio avevo sostenuto solo a titolo sperimentale le concezioni testé illustrate,¹ ma col passare del tempo esse hanno acquistato sopra di me un tale potere che non posso più pensare diversamente. Nel campo teorico le ritengo incomparabilmente più utili di qualsiasi altra possibile concezione; senza ignorare o far violenza ai fatti, ci offrono quella semplificazione alla quale aspiriamo nel lavoro scientifico. Ammesso che nel sadismo e nel masochismo abbiamo sempre avuto sott'occhio manifestazioni della pulsione distruttiva rivolta verso l'esterno e verso l'interno, strettamente frammischiate all'eroticismo, non riesco proprio a capire come abbiamo potuto trascurare la presenza ubiquitaria dell'impulso aggressivo e distruttivo non erotico, omettendo di assegnargli il posto che gli spetta nell'interpretazione della vita (la smania distruttiva diretta verso l'interno, quando non è tinta d'eroticismo,

¹ [Vedi *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 244 sgg.]

generalmente elude la nostra percezione). Ricordo come io stesso rifuggii all'idea d'una pulsione distruttiva quando emerse per la prima volta nella letteratura psicoanalitica e quanto tempo mi ci volle prima che fossi disposto ad ammetterla.¹ Che altri mostrassero e mostrino tuttora lo stesso atteggiamento di rifiuto, mi sorprende meno. "I bambini non ascoltano volentieri"² quando si parla della tendenza innata dell'uomo al "male", all'aggressione, alla distruzione e perciò anche alla crudeltà. Dio li ha creati a Sua immagine e somiglianza, così che a nessuno piace sentirsi ricordare com'è difficile far coincidere l'esistenza innegabile del male — la quale tale rimane nonostante le proteste della Christian Science³ — con la Sua onnipotenza e suprema bontà. Il diavolo sarebbe un'ottima scappatoia per scagionare Dio, economicamente avrebbe la stessa funzione di scarico che spetta all'ebreo nel mondo degli ideali ariani [p. 602]. Ma poi? Dio può essere chiamato a rispondere tanto dell'esistenza del diavolo quanto del male che questi incarna. Visto che le cose sono così difficili, è consigliabile per chiunque, al momento debito, fare un profondo inchino di fronte alla natura profondamente morale dell'uomo: gli gioverà per ottenere il favore popolare e molto gli sarà perdonato.⁴

¹ [Vedi l'Avvertenza editoriale, p. 556.]

² [Denn die Kindlein,
Sie hören es nicht gerne.

Goethe, *Die Ballade von vertriebenen und heimgekehrten Grafen* (La ballata del conte esiliato e ritornato in patria).]

³ [Sistema religioso, fondato nel 1866, secondo cui ogni malattia dello spirito e del corpo può essere vinta mediante la piena comprensione della parola di Gesù. Vedi sopra in questo volume p. 402.]

⁴ È straordinariamente convincente il modo in cui il principio del male viene identificato con la pulsione distruttiva nel Mefistofele di Goethe [*Faust*, pt. 1, scena dello Studio (1); trad. it. Franco Fortini (Mondadori, Milano 1970).]

Denn alles, was entsteht,
Ist wert, dass es zu Grunde geht (...)
So ist denn alles, was Ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.

[...Nulla
c'è che nasca e non meriti
di finire disfatto (...)
Così tutto quello che dite Peccato
o Distruzione, Male insomma,
è il mio elemento vero.]

Il diavolo stesso non chiama suo avversario ciò che è santo e buono, bensì la forza che ha la natura di generare, di moltiplicare la vita, dunque l'Eros:

Der Luft, dem Wasser, wie der Erden
Entwinden tausend Keime sich,

Il nome libido può ancora essere usato per le manifestazioni della forza dell'Eros, allo scopo di distinguerle dall'energia della pulsione di morte.¹ Dobbiamo confessare che ci è molto più difficile cogliere quest'ultima, in un certo senso la indoviniamo soltanto nello sfondo, dietro l'Eros, e addirittura ci sfugge se non si svela frammischiandosi ad esso. Nel sadismo, dove la pulsione di morte storce al suo significato la meta erotica pur soddisfacendo completamente il desiderio sessuale, noi riusciamo a discernere nel modo più chiaro la sua natura e la sua relazione con l'Eros. Ma anche dove essa fa la sua comparsa senza alcuna mira sessuale, anche nel più cieco furore distruttivo, non si può misconoscere che al soddisfacimento della pulsione di morte si riallaccia un godimento narcisistico elevatissimo, poiché essa offre all'Io l'appagamento dei suoi antichi desideri d'onnipotenza. Temperata e imbrigliata, in certo qual modo inibita nella meta, la pulsione distruttiva diretta verso gli oggetti procura all'Io il soddisfacimento dei suoi bisogni vitali e il dominio della natura. Poiché l'ipotesi della sua esistenza poggia soprattutto su fondamenti teorici, è indiscutibile che essa non è del tutto al sicuro da obiezioni teoriche. Ma così ci appare adesso, allo stato presente delle nostre conoscenze; la ricerca e la riflessione futura ci recheranno le delucidazioni definitive.

Per tutto ciò che segue, mi atterrò dunque al convincimento che la tendenza aggressiva sia nell'uomo una disposizione pulsionale originaria e indipendente; torno ora all'asserzione [p. 600] che la civiltà trova in essa il suo più grave ostacolo. A un certo punto, nel corso di questa disamina [p. 586], credemmo di capire che l'incivilimento fosse un processo peculiare al quale l'umanità è sottoposta e a quest'idea restiamo fedeli. Aggiungiamo che si tratta di un processo al servizio dell'Eros, che mira a raccogliere prima individui sporadici, poi famiglie, poi stirpi, popoli, nazioni, in una grande unità: il genere umano. Perché ciò debba accadere non lo sappiamo; è appunto opera

*Im Trocknen, Feuchten, Warmen, Kalten!
Hätt' ich mir nicht die Flamme vorbehalten,
Ich hätte nichts Aparts für mich.*

[Dall'aria, dall'acqua e dalla terra,
sia nel secco o nell'umido, sia nel caldo o nel freddo,
si spiccano germi a migliaia.
Se non mi fossi riservato il fuoco
non mi restava un angolo...]

[A quest'ultimo passo goethiano Freud aveva alluso nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 81.]

¹ La nostra concezione odierna è approssimativamente questa: affermiamo che la libido partecipa ad ogni manifestazione pulsionale, ma che non tutto in quella manifestazione è libido.

dell'Eros.¹ Queste moltitudini devono essere legate l'una all'altra libidicamente; la sola necessità, i vantaggi del lavoro in comune non basterebbero a tenerle insieme. Ma a questo programma della civiltà si oppone la naturale pulsione aggressiva dell'uomo, l'ostilità di ciascuno contro tutti e di tutti contro ciascuno. Questa pulsione aggressiva è figlia e massima rappresentante della pulsione di morte, che abbiamo trovato accanto all'Eros con il quale si spartisce il dominio del mondo. Ed ora, mi sembra, il significato dell'evoluzione civile non è più oscuro. Indica la lotta tra Eros e Morte, tra pulsione di vita e pulsione di distruzione, come si attua nella specie umana. Questa lotta è il contenuto essenziale della vita e perciò l'evoluzione civile può definirsi in breve come la lotta per la vita della specie umana.² E questa battaglia di giganti vorrebbero placare le nostre bambinaie con la "canzone del premio celeste"!³

¹ [Vedi Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920) passim.]

² Probabilmente con questa precisazione: nella forma che dovette assumere in seguito a un certo evento ancora da scoprire.

³ [*"Eiapocea vom Himmel"*, parole tratte dal capo 1 del poemetto di Heine, *Deutschland* (Germania). Vedilo citato in *L'avvenire di un'illusione* (1927) in questo volume p. 479.]

Perché gli animali, nostri parenti, non mostrano alcuna simile lotta per la civiltà? Oh, non lo sappiamo. Molto probabilmente alcuni di essi, api, formiche, tèrmiti, hanno dovuto lottare per migliaia di secoli prima di trovare quelle istituzioni statali, quella distribuzione delle funzioni, quelle restrizioni individuali, che oggi ammiriamo in essi. Noi sentiamo, ed è tipico della nostra condizione presente, che non ci reputeremmo felici in nessuna delle istituzioni statali e in nessuna delle incombenze colà affidate al singolo. In altre specie animali, può essersi stabilito un temporaneo equilibrio tra le influenze dell'ambiente e le pulsioni in lotta all'interno delle specie, con il che potrebbe essersi verificato un arresto evolutivo. Nell'uomo primitivo, un nuovo assalto della libido può aver fomentato una rinnovata ritorsione da parte della pulsione distruttiva. Le domande, qui, sono molte e mancano tuttora di risposta.

Un altro problema ci interessa più da vicino. Che mezzi usa la civiltà per frenare la spinta aggressiva che le si oppone, per renderla innocua, magari per abolirla? Di alcuni di questi metodi già abbiamo fatto la conoscenza, ma non di quello che sembra essere il più importante. Possiamo studiarlo nella storia dello sviluppo individuale. Che cosa avviene nell'individuo a rendere innocuo il suo desiderio di aggressione? Qualcosa di assai curioso, che non avremmo indovinato e che pure è assai semplice. L'aggressività viene introiettata, interiorizzata, propriamente viene rimandata là donde è venuta, ossia è volta contro il proprio Io. Qui viene assunta da una parte dell'Io, che si contrappone come Super-io al rimanente, e ora come "coscienza"¹ è pronto a dimostrare contro l'Io la stessa inesorabile aggressività che l'Io avrebbe volentieri soddisfatto contro altri individui estranei. Chiamiamo coscienza della propria colpa la tensione tra il rigido Super-io e l'Io ad esso soggetto; essa si manifesta come bisogno di punizione.² La civiltà domina dunque il pericoloso desiderio di

¹ [In tutto questo paragrafo la parola "coscienza" è sempre adoperata nell'accezione di "coscienza morale", per la quale il tedesco dispone di un termine specifico: *Gewissen*, diverso da *Bewusstsein* ("coscienza" nell'accezione di "consapevolezza").]

² [Vedi in questo volume *Il problema economico del masochismo* (1924) pp. 12 e 16. È qui usato il termine *Schuldbewusstsein* ("coscienza della propria colpa") chiaramente nello stesso senso di *Schuldgefühl* ("senso di colpa" o "sentimento di colpa") usato poco più avanti. Vedi anche p. 620, n. 3.]

aggressione dell'individuo infiacchiendolo, disarmandolo e facendolo sorvegliare da una istanza nel suo interno, come da una guarnigione nella città conquistata.

Sull'origine del sentimento di colpa l'analista la pensa diversamente dagli altri psicologi; ma anche per lui non è facile dar conto di questo fenomeno in modo adeguato. Innanzitutto, quando si chiede come uno giunga ad avere un sentimento di colpa, si riceve una risposta inconfutabile: uno si sente colpevole (i devoti dicono: in peccato) quando ha fatto qualcosa che riconosce come un "male". Ma poi si vede quanto poco ci dica questa risposta. Forse dopo qualche esitazione si aggiungerà che anche chi non ha commesso questo male, ma semplicemente riconosce in sé stesso l'intenzione di commetterlo, può ritenersi colpevole, e allora sorge la domanda sul perché in questo caso l'intenzione venga considerata equivalente all'attuazione. Ambedue i casi presuppongono che il male sia stato già riconosciuto come riprovevole, come qualcosa da non fare. Come si giunge a questo giudizio? Va scartata l'ipotesi d'una originaria, per così dire naturale capacità discriminatoria tra bene e male. Il male spesso non è quel che danneggia o mette in pericolo l'Io, anzi può essere anche qualcosa che l'Io desidera, da cui trae diletto. Qui agisce dunque un influsso estraneo, il quale decide che cosa debba chiamarsi bene o male. Poiché il proprio sentire non avrebbe condotto l'uomo lungo questa via, egli deve avere un motivo per sottemettersi a tale influsso estraneo. È facile scoprire questo motivo nella debolezza dell'uomo e nella sua dipendenza dagli altri; può essere indicato meglio come paura di perdere l'amore. Se l'uomo perde l'amore degli altri da cui dipende, ci rimette anche la protezione contro molti pericoli e soprattutto si espone al rischio che la persona più forte mostri la sua superiorità punendolo. Pertanto il male è originariamente tutto ciò a causa di cui si è minacciati della perdita d'amore; bisogna evitarlo, per timore di tale perdita. Perciò conta poco se si è già fatto il male o se soltanto si intenda farlo; in entrambi i casi il pericolo si presenta solo se l'autorità lo scopre, e in entrambi i casi essa si comporterebbe nello stesso modo.

Questo stato d'animo si chiama "cattiva coscienza", ma in verità il termine non è appropriato perché a questo stadio il senso di colpa è chiaramente solo paura della perdita d'amore, angoscia "sociale". Nei bambini piccoli il senso di colpa non può essere nient'altro e anche in molte persone adulte l'unico cambiamento è che al posto del padre o dei due genitori subentra la più vasta comunità umana.

Di conseguenza essi si permettono di solito di commettere il male che dia loro a sperare vantaggi, purché siano sicuri che l'autorità non ne venga a sapere nulla o non possa farla loro scontare, e il loro unico timore è di essere scoperti.¹ Al giorno d'oggi la società non può esimersi dal tener conto in generale di questo stato d'animo.

Un grande mutamento sopravviene solo se l'autorità è interiorizzata per l'erigersi di un Super-io. I fenomeni della coscienza morale si pongono allora su un gradino più alto; in fondo solo ora si dovrebbe parlare di coscienza morale e di sentimento di colpa.² A questo punto vengono anche a cessare sia la paura di essere scoperti, sia la differenza tra fare il male e volerlo, perché niente può rimaner celato al cospetto del Super-io, neppure i pensieri. È vero, la reale gravità della situazione è svanita, poiché la nuova autorità, il Super-io, non ha motivo, per quanto sappiamo, di maltrattare l'Io, al quale appartiene intimamente; è anche vero tuttavia che l'influsso esercitato dal modo in cui tale autorità è venuta generandosi, lasciando sopravvivere cose passate e dimenticate, traspare nel fatto che tutto rimane in sostanza come era all'origine. Il Super-io tormenta l'Io peccatore facendogli provare le medesime paure e spia ogni occasione per farlo punire dal mondo esterno.

In questo secondo stadio di sviluppo, la coscienza mostra una particolarità che era estranea al primo stadio e che non è più tanto facile da spiegare.³ Essa si comporta cioè con tanto maggior rigore e diffidenza quanto più l'uomo è virtuoso, così che alla fine proprio le persone più progredite sulla via della santità⁴ si accusano delle peggiori nequizie. La virtù ci scapita perciò una parte della ricompensa che le era stata promessa, l'Io docile e temperante non gode della fiducia del suo mentore e, a quanto pare, si sforza invano di ottenerla. Ora mi si obietterà prontamente che sto accumulando le difficoltà a bella posta. Una coscienza più rigida e vigilante è il segno distintivo dell'uomo virtuoso e, se i santi pretendono di essere dei peccatori, non

¹ Viene in mente il famoso mandarino di Rousseau! [Su questo problema sollevato da Rousseau, o a lui attribuito, vedi Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915) p. 146 e n. 1.]

² Che in questa esposizione sommaria siano nettamente separate cose che in realtà passano gradualmente l'una nell'altra e che non si tratti soltanto dell'esistenza di un Super-io, ma della sua forza relativa e sfera d'influenza, dovrebbe essere abbastanza ovvio e non è cosa che va dimenticata. D'altronde ciò che è stato detto finora sulla coscienza e sulla colpa è universalmente noto e pressoché fuori discussione.

³ [Questa tesi, all'apparenza paradossale, era già stata enunciata da Freud in precedenza: vedi *L'Io e l'Es* (1922) p. 516 e n. 1.; ma vedi anche oltre, pp. 614 sg.]

⁴ [Il termine qui usato è "*Heiligkeit*". Questo stesso termine era stato usato in un senso un po' diverso nelle *Minute teoriche per Wilhelm Fliess* (1892-97): *Minuta M* (1897) p. 66 e in *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno* (1908) p. 416. È stato reso ivi con il termine italiano "sacro".]

hanno certo torto, considerate le tentazioni di soddisfacimento pulsionale alle quali sono esposti in misura particolarmente grande, dal momento che le tentazioni aumentano, come tutti sanno, se la frustrazione è continua, mentre, soddisfacendole ogni tanto, si affievoliscono almeno temporaneamente.

È un altro fatto dell'etica, campo così ricco di problemi, che la sventura, vale a dire lo scacco esterno, accresce sommamente il potere della coscienza nel Super-io. Fino a quando le cose vanno bene, la coscienza è mite e lascia che l'Io intraprenda ogni sorta di cose; ma quando è colpito da una calamità, l'uomo si raccoglie in sé stesso, riconosce la propria iniquità, eleva le proprie pretese morali, si impone astinenze e si punisce espiando.¹ Popoli interi si sono comportati così e così si comportano tuttora. Ma ciò si spiega con tutta facilità mediante lo stadio originario, infantile, della coscienza morale, che dunque non viene abbandonato dopo l'introiezione nel Super-io, ma continua a sussistere accanto e dietro a quest'ultimo. Il destino è visto come sostituto dell'istanza parentale; se si ha sfortuna, significa che non si è più amati da questa somma potestà e, minacciati da questa perdita d'amore, si torna a inchinarsi davanti alla rappresentanza, nel Super-io, dei genitori, che nella fortuna era stata negletta. Ciò diventa particolarmente chiaro quando si riconosce nel destino, in senso strettamente religioso, soltanto l'espressione della volontà di Dio. Il popolo d'Israele aveva creduto di essere il figlio prediletto di Dio, e quando il Padre fece ricadere su questo suo popolo calamità su calamità, esso non perse la fede in quella relazione né dubitò della potenza e della giustizia divina, bensì generò i profeti che gli rinfiacciarono la sua iniquità e dal suo senso di colpa trasse i severissimi comandamenti della sua religione sacerdotale.² È curioso invece come il primitivo si comporti diversamente! Se ha avuto sfortuna, non attribuisce la colpa a sé stesso, ma al feticcio, che chiaramente non ha fatto il suo dovere, e lo bastona di santa ragione invece di punire sé stesso.

Il sentimento di colpa può dunque trarre origine da due fonti:

¹ Mark Twain tratta di questa morale che la sfortuna rende più esigente in una deliziosa storiella: *The First Melon I ever Stole* [Il primo melone che rubai]. Accadde che questo primo melone fosse acerbo. Ho sentito Mark Twain raccontare in pubblico di persona questa storiella. Dopo che ebbe enunciato il titolo s'interruppe e si chiese dubbioso: "Was it the first? [Era davvero il primo?]. Con ciò aveva detto tutto. Il primo non era dunque l'unico. [L'ultima frase fu aggiunta nel 1931. La conferenza di Twain a Vienna è menzionata nella lettera che Freud scrisse a Fliess il 9 febbraio 1908.]

² [Un'esposizione ben più approfondita dei rapporti fra il popolo d'Israele e il suo Dio si trova in Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-35).]

dal timore che suscita l'autorità, e dal successivo timore che suscita il Super-io. La prima fonte obbliga a rinunciare al soddisfacimento pulsionale, la seconda, oltre a ciò e poiché è impossibile nascondere al Super-io che i desideri proibiti continuano a persistere, preme per la punizione. Abbiamo anche visto come si spieghi la severità del Super-io (gli scrupoli di coscienza). Essa prosegue semplicemente la severità dell'autorità esterna, alla quale è succeduta e che in parte ha sostituito. Vediamo ora in che relazione stanno la rinuncia pulsionale e il senso di colpa. In origine la rinuncia pulsionale è la conseguenza del timore che suscita l'autorità esterna; si rinuncia ai soddisfacimenti per non perdere l'amore di quella. Fatta questa rinuncia, si è per così dire a posto con l'autorità, e non dovrebbe rimanere nessun sentimento di colpa. Le cose vanno diversamente nel caso del timore suscitato dal Super-io. Qui non basta la rinuncia pulsionale, poiché il desiderio rimane e non si lascia occultare di fronte al Super-io. Così, nonostante la rinuncia sia avvenuta, sopravviene ugualmente un sentimento di colpa e questo è un grande svantaggio economico dell'istituzione del Super-io o, per dirla altrimenti, del formarsi della coscienza. La rinuncia pulsionale ora non ha più un effetto completamente liberatore, l'astinenza virtuosa non è più ricompensata dalla certezza dell'amore; una minacciosa infelicità esterna — perdita dell'amore e punizione da parte dell'autorità esterna — è stata barattata con una permanente infelicità interna, la tensione che nasce dal senso di colpa.

Questi rapporti sono così complicati e nel contempo così importanti che, a costo di correre il rischio di ripetermi, vorrei affrontarli ancora sotto un diverso profilo. La successione temporale sarebbe dunque la seguente: prima, rinuncia pulsionale per timore dell'aggressione da parte dell'autorità esterna — a ciò si riduce infatti la paura della perdita d'amore, l'amore protegge da questa aggressione punitrice, — poi l'istituzione dell'autorità interna, rinuncia pulsionale in conseguenza del timore di essa, angoscia morale.¹ Nel secondo caso, azione cattiva e intenzione cattiva si equivalgono, donde il senso di colpa, il bisogno di essere puniti. L'aggressione della coscienza perpetua l'aggressione dell'autorità. Fin qui tutto è ormai abbastanza chiaro; ma dov'è lo spazio per l'influsso della sventura (della rinuncia imposta dall'esterno) che rafforzerebbe la coscienza? [vedi p. 613] o per l'eccellente severità della coscienza nelle persone migliori e più

¹ [Gewissensangst. Su questo tema vedi sopra, in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) p. 277 e n. 1. Ma vedi anche *Il problema economico del masochismo* (1924) pp. 12 sgg.]

arrendevoli? [Vedi p. 612.] Abbiamo già spiegato queste due peculiarità della coscienza, ma probabilmente non abbiamo dissipato l'impressione che queste spiegazioni non giungano al fondo e lascino un residuo non chiarito. E qui interviene finalmente un'idea assolutamente tipica della psicoanalisi ed estranea al pensiero comune. Essa è di tal genere che ci fa capire perché la questione ci appaia necessariamente tanto confusa e oscura. Dice infatti che in principio la coscienza morale (più precisamente, l'angoscia che poi diventa coscienza) è la causa della rinuncia pulsionale, ma poi il rapporto si rovescia. Ogni rinuncia pulsionale diventa allora una fonte dinamica della coscienza, ogni nuova rinuncia ne accresce la severità e l'intolleranza, e se solo potessimo meglio armonizzare tutto questo con quello che già sappiamo sulla storia dell'origine della coscienza, saremmo tentati di giungere al seguente paradosso: la coscienza è il risultato della rinuncia pulsionale; oppure: la rinuncia pulsionale (impostaci dall'esterno) crea la coscienza, la quale, poi, esige ulteriori rinunce.

In effetti la contraddizione tra quest'affermazione e la genesi della coscienza che abbiamo delineato prima non è così grande e scorriamo una via per ridurla ulteriormente. Per rendere più facile l'esposizione, scegliamo l'esempio della pulsione aggressiva e supponiamo che la rinuncia di cui si tratta sia sempre rinuncia all'aggressione. Questa naturalmente è solo una nostra supposizione provvisoria.¹ L'effetto della rinuncia pulsionale sulla coscienza è allora che quella parte di aggressività che tralasciamo di soddisfare viene presa sopra di sé dal Super-io e ne accresce l'aggressività (contro l'Io). Ciò non si accorda bene col fatto che l'originaria aggressività della coscienza continua il rigore dell'autorità esterna e quindi non ha niente a che fare con la rinuncia. Ma questa discrepanza scompare se facciamo l'ipotesi che la prima aggressività di cui viene dotato il Super-io abbia un'altra derivazione. Contro l'autorità che impedì al bambino i primi ma più importanti soddisfacimenti, si dovette sviluppare in lui una considerevole dose di aggressività, a prescindere dal tipo di sacrifici pulsionali che gli venivano richiesti. Costretto dalla necessità, il bambino dovette rinunciare a soddisfare i suoi desideri aggressivi di vendetta.

Per sbrogliarsi da questa posizione economica difficile, il bambino fa ricorso a meccanismi ben noti, assorbendo in sé per mezzo dell'identifi-

¹ [Ma vedi oltre come Freud prosegue questo ragionamento a p. 624.]

cazione questa autorità inattaccabile; essa diviene allora il Super-io e si appropriata di tutta l'aggressività che chiunque da bambino volentieri le eserciterebbe contro. All'Io del bambino non resta che fare la parte meschina dell'autorità così sminuita, ossia del padre. È un capovolgimento della situazione, tutt'altro che raro. "Se io fossi il padre e tu il figlio, ti tratterei male." La relazione tra Super-io e Io riproduce, deformata dal desiderio, la relazione reale tra l'Io ancora indiviso e un oggetto esterno. Anche questo è tipico. La differenza essenziale è tuttavia che la severità originaria del Super-io non è — o è assai poco — quella sperimentata o attesa [dall'Io ancora indiviso] da parte di lui [il padre-oggetto], e sta invece a rappresentare la propria aggressività contro di lui. Se ciò è corretto, si può veramente affermare che la coscienza nasce in principio dalla repressione di un impulso aggressivo e che si rafforza con l'andare del tempo ad ogni nuova repressione cosiffatta.

Ora, quale di queste due ipotesi è giusta? Quella di prima, che ci sembra geneticamente così inoppugnabile, o quella di adesso, che integra la teoria in modo così felice? È evidente, anche per la testimonianza dell'osservazione diretta, che sono giustificate entrambe; non si contraddicono reciprocamente e in un punto convergono persino, in quanto l'aggressività vendicatrice del bambino sarà in parte determinata dalla più o meno violenta aggressione punitrice che egli si aspetta dal padre. L'esperienza insegna però che la severità del Super-io sviluppata dal bambino non corrisponde affatto alla severità del trattamento che egli stesso ha subito.¹ Sembrano due cose indipendenti: da un'educazione molto mite un bambino può derivare una coscienza molto severa. Ma sarebbe anche sbagliato esagerare questa indipendenza; non è difficile convincersi che anche la severità dell'educazione esercita un forte influsso sulla formazione del Super-io del bambino. Ciò significa che nella formazione del Super-io e nel sorgere della coscienza morale convergono fattori costituzionali innati e influssi ambientali del mondo reale, il che non è affatto strano, anzi è la condizione etiologica universale di tutti i processi di questo genere.²

¹ Come è stato giustamente messo in rilievo da Melanie Klein e da alcuni altri autori inglesi.

² Franz Alexander in *Die Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit* [La psicoanalisi della personalità totale] (Vienna 1927) ha fatto uno studio preciso dei due tipi principali di metodi educativi patogeni, quello eccessivamente severo e quello che vizia i bambini, ricollegandosi allo studio di August Aichhorn sulla gioventù travagliata [*Verwahrloste Jugend*] (Vienna 1925); vedi sopra a pp. 181 sgg. la prefazione di Freud al libro di Aichhorn]. Il

Si può anche dire che, se il bambino reagisce alle prime grandi frustrazioni pulsionali con eccessiva aggressività e corrispondente severità del Super-io, egli obbedisce a un modello filogenetico, andando al di là della reazione correntemente giustificata in quanto non v'è dubbio che il padre dei tempi preistorici era terribile e si poteva ritenerlo capace di qualsiasi aggressione. Le differenze tra le due concezioni della genesi della coscienza morale si riducono pertanto ancora di più se si passa dalla storia evolutiva individuale a quella filogenetica. In compenso, questi due processi evolutivi mostrano un'altra importante differenza. Non possiamo prescindere dall'ipotesi che il senso di colpa dell'umanità abbia origine dal complesso edipico e sia stato acquisito con l'uccisione del padre da parte dei fratelli alleatisi insieme.¹ In quell'occasione un'aggressione non fu repressa ma effettuata, ed è la medesima aggressione che, repressa nel bambino, dovrebbe essere la fonte del suo senso di colpa. A questo punto non mi meraviglierei se un lettore sdegnato esclamasse: "Dunque è del tutto indifferente se uno ammazza il padre o no, si ottiene un senso di colpa in ogni caso! Ci sia concesso di dubitarne. O non è vero che il senso di colpa deriva dall'aggressione repressa, o tutta la storia del parricidio è un romanzo, e i figli dell'uomo primordiale non ammazzarono il padre più spesso di quanto siano soliti farlo i nostri contemporanei. Inoltre, se non fosse un romanzo, bensì una storia plausibile, ci troveremmo di fronte a un caso in cui le cose avvengono esattamente come tutti se le aspettano, vale a dire uno si sente colpevole perché ha effettivamente commesso qualcosa d'ingiustificabile. E per questo caso, che dopo tutto si verifica quotidianamente, la psicoanalisi ci è tuttora in debito di una spiegazione!"

È vero e dobbiamo rimediarvi. Non c'è sotto nulla di particolarmente misterioso. Se si prova un senso di colpa dopo che si è commesso un crimine e perché lo si è commesso, a questo sentimento va dato piuttosto il nome di rimorso. Esso si riferisce a una sola azione e naturalmente presuppone che una coscienza morale, la fa-

padre "troppo molle e indulgente" provocherà nel fanciullo la formazione di un Super-io severissimo, perché a questo fanciullo, sotto l'impressione dell'amore che riceve, non rimane altra via d'uscita che rivolgere all'interno la propria aggressività. Nel fanciullo travolto, che fu allevato senza amore, manca la tensione tra Io e Super-io, tutta la sua aggressività può rivolgersi verso l'esterno. Prescindendo quindi da un fattore costituzionale sempre supponibile, si può dire che la coscienza severa sorge dalla cooperazione di due influssi vitali: la frustrazione pulsionale, che scatena l'aggressività, e l'esperienza d'amore, che volge all'interno questa aggressività e la trasmette al Super-io.

¹ Vedi *Totem e tabù* (1912-13) [pp. 146 sg.].

coltà di sentirsi in colpa, esista già prima del fatto. Un simile rimorso, perciò, non ci aiuta mai a trovare l'origine della coscienza e del senso di colpa in genere. L'andamento di questi casi quotidiani è di solito il seguente: un bisogno pulsionale ha acquistato la forza di ottenere soddisfacimento nonostante la coscienza, le cui forze sono limitate; poi, con il naturale affievolirsi del bisogno soddisfatto, viene ripristinato il precedente rapporto di forze. La psicoanalisi ha dunque ragione di escludere da questa discussione il caso del senso di colpa da rimorso, per frequente che sia e per quanto grande sia la sua importanza pratica.

Ma se l'umano senso di colpa risale davvero all'uccisione del padre primordiale, esso fu pure un caso di "rimorso". Dobbiamo credere, contrariamente alla nostra supposizione, che a quei tempi non esistessero prima dell'impresa criminosa né una coscienza morale né un senso di colpa? Donde venne allora il rimorso? Certamente questo caso deve contenere la spiegazione del mistero del senso di colpa e por termine alle nostre perplessità; e secondo me ci riesce. Quel rimorso fu il risultato dell'ambivalenza emotiva primigenia verso il padre: i figli lo odiavano ma anche l'amavano; dopo che l'odio fu soddisfatto con l'aggressione, nel rimorso per l'atto prevalse l'amore, che rinvigorì il Super-io mediante l'identificazione col padre, conferendogli il potere paterno quasi a punire l'atto d'aggressione perpetrato contro di lui e instaurando le restrizioni che dovevano prevenire il ripetersi del fatto. E giacché la tendenza ad aggredire il padre si ripeté nelle successive generazioni, perdurò anche il senso di colpa che tornò a rafforzarsi con ogni nuova aggressione repressa e trasferita sul Super-io. Ora, mi pare, abbiamo fatto piena luce su due cose: la parte avuta dall'amore nella nascita della coscienza morale e l'inevitabilità e fatalità del senso di colpa. Non è questione realmente decisiva se abbiamo ucciso il padre o se ci siamo astenuti dal farlo, in entrambi i casi dobbiamo sentirci colpevoli perché il senso di colpa è l'espressione del conflitto d'ambivalenza dell'eterna lotta tra l'Eros e la pulsione distruttiva o di morte. Questo conflitto si accende appena gli uomini sono posti nella necessità di vivere insieme. Finché l'unica forma di comunità è quella della famiglia, il conflitto si esprime per forza nel complesso edipico, insedia la coscienza morale e crea il primo senso di colpa. Quando si cerca di allargare la comunità, lo stesso conflitto si perpetua in forme che dipendono dal passato, si rafforza e provoca un'ulteriore esaltazione del senso di colpa. Dato che la civiltà obbedisce a una spinta erotica interna che le or-

dina di unire gli uomini in una massa intimamente coesa, essa può raggiungere tale meta solo per la via di un sempre crescente rafforzamento del senso di colpa. Ciò che cominciò col padre, si compie nella massa. Se la civiltà è il cammino evolutivo necessario dalla famiglia all'umanità, ad essa inseparabilmente si ricollega l'esaltazione del senso di colpa, come conseguenza del conflitto d'ambivalenza innato, dell'eterna disputa tra amore e desiderio di morte: un'esaltazione che forse giunge ad altezze difficilmente sopportabili per il singolo. Ricordate la commovente accusa del grande poeta contro le "potenze celesti"?

*Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr lasst den Armen schuldig werden,
Dann überlasst Ihr ihn der Pein,
Denn jede Schuld rächt sich auf Erden.*

[Voi ci sospingete nella vita,
Voi fate il misero divenir colpevole,
Poi alla sua pena lo lasciate,
Perché ogni colpa s'espia sulla terra.]¹

E ci sia consentito trarre un sospiro di sollievo vedendo che a singoli uomini è dato ricavare senza una vera fatica dal vortice dei propri sentimenti le più profonde intuizioni, mentre a noialtri non resta che farci strada a tastoni, senza posa, in tormentosa incertezza, verso le medesime verità.

¹ Goethe, canzone dell'arpista nel *Wilhelm Meister* [libro 2, cap. 13. Vedi la citazione di questi primi due versi nello scritto di Freud *Il sogno* (1900) p. 9.]

Giunti al termine della nostra via, l'autore deve chiedere scusa ai suoi lettori di non essere stato una guida più abile, capace di risparmiare loro l'esperienza di tratti aridi e faticosi giri traversi. Non c'è dubbio che si poteva far meglio. Adesso tenterò di riparare almeno in parte.

Prima di tutto, temo che i lettori abbiano l'impressione che le discussioni sul senso di colpa oltrepassino i limiti del lecito in questo saggio, in quanto occupano troppo spazio confinando ai margini l'altro argomento di cui esso si occupa e con il quale non sempre sono strettamente connesse. Anche se l'architettura del saggio può averne sofferto, ciò corrisponde perfettamente all'intento di presentare il senso di colpa come il problema più importante dell'incivilimento e di dimostrare che il progresso civile ha un prezzo, pagato in perdita di felicità a mano a mano che aumenta il senso di colpa.¹ Quello che ancora di sconcertante può esserci in questa asserzione, la quale costituisce il risultato ultimo della nostra indagine, va verosimilmente ricondotto al rapporto del tutto originale e sinora inspiegato tra il senso di colpa e la consapevolezza che ne abbiamo. Nei comuni casi di rimorso, da noi ritenuti normali, la coscienza² riesce a percepire abbastanza chiaramente il senso di colpa; tanto è vero che si dice anche, invece che senso di colpa, "coscienza della propria colpa".³ Lo studio delle nevrosi, al quale dobbiamo le più preziose indicazioni per capire le condizioni normali, dà risultati contraddit-

¹ "Così la coscienza ci fa tutti vili..." [Shakespeare, *Amleto*, atto 3, scena 1.]

Che l'educazione odierna nasconda al giovanetto l'importanza che avrà nella sua vita la sessualità non è l'unico rimprovero che si deve rivolgerle. Essa pecca anche nel non prepararlo alle aggressioni di cui è destinato a diventare l'oggetto. Introducendo la gioventù nella vita con un orientamento psicologico così sbagliato, l'educazione si comporta come se si equipaggiassero di vestiti da estate e di carte dei laghi italiani persone che partono per una spedizione polare. In ciò risulta chiaro un certo abuso delle esigenze etiche, il cui rigore non farebbe tanto danno se l'educazione dicesse: "Così gli uomini dovrebbero essere per diventar felici e per rendere felici gli altri; ma occorre tener conto che la realtà è diversa." Invece si lascia credere al giovanetto che tutti gli altri attuino i precetti etici, siano cioè virtuosi. Su ciò si fonda l'esigenza che anche lui diventi tale.

² ["Coscienza", qui e in tutto questo capoverso significa consapevolezza (*Bewusstsein*), non coscienza morale (*Gewissen*). Vedi sopra p. 610, n. 1.]

³ ["*Schuldbewusstsein*" invece di "*Schuldgefühl*". Altre volte però Freud usa questi due termini esattamente come sinonimi. Vedi per esempio p. 610 e n. 2.]

tori. In una di queste affezioni, la nevrosi ossessiva, il senso di colpa compenetra di sé esageratamente la coscienza, domina il quadro clinico e la vita del paziente, quasi non vi lascia apparire null'altro. Ma nella maggior parte degli altri casi e forme di nevrosi esso rimane completamente inconscio, senza per questo manifestare effetti più lievi. I malati non credono alle nostre parole quando attribuiamo loro un "senso di colpa inconscio"; per farci capire almeno in parte, parliamo loro di bisogno inconscio di punizione, in cui si esprime il senso di colpa. Ma la relazione fra questo sentimento e la forma assunta dalla nevrosi non va sopravvalutata; persino nella nevrosi ossessiva vi sono tipi di malati che non percepiscono il loro senso di colpa o che lo avvertono unicamente come un disagio che li tormenta, una specie di angoscia che li prende impedendo loro di portare a compimento determinate azioni. È sperabile che un giorno sia possibile capire finalmente queste cose; per ora non è possibile. Forse cade qui a proposito osservare che, in fondo, il senso di colpa non è che una diversa specie topica¹ di angoscia, un'angoscia che nelle sue fasi successive coincide perfettamente con il timore suscitato dal Super-io. E l'angoscia del pari rivela le stesse straordinarie variazioni rispetto alla coscienza. In un modo o nell'altro c'è sempre l'angoscia dietro tutti i sintomi; essa, però, ora assorbe per sé con gran tumulto tutta la coscienza, ora si cela così completamente che siamo costretti a parlare di angoscia inconscia, oppure — se vogliamo esprimerci in termini psicologici più rigorosi, poiché l'angoscia è prima di tutto solo una sensazione² — di possibilità d'angoscia. E quindi si può benissimo pensare che anche il senso di colpa prodotto dalla civiltà non sia riconosciuto come tale, rimanga in gran parte inconscio o venga in luce come un disagio,³ un'insoddisfazione per la quale vanno rintracciate motivazioni diverse. Quanto alle religioni, bisogna ammettere che non hanno mai trascurato la parte che spetta al senso di colpa nella civiltà. Anzi esse pretendono — cosa che non avevo ben valutato altrove⁴ — di redimere l'umanità da questo senso di colpa, che chiamano peccato. Dalla maniera con cui il cristianesimo ottiene questa redenzione (il sacrificio di un singolo, che in tal modo assume su di sé una colpa che appartiene a tutti) ho già

¹ [Cioè: quanto a posizione nella psiche. I τόποι (= luoghi) possono essere relativi o ai sistemi: Inconscio, Preconscio, Coscienza, oppure alle istanze: Es, Io, Super-io.]

² [Vedi sopra in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) p. 280. Sul fatto che non si può propriamente parlare di "sensazioni inconscie" vedi *L'Io e l'Es* (1922) p. 485.]

³ [È qui usato il termine *Unbehagen*, che compare nel titolo di questo saggio.]

⁴ Nel mio saggio *L'avvenire di un'illusione* (1927).

dedotto quale possa essere stata l'occasione prima per commettere questa colpa originaria, con cui ebbe anche inizio la civiltà.¹

Non sarà certo molto importante, ma può non essere superfluo, spiegare il significato di alcune parole come: Super-io, coscienza morale, senso di colpa, bisogno di punizione, rimorso; forse le abbiamo usate più di una volta troppo liberamente e l'una al posto dell'altra. Pur avendo tutte il medesimo ambito di riferimento, ne denotano aspetti diversi. Il Super-io è un'istanza di cui abbiamo desunto l'esistenza, e la coscienza morale una funzione che attribuiamo, fra le altre, a questo Super-io: tocca ad essa sorvegliare e giudicare le azioni e le intenzioni dell'Io, esercitare un'azione censoria. Il senso di colpa (la durezza del Super-io), quindi, è la stessa cosa che la severità della coscienza, è la percezione che l'Io ha di essere sorvegliato in tal maniera, la stima della tensione che esiste tra i desideri dell'Io e le esigenze del Super-io; e l'angoscia che sta al fondo di tutto ciò, ossia il timore di fronte a questa istanza critica, il bisogno di punizione, è una manifestazione pulsionale dell'Io (che è divenuto masochista sotto l'influsso del Super-io sadico); essa è cioè una parte della pulsione presente nell'Io, e tendente alla distruzione interna, impiegata² per formare un vincolo erotico col Super-io. Di coscienza morale non si dovrebbe parlare finché non sia dimostrabile un Super-io; circa il sentimento di colpa si deve ammettere che esiste prima del Super-io, quindi anche prima della coscienza morale. In quello stadio esso è l'espressione immediata del timore dell'autorità esterna, il riconoscimento che esiste una tensione tra l'Io e questa autorità, il diretto derivato del conflitto tra il bisogno di essere amati dall'autorità e la spinta verso il soddisfacimento pulsionale, la cui inibizione genera l'aggressività. La sovrapposizione di questi due livelli del senso di colpa — uno derivante dal timore dell'autorità esterna, l'altro dal timore dell'autorità interna — ci ha reso difficile più di una volta cogliere le relazioni della coscienza morale. Rimorso è un termine generico per la reazione dell'Io in caso di senso di colpa; include senza quasi trasformarlo il materiale delle sensazioni d'angoscia che stanno dietro il senso di colpa; è esso stesso una punizione e può includere il bisogno di punizione; anch'esso, dunque, può esser più antico della coscienza morale.

Non nuocerà del pari passare in rassegna ancora una volta le con-

¹ Vedi *Totem e tabù* (1912-13) [pp. 157 sg.].

² [Nota bene: "presente nell'Io" è la pulsione; "impiegata" è la parte.]

tradizioni che per un po' ci hanno messo in difficoltà durante la nostra ricerca. Il senso di colpa fu definito una volta la conseguenza di aggressioni non compiute, ma un'altra volta, e proprio a proposito di come ebbe storicamente inizio col parricidio, la conseguenza di un'aggressione effettuata [p. 617]. Trovammo anche la via per uscire da questa difficoltà. Stabilita l'autorità interna del Super-io, le cose si prospettarono in modo radicalmente diverso. Prima, il senso di colpa coincideva col rimorso; si noti che occorre riservare il termine rimorso per la reazione che segue un'aggressione realmente effettuata. Poi, a causa dell'onniscienza del Super-io, la differenza tra aggressione ideata e aggressione eseguita perse la sua forza; da allora il senso di colpa poté essere generato tanto da un atto di violenza realmente effettuato (come tutti sanno) quanto — come ha scoperto la psicoanalisi — da un atto meramente ideato. (Anche prescindendo dal mutamento della situazione psicologica, il conflitto d'ambivalenza tra le due pulsioni primarie produce lo stesso effetto [p. 618].) Saremmo tentati di cercare qui la soluzione dell'enigma costituito dalla relazione oltremodo variabile tra senso di colpa e consapevolezza. Il senso di colpa dovuto al rimorso per la cattiva azione dovrebbe sempre essere conscio; quello dovuto alla percezione di un impulso cattivo potrebbe rimanere inconscio. Ma purtroppo le cose non sono così semplici: la nevrosi ossessiva contraddice in pieno questa ipotesi.

La seconda contraddizione era che l'energia aggressiva, di cui si reputa dotato il Super-io, secondo un certo modo di vedere perpetua semplicemente l'energia punitrice dell'autorità esterna e la conserva entro la vita psichica [p. 614], mentre secondo un'altra concezione si tratta di un'aggressività del soggetto rimasta inutilizzata e rivolta contro quell'autorità inibente [pp. 615 sg.]. La prima tesi sembrava accordarsi meglio con la storia, la seconda con la teoria del senso di colpa. A una riflessione più approfondita tale contrasto apparentemente insanabile mostrò fin troppo bene di essere insussistente: rimase l'elemento essenziale e comune, il trattarsi di un'aggressività spostata verso l'interno. L'osservazione clinica permette d'altronde di distinguere realmente due fonti dell'aggressività ascrivibili al Super-io, di cui ora l'una ora l'altra incide di più, a seconda delle circostanze; tuttavia in generale esse agiscono solidalmente e congiuntamente.

Questo è il luogo, credo, per sostenere seriamente un'opinione che

poco tempo fa avevo raccomandato di accogliere provvisoriamente.¹ Nella letteratura analitica più recente si mostra una predilezione per la teoria secondo cui ogni genere di frustrazione, ogni soddisfacimento pulsionale impedito avrebbe, o potrebbe avere come conseguenza un'esaltazione del senso di colpa.² Secondo me si ottiene una grande semplificazione teorica se ciò si considera valido per la pulsione aggressiva; e in effetti non sarà facile trovare argomenti che contraddicano questa supposizione. Infatti, come riuscire a spiegare dinamicamente ed economicamente che al posto di una pretesa erotica inappagata subentra un'esaltazione del senso di colpa? Mi sembra possibile farlo solo per via indiretta, supponendo che, se il soddisfacimento erotico è impedito, nasca una certa aggressività contro la persona che turba il soddisfacimento e che questa aggressività debba a sua volta venir repressa. Insomma, solo l'aggressività si trasforma in senso di colpa, quando viene repressa e trasferita al Super-io. Sono convinto che, limitando alle pulsioni aggressive le scoperte della psicoanalisi circa l'origine del senso di colpa, potremo raffigurarci molti processi più semplicemente e più limpidamente. La consultazione del materiale clinico non dà qui alcuna risposta univoca poiché, in conformità con la nostra ipotesi, le due specie di pulsioni non si presentano quasi mai allo stato puro, isolate l'una dall'altra; tuttavia l'esame accurato dei casi estremi confermerà probabilmente che la direzione è quella da me indicata.

Sono tentato di trarre un primo vantaggio da questa concezione più ristretta, applicandola al processo di rimozione. I sintomi delle nevrosi, come abbiamo appreso, sono essenzialmente soddisfacenti sostitutivi di desideri sessuali inappagati. Nel corso del lavoro analitico abbiamo scoperto con nostra sorpresa che forse ogni nevrosi cela un ammontare di senso di colpa inconscio, il quale a sua volta rafforza i sintomi usandoli come altrettante punizioni. Siamo così arrivati al seguente enunciato: se una tendenza pulsionale soggiace alla rimozione, le sue parti libidiche si trasformano in sintomi, le sue componenti aggressive in senso di colpa. Anche se questa proposizione rappresenta soltanto un'approssimazione media alla verità, essa merita il nostro interesse.

¹ [Sopra, a p. 615, Freud aveva parlato a questo proposito di una "supposizione provvisoria".]

² In particolare in Ernest Jones, Susan Isaacs e Melanie Klein; a quanto capisco, però, anche in Reik e Alexander.

Alcuni lettori di questo saggio potrebbero inoltre avere l'impressione di aver incontrato troppo spesso la formula della lotta tra Eros e pulsione di morte. Usata per contraddistinguere il processo d'incivilimento cui l'umanità è sottoposta [pp. 608 sg.], essa fu riferita anche allo sviluppo dell'individuo e per giunta fu ritenuta atta a rivelare il segreto della vita organica in generale [pp. 605 sg.]. Sembra inevitabile a questo punto indagare le vicendevoli relazioni di questi tre processi. Ora la ripetizione della stessa formula si giustifica considerando che l'incivilimento dell'umanità e lo sviluppo dell'individuo sono entrambi processi vitali, che quindi devono partecipare del più generale carattere della vita. D'altro canto il dimostrare tale loro proprietà generale proprio per questo non contribuisce a differenziarli, fin tanto che questa proprietà non venga circoscritta e determinata più in dettaglio. La sola definizione per noi soddisfacente dell'incivilimento è che esso sia quella modificazione del processo vitale che si produce sotto l'influsso di un compito assegnato dall'Eros e stimolato dall'Ananke — dalla Necessità reale — e questo compito consiste nel riunire uomini dispersi in una comunità i cui membri hanno fra loro vincoli libidici. Se guardiamo invece alla relazione tra il processo d'incivilimento dell'umanità e il processo evolutivo o educativo dell'uomo singolo, concluderemo senza molta esitazione che i due processi sono di natura assai simile, se non addirittura lo stesso processo applicato a oggetti diversi. L'incivilimento della specie umana è naturalmente un'astrazione di ordine più alto che non lo sviluppo dell'individuo, quindi è più difficile da afferrare intuitivamente, e del resto non dobbiamo lasciarci prendere dalla frenesia di trovare per forza un'analogia; tuttavia, data la similarità delle mete — qui l'inserimento di un individuo in una massa umana, là la creazione di un'unità di massa partendo da una molteplicità di individui — la somiglianza dei mezzi impiegati e dei fenomeni che si producono non deve stupire.

A questo punto non possiamo tacere oltre che i due processi si distinguono per un aspetto importantissimo. Nel processo evolutivo dell'uomo singolo il programma del principio di piacere, trovare soddisfazione e felicità, è costantemente assunto come meta principale, mentre l'inserirsi o l'adattarsi a una comunità umana appare come una condizione cui ci si può sottrarre a stento, che dev'essere adempiuta lungo il cammino che ha come meta la felicità. Se si potesse fare a meno di questa condizione, forse sarebbe meglio. In

altre parole: lo sviluppo individuale ci sembra un prodotto dell'interferenza tra due tendenze, di cui l'una, che comunemente chiamiamo "egoistica", ambisce alla felicità, e l'altra, che chiamiamo "altruistica", ambisce all'unione coi membri della comunità. Nessuna di queste due definizioni va molto oltre la superficie. Nello sviluppo individuale, come abbiamo detto, l'accento principale cade soprattutto sulla tendenza egoistica o tendenza alla felicità, mentre l'altra tendenza, quella propriamente "civile", si accontenta di regola di sostenere la parte di una restrizione. Le cose vanno altrimenti nel processo d'incivilimento; qui la meta di gran lunga più importante è foggare un'unità dagli individui umani, mentre la meta della felicità sussiste ancora, ma è relegata sullo sfondo; sembra quasi che si giungerebbe assai più agevolmente a costituire una grande comunità umana se non ci si dovesse preoccupare della felicità del singolo. Quindi il processo evolutivo del singolo può avere i suoi aspetti particolari, che non si ritrovano nel processo d'incivilimento dell'umanità; solo nella misura in cui il primo processo ha come meta l'inclusione nella comunità, esso viene a coincidere con il secondo.

Come il pianeta ruota intorno a un corpo centrale oltre che intorno al proprio asse, così l'uomo singolo partecipa al corso evolutivo dell'umanità e, insieme, segue la propria strada nella vita. Ma ai nostri deboli occhi il giuoco delle forze celesti sembra fissato per sempre in un rigido ordine; invece nell'accadere organico vediamo ancora le forze lottare tra loro e il risultato del conflitto mutare continuamente. Così anche, necessariamente, infuria in ogni individuo la lotta tra due tendenze, quella verso la felicità individuale e quella a congiungersi con gli altri esseri umani; così si contrappongono ostilmente i due processi dello sviluppo individuale e dell'incivilimento, costretti a disputarsi il campo l'un l'altro. Ma questa lotta tra individuo e società non è un prodotto del contrasto presumibilmente insanabile fra le pulsioni primarie, Eros e Morte; equivale piuttosto a una discrepanza nell'amministrazione interna della libido, paragonabile alla disputa per la ripartizione della libido tra l'Io e gli oggetti, e ammette un accomodamento finale nell'individuo, come pure sperabilmente nella civiltà avvenire; con tutto ciò attualmente tale lotta esercita ancora un peso notevolissimo sulla vita del singolo.

L'analogia tra il processo d'incivilimento e il cammino dello sviluppo individuale si presta a essere significativamente estesa. Infatti, si può sostenere che anche la comunità sviluppi un Super-io, sotto il cui influsso si compie l'evoluzione civile. Per chi conosca le civiltà

umane, potrebbe essere un'impresa seducente seguire questa similitudine nei particolari. Quanto a me, mi limiterò a porre in rilievo alcuni punti che colpiscono immediatamente l'attenzione. Il Super-io di un'epoca della civiltà ha un'origine simile al Super-io dell'individuo; è basato sull'impressione che hanno lasciato dietro di sé grandi personalità di capi: uomini dotati di una forza spirituale capace di trascinare gli altri, o uomini in cui una delle tendenze umane abbia trovato lo svolgimento più forte e più puro e sovente perciò anche più unilaterale. In molti casi l'analogia va ancora oltre, in quanto queste persone abbastanza spesso, anche se non sempre, furono in vita sbeffeggiate, maltrattate o addirittura crudelmente uccise, così come il padre primordiale assurse a divinità solo molto tempo dopo la sua morte violenta. L'esempio più impressionante di questa concatenazione inesorabile è la figura di Gesù Cristo, a meno che essa non appartenga alla mitologia che si è sviluppata in oscura memoria di quell'evento primordiale. Un altro punto di concordanza è che il Super-io della civiltà, al pari di quello individuale, affaccia severe esigenze ideali, il cui mancato adempimento viene punito con l'"angoscia morale" [p. 614]. Qui si verifica addirittura questo caso notevole: otteniamo più domestichezza con i processi psichici in atto e di essi diveniamo più facilmente consapevoli se li vediamo nella massa piuttosto che nel singolo individuo. In quest'ultimo solo l'aggressività del Super-io, in caso di tensione, diviene percettibile clamorosamente sotto forma di rimproveri, mentre spesso le esigenze medesime restano inconscie nel sottofondo. Portandole a lucida consapevolezza scopriamo che coincidono con ciò che in quel momento prescrive il Super-io della civiltà. In questo punto i due processi evolutivi, l'incivilimento della moltitudine e lo sviluppo dell'individuo, sono sempre intimamente intrecciati. Alcune manifestazioni e proprietà del Super-io si possono pertanto scoprire più facilmente dal suo modo di procedere nella comunità civile che non presso il singolo.

Il Super-io della civiltà è andato svolgendo i suoi ideali ed elevando le sue esigenze. Fra queste ultime, quelle che riguardano le relazioni degli uomini tra loro vengono comprese sotto il nome di etica. In ogni tempo si è assegnato all'etica il massimo valore, come se tutti se ne aspettassero importanti conseguenze. Ed è vero che l'etica, com'è facile riconoscere, tocca il punto più vulnerabile di ogni civiltà. Perciò essa va intesa come un esperimento terapeutico, come lo sforzo di raggiungere attraverso un imperativo del Super-io

ciò che finora non fu raggiunto attraverso nessun'altra opera di civiltà. Sappiamo già che il problema è come rimuovere il maggior ostacolo alla civiltà, la tendenza costituzionale degli uomini all'aggressione reciproca; e proprio per questo giudichiamo particolarmente interessante il comandamento probabilmente più recente del Super-io civile: "ama il prossimo tuo come te stesso" [pp. 597 sgg.]. Lo studio e la terapia delle nevrosi c'inducono a muovere due rimproveri al Super-io individuale: esso si preoccupa troppo poco, nella severità dei suoi imperativi e divieti, della felicità dell'Io, in quanto non tiene abbastanza conto delle resistenze contro l'ubbidienza: della forza pulsionale dell'Es in primo luogo, e, inoltre, delle difficoltà del mondo circostante reale. Quindi siamo molto spesso obbligati, per i nostri intenti terapeutici, a combattere il Super-io, e ci sforziamo di ridurre le sue pretese. Obiezioni del tutto analoghe possiamo sollevare contro le esigenze etiche del Super-io della civiltà. Anch'esso non si preoccupa abbastanza degli elementi di fatto nella costituzione psichica degli esseri umani; emana un ordine e non si domanda se sia possibile eseguirlo. Presume, anzi, che l'Io dell'uomo sia psicologicamente in grado di sottostare a qualsiasi richiesta, che l'Io abbia un potere illimitato sul suo Es. Questo è un errore, e anche negli uomini cosiddetti normali la padronanza dell'Es non può superare certi limiti. Esigendo di più, si produce nell'individuo la rivolta o la nevrosi, o lo si rende infelice. Il comandamento "ama il prossimo tuo come te stesso" è la più forte difesa contro l'aggressività umana e un esempio eccellente del modo di procedere non psicologico del Super-io civile. Il comandamento è irrealizzabile; un'inflazione così grandiosa dell'amore può solo sminuirne il valore, non cancella la difficoltà. La civiltà trascura tutto ciò; ci ammonisce soltanto che quanto più difficile è il conformarsi al precetto, tanto più meritoria è l'obbedienza. Eppure, chi nella presente civiltà s'attiene a tale precetto si mette solo in svantaggio rispetto a chi non se ne cura. Che immane ostacolo alla civiltà dev'essere la tendenza aggressiva, se la difesa contro di essa può rendere tanto infelici quanto la sua stessa esistenza! La cosiddetta etica naturale non ha qui da offrire nulla all'infuori della soddisfazione narcisistica di potersi ritenere migliori degli altri. L'etica che si appoggia alla religione fa intervenire a questo punto le sue promesse di un aldilà migliore. A mio avviso fino a quando la virtù non sarà premiata sulla terra l'etica predicherà invano. Sembra anche a me indubitabile che un reale mutamento nei rapporti dell'uomo con la proprietà gioverà in

questo senso più di qualsiasi comandamento etico; ma fra i socialisti questa intuizione viene oscurata e resa inservibile agli effetti pratici da nuovi misconoscimenti idealistici circa la natura umana [vedi p. 601].

Mi pare che l'orientamento mirante a rintracciare nei fenomeni dell'incivilimento la parte svolta dal Super-io tenga in serbo ulteriori scoperte. Mi affretto a concludere. C'è una domanda, però, che mi è difficile scartare. Se l'evoluzione della civiltà è tanto simile a quella dell'individuo e se usa i suoi stessi mezzi, non è forse lecita la diagnosi che alcune civiltà, o epoche civili, — e magari l'intero genere umano — sono divenuti "nevrotici" per effetto del loro stesso sforzo di civiltà?¹ Alla dissezione analitica di queste nevrosi potrebbero far seguito suggerimenti terapeutici in grado di rivendicare un grande interesse pratico. Non voglio dire che un simile tentativo di applicare la psicoanalisi alla comunità civile non avrebbe senso o sarebbe condannato alla sterilità. Ma bisognerebbe andar molto cauti, non dimenticare mai che in fin dei conti si tratta solo di analogie, e che è pericoloso, non solo con gli uomini ma anche coi concetti, strapparli dalla sfera in cui sono sorti e si sono evoluti. La diagnosi di nevrosi collettive s'imbatte poi in una difficoltà particolare. Nella nevrosi individuale l'impressione di contrasto suscitata dal malato sullo sfondo del suo ambiente considerato "normale" ci offre un immediato punto di riferimento. Un simile sfondo verrebbe a mancare in una massa tutta ugualmente ammalata e dovrebbe essere cercato altrove. Quanto poi all'applicazione terapeutica della comprensione raggiunta, a che cosa gioverebbe un'analisi, sia pure acutissima, delle nevrosi sociali, visto che nessuno possiede l'autorità di imporre alla massa una cura siffatta? Nonostante tutte queste difficoltà, aspettiamoci pure che un giorno qualcuno si arrischi a lavorare su questa patologia delle comunità civili.

Sono del tutto alieno dal dare una valutazione della civiltà umana, per vari motivi. Ho cercato di tenermi lontano dal pregiudizio entusiastico secondo cui la nostra civiltà sarebbe la cosa più preziosa che possediamo o potremmo acquisire, e che necessariamente il suo cammino ci debba condurre ad altezze inimmaginabili di perfezione. Così perlomeno non provo indignazione quando sento il critico che, considerate le mete cui tendono i nostri sforzi verso la civiltà

¹ [Vedi sopra alcune osservazioni a questo proposito in *L'avvenire di un'illusione* (1927) P. 473.]

e i mezzi usati per raggiungerle, ritiene che il giuoco non valga la candela e che l'esito non possa essere per il singolo altro che intollerabile. La mia imparzialità è facilitata dal fatto che so ben poco di tutte queste cose; questo solo so con sicurezza, che i giudizi di valore degli uomini sono guidati esclusivamente dai loro desideri di felicità, e sono quindi un tentativo di argomentare le loro illusioni. Capirei benissimo chi desse rilievo al carattere di inevitabilità della civiltà umana e dicesse, per esempio, che la tendenza a porre delle restrizioni alla vita sessuale o quella di mettere in pratica l'ideale umanitario a spese della selezione naturale sono direzioni evolutive che non si possono eludere né deviare, e alle quali è meglio inchinarsi come se fossero necessità naturali. Conosco anche l'obiezione che gli si potrebbe opporre: che spesso l'umanità, nel corso della sua storia, ha respinto simili tendenze che si ritengono irresistibili, e le ha sostituite con altre. Così mi manca il coraggio di ergermi a profeta di fronte ai miei simili e accetto il rimprovero di non saper recare loro nessuna consolazione, perché in fondo questo è ciò che tutti chiedono, i più fieri rivoluzionari non meno appassionatamente dei più virtuosi credenti.

Il problema fondamentale del destino della specie umana a me sembra sia questo: se, e fino a che punto, l'evoluzione civile riuscirà a padroneggiare i turbamenti della vita collettiva provocati dalla pulsione aggressiva e autodistruttrice degli uomini. In questo aspetto proprio il tempo presente merita forse particolare interesse. Gli uomini adesso hanno esteso talmente il proprio potere sulle forze naturali, che giovandosi di esse sarebbe facile sterminarsi a vicenda, fino all'ultimo uomo. Lo sanno, donde buona parte della loro presente inquietudine, infelicità, apprensione. E ora c'è da aspettarsi che l'altra delle due "potenze celesti" [p. 619], l'Eros eterno, farà uno sforzo per affermarsi nella lotta con il suo avversario parimenti immortale. Ma chi può prevedere se avrà successo e quale sarà l'esito?¹

¹ [L'ultima frase fu aggiunta nel 1931, quando gli eventi politici andavano prendendo una piega minacciosa.]

Elenco dei riferimenti bibliografici

La data tra parentesi indica l'anno di edizione delle varie opere e, per gli scritti di Freud, quello di composizione; nel caso di due o più opere dello stesso autore appartenenti al medesimo anno, è contrassegnato da asterisco il numero di pagina in cui si dà per la prima volta la citazione bibliografica dei diversi scritti.

Abraham, K. (1912): 128 (1921): 217 (1924): 418	Erb, W. (1882): 84
Adler, A. (1907): 297	Farrow, E. Pickworth (1942): 333
Aichhorn, A. (1925): 179, 616	Ferenczi, S. (1913): 134*; 302*, 559 (1919): 41 (1924): 215 (1925): 286
Alexander, F. (1922): 29 (1927): 616	Fontane, T. (1895): 567
Andreas-Salomé, Lou (1916): 29	Frazer, J. G. (1910): 134 (1911-14): 134
Atkinson, J. J., vedi Lang, A. (1903)	Freud, S. (1873-1939): 558 (1884): 82 (1885): 72 sg. (1886): 80*; 83* (1888): 86 (1891): 86 (1892-94): 81 (1892-95): 40, 64, 87, 89 sg., 198, 243, 248, 281 sg. (1892-97): 40, 316, 533, 596, 604, 612 (1893): 82*; 21*, 79, 81 (1894): 309*; 92*, 259, 281, 288, 604 (1895): 10, 67, 200, 208, 560 (1896): 290*; 40*, 127, 248, 262; 290* (1897): 78, 82, 86 (1898): 537 (1899): 451*; 162*; 11*, 64, 77 sg., 84, 111, 113, 126, 130-32, 153, 155-57, 161, 199 sg., 208, 229, 276, 282, 447, 582, 608 (1900): 619 (1901): 113*, 153, 162, 474, 561; 11*, 29, 201, 208, 241, 249, 581, 596 (1904): 182 (1905): 9*, 11, 29, 54, 93, 106, 200, 210, 214, 241, 258, 284, 494, 574,
Bernfeld, S. (1952): 83	
Bernfeld, Suzanne, vedi Bernfeld, S.	
Bleuler, E. (1906): 128 (1910): 118 (1911): 118 (1913): 595	
Brandes, G. (1896): 582	
Breuer, J., vedi Freud, S. (1892-95)	
Busch, W. (1872): 567	
Daly, C. D. (1927): 589	
Darwin, C. (1872): 281	
De Sanctis, S. (1924): 516	
Deutsch, Helene (1925): 217	
Eckstein, F., vedi Fülöp-Miller, R. (1925) e (1926)	
Ellis, H. (1898): 92	

- 590, 595 sg.; 126*, 198, 200 sg., 479, 503, 505, 508; 102*
- (1906): 132
- (1907): 133*, 473; 211*; 14*; 132*, 443, 506
- (1908): 587*; 477*, 590, 597, 612; 243*, 525; 29*, 106, 251, 254, 278, 382
- (1909): 197*, 200, 266, 268 sg.; 75*, 99, 243, 276
- (1910): 14*, 132, 474, 492, 496; 93*; 42*, 161, 559
- (1910-17): 32, 590, 596, 602
- (1911): 7, 43, 126, 198, 200, 560, 572
- (1911-12): 14, 153, 395
- (1912): 214
- (1912-13): 13, 133 sg., 271, 355, 447, 472, 527, 530 sg., 590, 617, 622
- (1913): 136*, 421; 582*; 263*; 99*, 129
- (1913-14): 305 sg., 374, 394 sg.
- (1914): 89*, 92, 115, 129, 136, 212, 335, 376; 42*, 316, 453, 605, 610; 76*; 155*, 210, 254, 257, 262, 275, 287
- (1915): 6*, 42, 67 sg., 124, 126, 156, 198-200, 241, 244, 256, 258, 275 sg., 279, 282, 287, 293, 303, 314, 317, 473, 492, 507, 604; 116*, 468, 612; 596*; 33*
- (1915-17): 182, 210, 241, 249, 262, 275, 282, 567, 572, 605
- (1916): 182*, 531; 54*, 57, 253
- (1918): 122
- (1919): 8*, 28, 211, 213; 122*, 278; 119*
- (1920): 121*; 5* sg., 10, 54, 64, 66-68, 123 sg., 126 sg., 139, 200, 212, 242, 244, 281, 312, 315 sg., 604, 606, 609
- (1921): 136*, 507, 601-04; 119*; 161*, 163 sg.; 507*; 161*, 164, 313
- (1922): 154*, 159, 550; 10*, 12-14, 27, 30, 54, 123, 126, 139, 160, 200, 245, 263, 278, 288, 302, 305 sg., 364, 441, 506, 605, 612, 621
- (1923): 11*, 28 sg., 40, 198, 211 sg., 492 sg.; 121*; 75*; 13*, 39, 371, 495
- (1924): 41*, 160; 104*, 209, 211, 215, 290; 371*, 495; 93*; 200*; 54*, 116, 120
- (1924-34): 138
- (1925): 616*; 87*; 67* sg., 560; 32* sg., 104, 290, 497; 33*, 93, 466, 614, 621
- (1926): 137 sg., 183, 451, 459, 575
- (1927): 14*, 139, 362, 557, 578, 580, 584, 599, 609, 621, 629; 139*, 304, 473
- (1929): 16, 64, 199, 277, 436, 439, 458, 473, 505
- (1930): 131*, 140; 533*
- (1931): 575*; 31*, 33, 102, 211; 474*, 581
- (1932): 33*, 102, 161, 163, 200, 245, 289, 439, 477, 497, 596, 601; 439*, 477, 588
- (1934-38): 131, 139, 458, 473 sg., 613
- (1936): 327, 455
- (1937): 10*, 16, 305, 361, 395; 201*, 383
- (1938): 7*, 131, 200, 493; 95*
- Fülöp-Miller, R.
- (1924): 525 sg., 531
- (1925): 522, 526 sg., 534 sg.
- (1926): 522
- Gicklhorn, J. e R.
- (1960): 72
- Horney, Karen
- (1923): 217
- Jones, E.
- (1910): 131
- (1913): 544
- (1918): 587
- (1926): 324
- (1951): 544
- (1962): 27, 82-84, 94, 115 sg., 323
- Jung, C. G.
- (1907): 128
- (1912/52): 14
- Laforge, R.
- (1926): 304, 492
- Lang, A.
- (1903): 590
- Leroy, M.
- (1929): 549 sg.
- Lindner, S.
- (1879): 210
- Looney, J. T.
- (1920): 131
- Low, Barbara
- (1920): 5
- Mann, T.
- (1929): 140
- Miller, O.
- (1921): 526
- Möbius, P. J.
- (1903): 477
- Neufeld, J.
- (1923): 538
- Ophuijsen, J. H. W. van
- (1917): 211
- Pestalozzi, R.
- (1956): 77

- Raimann, E.
(1904): 115
- Rank, O.
(1912): 131
(1924): 33, 283, 297, 494
- Reik, T.
(1925): 266
(1927): 473
- Rolland, R.
(1929): 558
(1930): 558
- Sachs, H.
(1945): 14
- Schopenhauer, A.
(1819): 54
- Simmel, E.
(1918): 90
- Smith, W. R.
(1894): 134
- Stärcke, A.
(1921): 29
- Strahov, N.
(1921): 522
- Strümpell, A. von
(1896): 91
- Vaihinger, H.
(1911): 362, 458 sg.
- Vierek, G. S.
(1930): 511
- Villaret, A.
(1888 e 1891): 86
- Wilkins, G.
(1608): 582
- Zweig, S.
(1920): 522, 535
(1927): 535

Indice analitico

In questo indice compaiono solo i nomi degli autori non citati nell'Elenco dei riferimenti bibliografici. Sono inclusi anche questi quando nel testo viene citato il nome dell'autore senza riferimento a un'opera specifica.

- Abasia, 239
Abraham, K., 120, 323 sg.
Abreazione: dell'affetto, 90, 98, 224; del trauma della nascita, 286, 298, 307, 312
Accecamento come simbolo di evirazione, 8
Acropoli, l', 455
Adler, A., 118-20, 212n., 297, 375n., 421, 497n.
Adriano, imperatore romano, 563
Afasia, 80, 86 e n.
Affetto, 198; abreazione dell', 90, 98, 224; angoscia come, 243 sg., 258, 275, 278-82, 287 sg.; come riproduzione di esperienze primarie, 243 sg., 281, 307; e il termine "rimozione", 492; e pulsioni, 225; e umorismo, 504 sg.; incapsulato, 90; natura dell', 243, 280; repressione dell', 240; rimozione dell', 261, 265 sg., 269; trasformazione dell', 241
Aggressività: e civiltà, 437, 440-42, 599-610, 620n., 621-23, 627 sg., 630; introiettata, nel Super-io, 610-18, 623 sg., 627 sg.; nei bambini, 601, 615-17; nei motti di spirito, 505; nella relazione erotica, 515 sg., 595n.; vedi anche Morte, pulsione di; Pulsioni aggressive; Pulsioni distruttive
Agorafobia, 258, 276, 291
Agrippa, 563
Aichhorn, A., 181-83, 616
Alëša (nei *Fratelli Karamazov*), 533
Alexander, F., 616 sg., 624n.
Allucinazioni, 42, 260, 284, 473, 514, 516
Altezza, paura dell', 313n.
Ambivalenza, 118, 133, 135, 228, 262, 270, 454, 527, 618 sg., 623; conflitto d', 252 sg., 274, 304
Amenza, di Meynert, 473 e n.
America: proibizionismo in, 478n.; religione in, 449
Amleto (Shakespeare), 130 sg., 355, 532 sg., 620n.
Amnesia, 40, 57; dell'infanzia, 101, 106, 113; ipnotica, 86, 95; isterica, 269 sg., 309; traumatica, 494; vedi anche Dimenticare; Memoria
Amore: e civiltà, 573 sg., 590-93, 596 sg., 600; e principio di piacere, 573 sg., 590-93, 596 sg., 600; e traslazione, 392-94; inibito nella meta, vedi Inibizione nella meta; paura di perdere l', 611-14; per il prossimo, 522, 592, 597-600, 602, 628; sessuale, 105, 123 sg., 574, 590-92, 596 sg., 604, 606; vari significati del termine, 592
Anale: carattere, 587; erotismo, 587, 589n., 595n., 601
Analisi praticata dai non medici, 182 sg., 429 sg.
Analogic: agente di assicurazioni, 394; assuefazione ai narcotici, 478; bambino che piange di fronte a un volto sconosciuto, 49; calcolo infinitesimale, 467; commerciante prudente, 575; con astronomia, "equazione personale" in, 387; contadino che compra una falce, 49; corpo estraneo in un tessuto, 248 sg.; criminali mascherati, 158; critiche al governo, 376 sg.; cuoca che rifiuta di cucinare, 239; custode narcotizzato, 5; denti da latte sostituiti da quelli definitivi, 28; "dietro le linee" e "al fronte", 363 sg.; due vie che conducono alla stessa meta, 412; esercito, arresto nell'avanzata di un, 391; guarnigione in una città conquistata, 610 sg.; indice cranico di teste deformate dalle fasciature, 476; "made in Germany", 198; migrazioni dei barbari, 521; minerale contenente metallo prezioso, 386; "opinione pubblica" controllata da una minoranza, 242; ospite che diventa inquilino per-

- manente, 589; pensione di invalidità, 249; pianeta rotante intorno a un corpo centrale, 626; piccoli agricoltori e proprietà fondiaria sulla luna, 479; qualità e quantità nelle sostanze chimiche, 123; sauri preistorici e cocodrillo, 561; scoprirsi in una notte d'inverno, 579; speculatore che immobilizza il proprio denaro nelle sue imprese, 240; spedizione polare mal equipaggiata, 620n.; stazioni di confine a "occupazione" mista, 248 sg.; sviluppo fisiologico, 563 sg.; sviluppo urbano di Roma, 562 sg.; "territorio protetto", mondo della fantasia come, 131; trono della regina e schiave incatenate, 55; uomo devoto che inizia la stagione con una preghiera, 49; vaccino, 308; viandante che canta nell'oscurità, 246
- Ανάγκη*, 14 e n., 41, 482, 483n., 590, 625
- Anestesia: isterica, 81, 83; mediante la cocaina, 83
- Angoscia, 42, 161, 447, 454, 472 sg., 569, 621 sg.; attacchi d', 92, 243 sg., 276, 291, 353; automatica, 286 sg., 307; come affetto, 243 sg., 258, 275, 278-82, 287 sg.; come reazione al pericolo, 258, 274-79, 282-95, 297-301, 307 sg., 310-15, 369; come segnale, 242, 244, 274 sg., 277-79, 283, 285-88, 291, 307 sg., 311 sg., 369; come trasformazione della libido, 258 sg., 273 sg., 287-89, 306-08; componenti fisiche dell', 280-83; dell'Es, 288, 307; e attesa, 310-12; ed evirazione, 257 sg., 263 sg., 271-79, 285-87, 289 sg., 292, 294 sg., 378; e formazione dei sintomi, 251 sg., 260, 277 sg., 289, 291-96; e funzione sessuale, 238; e inibizione, 238, 251, 259, 274 sg., 288, 291; e separazione dalla madre, 284-87, 298, 314-16; e trauma della nascita, 243, 279, 281-86, 289, 291, 297-99, 307 sg., 315; Io come sede di, 12 sg., 243, 258 sg., 274-77, 291 sg., 306-08, 313, 315; isteria d', 260; morale (sociale), 13 e n., 277, 287, 293, 611, 614; nei bambini, 283 sg., 289, 299; nella nevrosi ossessiva, 277, 291, 293; nevrosi d', 92 sg.; nevrotica e reale, 308, 310-14; non percepita dal Super-io, 288; problema della natura dell', 139, 250, 280-89; relativa alla rimozione, 242 sg., 258 sg., 287 sg.; sogni d', 112, 158, 160 sg.; vedi anche Fobie; Paura; Pericolo; Trauma; Traumatica, situazione
- Animale(i), 436, 440, 561, 567 sg., 580, 589n., 595n., 610; come dio, 453; equiparato al padre, 251-54, 275, 378; paragonato all'uomo, 55, 57, 243, 299, 301 sg., 314, 375; totemico come figura paterna, 11, 133-35
- Animismo, 133, 269
- Anna O., caso di, 87-90, 94, 189, 223
- Antichità classica, 103, 110, 380 sg.
- Antisemitismo, 58, 76 sg., 602, 607; vedi anche Ebrei
- "Anthropophyteia", 595n.
- Apparato psichico, differenziazione nella struttura dell', 100, 126, 139, 289n., 301, 307, 310, 361-65, 367, 390
- Apple-Tree, The (J. Galsworthy), 595n.
- Aristotele, 81n., 113n., 460
- Ars poetica (Orazio), 208n.
- Arte, 54 sg., 571 sg.; e civiltà, 442-44, 571 sg., 582-85, 587; e psicoanalisi, 129, 131 sg., 413; e religione, 566 sg.; vedi anche Estetica, teoria dell'; Piacere estetico
- Asinaria (Plauto), 599n.
- Assenze, 524
- Associazione psicoanalitica internazionale, 117 sg., 121, 140 sg., 229, 323, 400 sg.
- Associazioni libere, 107-11, 155 sg., 197, 224, 372, 386; vedi anche Regola fondamentale della psicoanalisi
- Atene, 455
- Attacchi isterici, 243 sg., 281 sg.
- Atteggiamento sessuale passivo, 15, 30, 209, 238, 255-58, 273, 529 sg.
- Attenzione, 164, 364 sg.
- Attesa e angoscia, 310-12
- Attivo e passivo, 30, 209; vedi anche Atteggiamento sessuale passivo; Maschile e femminile
- Atti: mancati, 113, 226; ossessivi, 133, 238, 263
- Aureliano, imperatore romano, 562
- Autoanalisi, 335
- Autoconservazione, pulsione di, 225, 278, 285 sg., 311, 369, 604 sg.
- Autoerotismo, 103 sg., 255, 271; vedi anche Onanismo
- Autopunizione, 240, 264, 266, 306, 390, 527, 534 sg., 537, 613; vedi anche Colpa, senso di; Coscienza morale; Super-io
- Baginsky, A., 82
- Bamberger, H. von, 83
- Bambina: attaccamento preedipico della, alla madre, 210, 213; complesso di evirazione nella, 32, 212, 215-17; complesso edipico nella, 27 sg., 31-33, 210 sg., 214-16; fase fallica nella, 32, 213 sg.; invidia del pene nella, 32 sg., 211-14; madre come primo oggetto sessuale della, 104 e n.; masturbazione nella, 213 sg.; padre come primo oggetto sessuale della, 379 sg.; sviluppo sessuale della,

- 27 sg., 31-33, 208, 210-16, 379; vedi anche Donna
- Bambini:** aggressività nei, 601, 615-17; angoscia nei, 283 sg., 289, 299; e differenza anatomica tra i sessi, 30, 211-17; educazione dei, 620n.; e famiglia, 592; e genitori, 13 sg., 56, 123, 227 sg., 379 sg., 394, 592, 611, vedi anche Complesso edipico; Madre; Padre; Scena primaria; e religione, 476, 480 sg.; esplorazioni sessuali dei, 104, 211n.; fobie dei, 283 sg., 294, 313 sg., vedi anche Zoofobia; giuoco dei, 43, 312, 315 e n.; impotenza dei, 447 sg., 453 sg., 460, 478, 582; moti pulsionali dei, 440, 615 sg.; narcisismo dei, 30; "perversi polimorfi", 106; psicoanalisi dei, 106, 136 e n., 181, 381-83, 414 sg., 429; senso di colpa nei, 611 sg., 617; severità eccessiva nei confronti dei, 616 e n.; sogni dei, 113, 155; sviluppo del Super-io nei, 441, 615-17; teorie sessuali dei, 104, 380, 489-96, 515 sg.; totemismo dei, 134, 253; "viziosi" i, conseguenze del, 312, 616n.; vedi anche Infantile; Infanzia
- Bambino (maschio):** atteggiamento sessuale passivo del, nei confronti del padre, 15, 30, 209, 255-58, 273; complesso edipico nel, 30 sg., 33, 208-10, 215; e complesso di evirazione, 378; e madre, 104, 294, 379, 527 sg., 537, 601; e padre, 104, 294, 378, 496, 515 sg., 527-31; equiparato al pene, 32 sg., 214; fissazione del, alla madre, 27 sg., 30, 210; identificazione del, col padre, 30 sg., 209; ostilità del, nei confronti del padre, 208 sg.; sviluppo sessuale del, 27-31, 104n., 208-16, 379 sg.; vedi anche Uomo
- Basedow**, morbo di, 51, 93
- Behaviorismo**, 119
- Bellezza**, vedi Piacere estetico
- Beni**, distribuzione dei, 436 sg., 440, 442, 451, 600 sg., 628 sg.
- Berlino**, 117n., 140, 323; Freud a, 80n., 82; policlinico psicoanalitico di, 58, 121, 225, 229, 394
- Bernfeld**, S., 136
- Bernheim**, H., 85 sg., 89, 95
- Biancheria intima** come feticcio, 494
- Bibbia**, 76, 514
- Bisessualità**, 104, 106, 209, 213, 216, 379 sg., 527-29, 595n.
- Bleuler**, E., 115 sg., 118, 229, 595
- Bloch**, I., 595n.
- B'nai B'rith**, 341-43
- Bodensee**, 455
- Bonifacio**, san, 470
- Braun**, L., 341
- Brentano**, editore, 138
- Breuer**, J., 50 sg., 87-91, 94, 99, 115, 189-91, 223 sg.
- Brill**, A. A., 75n., 120
- Brücke**, E. W. von, 77 e n., 78, 80, 87, 419
- Brühl**, C., 77
- Budapest**, 117n., 121 sg., 140
- Buio**, paura del, 284, 294, 313
- Burghölzli** (clinica psichiatrica), 115n., 118
- Busch**, W., 567n.
- Cäcilie M.**, caso di, 198n.
- Calcutta**, 117n., 140
- Camminare**, come simbolo sessuale, 239 sg.
- Candide** (Voltaire), 567, 572n.
- Cani e uomo**, 590n.
- Cannibalismo**, 440 sg.
- Capelli**, taglio dei, come simbolo dell'evirazione, 496
- Carattere:** anale, 587; erotico, 575; formazione del, 105, 120, 215, 224, 303 sg.; "pulsionale", 523; tipi di, 575, 587
- Cartesio**, sogni di, 549-51
- Casa** come simbolo del ventre materno, 581
- Caso(i):** dell'"Uomo dei lupi", 155n., 210 n., 254-58, 262n., 273, 275 e n., 287n.; dell'"Uomo dei topi", 197n., 266n., 268n., 269n.; dell'"Uomo di panforte", 254 sg.; del "Piccolo Hans", 29n., 106 n., 251-54, 256-58, 273-75; di Anna O., 87-90, 94, 189, 223; di Cäcilie M., 198 n.; di "Dora", 29n., 201n., 208, 241n., 581n., 596n.; di Elisabeth von R., 40n.; di feticismo, 491, 495 sg.; di Schreber, 161n., 559n.
- Censura**, 227, 622; onirica, 111 sg., 157 sg.
- Cerebrale(i):** anatomia, 78-80, 84, 100; paralisi, nei bambini, 82, 86; tumore, 80
- Charcot**, J.-M., 21, 50 sg., 79-83, 88, 91, 190, 263
- "Christian Science"**, 402, 607
- Chrobak**, R., 91
- Cicogna**, racconto della, 474
- Ciucciare**, 210
- Civiltà**, 15 sg., 55 sg., 139, 342, 374, 379, 382, 411, 413, 417; americana, 603; arte e, 442-44, 571 sg., 582-85, 587; aspetto sociale della, 436 sg., 439, 441 sg., 470-74, 585-87, 590-97, 618 sg., 625-28; "attitudine" alla, 468 e n.; civilizzazione e, 436, 580; conflitto tra Eros e pulsione di morte nella, 590-92, 600, 605 sg., 608-10, 618 sg., 623, 625 sg., 628, 630; definizione di, 435 sg., 580-86; evoluzione della, 586-90, 595n., 609, 625 sg.; fattore economico nella, 436 sg., 440, 593; fondamenti razionali della, 470 sg., 473-76, 482 sg.; nevrosi dovuta alla, 629;

- ostilità dell'individuo verso, 436, 439-46, 467, 577 sg., 586 sg., 593; pretese morali della, 441 sg., 445, 448 sg., 585, 599, 602, 627 sg., 630; principio di piacere e, 584 sg., 602; pulsioni aggressive e, 437, 440-42, 599-610, 620n., 621-23, 627 sg., 630; religione e, 447-52, 464 sg., 467-69, 473-81, 483, 584, 609, 621; repressione delle pulsioni e, 15 sg., 55 sg., 105n., 106, 376 sg., 384, 407, 415; restrizioni imposte dalla, 437-46, 448, 467, 473, 479, 577 sg., 581n., 585-87, 592-94, 595n., 596 sg., 600, 602, 613-15, 630; "rimozione organica" e, 589n., 595n.; scienza e, 436, 461 sg., 464 sg., 467, 478, 483-85, 569, 571, 578 sg., 581 sg., 585, 587; senso di colpa e, 620-22; sviluppo della, paragonato a quello dell'individuo, 625-29; valutazione della, 629 sg.
- Clark University di Worcester (Mass.), 75, 118 sg., 229
- Cleopatra, 380
- Clitoride, 32, 210, 212n., 213, 497
- Coazione, 238, 244, 252; a ripetere, 124, 300 sg., 305, 583 sg., 605
- Cocaina, 82 sg.
- Coito, vedi Rapporto sessuale
- Coitus interruptus, 93, 259
- Colombo, Cristoforo, 460 sg.
- Colonia, 76
- Colpa, senso di, 8, 12, 16, 57, 131, 135, 266, 306, 354, 358, 390, 527, 529, 532 sg., 610-14, 617-24; inconscio, 7, 12, 15, 135 sg., 390, 527, 621, 623 sg., 627; in Dostoevskij, 523, 529-31, 534 sg.; nei bambini, 611 sg., 617; vedi anche Autopunizione; Coscienza morale; Super-io
- Comicità, 504, 508; vedi anche Motti di spirito; Umoreismo
- Complesso edipico, 56, 102, 104, 120, 123, 134, 228, 251 sg., 380, 527-30; e nevrosi, 123, 262-64, 271, 390; e religione, 473, 515 sg.; e senso di colpa, 617-19; in Amleto, 532 sg.; nei maschi, 30 sg., 33, 208-10, 215; nella letteratura, 130 sg.; nelle femmine, 27, 31-33, 210 sg., 214-16; nel "Piccolo Hans", 251 sg., 256-58, 273; rimozione del, 27, 31, 56 sg., 215 sg.; Super-io crede del, 13-15, 33, 126, 215, 228, 263, 277, 287, 390; tramonto del, 27 sg., 30 sg., 33, 214-16
- Componenti pulsionali, 15, 103, 106, 201, 263, 265, 274, 377, 572n., 595n., 606, 624
- Compromesso, formazioni di, vedi Formazioni di compromesso
- Comunismo, 600-02, 629
- Condensazione: nei motti di spirito, 132; nei sogni, 112, 132
- Confessione (sacramento), 356 sg.
- "Confessione di Stavrogin" (nei *Demoni* di Dostoevskij), 522n.
- Congressi psicoanalitici: a Budapest nel 1918, 121; a Homburg nel 1925, 323; a L'Aia nel 1920, 121; a Lucerna nel 1934, 141; a Norimberga nel 1910, 117; a Salisburgo nel 1908, 116, 229, 543
- Contatto, tabù del, 270 sg.
- Contratture isteriche, 81, 88, 260 sg., 354, 357
- Controinvestimento, 98, 303-05, 309
- Conversione: isterica, 90, 98, 224, 260 sg., 271, 294, 308; religiosa, 513-16
- Convulsioni, 357, 523 sg.
- Copernico, 51
- Corsica, 470
- Coscienza: accesso alla, 90, 245, 265, 365; come organo sensoriale dell'Io, 242, 266, 365, 368; della propria colpa, 610, 620 sg., 623, 627; e angoscia, 621; e inconscio, 99 sg., 114, 364 sg.; esclusione dalla, nella rimozione, 97 sg., 227, 241, 289n., 309; la psicoanalisi riporta il materiale rimosso alla, 107 sg., 198, 265, 305, 311, 474, 605; natura della, 53, 64; ritorno del materiale rimosso alla, nel sogno, 111
- Coscienza morale, 12-16, 160, 216, 294, 358, 373, 390, 610-18, 622, 627; vedi anche Autopunizione; Colpa, senso di; Super-io
- Costanza (città), 455
- Costanza, principio di, 5n.
- Credo quia absurdum, 459, 599
- Crimine, 530 sg., 533 sg., 599 sg.; vedi anche Delinquenza
- Cristianesimo, 449, 468, 514, 522, 578, 597, 602, 621
- Crono, mito di, 255, 378
- "Curriculum vitae" di Freud del 1885, 72 sg.
- Darmstadt, 82n.
- Darwin, C., 57, 76, 134
- Dayton, "processo alla scimmia" a, 468
- Defecazione, 29, 113, 270, 278, 379; ed evirazione, 278; vedi anche Funzione escrementizia
- Deformazione: di rappresentanze pulsionali, 258; nei sintomi, 54, 98, 253, 258, 265, 274 sg., 370, 507; nei sogni, 110 sg., 154, 158, 160; nella dottrina religiosa, 474; nella percezione, 200; nelle comunicazioni dei pazienti durante l'analisi, 386
- Degenerazione, 101

- Dèi:** animali, 453; dell'antichità, 255, 378, 447-49, 454, 582; e dèmoni, 589n.
- Dekker, E. D.,** 14n., 483n.
- Delinquenza,** 181-83, 616n.
- Deliri,** 110, 239, 249, 572, 576; vedi anche *Idee deliranti*
- Dementia praecox,** 109, 127, 224, 490n.
- Demenza paranoide,** 127 sg.
- Dèmoni,** 589n.
- De partibus animalium (Aristotele),** 81n.
- Desideri, appagamento dei:** nei deliri, 573; nei sogni, 111-13, 131, 158, 447; nella letteratura, 131; nella religione, 460 sg., 465, 472 sg., 481; nelle fantasie, 102; nelle illusioni, 572
- Destino,** 14 sg., 446, 448, 466, 478, 529, 537, 573, 613
- Diavolo, il,** 607
- Difesa,** 98, 264, 267, 290, 292 sg., 530; distinta dalla rimozione, 263, 269, 308-10; "nevrosi da", 91; umorismo come, 504-06, 508; vari tipi di, 309 sg.
- Dimenticare,** 561 sg.; vedi anche *Amnesia; Memoria*
- Dio:** e il diavolo, 607, fede in, 14, 462-64, 467-71, 475 sg., 481-83, 513-16, 531, 576; paragonato al padre, 135, 270, 447-49, 452-54, 460, 472, 478, 515 sg., 566, 613; somiglianza dell'uomo con, 582, 607
- Disconoscimento, vedi Rinneamento**
- Dispiacere,** 7, 9, 49, 560 sg., 568-75, 577 sg.; angoscia come, 243, 280 sg., 292, 307 sg., 316 sg.; come segnale, 242, 244, 250; e masochismo, 5 sg.; trasformazione del piacere in, 241; vedi anche *Piacere, principio di*
- Distruttività, vedi Aggressività; Morte, pulsione di; Pulsioni distruttive**
- Divieti della civiltà,** 440-42, 445, 453, 456, 470-72, 477, 480, 593 sg.
- Dmitrij (nei Fratelli Karamazov),** 533
- Dolore,** 560, 568 sg.; come reazione alla perdita, 279, 294, 314-17; e angoscia, 280 sg., 294, 314 sg.; fisico, 315 sg., 568 sg.; isterico, 260 sg.
- Donna:** complesso di evirazione nella, 272, 290; formazione del carattere nella, 216; in contrasto con la civiltà, 593; intelligenza della, 477; isteria nella, 238, 290, 304; masturbazione nella, 213 sg.; orrore di fronte alla, 211; pene attribuito alla, 30; ruolo della, nella vita familiare, 589 sg., 593; sviluppo sessuale della, 104n., 214, 216, 379; vedi anche *Bambina*
- "Dora", caso di,** 29n., 201n., 208, 241n., 581n., 596n.
- Dostoevskij, Andrej (fratello di Fedor),** 526
- Dostoevskij, Fedor:** attacchi epilettici di, 523-27, 529-31, 533; e *I fratelli Karamazov*, 521, 526, 532 sg.; in Siberia, 526 c.n., 530; masochismo di, 523, 529 sg.; moralità di, 521 sg.; nevrosi di, 521-23, 526, 532-34, 538; omosessualità rimossa di, 528 sg.; relazione di, con il padre, 525 sg., 529-31; relazione di, con le mogli, 522, 534 sg.; sadismo di, 523; senso di colpa di, 523, 529-31, 534 sg.; tendenze criminali di, 522 sg.
- Ebrei,** 58, 76 sg., 169 sg., 341-43, 449, 514, 580, 602, 607, 613; vedi anche *Antisemitismo*
- Eccitamento sessuale,** 6 sg., 9, 29 sg., 93, 158, 209, 589n.; frustrato, 93, 259
- Economia: della libido,** 570 sg., 572n., 575, 576n., 626; della situazione psichica, 243, 275, 278, 285, 287, 297 sg., 306, 308, 313, 316
- Edinger, L.,** 79 c.n.
- Edipo re (Sofocle),** 130, 158, 532
- Educazione,** 14, 214, 438 sg., 476-78, 480 sg., 483, 616n., 620n.; e psicoanalisi, 129, 136 sg., 141, 181-83, 228, 382, 414 sg.
- Edward de Vere, the Earl of Oxford,** 131n.
- Eff Briest (T. Fontane),** 567n.
- Eiaculazione, mancanza di,** 238
- Eitingon, M.,** 120 sg., 147, 229, 394 sg.
- Ejaculatio praecox,** 238
- Elettroterapia,** 84
- Elisabeth von R., caso di,** 40n.
- Ellis, H.,** 92
- Einden, J. van,** 120
- "Empirismo" ("ciarlataneria") dell'analisi praticata dai non medici,** 351, 401, 416, 429 sg.; del trattamento dei nevrotici da parte di medici, 396-401, 405
- Energia psichica,** 506 sg., 593
- Enuresi notturna,** 29, 209
- Epilessia,** 524 sg., 533 sg.; "affettiva", 525; attacchi di, in Dostoevskij, 523-27, 529-31, 533; e disturbi dell'attività cerebrale, 524; scarica pulsionale nell', 524 sg.
- Eracito,** 81n.
- Erb, W.,** 84
- Era glaciale,** 302n.
- Eredità arcaica,** 161, 314
- Erezione,** 238
- Eros,** 5, 9 sg., 54, 124, 139, 201, 225, 271, 274, 596; in conflitto con la pulsione di morte, 590-92, 600, 605-10, 618 sg., 623-26, 628, 630; vedi anche *Libido; Pulsione sessuale*
- Eros (del Simposio di Platone),** 54

- Erotismo: anale, 265, vedi anche Sadismo; urinario, 581n.
- Erotizzazione della funzione dell'Io, 239 sg., 268
- Es: angoscia dell', 288, 307; come parte dell'apparato psichico, 126, 139, 226, 289n., 301sg., 310, 367sg., 495, 559, 628; e mondo esterno, 41, 370sg., 407; e nevrosi, 39-41; in rapporto all'Io, 39 sg., 43, 159sg., 240-42, 245, 247sg., 259, 265sg., 273, 300-02, 310, 365, 367-72, 390, 407, 559, 628; in rapporto al rimosso, 159; in rapporto al Super-io, 13, 226, 264sg., 267, 270, 390; processi pulsionali dell', 226, 241sg., 247, 255, 265, 273sg., 288, 289n., 292sg., 300-02, 307, 367-70, 407sg.; resistenza dell', 306, 391; scelte oggettuali dell', 13
- Esibizionismo, 103
- Esogamia, 133-35
- Estasi, 505, 565
- Estetica, teoria dell', 574
- Etica, vedi Moralità
- Eucarestia, equiparata al pasto totemico, 135
- Evirazione: fantasie di, 8, 11; minaccia di, 29-31, 33, 209, 211, 215, 257sg., 264, 271-79, 286sg., 289sg., 292-95, 378, 493, 527sg.; simboleggiata dall'accecamento, 8; simboleggiata dal taglio dei capelli, 496
- Evirazione, complesso di, 29-33, 105, 209, 212, 215-17, 258, 263, 272-79, 492-96, 527-29; nella donna, 272, 290
- Exner, S., 78 e n.
- Fame, 113, 124, 367, 604; paura di soffrire la, 238; vedi anche Funzione nutritiva, disturbi della
- Famiglia, 589sg., 592sg., 601, 608, 618sg.
- Fantasia(e), 102, 136, 153, 240, 255, 270; di iniziazione sessuale da parte della madre, 537; di nascita, 8, 11; di percosse, 11, 15, 212sg.; diventate realtà, 530; e arte, 571sg.; masochistiche, 8, 11, 15; onanistiche, 8, 210, 212sg.; primarie, 210; sadiche, 158; sessuali, 102, 240, 255
- Faraoni, dinastie dei, 381
- Farrow, E. Pickworth, 335
- Fase: orale, 11, 103, 255sg., 258, 274; sadico-anale, 11, 33
- Fase fallica, 11, 28sg., 31sg., 210sg.; nella bambina, 32, 213sg.
- Fattori: biologici, 124sg., 243, 282, 286, 301, 308, 398, 411, 417; chimici nella nevrosi, 93sg., 398; ereditari, 28, 227, 299; tossici, nelle nevrosi, 51sg., 93sg., 524; vedi anche Intossicazione
- Faust (Goethe), 77n., 355, 607n., 608n.
- Fechner, G. T., 5, 126 e n.
- Federico il Grande, 403n., 575n.
- Felicità, vedi Principio di piacere; soggettività della, 580
- Femminile, vedi Bambina; Donna; Maschile e femminile
- Ferenczi, S., 27n., 120sg., 147, 286, 323n.
- Feticcio: biancheria intima come, 494; cintura atletica come, 496; come sostituto del pene della madre, 492-94; naso come, 491; pelliccia come, 494; pene come prototipo del, 494, 497; piede come, 494, 496sg.; scarpa come, 494; "sfavillio sul naso" come, 491; velluto come, 494
- Feticismo, 139, 238; idee opposte espresse nel, 496; nelle società primitive, 613; usanza cinese di mutilare il piede e, 496sg.
- Fiabe, 136, 378sg.
- Filogenesi, vedi Eredità arcaica
- Filosofia: del "come se", 362, 458sg., 465; e psicoanalisi, 52-54
- First Melon I ever Stole, The (Mark Twain), 613n.
- Fissazione, 103sg., 227, 377
- Flechsigt, P. E., 78
- Fleischl von Marxow, E., 78 e n.
- Fliess, W., 40n., 81n., 92n., 102n., 132n., 316n., 527n., 533n., 537n., 590n., 596n., 613n.
- Fobie: angoscia e, 239, 253, 257-60, 271, 275-77, 290; controinvestimento nelle, 304sg.; della prima infanzia, 283sg., 294, 313sg.; situazione di pericolo nelle, 275-77; vedi anche Agorafobia; Paura; Zoofobie
- Folklore, 136
- Fontane, T., 567
- Formazione reattiva, 105, 212, 252sg., 263sg., 303-05, 309sg., 407; Super-io come, 160
- Formazione sostitutiva, sintomo come, 92, 98, 101, 114, 227, 241, 244sg., 251, 260sg., 266, 273sg., 289n., 292, 369
- Formazioni deliranti, vedi Idec deliranti
- Formazioni di compromesso: creazioni poetiche come, 131; sintomi come, 98, 112, 114, 248; sogni come, 112, 114, 131
- Foucault, J. B., 456 e n.
- Fragment über die Natur (G. C. Tobler), 77n.
- Francesco d'Assisi, san, 591
- Francoforte sul Meno, 140
- Fratelli Karamazov, I (Dostoevskij), 521, 526, 532sg.
- Frazer, J. G., 133-35
- Freiberg, 76

- Freud, Amalie*, 76
Freud, Anna, 136n., 140 e n., 429
Freud, Jacob, 76, 78
Freud, Sigmund: a Berlino, 80n., 82; atteggiamento di, verso gli ebrei, 76, 341-43; e distacco di Adler e Jung, 119 sg., 229; e metodo catartico, 88-92, 94 sg., 97, 224; in America, 118 sg., 229; infanzia e giovinezza di, 76; in Francia, 80-82, 85 sg.; malattia di, 138, 342; mancanza di fede religiosa in, 341 sg., 513 sg.; matrimonio e famiglia di, 82 sg., 86; medico, 76-82, 139, 418 sg.; sogni di, 77n., 84n., 447 e n.; studi di neurologia di, 78-82, 84, 86; studi di, sulla cocaina, 82 sg.; uso dell'ipnosi da parte di, 84-87, 94-97, 224
Freund, A. von, 121
Fromme Helene, Die (Busch), 567n.
 Frustrazione delle pulsioni, ad opera della civiltà, 440, 578, 587, 596, 613, 617 e n., 624
 Fuga: nella malattia, 121, 389; tentativi di, da parte dell'Io, 98, 242, 244, 292 sg., 300, 369, 372, 389
 Funzione: escrementizia, 587, 589n., vedi anche Defecazione; nutritiva, disturbi della, 238 sg.; riproduttiva, 56, 103, 105, 215, 377
 Funzione sessuale: disturbi della, 224, 238; e angoscia, 238; sviluppo della, 377
 Fuoco: ambizione e, 581n.; come simbolo fallico, 581n.; minzione e, 581n.; padronanza del, da parte dell'uomo, 581 e n.
Galsworthy, J., 595n.
Gargantua (Rabelais), 581n.
Gedanken und Einfälle (Heine), 598n.
Celosia, 212, 214
Genghiz khan, 600
 Genitali: eccitanti, ma non belli, 574 sg.; e portamento eretto dell'uomo, 589n., 595n.; e senso dell'olfatto, 589n., 595n.; primato dei, 11, 28, 103, 105 sg., 255 sg., 258, 262-65, 274, 286 sg., 289; vedi anche Fase fallica
 Genitali femminili: curiosità del maschietto per i, 494; e paura di evirazione, 494; feticcio come simbolo dei, 493
 Genitori e figli, relazione tra, 13 sg., 56, 123, 227 sg., 379 sg., 394, 592, 611; vedi anche Complesso edipico; Madre; Padre
 Germania, desiderio della, di dominare il mondo, 602
 Germania (Heine), 479, 609
 Gerusalemme, 140, 600; università ebraica di, 175
Gesù Cristo, 514, 516, 531, 627; paragonato al padre primigenio, 621 sg., 627
Giocasta (nell'*Edipo re* di Sofocle), 158
Gioventù traviata (Aichhorn), 181-83
 Giudizio, 198-201; sostitutivo della rimozione, 98
Giulio Cesare, 380
 Giuoco: d'azzardo, 522, 534-37; dei bambini, 43, 312, 315 e n.
 Giustizia, 586, 594, 601n.
Goethe, J. W., 77 e n., 355n., 566 e n., 568n., 607n., 608n., 619 e n.
 "Goethe", premio, 140 e n.
Golden Bough, The (Frazer), 134
Grabbe, C. D., 558n.
Grande Inquisitore, Il (nei *Fratelli Karamazov*), 521, 532
 Guerra: del 1914-18, 90, 116 sg., 121 sg., 229, 543, 600; nevrosi di, 90, 122, 277 sg., 289, 389
Gulliver (Swift), 581n.
Hall, G. S., 118, 229
Halsmann, P., 533n.
Hannibal (Grabbe), 558n.
Hans, caso del piccolo, 29n., 106n., 251-54, 256-58, 273-75
Hansen, C. (magnetizzatore), 84 e n.
Heidelberg, 83
Heidenhain, R. P., 85
Heine, H., 479, 598n., 609n.
Helmholtz, H., 524
Hering, E., 189
Hug-Hellmuth, Hermine von, 136
Ibsen, H., 77n., 342
 Ideali della civiltà, 442-44, 584 sg., 587, 597, 629 sg.
 Idee: deliranti, 42, 53, 461, 573, 576, vedi anche Deliri; ossessive, 53, 197 sg., 224, 353 sg.
 Identificazione, 30 sg., 209, 214 sg., 443 sg., 496, 506, 527, 534, 615, 618
 Idioterapia, 84
 Illusione(i): arte come, 567, 572; dottrina religiosa come, 460-64, 473, 477 sg., 480-85, 557, 576; ideali della civiltà come, 630; umorismo come, 508
 "Imago", 14 e n., 118, 229
 Immagini mnestiche, 243, 284
 Immortalità, 449, 457 sg., 460, 463 sg., 479, 483, 513, 628
 Imperativo categorico come erede del complesso edipico, 13
 Impotenza sessuale, 8, 238, 287, 354
 Impotenza, situazione di, 286-89, 291, 311-13, 316; dei bambini, 447 sg., 453 sg., 460, 478, 582; dell'uomo di fronte

- alla natura, 447 sg., 452-54, 460, 478, 577, 611
- Incesto, orrore per l', 57, 133, 215, 380 sg., 593
- Inconscio, l', 100, 107, 114, 278, 289n., 300, 398, 413; accesso all', nella psicoanalisi, 198; che "protende le sue antenne" verso il mondo esterno, 67 sg., 200n.; epilessia e, 524; Es e, 559; in relazione all'Io, 201; negazione inesistente nell', 201; resistenza dell', 305
- Inconscio(i): desideri, 164; elaborazione, nei moti di spirito, 508; fantasie, 270; processi psichici, esistenza di, 52 sg., 85, 90, 98-100, 108, 112 sg., 137, 224 sg., 228, 364 sg.; senso di colpa, 7, 12, 15, 135 sg., 390
- Indovini e telepatia, 163 sg.
- Inerzia psichica, 596n.
- Infantile(i): onanismo, 8 sg., 30; organizzazione genitale, 11, 28 sg., 31 sg.; regressione, 276; sessualità, 56, 101-06, 120, 123, 136, 207, 210, 227, 263-65, 302, 376-84, 407 sg., 461, 593 sg.; teorie sessuali, 30, 211n.; vedi anche Bambini; Infanzia; Infanzia, impressioni dell'
- Infantilismo psichico e religione, 576
- Infanzia: nevrosi dell', 284, 295, 301, 382, 407, 415, 472 sg., 482; pericoli reali nell', 313 sg.; rimozioni decisive dell', 371 sg., 376, 386; vedi anche Bambini; Infantile; Infanzia, impressioni dell'
- Infanzia, impressioni dell', 102 sg., 107, 113, 227, 383, 394; all'origine del feticismo, 494-96; e disposizioni pulsionali, 438 sg.
- "Inferiorità organica" (Adler), 120, 212n., 297, 497n.
- Inferiorità, senso di, 32, 213
- Inibizione(i): della funzione, 93, 227, 237-40, 251, 259 sg., 275, 291, 377; del periodo di latenza, 105; distinte dai sintomi, 237-40; e angoscia, 238, 251, 259, 274 sg., 288, 291; e autopunizione, 240; generali, 240; nella meta, 106, 591 sg., 597, 600, 605, 608; specifiche, 239 sg.
- Iniziazione, riti di, 592 sg.
- Innamoramento, 123, 507, 559
- Intelligenza: alterata nell'epilessia, 523 sg.; avvilita dalla religione, 576; primato della, sulle pulsioni, 477, 480, 482
- Interiorizzazione, vedi Introiezione
- "Internationaler Psychoanalytischer Verlag", 147
- "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", 147, 324n.
- Interpretazione dei sogni, vedi Sogni, interpretazione dei
- Intossicazione, 505, 567, 570, 576
- Introiezione, 13, 199, 287; di moti aggressivi, 610-18, 622-24, 627; vedi anche Super-io, crede del complesso edipico
- Io: alterazione dell', 304 sg., 309 sg.; come parte dell'apparato psichico, 126, 139, 226, 289n., 301 sg., 310, 362-65, 367 sg., 506, 559; come sede dell'angoscia, 12 sg., 243, 258 sg., 274-77, 291 sg., 306-08, 313, 315; coscienza come organo sensoriale dell', 242, 266, 365, 368; desideri di onnipotenza dell', 608; e dolore fisico, 316; e fantasia, 43; e lotta difensiva contro i sintomi, 248-50, 260-62, 277, 370; e mondo esterno, 199 sg., 226, 245, 249, 268, 301 sg., 365, 367-70, 407, 504 sg., 559-61, 565; e oggetto, 507, 559 sg., 591; e rimozione, 39, 97 sg., 111, 123 sg., 240-45, 247, 250, 255, 258 sg., 263, 268-70, 289n., 300 sg., 308-10, 369-71, 376, 388, 391, 407 sg., 421; forza e debolezza dell', 241 sg., 245, 247 sg., 288, 313, 369 sg., 383, 385, 391, 407 sg.; funzioni dell', 237-40, 268; introiezione dell'oggetto nell', 13 sg., 199-201, 215; masochismo dell', 14-16, 529, 622; nella nevrosi ossessiva, 262-67, 270 sg., 303-05; nelle nevrosi e nelle psicosi, 39, 495, 523; organizzazione narcisistica dell', 504 sg., 605, 608; pulsioni dell', 54, 123 sg., 225, 604 sg.; vedi anche Autoconservazione, pulsione di; Morte, pulsione di; relazione tra Es e, 39 sg., 43, 159 sg., 240-42, 245, 247 sg., 259, 265 sg., 273, 300-02, 310, 365, 367-72, 390, 407, 559, 628; relazione tra inconscio e, 201; relazione tra percezione del mondo esterno e, 199 sg., 559 sg.; relazione tra Super-io e, 12-16, 31, 240, 245, 247, 263 sg., 266, 277 sg., 287, 390, 506 sg., 529 sg., 610-13, 615 sg., 617n., 622, 628; resistenza dell', 98, 111 sg., 154, 249 sg., 305 sg., 391; senso dell', 559, 561, 564; "serbatoio della libido", 123, 605, 626; sviluppo dell', 559, 561; tendenza unificante dell', 13, 247-50, 261 sg., 266, 364, 370, 388; tentativi di fuga dell', 98, 242, 244, 292 sg., 300, 369, 372, 389; uso del termine, 159
- Ipnosi, 51-53, 84-90, 94-97, 108, 113, 136, 223 sg., 357, 403 sg.
- Isaacs, Susan, 624n.
- Isola Bella, 583
- Isolamento, 268-71, 309 sg.
- Isteria, 40, 51, 224, 354, 523, 525; come paura della funzione sessuale, 238; controinvestimento nell', 304 sg., 309; e

- assistenza a un malato, 88, 263; genesi dei sintomi nell', 223 sg., 248-51, 262-64, 309; ipnoide, 91; nella donna, 238, 290, 304; nell'uomo, 81, 83 sg.; paragonata alla nevrosi ossessiva, 262-64, 268, 290, 303-05, 309 sg.; rimozione nell', 260, 264, 309 sg.; scissione psichica nell', 98 sg.; studi di Breuer sull', 87-90, 189-91, 223 sg.; studi di Charcot sull', 81 sg., 223; studi di Freud sull', 81-86, 89-92; vedi anche Attacchi isterici; Contratture isteriche; Conversione isterica; Vomito isterico
- Isteroepilessia, 523, 525
- Ivan il Terribile, 521
- "Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen", 116
- James, W., 119
- Janet, P., 80 sg., 87, 89, 98 sg., 190, 223, 603n.
- Jones, E., 120, 395, 543 sg., 624n.
- Jung, C. G., 115-20, 123, 229, 375n., 605
- Kant, I., 13
- Kassowitz, M., 82 e n.
- Klein, Melanie, 136n., 616n., 624n.
- Koller, C., 83 e n.
- Königstein, L., 82 sg.
- Krauss, F. S., 595n.
- Last, H., 562n.
- Latenza, epoca di, 27 sg., 31-33, 104 sg., 227, 263 sg., 289, 294 sg., 302, 304, 377, 382
- Lattante e seno materno, 11, 200n., 208, 210
- Lavoro: avversione al, 438, 572n.; e civiltà, 436-38, 440, 442, 589 sg.; inibizione al, 239 sg., 353; intellettuale, 571, 584; piacere che scaturisce dal, 571, 572n.
- Lavoro onirico, 112, 132, 156, 447
- Leadership, 438, 627
- Legge e psicoanalisi, 351 sg., 400-04, 416
- Leggende, 136, 381
- Leonardo da Vinci, 132, 492n., 496n.
- Leroy, M., 549n., 550n.
- Lessing, G. E., 81n., 129
- Letteratura e psicoanalisi, 129-32, 228, 411, 532 sg., 535, 537
- Libertà, desiderio di, 586, 594
- Libido: comunità legate dalla, 597, 608 sg., 625; dell'Io, 605, 626; distoglimento della, nell'inibizione della funzione, 238; economia della, 570 sg., 572n., 575, 576n., 626; fissazione della, 103 sg.; inerzia della, 596 e n.; Io come "serbatoio" della, 123, 605, 626; narcisistica, 122-24, 278, 283, 286, 453, 572n., 605; oggettuale, 123 sg., 576n., 604 sg., 626; regressione della, 263-65; spostamenti della, 571, 573, 575 sg., 587, 593, 595n., 596; stadi di sviluppo della, 103 sg., 227, 255 sg., 262 sg., 274, 302, 377; teoria della, 103 sg., 123, 225, 418, 604 sg., 608; trasformata in angoscia, 258 sg., 273 sg., 287-89, 306-08; vedi anche Eros; Pulsione sessuale
- Lichtheim, R., 86
- Liébeault, A. A., 85
- Liluli (Romain Rolland), 558n.
- Livio, 103
- Locomozione, inibizione della, 239 sg.
- Λόγος, 14 e n., 483 e n.
- Londra, 117n., 140, 395, 543, 563
- Looney, J. T., 131n.
- Luigi XIV, 583
- Lutto, 240, 279 sg., 314, 317, 530
- Madre: assenza del pene nella, 492-94; come primo oggetto sessuale dei bambini di entrambi i sessi, 104 e n., 453 sg.; come primo oggetto sessuale del bambino, 134, 210, 213, 252 sg., 256 sg., 273 sg., 294, 379, 527, 537, 601; corpo di donna risveglia il ricordo della, 515; fantasie di iniziazione sessuale da parte della, 537; seno della e suzione, 104, 278; separazione dalla, 284-87, 298, 314-16
- Magia/magico, 133, 268-70, 310, 355 sg.
- Malattia organica e nevrosi, 12, 51 sg., 81 sg., 406-10, 422 sg., 523-25
- Mann, T., 140
- Mania, 507, 570
- Marlinière, cavaliere Riccaut de la (in *Minna von Barnhelm* di Lessing), 129 e n.
- Maschile e femminile, 213-17, 527-29, 595n.; vedi anche Attivo e passivo
- Mascolinità, complesso di, nelle donne, 32, 211 sg., 215, 217
- Masochismo, 5-16, 103, 266, 313n., 606; dell'Io, 529 sg., 622; femminile, 7-9, 11, 15; "ideale", 11n.; in Dostoevskij, 523, 529 sg.; morale, 7-9, 11 sg., 14-16
- Masse, le: e civiltà, 437-39, 442 sg., 481; e religione, 467-69, 481, 566 sg.
- Masturbazione, vedi Onanismo
- Matrimonio, 594
- Medicina e psicoanalisi, 50-53, 228, 396-402, 405, 408-13, 417-23, 429 sg.
- Mefistofele (nel *Faust*), 77, 355, 607n., 608n.
- Melanconia, 128, 240, 507; vedi anche Stati depressivi
- Memoria, 63-68
- Meningite, 80
- Menopausa, 399, 408

- Merck (ditta di prodotti chimici), 82 e n.
 Messia, il, 461
 Mestruazioni, 399, 408, 589n.
 Meta sessuale, 591 sg., 595n.; inibita, 106, 591 sg., 597, 600, 605, 608
 Metodo catartico, 88-92, 94 sg., 97 sg., 109, 122, 189, 224, 298
 Meynert, T., 78 sg., 83 e n., 84n., 473n.
 Minna von Barnhelm (Lessing), 129n.
 "Misericordia psicologica della massa", 603
 Misticismo, 565
 Mito, 14, 129, 136, 161, 255, 377-81, 411, 627
 Moebius, P. J., 84
Μοῖρα, 14, 448
 Monarchia, 477n., 522, 531
 Mondo esterno: controllo dell'uomo sul, 478, 481, 484 sg., 565, 569-84, 590 sg., 608, 630; e appagamento di desideri rimossi, 530; e coscienza, 226, 365, 368; Es e, 41, 370 sg., 407; Io e, 199 sg., 226, 245, 249, 268, 301 sg., 365, 367-70, 407, 504 sg., 559-61, 565: l'inconscio che "protende le sue antenne verso il, 67 sg., 200n.; pulsione di morte e, 9 sg.; religione e conoscenza del, 461-64, 482, 567; rifiutato dal Super-io nell'umorismo, 508; rinnegamento del, 473, 492-96, 594; Super-io e, 13; vedi anche Realtà
 Monogamia, 594
 Moralità, 13-16, 55, 57, 105 sg., 126, 135, 139, 263, 265, 373, 378, 390; di Dostoevskij, 521 sg.; e civiltà, 441 sg., 445, 448 sg., 585, 599, 602, 627 sg., 630; e religione, 448, 463, 467 sg., 628; e senso di colpa, 611-13; e sogni, 157-60
 Morte: accessi nevrotici simili alla, 526 sg.; desiderio di, nei confronti del padre, 515, 527, 531; enigma della, 446-49; e rinnegamento, 495; paura della, 14, 277 sg., 287, 526; sopravvivenza dopo la, vedi Immortalità; vedi anche Lutto
 Morte, pulsione di, 5 sg., 9-11, 16, 54, 124, 139, 225, 271, 274, 313n.; in conflitto con Eros, 590-92, 600, 605-10, 618 sg., 623-26, 628, 630; vedi anche Aggressività; Masochismo; Pulsioni aggressive; Pulsioni distruttive; Pulsioni sadiche
 Mosca, 117n.
 Motilità, 200; e angoscia, 281; e rimozione, 245, 289n.
 Moti pulsionali, 493n., 561, 570 sg., 585, 595n., 612, 618, 622 sg.; ed Es, 226, 241 sg., 247, 255, 265, 273 sg., 288, 289n., 292 sg., 300-02, 307, 367-70, 407 sg.; e opera d'arte, 131 sg.; incestuosi, 440-42, 453, 593; rimossi, 39 sg., 56, 98, 101, 104, 227, 241-48, 250-59, 264-66, 273-76, 288-93, 300-05, 307-10, 367-70, 386, 407, 472, 587, 624
 Motti di spirito, 132 sg., 379, 504-06, 508; vedi anche Comicità; Umoreismo
 Multatuli (pseudonimo di E. D. Dekker), 14, 483n.
 Nancy, 85, 86n.
 Napoleone, 32, 583 e n.
 Narcisismo, 30, 122 sg., 128, 131, 160, 209, 212, 214 sg., 249, 278, 446, 504, 534, 605, 608, 628; "delle piccole differenze", 602; e ideali della civiltà, 443 sg.; infantile, 30, 209
 Nascita: fantasie di, 8, 11; teorie infantili sulla, 211n.
 Nascita, trauma della, 27n., 29n., 243, 279, 283, 297-99, 315, 494; abreazione del, 289, 298, 307, 312; come prototipo degli stati di angoscia, 243, 281-86, 289, 291, 297-99, 307 sg., 315; teoria di Rank sul, 283 sg., 297-99, 307
 Naso come feticcio, 491
 Nathan der Weise (Lessing), 81n.
 Natiche, 11
 Natura, uomo e forze della, 445-49, 451 sg., 577, 579-84, 608
 Negativismo degli psicotici, 201
 Negazione come sostituto della rimozione, 197 sg., 201
 Nemico del popolo, *Un* (Ibsen), 77n., 342
 Nerone, imperatore romano, 563
 Nestroy, J., 361 e n.
 Nevrastenia, 80, 92-94, 354
 Nevrosi: attuali, 93, 259, 288, 306; vedi anche Nevrastenia; Nevrosi d'angoscia; Psiconevrosi; che cela un senso di colpa inconscio, 624; come risultato della rimozione, 39, 42; come risultato di un conflitto tra l'Io e l'Es, 39 sg.; come soddisfacimento sostitutivo, 576; di guerra, 90, 122, 277 sg., 289, 389; di traslazione, 605; dovuta alle restrizioni imposte dalla civiltà, 578; e fattori tossici, 51 sg.; e malattia organica, 12, 51 sg., 81 sg., 406-10, 422 sg.; e senso di colpa, 12; etiologia della, 97 sg., 291-302, 367-71, 382, 393, 406-09; etiologia sessuale delle, 90-94, 101-05, 116 sg., 120, 122, 128, 227-29, 278, 299, 374 sg., 378, 393; e tornaconto della malattia, 12, 121, 249, 306, 389 sg.; infantili, 284, 295, 301, 382, 407, 415, 472 sg., 482; narcisistica, 122; nucleo centrale della, 123, vedi anche Complesso edipico; paragonata alla psicosi, 39-43, 127 sg., 371, 406, 492n., 495; predisposizione alla, 382 sg., 528; religione e,

- 472-75, 482; studio delle, 620 sg., 628; traumatica, 277 sg., 289, 605, vedi anche Difesa, "nevrosi da"; Nevrosi di guerra; vedi anche Isteria; Nevrosi ossessiva
- Nevrosi ossessiva, 159 sg., 197, 224, 354, 473, 495, 621, 623; angoscia nella, 277, 291, 293; controinvestimento nella, 303-05, 309; e religione, 133, 472-75, 482; formazioni reattive nella, 264 sg., 303 sg., 309 sg.; formazione dei sintomi nella, 249, 261-71, 291 sg.; Io nella, 262-67, 270 sg., 303-05; inibizione generale nella, 240; insorgenza della, 263; paragonata all'isteria, 262-64, 268, 290, 303-05, 309 sg.; regressione nella, 255, 262-65, 271, 309; rimozione nella, 266, 268-71, 303, 308-10; sua affinità con la virilità, 290; Super-io nella, 263-66, 270, 277, 290, 293; vedi anche Idee ossessive
- Nevrotici, 440 sg., 526n., 595n., 603n.; paragonati agli artisti, 131; paragonati ai popoli primitivi, 133; paragonati alle persone normali, 41, 63, 114, 123, 226, 297-99, 310 sg., 374, 388 sg.; psicoanalisi dei, 57, 181 sg., 207; sintomi dei, vedi Sintomi; trattamento dei, da parte di medici, 121, 396-401, 405, 408 sg., 412 sg.
- New York, 83, 117n.
- Nietzsche, F., 127
- Nirvana, principio del, 5-7
- Norton, W. W. (editore), 138n.
- Nothnagel, H., 79 e n., 82
- Novità, resistenza contro le, 49 sg.
- "Novoe Vremja", 525n.
- Oggetto: perdita dell', 278 sg., 284-87, 289 sg., 292, 298, 312-17; relazione con l', nell'amore, 507, 559, 591, 604; scelta dell', vedi Scelta oggettuale
- Olfatto, senso dell': e pulsione sessuale, 589n., 595n.; sostituito dalla vista come organo dominante, 589n., 595n.
- Omosessualità, 106, 493, 528 sg., 581n.
- Onanismo, 8, 28-30, 93, 209-11, 213 sg., 264, 276, 384, 537 sg.; vedi anche Autoerotismo
- Onnipotenza: dei pensieri, 133; desideri di, dell'Io, 608
- Oppolzer, J. von, 189
- Opposti, rappresentazione per: nei motti di spirito, 132; nei sogni, 132; nella rimozione, 256-58, 303
- Orazio, 208n., 323n.
- Orda primordiale, 134-36, 590n.
- Ordinamento sociale, 55, 57
- Ordine: e civiltà, 583 sg., 587; ed erotismo anale, 587
- Orgasmo, 238
- Padre: atteggiamento passivo del maschietto verso il, 255-58, 273 sg.; come primo oggetto sessuale della bambina, 379 sg.; desiderio di morte del, 527, 529-31, vedi anche Parricidio; e complesso edipico, 15, 30 sg., 135, 208 sg.; fantasie concernenti il, 11, 15, 210; identificato con l'animale totemico, 11, 133-35; identificato con un animale, nelle fiabe, 378; identificato con un animale, nelle fobie, 134, 251-54, 275; identificazione del figlio con il, 496, 506, 527-30; morte del, e rinnegamento, 495; ostilità del figlio verso il, 134 sg., 251-58, 273 sg., 294, 515, 527; paragonato a Dio, 447-49, 452-54, 460, 472, 478, 515 sg., 566, 613; paragonato alle forze della natura, 447; paura del, 447, 454, 528 sg., 538; paura di essere divorati dal, 255 sg., 258, 378; primigenio, 472, 530, 590, 617-19, 622 sg., 627; relazione tra, e figli, 460, 473, 506, 527-30, 611, 616
- Painfull Adventures of Pericles Prince of Tyre, The (Wilkins), 582n.
- Paolo, san, 602
- Paralisi: isterica, 81-83, 88, 239, 260 sg.; organica, 82
- Paramnesia, 42
- Paranoia, 109, 127, 224, 249, 507, 573
- Paraprassia, 113 sg., 226
- Parigi, 79-81, 85, 87 sg., 140
- Parricidio, 527; contro il padre primigenio, 472, 527, 530, 590, 617-19, 622 sg., 627; nella letteratura, 532-34
- Parsimonia ed erotismo anale, 587, 601
- Pasto totemico, 134 sg., 453, 530
- Paura: dei genitali femminili, 494; dei temporali, 313; del buio, 284, 294, 313; dell'altezza, 313n.; della morte, 14, 277 sg., 287, 526 sg.; della punizione, 528, 611, 614; della sifilide, 276, 295; delle persone estranee, 294, 313, 353; dell'evirazione, vedi Evirazione, minaccia di; del padre, 447, 454, 528 sg., 538; del proprio atteggiamento femminile, 528; di essere scoperti, 612; di perdere l'amore, 611-14; di soffrire la fame, 238; di star soli, 276, 294, 313, 353; vedi anche Agorafobia, Angoscia; Fobia; Zoofobie
- Peccato originale, 135
- Peli pubici simboleggiati dalla pelliccia e dal velluto, 494
- Pelliccia come feticcio, 494
- Pene: assenza del, nella donna, 491-97; atteggiamento del maschietto nei confronti della sua mancanza nella bambina, 30, 211; come prototipo del feticcio, 494, 497; e funzione riproduttiva,

- 215; equiparato al bambino, 32 sg., 214; invidia del, 32 sg., 211-15, 379; interesse del maschiotto verso il proprio, 28 sg., 210; valutazione narcisistica del, 286, 492; vedi anche Evirazione; Evirazione, complesso di; Fase fallica; Genitali, primato dei
- Pensieri onirici latenti, 110-12, 156 sg., 159
- Percezione, esterna e interna, 199 sg.
- Percosse, fantasie di, 11, 15, 212 sg.
- Perdita dell'oggetto, vedi Oggetto, perdita dell'
- Pericle, 582n.
- Pericolo, 454, 565, 610 sg.; angoscia come reazione al, 258, 274-79, 282-95, 297-301, 307 sg., 310-15, 369; evoluzione delle situazioni di, 285-90, 293-96, 307 sg., 315; interno (pulsionale) ed esterno (reale), 242, 258, 275-77, 292 sg., 302, 304, 310-14; vedi anche Angoscia; Trauma; Traumatica, situazione
- Periodicità sessuale, 589n.
- Persecuzione, delirio di, 507
- Persone normali paragonate ai nevrotici, 41, 63, 114, 123, 226, 297-99, 310 sg., 374, 388 sg.
- Perversione, 8, 106, 158, 238, 377, 496, 523, 571, 594; polimorfa, nei bambini, 106
- Pfister, O., 120, 136
- Piacere: come meta della sessualità, 105; estetico, 572-74, 583-85, vedi anche Arte; preliminare, 133
- Piacere, principio di, 126, 131, 199, 201, 226, 241 sg., 274, 287, 292, 308 sg., 367, 370, 503-05, 560, 568-80, 585, 591, 602, 625 sg.; e masochismo, 5-7
- Piede, feticismo del, 494, 496 sg.
- Platone, 54, 92
- Plauto, 599n.
- Polineurite acuta, 80
- Polluzioni notturne, 93
- Popoli primitivi, 105n., 133 sg., 379, 384, 452, 468, 578, 613
- Post-rimozione, 244
- Preconscio e motti di spirito, 508
- Preistoria, 57
- "Premio di allettamento", 131-33
- Privazione, 440, 446, 448
- Processi psichici: approccio dinamico ai, 90, 126, 225, 367; approccio economico ai, 5, 90, 126, 225 sg., 503 sg.; vedi anche Economia della situazione psichica; approccio topico ai, 100 sg., 126, 226
- Processi psichici inconsci, 493, 528, 532, 592; esistenza di, 52 sg., 85, 90, 98-100, 108, 112 sg., 137, 224 sg., 228, 364 sg.
- Processi psichici normali: applicazione della psicoanalisi ai, 54; paragonati a quelli nevrotici, 41, 63, 507, 529, 620, 629
- Processi di pensiero, 156, 198-201; differimento dei, 200; erotizzazione dei, 268; isolamento dei, nella nevrosi ossessiva, 269-71; onnipotenza dei, 133; preconsci, 153-56; sogni come, 156
- Processo primario, 164, 493; secondario, 164
- Proiezione, 275, 277
- "Protesta virile" (Adler), 120, 212n.
- Psicastenia, 354
- Psicoanalisi: aspetto terapeutico della, 12, 50 sg., 98, 109 sg., 128, 224 sg., 301, 371 sg., 383, 388, 398-400, 408 sg., 413, 419-22, 629; come scienza, 125, 137, 141, 224 sg., 359-62, 365, 376, 410, 413, 419-23; critiche alla, 50-58, 80, 101, 116 sg., 136, 229, 323, 341, 374-76, 391, 396, 415, 418; dei bambini, 106, 136 e n., 181, 381-83, 414 sg., 429; dei nevrotici, 57, 181 sg., 207; e arte, vedi Arte; ed educazione, 181-83; e filosofia, 52-54; e legge, vedi Legge; e letteratura, vedi Letteratura; e medicina, vedi Medicina; e religione, vedi Religione; e sociologia, vedi Sociologia; e sogni, 154; in America, 117 sg., 140, 229, 351, 402, 416, 423; in Austria, 115-17, 140, 225, 229, 401 sg., 415; in Francia, 129, 140, 352n.; in Germania, 116-18, 121, 128 sg., 140, 225, 229, 323, 351, 374 sg., 394 sg., 401; in Inghilterra, 117, 140, 229, 351n., 402; in Ungheria, 117, 121, 140, 229, 416; materiale rimosso portato alla coscienza dalla, 107, 110, 198, 228, 301, 372; praticata dai non medici, 137, 351 sg., 366, 373, 385, 395 sg., 400-06, 408-16, 419-23; preparazione alla, 224, 366, 387, 394-96, 399-401, 403, 410-14, 417, 422 sg.; reazione terapeutica negativa alla, 12; regola fondamentale della, 107 sg., 270, 356; resistenza alla, 12, 154 sg.; storia della, 50 sg., 115, 117-22, 129, 138, 140 sg., 223 sg., 229 sg.; tecnica della, 98 sg., 107-10, 113, 197, 224, 270, 353-58, 371 sg., 382, 385-95; vedi anche Associazioni libere; Metodo cartartico
- "Psicologia individuale" (Adler), 421
- Psiconevrosi e nevrosi "attuali", 93, 288 sg.
- Psicosi, 39, 42, 122, 127 sg., 212, 239, 371; come difesa, 505, 573, 576; narcisismo e, 605; paragonate alle nevrosi, 39-43, 127 sg., 371, 406; religione e, 516; risultato di un disturbo tra l'Io e il mondo esterno, 39-43; timore sacro di fronte alla, 533; vedi anche Dementia

- praecox*; Demenza paranoide; Mania; Melanconia; Paranoia; Schizofrenia
- Pubertà, 56, 101, 105, 211n., 214, 227, 265, 302, 376-78, 380, 382, 538, 592 sg.
- Pudore, 105, 377 sg., 589n.
- Pulizia: e civiltà, 583 sg., 587, 589n.; ed erotismo anale, 587
- Pulsione(i): aggressive, 254, 256-58, 265 sg., 271, 273, 294, 369; beni materiali e soddisfacimento delle, 436 sg.; distruttive, 15 sg., 225, 263, 265, 271, 273, 313, 630, vedi anche Aggressività; Morte, pulsione di; Pulsioni aggressive; di vita, vedi Eros; due specie di, 5, 9 sg., 54, 124, 139, 201, 225, 271, 274; frustrazione delle, ad opera della civiltà, 440, 578, 587, 596, 613, 617 e n., 624; impasto e disimpasto delle, 10, 13, 16, 201, 263 sg., 274; intelligenza e, 477, 480, 482; natura conservativa della, 605 e n.; oggettuali, 604 sg.; omicide, 440-42, 445, 453, 469-72, 534, vedi anche Parricidio; predominio delle, 475-77, 480, 482, 628; relazione tra libido e, 608n.; repressione delle, ad opera della civiltà, 15 sg., 55 sg., 105n., 106, 376 sg., 384, 407, 415, 437-48, 467, 473, 479, 577 sg., 581n., 585-87, 592-94, 595n., 596 sg., 600, 602, 613-15, 630; rimozione delle, 472 sg.; sublimazione delle, 523, 571, 572n., 575, 587, 593, 595n.; teoria delle, 122-24, 225, 341, 367, 543, 595, 604; vedi anche Autoconservazione, pulsione di; Componenti pulsionali; Io, pulsioni dell'; Morte, pulsione di; Pulsione sessuale; Rappresentanze pulsionali
- Pulsione sessuale, 54-56, 103-06, 125, 227, 265, 367; come fonte di piacere, 573 sg., 591 sg.; ed educazione, 620n.; e pulsione di morte, 604-06, 624 sg.; restrizione della, imposta dalla civiltà, 445, 592-97, 600, 630
- Punizione: aggressività del bambino come risultato della, 616; bisogno di, 12, 14 sg., 529-31, 610, 614, 621 sg.; equiparata all'evirazione, 529; paura della, 528, 611, 614; sintomi come, 624; sogni di, 158-60
- Putnam, J. J., 118
- Quantità, 507; e qualità, 6 sg.
- Rabelais, F., 581n.
- Radó, S., 147
- Rank, O., 14n., 27n., 118, 120, 136, 147, 307
- Rapporto sessuale, 8, 54; come sostituto della riunione con la madre, 286; degli adulti, osservato dai bambini, 382, 515 sg., vedi anche Scena primaria; paragonato all'epilessia, 525; repulsione per il, 595n.
- Rappresentanze pulsionali, 225 sg., 242 sg., 245, 253, 255, 258
- Razionalizzazione, 534, 543
- Realtà: esame di, 199 sg., 317, 572; fuga dalla, nella nevrosi, 39, 41-43; principio di, 7, 43, 126, 131, 226, 368, 560, 569, 571 sg.; rimodellamento della, nella psicosi, 41 sg.; sostituzione della, nella fantasia, 43; vedi anche Mondo esterno
- Regola fondamentale della psicoanalisi, 107 sg., 270, 356
- Regressione, 15, 40, 43; come disimpasto pulsionale, 263 sg.; come forma di difesa, 255, 263, 309; e controinvestimento interno, 305; e impotenza, 287; e rimozione, 103 sg., 227, 255, 289n., 309, 407; e umorismo, 505; infantile, 276; nella nevrosi ossessiva, 255, 262-65, 271, 309; nelle fobie, 256, 276
- Reik, T., 120, 135, 416, 429 sg., 624n.
- Religione, 54 sg., 57, 161; atteggiamento di Freud verso la, 341 sg.; come alternativa alla nevrosi, 576; come appagamento di desideri, 460 sg., 465, 472 sg., 481; come consolazione, 462, 465, 478, 481, 483, 565-67, 576; come delirio collettivo, 573, 576; come risposta all'enigma della vita, 567 sg.; e arte, 556 sg.; e civiltà, 447-52, 464 sg., 467-69, 473-81, 483, 584, 609, 621; e complesso edipico, 473, 515 sg.; ed educazione, 476-78, 480 sg., 483; e inibizione nella meta, 591; e moralità, 448, 463, 467 sg., 628; e nevrosi ossessiva, 133, 472-75, 482; e psicoanalisi, 129, 133-35, 139, 228, 411, 413; e psicosi, 516; e scienza, 468 sg., 481, 484, 566 sg., 579; e sopravvivenza dopo la morte, vedi Immortalità; giustificazione della fede nella, 455-59, 462, 467 sg.; origini della, 445-54; pratiche della, paragonate agli atti ossessivi, 133, 268; sentimento "oceanico" alla base della, 557 sg., 564 sg.
- Religion of the Semites, The (R. Smith), 134 sg.
- Rendere non avvenuto, 238, 268 sg., 310
- Resistenza: all'analisi, 12, 107 sg., 154 sg.; alla teoria psicoanalitica, 116 sg.; cinque tipi di, 306, 390 sg.; dell'Es, 306, 391; dell'inconscio, 305; dell'Io, 98, 111 sg., 154, 240 sg., 305 sg., 391; del Super-io, 12, 306, 390 sg.; di rimozione, 303-06; di traslazione, 109 sg., 306; e controinvestimento, 303, 305; supera-

- mento della, nella psicoanalisi, 107-10, 228, 305, 372, 387 sg., 390-92; teoria della, 97, 101, 107-10, 227
- Respirazione, alterazioni nella, 280 sg.
- Ridere, 508
- Rie, O., 86
- Rielaborazione, 305 sg.
- Rimorso, 521, 617 sg., 620, 622 sg.
- Rimosso(i): desideri, 98, 111-14, 252, 258, 289n.; materiale, portato alla coscienza dalla psicoanalisi, 107 sg., 198, 265, 305, 311, 474, 605; ritorno del, 40n.
- Rimozione: camuffata come "protesta virile", 120; come esclusione dalla coscienza, 97 sg., 227, 241, 289n., 309; come fuga, 98, 242, 300, 369 sg.; del complesso edipico, 27, 31, 56 sg., 215 sg.; dell'affetto, 261, 265 sg., 269, 492; di moti pulsionali, 39 sg., 56, 98, 101, 104, 227, 241-48, 250-59, 264-66, 273-76, 288-93, 300-05, 307-10, 367-70, 386, 407, 472, 587, 624; distinta dalla difesa, 263, 269, 308-10; e angoscia, 242 sg., 258 sg., 287 sg., 472 sg.; e controinvestimento esterno, 305; e formazione dei sintomi, 244, 247 sg., 256, 268 sg.; e nevrosi, 39 sg., 42, 266, 268-71, 303, 308-10; e regressione, 103 sg., 227, 255, 289n., 309, 407; e rinnegamento, 492 sg.; e scotomizzazione, 492 sg.; e sogni, 111, 131, 154, 159; Io e, 39, 97 sg., 111, 123 sg., 240-45, 247, 250, 255, 258 sg., 263, 268-70, 289n., 300 sg., 308-10, 369-71, 376, 388, 391, 407 sg., 421; mediante una formazione reattiva, 252 sg., 258; negazione come sostituto della, 197 sg., 201; nelle ragazze durante la pubertà, 214; nell'isteria, 260, 264, 309 sg.; "organica", 589n., 595n.; originaria, 244; provocata dalla paura dell'evirazione, 257 sg., 272, 528 sg.; resistenza di, 303-06; ruolo del Super-io nella, 241, 244, 266; Schopenhauer consapevole della, 127; sostituita da giudizi, 98; teoria della, 97-99, 107, 227, 303
- Rinnegamento, 11n., 40 sg., 198n., 211 sg., 473, 492-96, 594
- Ripetere, coazione a, vedi Coazione a ripetere
- Ripugnanza, 105, 238, 377-79
- Risveglio, sogni di, 112
- Rivoluzione francese, 475
- Robespierre, 475
- Róheim, G., 135
- Rolland, R., 329, 455n., 558n.
- Roma, 562 sg.
- Romani, religione dei, 602
- Rousseau, J.-J., 612n.
- Russia, 439, 475, 521, 600-02, 629
- Sachs, H., 118, 120
- Sadismo, 5, 8 sg., 14-16, 103, 158, 255 sg., 262-65, 274, 595n., 600, 604 sg., 606, 608; in Dostoevskij, 523; primario, 10
- Salpêtrière, 21, 80 sg.
- Sant'Anna, la Vergine e il Bambino (Leonardo), 132
- Santità, 612, 614 sg.
- Scarpa come feticcio, 494
- Scelta oggettuale, 104, 106, 110; del latitante, 559 sg.; dell'Es, 13; incestuosa, 104, 380 sg., 593; limitazioni alla, imposte dalla civiltà, 593 sg.; nel feticismo, 491; "per appoggio" o anaclitica, 453 sg.
- Scena primaria, 209 sg., 515 sg.
- Schelling, F., 52n.
- Schiller, F., 367, 388n., 565, 604
- Schizofrenia, 118, 127; vedi anche *Dementia praecox*
- Schopenhauer, A., 54, 126 sg.
- Schreber, caso di, 161 e n., 559n.
- Scienza: e civiltà, 436, 461 sg., 464 sg., 467, 478, 483-85, 569, 571, 578 sg., 581 sg., 585, 587; e religione, 468 sg., 481, 484, 566 sg., 579
- "Scimmia, processo della" a Dayton (Tennessee), 468 e n.
- Scopofilia, 103
- Scotomizzazione, 304 e n., 492 sg., 495
- Scrivere, come simbolo sessuale, 239 sg.
- Seduzione, 102 sg., 257; fantasie di, 102
- Segnale: di angoscia, vedi Angoscia come segnale; di dispiacere, vedi Dispiacere come segnale
- Separazione dalla madre, 284-87, 298, 314-16
- Sesso(i), differenza anatomica tra i, bambini e, 30, 211-17, 492-96
- Sessuale(i): abuso, 522 e n.; astinenza, 93, 259, 288; atteggiamento, passivo, 529, vedi anche Attivo e passivo; Maschile e femminile; atto, vedi Rapporto sessuale; eccitamento, vedi Eccitamento sessuale; esplorazioni, dei bambini, 104, 211n.; etiologia della nevrosi, 97 sg., 291-302, 367-71, 382, 393, 406-09; fantasie, 102, 240, 255; meta, vedi Meta sessuale; periodicità, 589n.; potenza, e fuoco, 581n.; prossimità tra organi escretori e, 595n.; scarica, 525; soddisfacimento, 493, 574, 591 sg., 594 sg., 595n.; sviluppo, 27-33, 208-16
- Sete, 113
- Settimio Severo, imperatore romano, 563
- Sfinge, l'enigma della, 104
- Shakespeare, W., 131 e n., 355n., 521, 582 n., 583, 620n.

- "Shakespeare" Identified (Looney), 131n.
- Siberia, Dostoevskij in, vedi Dostoevskij, in Siberia
- Sicurezza, civiltà e, 594n., 602
- Sifilofobia, 276, 295
- Simbolismo, 228, 387; nei miti e nel folklore, 136; nei sintomi, 43, 261, 271; nei sogni, 112, 136, 161; nell'inibizione di una funzione, 239 sg.
- Simbolo(i): accecamento come, 8; casa come, 581; fuoco come, 581n.; mnestici, 243 e n., 281; pelliccia come, 494; piede come, 494; scarpa come, 494; taglio dei capelli come, 496; velluto come, 494; zar come, 522, 530 sg.
- Simbolo fallico: feticcio come, 494, 497; fuoco come, 581n.
- Simplicissimus, 422
- Simposio, II (Platone), 54
- Sintomo(i) nevrotico(i): bifasici, 262, 268; come autopunizione, 264, 266; come formazione sostitutiva, 92, 98, 101, 114, 227, 241, 244 sg., 251, 260 sg., 266, 273 sg., 289n., 292, 369, 529, 624; come reazione al pericolo, 291 sg.; curabilità dei, 88, 93, 223, 357 sg.; deformazione nei, 54, 507; distinti dalle inibizioni, 237-40; e angoscia, 251 sg., 260, 277 sg., 289, 291-96, 621; e fantasie, 102; e formazioni di compromesso 98, 112, 114, 248; e rimozione, 244, 247 sg., 256, 268 sg.; esempi di, 353 sg.; etimologia dei, 50 sg., 87-90, 94, 247-50, 260 sg., 271, 276 sg., 302, 407; interpretazione dei, 51 sg., 372; isterici, 529, 531; lotta difensiva contro i, 248-50, 260-62, 277, 370; meccanismo dei, 529, 531; paragonati ai sogni, 110, 112, 114, 226
- Sintomo(i) ossessivo(i): cerimoniali come, 133, 264 sg., 268, 270, 294 sg.; divieti come, 261, 271, 305; isolamento come, 268-71, 309 sg.; pulizia come, 249, 263, 291, 303; "rendere non avvenuto" come, 238, 268 sg., 310; ripetizione come, 239, 269; scrupolosità come, 249, 263, 303
- Sistema mnestico, 64, 67 sg.
- Sistema percettivo (P-C): deformazioni nel, 200; innervazione periodica del, 67 sg., 200; paragonato al "notes magico", 63-68
- Sistema preconscious, 100, 112 sg., 242 sg.; e processi di pensiero, 153-56
- Smith, W. R., 134 sg.
- Socialismo, 629
- "Società di medicina", 83 sg.
- Sociologia e psicoanalisi, 136, 228, 417
- "Soffiar via", 268
- Sofocle, 130, 158, 532
- Sogni: appagamento di desideri nei, 111-13, 131, 158, 447; assurdità dei, 110; come formazioni di compromesso, 112, 114, 131; come guardiani del sonno, 153 sg.; come premonizioni dell'avvenire, 110; condensazione nei, 112, 132; contenuto manifesto dei, 110-12, 156 sg., 159; "dall'alto", 550; d'angoscia, 158, 160 sg.; deformazione nei, 110 sg., 154, 158, 160; di Cartesio, 549-51; di Freud, 77n., 84n., 447 e n.; di punizione, 158-60; di risveglio, 112; e inconscio, 153, 550; elaborazione secondaria nei, 112; e vita vigile, 111 sg., 153, 156; infantili, 113, 155; innocenti, 158; interpretazione dei, 110-14, 132, 136, 153-58, 360 sg., 372, 386, 549 sg.; libri dei, "egizi", 84; nella letteratura, 132; paragonati ai sintomi, 110, 112, 114, 226; pensieri latenti nel, 110-12, 156 sg., 159; pensiero astratto rappresentato nei, 156; profetici, 161 sg.; rappresentazione per opposti nei, 132; residui diurni nei, 111-13; rimozione e, 111, 131, 154, 159; simbolismo nei, 112, 136, 161; spostamento nei, 112, 132; telepatici, 161 sg., 164; teoria dei, 155, 161
- Sogno di una tomba etrusca (Freud), 447
- Solovëv, V. S., 526
- Sonnambulismo ipnotico, 86, 95, 223
- Sonno, 53, 111 sg., 361; sogni come guardiani del, 153 sg.
- Spinoza, 479n.
- Spiritismo, 403, 458
- Spitteler, C., 14n.
- Spostamento: di rappresentanze pulsionali, 258; nei motti di spirito, 132; nei sogni, 112, 132; nella formazione dei sintomi, 254, 260 sg., 274 sg., 293; nella scelta degli oggetti, 304
- Stato(i): depressivi, 127 sg., 224, 240, 353, 523, 526, vedi anche Melanconia; confusionale, 88, 473; ipnoidi, 91
- Stekel, W., 118, 120
- Stimoli sensoriali, 66 sg., 112, 200, 225, 242, 244, 278, 285, 315 sg., 361 sg., 365; olfattivi, vedi Olfatto, senso dell'; scudo protettivo contro gli, 224, 315; visivi, 492 sg., 589n.
- Storfer, A. J., 147
- Storia di un grande peccatore (Dostoevskij), 522n.
- Strahov, N., 531n.
- Stratford, 583
- Strümpell, A. von, 91 e n.
- Sublimazione, 106, 123, 215, 228, 523, 571, 572n., 575, 587, 593, 595n.
- Suggestione: ipnotica, 81, 84-87, 89, 109, 357, 413; nella psicoanalisi, 102, 109 sg., 228, 357, 391 sg.

- Suzione e seno materno, 210, 559 sg.
- Super-io, abbandono dell'io, da parte del, 278, 287; angoscia di fronte al, 287, 289 sg., 293-95, 621; come interiorizzazione dell'autorità esterna, 441, 506, 529, 612 sg., 618, 622 sg.; come parte dell'apparato psichico, 126, 139, 226, 310, 390; della civiltà, 626-29; erede del complesso edipico, 13-15, 33, 215, 228, 263, 277, 287, 390; erede dell'istanza parentale, 506, 508, 529, 612 sg., 618; e umorismo, 506-08; identificato con i genitori introiettati, 13-15, 31, 215, 277, 287; identificato con il destino, 278, 287; identificato con la coscienza morale, 12 sg.; nella nevrosi ossessiva, 263-66, 270, 277, 290, 293; nelle femmine, paragonato a quello nei maschi, 216; non prova angoscia, 288; relazione tra Es e, 13, 226, 264 sg., 267, 270, 390; relazione tra Io e, 12-16, 31, 240, 245, 247, 263 sg., 266, 277 sg., 287, 390, 506 sg., 529 sg., 610-13, 615 sg., 617n., 622, 628; relazione tra mondo esterno e, 13; resistenza del, 12, 306, 390 sg.; ruolo del, nella formazione dei sintomi, 248 sg., 262 sg.; ruolo del, nella rimozione, 241, 244, 266; severità del, 13, 15 sg., 31, 240, 263-66, 390, 506-08, 529-31, 610, 612, 616, 622, 627 sg.; sovrainvestimento del, 507 sg.; vedi anche Autopunizione; Colpa, senso di; Coscienza morale
- Superstizione, 198n.
- Suvorin, A. S., 525n.
- Swift, J., 581n.
- Tabù 133 sg.; come origine del "diritto", 590; del contatto, 270 sg.; dell'incesto, vedi Incesto, orrore per; del periodo mestruale, 589n.
- Tagliatore di trecce, 496
- Tamerlano, 600
- Telepatia, 161-64
- Tempo, concetto di, 68
- Temporal, paura dei, 313
- Tertulliano, 458n.
- Tobler, G. C., 77n.
- Tolomei, dinastia dei, 380 sg.
- Tolstoj, L., 374n.
- Tornaconto della malattia, 12, 121, 249, 306, 389 sg.
- Toronto, 543
- Totemism and Exogamy (Frazer), 133 sg.
- Totemismo, 11, 133-35, 452 sg., 472, 590, 593; nei bambini, 134, 253
- Tracce mnestiche, 41, 64, 562
- Traslazione, 94 sg., 109 sg., 127, 182, 190, 227 sg., 357, 391-94, 409, 421; nevrosi di, 605; resistenza di, 109 sg., 306
- Trauma: abreazione del, 286, 298, 307, 312; della nascita, vedi Nascita, trauma della; e angoscia, 243, 295, 311 sg., 315, 369; e formazione dei sintomi, 88, 269; e nevrosi, 526; e situazione di impotenza psichica, 284-86, 311-13, 369; e umorismo, 505; nella prima infanzia, 383
- Traumatico(a): amnesia, 494; nevrosi, 277 sg., 289, 605, vedi anche Nevrosi di guerra; situazione, 40, 311-13, 315; vedi anche Impotenza, situazione di; Pericolo; Trauma
- Tuffatore, Il (Schiller), 565
- Twain, M., 613n.
- Umorismo: conseguimento di piacere nell', 503 sg.; e risparmio nel dispendio emotivo, 503 sg.; funzione difensiva dell', 504-06, 508; prima e seconda persona nell', 503 sg.; ruolo del Super-io nell', 506-08; vedi anche Comicità; Motti di spirito
- Uomo: formazione del carattere nell', 215 sg.; isteria nell', 81, 83 sg.; masochismo femminile nell', 7 sg., 529 sg.; masturbazione nell', 213 sg.; nevrosi nell', 290; portamento eretto dell', 589n., 595n.; primitivo, 133, 407, 468, 472, 543, 581 n., 602 sg., 610, 617; ruolo dell', nella vita familiare, 589-93; ruolo dell', nella vita pubblica, 593; sviluppo sessuale dell', 104n., 215 sg.; vedi anche Bambino (maschio)
- "Uomo dei lupi", caso dell', 155n., 210n., 254-58, 262n., 273, 275 e n., 287n.
- "Uomo dei topi", caso dell', 197n., 266n., 268n., 269n.
- "Uomo di panforte", caso dell', 254 sg.
- Urano, mito di, 378
- Uso linguistico, 11
- Vaihinger, H., 362 e n.
- Velluto come feticcio, 494
- Vendetta, 130, 256, 392, 470, 615 sg.
- Ventiquattro ore della vita di una donna (Zweig), 535-37
- Ventre materno: casa come simbolo del, 581; fantasie di ritorno nel, 276, 284, 286 sg.
- Vie de Ramakrishna, La (Romain Rolland), 558n.
- Vie de Vivekananda, La (Romain Rolland), 558n.
- Vienna, 58, 117n., 136, 140, 147, 225, 229, 400 sg., 415 sg., 583 e n.; Freud a, 76-80, 82-88, 91, 115, 341-43, 430; "Società psicoanalitica di", 395
- Vierek, G. S., 513
- "Visioni del mondo", 245, 466

- Vita: pulsione di, vedi Eros; sessuale, inizio in due tempi dello sviluppo della, 104 sg., 227, 378; vigile e sogni, 111 sg., 153, 156
- Volontà di potenza (Adler), 9, 120, 212n., 375
- Voltaire, 567, 572n.
- Vomito isterico, 238 sg., 357, 414
- Weltweisen, Die (Schiller), 367n., 604n.
- Wernicke, K., 86
- Wilhelm Meister (Goethe), 619 e n.
- Wilhelm Tell (Schiller), 388
- Wilkins, G., 582n.
- Xenie miti (Goethe), 566n.
- Yoga, 565, 571
- Zar come simbolo del padre, 522, 530 sg.
- "Zentralblatt für Psychoanalyse", 117 sg.
- Zeus, 378
- Zona(e): erogene, 103; genitale, 104n.
- Zoofobie, 134, 251-59, 273-75, 284, 292-94, 313 sg.
- Zosima, "starce" (nei Fratelli Karamazov), 533
- Zurigo, 115, 117, 136, 229
- Zweig, S., 522n., 535-37

Elenco delle "Opere di Sigmund Freud"

Le date indicano l'anno in cui fu ultimata la composizione dell'opera. Quando l'anno di pubblicazione differisce da quello di composizione, esso segue, tra parentesi, al titolo. Nel caso di scritti di anni diversi raggruppati sotto un titolo collettivo, o nel caso di scritti iniziati a pubblicare parzialmente prima che la composizione fosse giunta al termine, le date indicano l'arco di tempo.

VOLUME 1: 1886-1895

1886.	Relazione sui miei viaggi di studio a Parigi e a Berlino. (1960)	Bericht über meine Studienreise nach Paris und Berlin. (1960)
	Prefazione alla traduzione delle "Lezioni sulle malattie del sistema nervoso" di J.-M. Charcot.	Vorwort des Übersetzers zu "Neue Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems, insbesondere über Hysterie" von J.-M. Charcot.
	Osservazione di un caso grave di emianestesia in un paziente isterico.	Beobachtung einer hochgradigen Hemi-anästhesie bei einem hysterischen Manne.
1887.	Due brevi recensioni (a Averbeck e a Weir Mitchell).	Referate: Averbeck und Weir Mitchell.
1888.	Isteria. (In appendice: Isteroepilessia.)	Hysterie. - (Hysteroepilepsie.)
1888-92.	Ipnatismo e suggestione.	Hypnotismus und Suggestion:
	Prefazione alla traduzione di "Della suggestione" di Hippolyte Bernheim. (1888)	Vorrede des Übersetzers zu "Die Suggestion und ihre Heilwirkung" von Hippolyte Bernheim. (1888)
	Recensione a "L'ipnotismo" di August Forel. (1889)	Referat über "Der Hypnotismus" von August Forel. (1889)
	Trattamento psichico (trattamento dell'anima). (1890)	Psychische Behandlung (Seelenbehandlung). (1890)
	Ipnosi. (1891)	Hypnose. (1891)
	Un caso di guarigione ipnotica. (1892-93)	Ein Fall von hypnotischer Heilung. (1892-93)
1892.	Abbozzi per la "Comunicazione preliminare" [poi divenuta primo capitolo degli "Studi sull'isteria"]. (1940-41)	Beiträge zu "Vorläufige Mitteilung". (1940-41)
1892-94.	Prefazione e note alla traduzione delle "Lezioni del martedì della Salpêtrière" di J.-M. Charcot.	Vorwort und Anmerkungen des Übersetzers zu "Poliklinische Vorträge" von J.-M. Charcot.
1892-95.	Studi sull'isteria. (In collaborazione con Josef Breuer.) (1893-95)	Studien über Hysterie. (1893-95)

VOLUME 2: 1892-1899

1892-97.	<i>Minute teoriche per Wilhelm Fliess</i> [le minute sono indicate con le lettere da A a N]. (1950)	Abhandlungen an Wilhelm Fliess. (1950)
1893.	<i>Alcune considerazioni per uno studio comparato delle paralisi motorie orga- niche e isteriche.</i> <i>Meccanismo psichico dei fenomeni isterici.</i> <i>Charcot.</i>	Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices orga- niques et hystériques. Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. Charcot.
1894.	<i>Le neuropsicosi da difesa.</i> <i>Ossessioni e fobie.</i> (1895) <i>Legittimità di separare dalla nevraste- nia un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia".</i> (1895)	Die Abwehr-Neuropsychosen. Obsessions et phobies. (1895) Über die Berechtigung, von der Neu- rasthenie einen bestimmten Symptomen- komplex als "Angstneurose" abzutrennen. (1895)
1895.	<i>A proposito di una critica della "ne- vrosi d'angoscia".</i> <i>Progetto di una psicologia.</i> (1950)	Zur Kritik der "Angstneurose". Entwurf einer Psychologie. (1950)
1896.	<i>L'ereditarietà e l'etiologia delle nevrosi.</i> <i>Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa.</i> <i>Etiologia dell'isteria.</i>	L'hérédité et l'étiologie des névroses. Weitere Bemerkungen über die Abwehr- Neuropsychosen. Zur Ätiologie der Hysterie.
1897.	<i>Sommari dei lavori scientifici del libero docente dottor Sigmund Freud, 1877-1897.</i>	Inhaltsangaben der wissenschaftlichen Arbeiten des Privatdozenten Dr. Sig- mund Freud, 1877-1897.
1898.	<i>La sessualità nell'etiologia delle nevrosi.</i> <i>Meccanismo psichico della dimenti- canza.</i>	Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen. Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit.
1899.	<i>Ricordi di copertura.</i> <i>Nota autobiografica.</i> (1901) <i>Un presentimento onirico avveratosi.</i> (1941)	Über Deckerinnerungen. Autobiographische Notiz. (1901) Eine erfüllte Traumahnung. (1941)

VOLUME 3: 1899

<i>L'interpretazione dei sogni.</i> (1900)	<i>Die Traumdeutung.</i> (1900)

VOLUME 4: 1900-1905

1900.	<i>Il sogno.</i> (1901)	<i>Über den Traum.</i> (1901)
1901.	<i>Psicopatologia della vita quotidiana.</i> <i>Frammento di un'analisi d'isteria.</i> (Caso clinico di Dora.) (1905)	Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Bruchstück einer Hysterie-Analyse. (1905)
1903.	<i>Il metodo psicoanalitico freudiano.</i> (1904)	Die Freudsche psychoanalytische Methode. (1904)

1903-04.	Noterelle nella "Neue freie Presse".	Aufzeichnungen über "Neue freie Presse".
1904.	Recensione a "I fenomeni psichici di coazione" di Leopold Löwenfeld. Psicoterapia. (1905)	Referat über "Die psychischen Zwangserscheinungen" von Leopold Löwenfeld. Über Psychotherapie. (1905)
1905.	Tre saggi sulla teoria sessuale.	Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.

VOLUME 5: 1905-1908

	<i>Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio.</i>	Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten.
	<i>Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi.</i> (1906)	Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen. (1906)
	<i>Personaggi psicopatici sulla scena.</i> (1942)	Psychopathische Personen auf der Bühne. (1942)
1906.	<i>Diagnostica del fatto e psicoanalisi.</i>	Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse.
	<i>Prefazione alla prima edizione della "Raccolta di brevi scritti sulla teoria delle nevrosi 1893-1906".</i>	Vorwort zur ersten Auflage der "Samm- lung kleiner Schriften zur Neurosenlehre aus den Jahren 1893-1906".
	<i>Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen.</i> (1907)	Der Wahn und die Träume in Wilhelm Jensens "Gradiva". (1907)
1907.	<i>Azioni ossessive e pratiche religiose.</i>	Zwangshandlungen und Religions- übungen.
	<i>Istruzione sessuale dei bambini.</i>	Zur sexuellen Aufklärung der Kinder.
	<i>Risposta a un questionario sulla let- tura e sui buoni libri.</i>	Antwort auf eine Rundfrage "Vom Lesen und von guten Büchern".
	<i>Prospetto per la collana "Scritti di psicologia applicata".</i>	Prospekt für die Reihe "Schriften zur angewandten Seelenkunde".
	<i>Il poeta e la fantasia.</i> (1908)	Der Dichter und das Phantasieren. (1908)
1908.	<i>Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità.</i>	Hysterische Phantasien und ihre Be- ziehung zur Bisexualität.
	<i>Carattere ed erotismo anale.</i>	Charakter und Analerotik.
	<i>La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno.</i>	Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität.
	<i>Prefazione a "Stati nervosi d'angoscia e loro trattamento" di Wilhelm Stekel.</i>	Vorwort zu "Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung" von Dr. Wilhelm Stekel.
	<i>Osservazioni generali sull'attacco isterico.</i> (1909)	Allgemeines über den hysterischen Anfall. (1909)
	<i>Teorie sessuali dei bambini.</i>	Über infantile Sexualtheorien.
	<i>Il romanzo familiare dei nevrotici.</i> (1909)	Der Familienroman der Neurotiker. (1909)
	<i>Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans.)</i> (1909)	Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. (1909)

VOLUME 6: 1909-1912

1909. Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. (Caso clinico dell'uomo dei topi.) (In appendice gli appunti di lavoro del 1907-08.)
 Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose. - (Arbeitsnotizen, 1907-08.)
 Cinque conferenze sulla psicoanalisi. (1910)
 Über Psychoanalyse. (1910)
 Prefazione a "Psicoanalisi: saggi nel campo della psicoanalisi" di Sándor Ferenczi. (1910)
 Vorwort zu "Lélekelemzés, értekezések a pszichoanalisis köréből, írta Dr. Ferenczi Sándor". (1910)
1910. Significato opposto delle parole primordiali.
 Über den Gegensinn der Urworte.
 Le prospettive future della terapia psicoanalitica.
 Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischer Auffassung.
 Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci.
 Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci.
 I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica.
 Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischen Auffassung.
 Contributi a una discussione sul suicidio.
 Zur Einleitung der Selbstmord-Diskussion. Schlusswort.
 Lettera al dottor F. S. Krauss a proposito della rivista "Anthropophyteia".
 Brief an Dr. Friedrich S. Krauss über die "Anthropophyteia".
 Esempi del modo come si tradiscono le fantasie patologiche dei nevrotici.
 Beispiele des Verrats pathogener Phantasien bei Neurotikern.
 Recensione a "Lettere a donne nervose" di Wilhelm Neutra.
 Referat: Wilhelm Neutra, "Briefe an nervöse Frauen".
 Psicoanalisi "selvaggia".
 Über "wilde" Psychoanalyse.
 Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente. (Caso clinico del presidente Schreber.) (1911)
 Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). (1911)
- 1910-17. Contributi alla psicologia della vita amorosa:
 Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens:
 1. Su un tipo particolare di scelta oggettuale nell'uomo. (1910)
 1. Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne. (1910)
 2. Sulla più comune degradazione della vita amorosa. (1912)
 2. Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. (1912)
 3. Il tabù della verginità. (1918)
 3. Das Tabu der Virginität. (1918)
1911. Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico.
 Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens.
 Sogni nel folklore. (In collaborazione con D. E. Oppenheim.) (1958)
 Träume im Folklore. (1958)
 Sulla psicoanalisi. (1913)
 On Psycho-analysis. (1913)
 Il significato della successione delle vocali.
 Die Bedeutung der Vokalfolge.
 "Grande è la Diana efesia".
 "Gross ist die Diana der Epheser".
- 1911-12. Tecnica della psicoanalisi:
 Zur Technik der Psychoanalyse:
 L'impiego dell'interpretazione dei sogni nella psicoanalisi. (1911)
 Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse. (1911)

Dinamica della traslazione. (1912)
Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico. (1912)

Zur Dynamik der Übertragung. (1912)
Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung. (1912)

1912. *Modi tipici di ammalarsi nervosamente.*

Über neurotische Erkrankungstypen.

Contributi a una discussione sull'onanismo.

Zur Einleitung der Onanie-Diskussion.
Schlusswort.

Nota sull'inconscio in psicoanalisi.

A Note on the Unconscious in Psychoanalysis.

VOLUME 7: 1912-1914

1912-13. *Totem e tabù.*

Totem und Tabu.

1913. *Un sogno come mezzo di prova.*

Ein Traum als Beweismittel.

Prefazione a "Il metodo psicoanalitico" di Oskar Pfister.

Geleitwort zu "Die psychoanalytische Methode" von Dr. Oskar Pfister, Zürich.

Prefazione alla traduzione di "Riti scatologici di tutti i popoli" di J.G. Bourke.

Geleitwort zu "Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Völker" von John Gregory Bourke.

Prefazione a "I disturbi psichici della potenza virile" di Maxim. Steiner.

Vorwort zu "Die psychischen Störungen der männlichen Potenz" von Dr. Maxim. Steiner.

Materiale fiabesco nei sogni.

Märchenstoffe in Träumen.

Il motivo della scelta degli scrigni.

Das Motiv der Kästchenwahl.

Le bugie di due bambine.

Zwei Kinderlügen.

La disposizione alla nevrosi ossessiva.

Die Disposition zur Zwangsneurose.

L'interesse per la psicoanalisi.

Das Interesse an der Psychoanalyse.

Esperienze ed esempi tratti dalla pratica dell'analisi.

Erfahrungen und Beispiele aus der analytischen Praxis.

Falso riconoscimento ("già raccontato") durante il lavoro psicoanalitico. (1914)

Über fausse reconnaissance ("déjà raconté") während der psychoanalytischen Arbeit. (1914)

Il Mosè di Michelangelo. (1914)

Der Moses des Michelangelo. (1914)

1913-14. *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi:*

Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse:

1. *Inizio del trattamento.* (1913)

1. *Zur Einleitung der Behandlung.* (1913)

2. *Ricordare, ripetere e rielaborare.* (1914)

2. *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten.* (1914)

3. *Osservazioni sull'amore di traslazione.* (1915)

3. *Bemerkungen über die Übertragungsliebe.* (1915)

1914. *Per la storia del movimento psicoanalitico.*

Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung.

Introduzione al narcisismo.

Zur Einführung des Narzissmus.

Psicologia del ginnasiale.

Zur Psychologie des Gymnasiasten.

Dalla storia di una nevrosi infantile. (Caso clinico dell'uomo dei lupi.) (1918)

Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. (1918)

VOLUME 8: 1915-1917

1915. Metapsicologia: <i>Pulsioni e loro destini.</i> <i>La rimozione.</i> <i>L'inconscio.</i> <i>Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno. (1917)</i> <i>Lutto e melanconia. (1917)</i> <i>Considerazioni attuali sulla guerra e la morte.</i> <i>Lettera alla dottoressa Hermine von Hug-Hellmuth. (1919)</i> <i>Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica.</i> <i>Caducità. (1916)</i> <i>Trasformazioni pulsionali, particolarmente dell'erotismo anale. (1917)</i> 1915-17. <i>Introduzione alla psicoanalisi. (1916-17)</i> 1916. <i>Parallelo mitologico con una rappresentazione ossessiva plastica.</i> <i>Una relazione fra un simbolo e un sintomo.</i> <i>Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico.</i> <i>Una difficoltà della psicoanalisi. (1917)</i>	Metapsychologie: <i>Triebe und Triebchicksale.</i> <i>Die Verdrängung.</i> <i>Das Unbewusste.</i> <i>Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre. (1917)</i> <i>Trauer und Melancholie. (1917)</i> <i>Zeitgemässes über Krieg und Tod.</i> <i>Brief an Frau Dr. Hermine von Hug-Hellmuth. (1919)</i> <i>Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia.</i> <i>Vergänglichkeit. (1916)</i> <i>Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik. (1917)</i> <i>Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1916-17)</i> <i>Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung.</i> <i>Eine Beziehung zwischen einem Symbol und einem Symptom.</i> <i>Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit.</i> <i>Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. (1917)</i>

VOLUME 9: 1917-1923

1917. <i>Un ricordo d'infanzia tratto da "Poesia e verità" di Goethe.</i> 1918. <i>Vie della terapia psicoanalitica. (1919)</i> <i>Bisogna insegnare la psicoanalisi nell'università? (1919)</i> 1919. <i>"Un bambino viene picchiato".</i> <i>Introduzione al libro "Psicoanalisi delle nevrosi di guerra".</i> <i>Il perturbante.</i> <i>Prefazione a "Il rito religioso: studi psicoanalitici" di Theodor Reik.</i> <i>Pubblicazione e premiazione di lavori psicoanalitici.</i> <i>Necrologio di J. J. Putnam.</i> <i>Necrologio di Victor Tausk.</i> 1920. <i>Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile.</i>	<i>Eine Kindheitserinnerung aus "Dichtung und Wahrheit".</i> <i>Wege der psychoanalytischen Therapie. (1919)</i> <i>Kell-e az egyetemen a psychoanalysis tanitani? (1919)</i> <i>"Ein Kind wird geschlagen".</i> <i>Einleitung zu "Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen".</i> <i>Das Unheimliche.</i> <i>Vorrede zu "Probleme der Religionspsychologie" von Dr. Theodor Reik.</i> <i>Internationaler Psychoanalytischer Verlag und Preiszuteilungen für psychoanalytische Arbeiten.</i> <i>James J. Putnam †.</i> <i>Victor Tausk †.</i> <i>Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität.</i>

Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra. (1955)

Preistoria della tecnica analitica.

Il dottor Anton von Freund.

Associazione d'idee di una bambina di quattro anni.

Al di là del principio di piacere.

Complementi alla teoria del sogno.

1921. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io.*

Prefazione a "Discorsi di psicoanalisi" di J. J. Putnam.

Prefazione a "La psicologia dei sogni a occhi aperti" di J. Varendonck.

Psicoanalisi e telepatia. (1941)

Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità. (1922)

Sogno e telepatia. (1922)

1922. *Prefazione a "Il metodo psicoanalitico" di Raymond de Saussure.*

La testa di Medusa. (1940)

Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni. (1923)

Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido". (1923)

Qualche parola sull'inconscio.

L'Io e l'Es. (1923)

Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo. (1923)

1923. *L'organizzazione genitale infantile.*

Prefazione a "Rapporto sul Policlinico psicoanalitico di Berlino" di Max Eitingon.

Lettera a Luis López-Ballesteros y de Torres.

Josef Popper-Lynkeus e la teoria del sogno.

Il dottor Sándor Ferenczi (per il cinquantésimo compleanno).

Breve compendio di psicoanalisi. (1924)

Nevrosi e psicosi. (1924)

Lettera a Fritz Wittels. (1924)

Gutachten über die elektrische Behandlung der Kriegsneurotiker. (1955)

Zur Vorgeschichte der analytischen Technik.

Dr. Anton von Freund.

Gedankenassoziation eines vierjährigen Kindes.

Jenseits des Lustprinzips.

Ergänzungen zur Traumlehre.

Massenpsychologie und Ich-Analyse.

Preface to "Addresses on Psycho-Analysis" by J. J. Putnam.

Introduction to J. Varendonck, "The Psychology of Day-Dreams".

Psychoanalyse und Telepathie. (1941)

Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität. (1922)

Traum und Telepathie. (1922)

Vorwort zu "La méthode psychanalytique" von Raymond de Saussure.

Das Medusenhaupt. (1940)

Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung. (1923)

"Psychoanalyse" und "Libidotheorie". (1923)

Etwas vom Unbewussten.

Das Ich und das Es. (1923)

Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. (1923)

Die infantile Genitalorganisation.

Vorwort zu Max Eitingon, "Bericht über die Berliner psychoanalytische Poliklinik".

Brief an Luis López-Ballesteros y de Torres.

Josef Popper-Lynkeus und die Theorie des Traumes.

Dr. Ferenczi Sándor (Zum 50. Geburtstag).

Kurzer Abriss der Psychoanalyse. (1924)

Neurose und Psychose. (1924)

Brief an Fritz Wittels. (1924)

VOLUME 10: 1924-1929

1924. *Il problema economico del masochismo.*

Lettera alla rivista "Le Disque vert".

Das ökonomische Problem des Masochismus.

Lettre à "Le Disque vert".

- Il tramonto del complesso edipico.*
La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi.
Le resistenze alla psicoanalisi. (1925)
Nota sul "notes magico". (1925)
Autobiografia. (1925)
Comunicazione del direttore sui mutamenti nella direzione della "Zeitschrift".
1925. *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni".*
Lettera al direttore del periodico "Jüdische Presszentrale Zürich".
In occasione dell'inaugurazione dell'Università ebraica.
Prefazione a "Gioventù travolta" di August Aichhorn.
Necrologio di Josef Breuer.
La negazione.
Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi.
Psicoanalisi. (1926)
Inibizione, sintomo e angoscia. (1926)
1926. *Necrologio di Karl Abraham.*
A Romain Rolland.
Premessa a un articolo di E. Pickworth Farrow.
Discorso ai membri della Associazione B'nai B'rith. (1941)
Il problema dell'analisi condotta da non medici.
Il dottor Reik e il problema dei guaritori empirici.
1927. *L'avvenire di un'illusione.*
Feticismo.
L'umorismo.
Un'esperienza religiosa. 1928)
Dostoevskij e il parricidio. (1928)
1929. *Il dottor Ernest Jones (per il cinquantesimo compleanno).*
Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy.
Il disagio della civiltà. (1930)
- Der Untergang des Ödipuskomplexes.*
Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose.
Die Widerstände gegen die Psychoanalyse. (1925)
Notiz über den "Wunderblock". (1925)
Selbstdarstellung. (1925)
Mitteilung des Herausgebers.
- Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung.*
Brief an den Herausgeber der "Jüdischen Presszentrale Zürich".
To the Opening of the Hebrew University.
Geleitwort zu "Verwaehrte Jugend" von August Aichhorn.
Josef Breuer †.
Die Verneinung.
Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds.
Psycho-Analysis. (1926)
Hemmung, Symptom und Angst. (1926)
Karl Abraham †.
An Romain Rolland.
Bemerkung zu E. Pickworth Farrow's "Eine Kindheitserinnerung aus dem 6. Lebensmonat".
Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith. (1941)
Die Frage der Laienanalyse.
Dr. Reik und die Kurpfuschereifrage.
Die Zukunft einer Illusion.
Fetischismus.
Der Humor.
Ein religiöses Erlebnis. (1928)
Dostojewski und die Vätertötung. (1928)
Dr. Ernest Jones (Zum 50. Geburtstag).
Brief an Maxime Leroy über einen Traum des Cartesius.
Das Unbehagen in der Kultur. (1930)

VOLUME 11: 1930-1938

1930. *Premio Goethe 1930.*
Prefazione a un numero speciale di "The Medical Review of Reviews".
- Goethe-Preis 1930.*
Geleitwort zu "The Medical Review of Reviews", vol. 36, 1930.

- Prefazione a "Elementi di psicoanalisi" di Edoardo Weiss. (1931)*
Prefazione a "Dieci anni dell'Istituto psicoanalitico di Berlino".
Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson. (1966)
La perizia della Facoltà medica nel processo Halsmann. (1931)
1931. *Tipi libidici.*
Sessualità femminile.
Prefazione a "Teoria generale delle nevrosi secondo i principi psicoanalitici" di Hermann Nunberg. (1932)
Lettera a Georg Fuchs.
Lettera al borgomastro di Příbor.
1932. *L'acquisizione del fuoco. (1932)*
Prefazione al "Piccolo dizionario di psicoanalisi" di Richard Sterba. (1936)
Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni). (1933)
Perché la guerra? (1933)
I miei rapporti con Josef Popper-Lynkeus.
1933. *Necrologio di Sándor Ferenczi.*
Prefazione a "Edgar Poe, studio psicoanalitico" di Marie Bonaparte.
- 1934-38. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi. (1937-38)*
1935. *La finezza di un'azione mancata.*
A Thomas Mann per il suo sessantesimo compleanno.
1936. *Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland.*
Necrologio di Ludwig Braun.
1937. *Necrologio di Lou Andreas-Salomé.*
Analisi terminabile e interminabile.
Costruzioni nell'analisi.
1938. *La scissione dell'Io nel processo di difesa. (1940)*
Risultati, idee, problemi. (1941)
Compendio di psicoanalisi. (1940)
Alcune lezioni elementari di psicoanalisi. (1941)
Una parola sull'antisemitismo.
Antisemitismo in Inghilterra.
- Geleitwort zu "Elementi di psicoanalisi" von Edoardo Weiss. (1931)*
Vorwort zu "Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut".
Einleitung zu "Thomas Woodrow Wilson. Eine psychologische Studie". (1966)
Das Fakultätsgutachten im Prozess Halsmann. (1931)
Über libidinöse Typen.
Über die weibliche Sexualität.
Geleitwort zu "Allgemeine Neurosenlehre auf psychoanalytischer Grundlage" von Hermann Nunberg. (1932)
Brief an Georg Fuchs.
Brief an den Bürgermeister der Stadt Příbor.
Zur Gewinnung des Feuers. (1932)
Geleitwort zu "Handwörterbuch der Psychoanalyse" von Richard Sterba. (1936)
Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1933)
Warum Krieg? (1933)
Meine Berührung mit Josef Popper-Lynkeus.
Sándor Ferenczi †.
Vorwort zu "Edgar Poe, étude psychanalytique", von Marie Bonaparte.
Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen. (1937-38)
Die Feinheit einer Fehlhandlung.
Thomas Mann zum 60. Geburtstag.
Brief an Romain Rolland: Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis.
Zum Ableben Professor Brauns.
Lou Andreas-Salomé †.
Die endliche und die unendliche Analyse. Konstruktionen in der Analyse.
Die Ichspaltung im Abwehrvorgang. (1940)
Ergebnisse, Ideen, Probleme. (1941)
Abriss der Psychoanalyse. (1940)
Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis. (1941)
Ein Wort zum Antisemitismus.
Anti-semitism in England.

**Stampato in Italia
dalla tipolitografia Bona
di Torino
Febbraio 1980**

Volume di 681 pagine