

FREUD OPERE

11



BORINGHIERI

OPERE DI SIGMUND FREUD
EDIZIONE DIRETTA DA C. L. MUSATTI
11

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

1930-1938

L'UOMO MOSÈ E LA RELIGIONE MONOTEISTICA
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 1979

© 1979 Editore Boringhieri s.p.a., Torino, corso Vittorio Emanuele 86
CL 61-8819-2

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

Premio Goethe 1930 (1930)

Avvertenza editoriale, 3

Lettera al dottor Alfons Paquet, 4

Motivazione del "Premio Goethe" conferito a Sigmund Freud il
28 agosto 1930, 4

Discorso nella casa natale di Goethe a Francoforte, 7

**Prefazione a un numero speciale di "The Medical Review of
Reviews" (1930)**

Avvertenza editoriale, 15

Prefazione a un numero speciale di "The Medical Review of Reviews",
17

Prefazione a "Elementi di psicoanalisi" di Edoardo Weiss (1930)

Avvertenza editoriale, 21

Prefazione a "Elementi di psicoanalisi" di Edoardo Weiss, 23

**Prefazione a "Dieci anni dell'Istituto psicoanalitico di Berlino"
(1930)**

Avvertenza editoriale, 27

Prefazione a "Dieci anni dell'Istituto psicoanalitico di Berlino", 29

Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson (1930)

Avvertenza editoriale, 33

Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson, 35

La perizia della Facoltà medica nel processo Halsmann (1930)

Avvertenza editoriale, 45

La perizia della Facoltà medica nel processo Halsmann, 47

Tipi libidici (1931)

Avvertenza editoriale, 53

Tipi libidici, 55

Sessualità femminile (1931)

Avvertenza editoriale, 61

Sessualità femminile, 63

Prefazione a "Teoria generale delle nevrosi secondo i princípi psicoanalitici" di Hermann Nunberg (1931)

Avvertenza editoriale, 83

Prefazione a "Teoria generale delle nevrosi secondo i princípi psicoanalitici" di Hermann Nunberg, 85

Lettera a Georg Fuchs (1931)

Avvertenza editoriale, 89

Lettera a Georg Fuchs, 91

Lettera al borgomastro di Pribor (1931)

Avvertenza editoriale, 95

Lettera al borgomastro di Pribor, 97

L'acquisizione del fuoco (1931)

Avvertenza editoriale, 101

L'acquisizione del fuoco, 103

Prefazione al "Piccolo dizionario di psicoanalisi" di Richard Sterba (1932)

Avvertenza editoriale, 111

Prefazione al "Piccolo dizionario di psicoanalisi" di Richard Sterba,
113

Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni) (1932)

Avvertenza editoriale, 117

Prefazione, 121

Lezione 29. Revisione della teoria del sogno, 123

Lezione 30. Sogno e occultismo, 145

Lezione 31. La scomposizione della personalità psichica, 170

Lezione 32. Angoscia e vita pulsionale, 191

Lezione 33. La femminilità, 219

Lezione 34. Schiarimenti, applicazioni, orientamenti, 242

Lezione 35. Una "visione del mondo", 262

Perché la guerra? (Carteggio con Einstein) (1932)

Avvertenza editoriale, 287

Lettera di Einstein, 289

Lettera di Freud, 292

I miei rapporti con Josef Popper-Lynkeus (1932)

Avvertenza editoriale, 307

I miei rapporti con Josef Popper-Lynkeus, 309

Necrologio di Sándor Ferenczi (1933)

Avvertenza editoriale, 317

Necrologio di Sándor Ferenczi, 319

Prefazione a "Edgar Poe, studio psicoanalitico" di Marie Bonaparte (1933)

Avvertenza editoriale, 325

Prefazione a "Edgar Poe, studio psicoanalitico" di Marie Bonaparte, 327

L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi (1934-38)

Avvertenza editoriale, 331

Primo saggio. Mosè egizio, 337

Secondo saggio. Se Mosè era egizio..., 346

Terzo saggio. Mosè, il suo popolo e la religione monoteistica, 379

Capitolo primo, 383

A. La premessa storica, 383 B. Epoca di latenza e tradizione, 390
C. L'analogia, 395 D. Applicazione, 402 E. Difficoltà, 413

Capitolo secondo, 423

Ricapitolazione e ripetizione, 423 A. Il popolo d'Israele, 424 B. Il grande uomo, 426 C. Il progresso della spiritualità, 430 D. Rinuncia pulsionale, 434 E. Il contenuto di verità della religione, 440
F. Il ritorno del rimosso, 442 G. La verità storica, 444 H. L'evoluzione storica, 448

La finezza di un'azione mancata (1935)

Avvertenza editoriale, 457

La finezza di un'azione mancata, 459

A Thomas Mann per il suo sessantesimo compleanno (1935)

Avvertenza editoriale, 465

A Thomas Mann per il suo sessantesimo compleanno, 467

Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland (1936)

Avvertenza editoriale, 471

Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland, 473

Necrologio di Ludwig Braun (1936)

Avvertenza editoriale, 485

Necrologio di Ludwig Braun, 487

Necrologio di Lou Andreas-Salomé (1937)

Avvertenza editoriale, 491

Necrologio di Lou Andreas-Salomé, 493

Analisi terminabile e interminabile (1937)

Avvertenza editoriale, 497

Analisi terminabile e interminabile, 499

Costruzioni nell'analisi (1937)

Avvertenza editoriale, 539

Costruzioni nell'analisi, 541

La scissione dell'Io nel processo di difesa (1938)

Avvertenza editoriale, 555

La scissione dell'Io nel processo di difesa, 557

Risultati, idee, problemi (1938)

Avvertenza editoriale, 563

Risultati, idee, problemi, 565

Compendio di psicoanalisi (1938)

Avvertenza editoriale, 569

Parte prima: La psiche e il suo funzionamento

1. L'apparato psichico, 572
2. La teoria delle pulsioni, 575
3. Lo sviluppo della funzione sessuale, 579
4. Qualità psichiche, 584
5. Spiegazione in base all'interpretazione dei sogni, 592

Parte seconda: Il compito pratico

6. La tecnica psicoanalitica, 599
7. Un saggio di lavoro psicoanalitico, 610

Parte terza: Il profitto teorico

8. L'apparato psichico e il mondo esterno, 622
9. Il mondo interno, 632

Alcune lezioni elementari di psicoanalisi (1938)

Avvertenza editoriale, 637

Alcune lezioni elementari di psicoanalisi, 639

La natura dello psichico, 640

Una parola sull'antisemitismo (1938)

Avvertenza editoriale, 647

Una parola sull'antisemitismo, 649

Antisemitismo in Inghilterra (1938)

Avvertenza editoriale, 655

Antisemitismo in Inghilterra, 657

Elenco dei riferimenti bibliografici, 659

Indice analitico, 663

Elenco delle opere di Sigmund Freud, 681

Il Premio Goethe, che gli fu conferito nel 1930, procurò a Freud molta soddisfazione. Gli era stato annunciato mentre si trovava in campagna a Rebenburg presso il Grundlsee nel Salzkammergut, durante quella che fu la sua ultima villeggiatura lontano da Vienna. Ebbe a dichiarare che quel premio aveva segnato la vetta più alta che, nel corso della vita, era riuscito a raggiungere nel mondo della cultura.

Senz'altro la figura di Freud continuò a crescere nella coscienza della gente del nostro secolo, anche dopo la sua scomparsa. Anzi — come per molti grandi uomini — la vera fama e l'universale riconoscimento vennero dopo.

Ma dal 1930 al 1939, quando morì, il problema non fu tanto quello di affermarsi e propagare il proprio pensiero, quanto quello di sopravvivere.

Da un lato la malattia, rivelatasi nel 1923 e dopo di allora tenacemente combattuta con interventi chirurgici sempre più drammatici e dolorosi, non gli dava tregua. Fin dai primi anni si trovò nella impossibilità di parlare in pubblico. E col pubblico poté continuare ad avere un rapporto verbale solo attraverso la mediazione della figlia Anna, la quale si recava, in rappresentanza del padre, alle riunioni, alle cerimonie e ai congressi, leggendovi i messaggi, le comunicazioni e i discorsi che Freud scriveva.

Il numero dei pazienti in cura aveva dovuto essere ridotto. E si trattava perlopiù di stranieri, in prevalenza americani, i quali si rivolgevano a lui per analisi didattiche, allo scopo di divenire a loro volta psicoanalisti, più che non per analisi propriamente terapeutiche.

Ma negli anni '30 anche lo spettro pauroso di una nuova guerra, più feroce, più brutale, più totale di quella che era stata la prima

guerra mondiale, veniva profilandosi in modo sempre piú inevitabile.

Al tempo della prima guerra mondiale Freud si era perfino illuso di avere finalmente trovato nel proprio paese (sempre ostile e dominato da preconcezioni antisemiti) una patria austriaca, in cui potersi riconoscere. Il nuovo conflitto che si veniva preparando gli avrebbe tolto ogni parvenza di patria. Eppure sperò per vari anni che l'Austria, ora divenuta un piccolo paese democratico, tale da non poter costituire minaccia per alcuno, rimanesse protetta (come altri paesi di lingua prevalentemente tedesca, quale la Svizzera) dall'ondata di furore che veniva profilandosi. E anche quando il nazismo in Germania si fece sempre piú minaccioso, travolgendo la Repubblica di Weimar e conquistando il potere, Freud continuò a sperare che da qualche parte sarebbe giunta la salvezza per l'Austria.

Da un lato egli confidava nella Chiesa cattolica, la quale avrebbe dovuto impedire ai tedeschi, luterani quando non antireligiosi, di distruggere l'Austria fedelmente cattolica. Poi confidò perfino in Mussolini, che paradossalmente era allora ritenuto piú forte di Hitler. L'Italia, inoltre, aveva sempre ignorato il problema ebraico e il fascismo italiano — veduto dal di fuori, e con l'occhio del turista — non sembrava alla fin fine minaccioso per alcuno.

C'è, a questo proposito, un episodio. Edoardo Weiss, allora il piú autorevole discepolo di Freud in Italia, gli fece conoscere un gerarca fascista che aveva bisogno della sua opera per una persona della propria famiglia. E a mezzo di questo gerarca Freud inviò a Mussolini un suo scritto (il carteggio con Einstein del 1932 *Perché la guerra?*) con una dedica lusinghiera: tale veramente che gli italiani di oggi, che il fascismo hanno provato sulla propria pelle, difficilmente potrebbero apprezzare.

Ma Freud avrebbe fatto buon viso anche al diavolo, se questi gli avesse garantito la incolumità della sua amata e insieme odiata Vienna, e la difesa dal mostro nazista.

Alle condizioni personali di salute, agli acciacchi dell'età che diventavano piú gravi per il lento ma inesorabile progresso della malattia principale, si aggiungeva dunque lo stato di insicurezza per l'avvenire proprio e della propria famiglia.

Inoltre, dopo la morte di Abraham, avvenuta fin dal 1926, l'allontanamento dell'allievo prediletto Otto Rank, la dissidenza e poi la morte di quello che sembrava il suo allievo piú fedele, Sándor Ferenczi, la fuga dalla Germania tra il 1934 e il 1936 degli psicoanalisti che ancora vi si trovavano come Eitingon, il progressivo

indebolimento, e poi nel 1937 la morte di Lou Salomé, che per lunghi anni era stata sua affettuosa corrispondente, erano tutti fattori depressivi per Freud. Vi si aggiungevano i contrasti interni esistenti negli ambienti psicoanalitici: sia per il problema dell'ammissione dei non medici all'esercizio dell'analisi, sostenuta da Freud, ma osteggiata ad esempio dagli americani; sia per il problema della pulsione di morte, che molti analisti non accettavano, attestandosi sulle posizioni di un monismo pulsionale, fondato su quel concetto di libido che per vari decenni era stato l'unico fondamento della teoria freudiana delle pulsioni; sia, infine, per la stessa tesi di una trasmissione extrasensoriale del pensiero, dapprima timidamente e con grande cautela prospettata da Freud, ma alla fine — sia pure in via soltanto ipotetica — ribadita, contro il parere di molti altri analisti.

Eppure, anche durante gli ultimi suoi anni, Freud alternò periodi in cui era restio a lavorare scientificamente, e a scrivere, a tempi in cui l'antica capacità produttiva, e la fantasia scientificamente inventiva, si risvegliavano. Cosicché fino alla morte produsse cose nuove e allargò la sfera dell'opera sua.

Non poteva più allontanarsi da Vienna per le vacanze estive, ma trovò qualche buona sistemazione nella campagna attorno alla città. Nel 1931 e 1932 a Pötzleinsdorf, dove si trovò bene, nel 1933 a Döbling, e nei quattro anni successivi a Grinzing.

Nel 1930, oltre all'indirizzo di ringraziamento per il Premio Goethe, scrisse poche cose: alcune brevi prefazioni e la Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson, opera che l'ambasciatore americano W. C. Bullitt si proponeva di pubblicare in collaborazione con lo stesso Freud. Tale introduzione (che apparve molti anni dopo la morte) fu scritta durante un soggiorno a Berlino, a cui Freud era stato costretto per cercar di migliorare, con l'aiuto di un nuovo chirurgo, la protesi alla mascella che gli procurava tormenti sempre più gravi.

Nello stesso 1930 morì in settembre, a 95 anni, la madre di Freud Amalie Nathanson. Freud reagì in un modo che a lui stesso apparve strano. Aveva sempre temuto di dare con la propria morte (che spesso aveva ritenuto prossima), un dolore insopportabile alla madre, la quale durante l'infanzia, ma poi per tutta la vita, lo aveva prediletto sugli altri figli. Ed è come se egli si fosse detto: finché essa vive non mi è permesso, pur così come sono ridotto, di darle questo dolore. Ora sono libero di lasciare la vita quando mi debba toccare.

E questo aveva creato in lui un gran senso di pace, di cui egli stesso si incravigliava, come scrisse a Jones e a Ferenczi.

Nel 1931 pubblicò un giudizio che gli era stato richiesto dalla Corte d'appello di Vienna, relativamente a un caso di parricidio. Con questo parere, Freud volle mettere in guardia dalla semplicistica tesi che il complesso edipico possa giustificare qualsiasi atto di violenza contro il proprio padre. I periti della Facoltà medica di Innsbruck avevano evidentemente voluto essere... piú freudiani di Freud, e avevano dato una giustificazione edipica al parricidio di cui l'imputato era stato ritenuto colpevole nel giudizio di prima istanza.

Nello stesso 1931 Freud ritornò sui problemi della sessualità con uno scritto di psicologia differenziale che distingueva diversi tipi libidici, e con uno scritto sulla sessualità femminile, che egli era consapevole di aver sempre trascurato per il fatto di aver costruito lo schema di sviluppo della sessualità umana basandosi soprattutto sul modello maschile. Fra gli altri scritti minori del 1931, apparve la prefazione a un libro di Hermann Nunberg, una lettera al borgomastro della città di Pribor (o Freiberg), per una lapide apposta sulla sua casa natale, e una lettera a un ex carcerato, Georg Fuchs, sulle condizioni di vita in carcere. Scrisse inoltre un breve e denso saggio sulla acquisizione e conservazione del fuoco presso i popoli primitivi.

Nel 1932 — oltre a uno scritto in cui viene ripresa la vecchia questione della priorità, rispetto a Popper-Lynkeus, per quanto riguarda la dottrina del sogno (in particolare la deformazione onirica), e a poche righe di prefazione per un dizionario psicoanalitico che Richard Sterba pubblicò qualche anno piú tardi — Freud intraprese un'opera di maggior mole e importanza: la seconda serie di sette lezioni della Introduzione alla psicoanalisi (1932).

Malgrado il tempo trascorso dalla prima serie di lezioni dell'Introduzione alla psicoanalisi (1915-17), Freud riuscì a ritrovare il tono di quella prima opera, cosicché il lettore potrebbe avere l'impressione che anche le nuove lezioni siano state pronunciate davanti a un pubblico di studenti e di persone colte interessate a familiarizzarsi con i concetti e le applicazioni fondamentali della teoria psicoanalitica.

Non era facile agganciarsi al pensiero di quasi vent'anni prima, anche per le notevoli modificazioni apportate alla concezione dell'apparato psichico con le tre fondamentali opere del 1920-22: *Al di là del principio di piacere* (1920), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) e *L'Io e l'Es* (1922).

Ma Freud era maestro nell'allargare l'orizzonte delle sue concezioni, senza alterare i punti fermi precedentemente acquisiti, cosicché non solo riprese il vecchio linguaggio di fronte ad ascoltatori divenuti ora immaginari, ma riuscì a inserire nella propria opera anche argomenti, che discussi, non senza contrasti, nella cerchia dei suoi collaboratori, erano divenuti per lui questioni importanti: tali comunque da non poter essere trascurati.

Così viene ripreso il problema della telepatia; è nuovamente puntualizzata la questione della sessualità femminile; e anche per quanto riguarda la dottrina del sogno, essa viene completata con un esame del comportamento del Super-io durante il sonno e il sogno. Così pure Freud ritorna qui sul problema dell'angoscia, che in definitiva è una sorta di filo conduttore che percorre nel tempo l'intera sua opera. Non mancano gli spunti polemici. Freud si legava fortemente a tutti coloro che gli erano stati vicini. Ma non perdonò mai le secessioni e quelli che egli riteneva veri e propri tradimenti.

Con una sola eccezione, forse: per Sándor Ferenczi. Questi si era messo in polemica con Freud, ma nel 1933, proprio mentre veniva pubblicata la nuova serie di lezioni dell'Introduzione alla psicoanalisi, morì ancora giovane. Freud scrisse allora un commosso necrologio.

Nello stesso 1933 furono pubblicati, uniti in un unico volumetto, i pareri che l'anno precedente si erano scambiati due fra i più eminenti scienziati allora viventi, Albert Einstein e Sigmund Freud. Il titolo dell'opuscolo era Perché la guerra? e la sua pubblicazione in più lingue fu promossa dalla Società delle Nazioni.

Freud aveva conosciuto personalmente Einstein in passato. I due uomini erano uniti da un destino che poteva apparire sotto alcuni aspetti simile. Figli entrambi di modeste famiglie ebraiche, rimasti emotivamente fedeli alle tradizioni familiari, e tuttavia liberi da qualsiasi credenza religiosa, divennero entrambi personaggi famosi per la genialità delle loro concezioni rivoluzionarie. Rivoluzionarie nel senso che né la fisica né la psicologia possono attualmente più essere quelle che erano prima della relatività e prima della psicoanalisi. Come Copernico hanno infatti entrambe capovolto la realtà da loro indagata, trovando una differente impostazione per l'analisi di quella realtà.

E tuttavia Einstein e Freud erano uomini diversissimi, perché differenti erano i loro interessi e il tipo della loro curiosità scientifica. Così anche queste lettere sul perché della guerra risentono del carattere di ognuno: Einstein più fiducioso nella possibilità di scoprire

una via per neutralizzare quella umana aggressività latente di cui pure si rende conto; Freud piú guardingo e piú consapevole della inestirpabilità delle forze negative, distruttrici, mortifere, che albergano nell'animo umano: né un maggior benessere economico, e quindi una eventuale diminuzione delle cause materiali degli umani conflitti, né un grado superiore di civiltà, possono annullare la forza demoniaca che è connaturata all'essenza dell'uomo.

Nel 1933, oltre al necrologio di Ferenczi, Freud scrisse solo una brevissima prefazione a un grosso libro di Marie Bonaparte su Edgar Poe.

Ma l'anno successivo si accinse coraggiosamente a una nuova impegnativa impresa, che in parte si collega, e in parte ha analogie con Totem e tabù. A proposito di Totem e tabù (1912-13), a chi gli aveva chiesto se era proprio persuaso della verità storica, in certo modo databile, del parricidio collettivo e del pasto totemico (cioè cannibalico nei confronti del padre ucciso), Freud aveva risposto che era just a story (solo una favola immaginata dalla fantasia, dunque). Del libro che poi divenne L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi, scrisse ad Arnold Zweig nel 1934, che stava componendo, sull'uomo Mosè, un "romanzo storico".

Si può qui cogliere il concetto che Freud aveva della verità psicologica: distinta dunque dalla verità di fatto, o materiale, di cui vanno in cerca, o che si illudono di trovare, gli storici di professione. È proprio questo l'insegnamento della psicoanalisi, come Freud esplicitamente illustrerà tre anni dopo nelle importanti considerazioni epistemologiche contenute in uno dei suoi ultimi scritti, Costruzioni nell'analisi, del 1937.

Ciò che Freud vuol mettere in rilievo nell'opera sull'origine del monoteismo è anzi tutto il fatto che sembrano esservi state due distinte tradizioni la cui convergenza avrebbero portato alla formazione della religione monoteistica ebraica.

Un filone sarebbe fondato sulla figura di un aristocratico egizio di nome Mosè, il quale avrebbe conservato il culto monoteistico del Dio Atòn, introdotto per breve tempo in Egitto dal Faraone Amenofi IV, e soppresso dai Faraoni succedutigli. Questo Mosè egizio avrebbe convertito tribù semitiche stanziatesi ai confini dell'Egitto, e le avrebbe portate fuori dal paese. L'altro filone sarebbe costituito dal culto di una divinità vulcanica, Yahweh, culto praticato da altri gruppi di popolazioni semitiche, guidati da un altro personaggio, poi identificato dalla tradizione con lo stesso Mosè. I

due culti si sarebbero fusi insieme dando luogo alla religione mosaica.

Freud era restio a pubblicare questo libro. Nel 1937, mentre era ancora a Vienna, fece stampare i primi due saggi. Il terzo più ampio saggio, che completava l'opera, apparve invece solo nell'autunno del 1938, stampato in Olanda in lingua tedesca; ma l'editore appose la data 1939 al volume su L'uomo Mosè e la religione monoteistica.

Ragioni di prudenza (timore da un lato di offendere gli ebrei, già duramente colpiti dalle persecuzioni, ma insieme anche di urtare i cattolici e i cristiani in genere, che si rifanno essi pure al Vecchio Testamento), oltre a difficoltà obiettive, agirono sulla indecisione di Freud, ormai vecchio e stanco, riguardo a questa pubblicazione.

Quattro anni impiegò Freud a scrivere il libro, dal 1934 al 1938.

Eppure in questi stessi anni Freud produsse anche opere che non mostrano affatto i segni della stanchezza.

Nel 1935 pubblicò soltanto una noterella sopra un atto mancato e una lettera a Thomas Mann per il suo sessantesimo compleanno.

Negli ambienti dell'intelligenza europea di ispirazione liberale e progressista, era allora d'uso festeggiare i compleanni dei singoli personaggi pervenuti a una sicura notorietà, con lettere e omaggi scritti, che venivano pubblicati.

Così l'anno dopo Freud, che fin dal 1926 era in corrispondenza con Romain Rolland, scrisse per il settantesimo compleanno di quest'ultimo una lettera aperta intitolata Un disturbo della memoria sull'Acropoli: il saggio è costituito dalla descrizione autobiografica di uno strano fenomeno che aveva colto Freud nel 1904, mentre si trovava sull'Acropoli di Atene col fratello Alessandro.

Questo racconto autobiografico, scritto in omaggio a Romain Rolland, presenta particolare interesse per la storia personale di Freud e per determinati suoi conflitti e complessi.

Nello stesso 1936 cadeva anche l'ottantesimo compleanno di Freud.

In passato i suoi compleanni (6 maggio) venivano festeggiati dagli amici e allievi, che usavano giungere a Vienna in quel giorno per rendergli omaggio. Negli anni della malattia non sempre fu possibile a Freud ricevere insieme tanta gente. Ma l'ottantesimo anniversario aveva un valore particolare, e Freud, benché la cosa lo affaticasse, raccolse moltissime attestazioni di ammirazione e di affetto. Ludwig Binswanger andò con la moglie a trovarlo. Einstein gli mandò una lettera che, nell'entusiasmo con cui fu scritta, costituiva quasi una dichiarazione di adesione alla psicoanalisi.

Anche Thomas Mann si recò a visitarlo, e in questa occasione

scrisse una allocuzione, firmata pure da Romain Rolland, da Jules Romains, da H. G. Wells, da Virginia Woolf e da Stefan Zweig. Ma il messaggio augurale fu sottoscritto da numerosi scrittori e artisti (centonovantuno in tutto), fra i quali possono essere ricordati: Hermann Broch, Fritz Busch, Salvador Dalí, Alfred Döblin, André Gide, Knut Hamsun, Hermann Hesse, Aldous Huxley, James Joyce, Paul Klee, André Maurois, Robert Musil, Gunnar Myrdal, Pablo Picasso, Bruno Walter, Franz Werfel, Thornton Wilder.

Thomas Mann è riuscito a esprimere in questa allocuzione tutto quello che gli uomini del nostro secolo possono dire intorno a Freud.

Anche la Società psicoanalitica italiana, benché fossero incominciate anche da noi le diffidenze e le prime avvisaglie di una messa al bando della psicoanalisi, riuscì a pubblicare, in onore di Freud, un volume di contributi scientifici, a cui collaborarono Weiss, Servadio, Perrotti, Merloni e Musatti.

Le giornate dei festeggiamenti, benché Anna, il medico personale Schur, e gli amici più intimi facessero ogni sforzo per tener lontane da Freud le persone che affettuosamente volevano rendergli omaggio, furono faticose.

Dopo le celebrazioni per l'ottantesimo compleanno furono rinnovati da più parti i tentativi (già compiuti nel 1930 dopo il Premio Goethe) perché fosse conferito a Freud il Premio Nobel. Ma né la psicoanalisi, né la psicologia stessa erano ancora inquadrare nelle scienze classiche riconosciute, e i tentativi in favore di Freud rimasero senza esito.

Alla fine del 1936 Marie Bonaparte comunicò a Freud di essere riuscita ad acquistare da un antiquario il plico delle lettere e degli altri scritti inviati da Freud a Fliess, tra il 1887 e il 1902, nel periodo della loro amicizia.

Freud non fu entusiasta di questa trouvaille; avrebbe personalmente preferito che quelle vecchie carte fossero andate perdute. Propose a Marie Bonaparte di rimborsarle almeno in parte la spesa. Pregò che comunque quei documenti non fossero resi pubblici. Invece dopo la morte di Freud, tanto le lettere, che le cosiddette Minute teoriche (ossia gli appunti a carattere scientifico da cui le lettere erano spesso accompagnate), e lo stesso manoscritto dell'incompiuto Progetto di una psicologia (1895) furono, col consenso di Anna Freud, e a cura della stessa e di Ernst Kris, date alle stampe (si veda il vol. 2 di queste "Opere"). Si tratta infatti di un materiale prezioso per la comprensione di tutto il successivo sviluppo del pensiero freudiano.

Il 1937 fu l'ultimo anno in cui poté essere pubblicata a Vienna la "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", organo ufficiale della Associazione psicoanalitica internazionale.

In Germania essa era già proibita. A tale proposito va ricordato come i nazisti, andati al potere in Germania nel 1933, abbiano eliminato la psicoanalisi nel paese in modo progressivo. Nel maggio dello stesso 1933 furono bruciati sulla pubblica via i libri di Freud. Nella stessa primavera fu proibito a Eitingon di dirigere l'Istituto di psicoanalisi.

Max Eitingon partì allora per la Palestina in esplorazione, e finì poi con lo stabilirsi là. Gli succedette a Berlino Felix Boehm, che cercò di trovare un accordo con le autorità naziste. Boehm tentò dapprima di salvare la continuità della Società psicoanalitica tedesca, ciò che fu ottenuto con la esclusione dei membri ebrei e con il ritiro dell'adesione alla Associazione psicoanalitica internazionale. Un certo aiuto perché, sul piano puramente scientifico, i principi della psicoanalisi potessero continuare a essere professati in Germania, fu dato all'inizio da M. H. Goering, psichiatra e cugino del gerarca nazista. Di fatto però si ebbe una progressiva eliminazione della psicoanalisi, il cui stesso nome fu più tardi bandito.

Ciò era una chiara indicazione di quanto sarebbe accaduto anche a Vienna nel caso di una annessione alla Germania.

Eppure il 1937 fu un anno produttivo per Freud.

Scrisse ancora due brevi necrologie. Nella primavera gli giunse infatti l'annuncio della morte di Lou Salomé, che era stata una sua affettuosa corrispondente in tutti gli ultimi anni. Freud compose per lei un ricordo da cui traspare l'affetto e il rispetto per questa donna di grande ingegno, che nell'ultimo periodo della vita si era dedicata con passione all'esercizio della psicoanalisi, abbandonando completamente l'attività letteraria per la quale era pure molto versata. Un altro breve necrologio fu dedicato da Freud a Ludwig Braun, un medico ebreo suo amico e collega del B'nai-B'rith (una associazione aconfessionale degli ebrei viennesi).

Ma in quell'anno Freud pubblicò anche nella Zeitschrift gli ultimi due importanti lavori scientifici che (a prescindere dal libro su Mosè) furono stampati integralmente mentre ancora egli era in vita.

Sono due lavori di tecnica: Analisi terminabile e interminabile e Costruzioni nell'analisi.

Pur senza ripudiare nulla di quanto aveva sostenuto nelle opere

precedenti, vi è in questi scritti di Freud un maggiore distacco, come se si trattasse di una specie di riflessione su sé stesso e sulle proprie dottrine.

Sembra che Freud sia divenuto più critico, meno dogmatico, in qualche modo più saggio, nel considerare l'opera propria e la funzione in genere dello psicoanalista.

Coloro che dallo studio delle opere di Freud hanno tratto personalmente una inclinazione a un certo fanatismo intellettuale riguardo alle sue dottrine (come accade inevitabilmente ai discepoli di una grande personalità, per gli elementi di traslazione che si istituiscono) possono perfino rimanere turbati di fronte alle venature di scetticismo che si colgono in questi scritti.

Lo stesso Freud, che era sempre apparso intollerante verso le critiche altrui, anche se provenienti, anzi soprattutto se provenienti dai propri allievi, ammette qui di aver potuto qualche volta sbagliare, e di non essere ad esempio sempre certo della stabile e irreversibile efficacia della propria tecnica terapeutica. E in *Costruzioni nell'analisi* ripudia il termine "interpretazioni", prima sempre usato per indicare le determinazioni, attraverso il lavoro analitico, dei significati del materiale portato dal paziente, per mettere in rilievo una sorta di fantasia creatrice dell'analista (guidata dal proprio inconscio), analoga a quella dell'archeologo, che riporta alla luce nella loro ricostruita interezza le situazioni del passato, insieme componendo e integrando i frammenti tratti dagli scavi.

Nel 1938 la situazione politica precipitò; e nei primi mesi dell'anno l'Austria fu invasa e annessa alla Germania.

Come sempre accade in simili evenienze, la morsa si stringe poco alla volta, e all'inizio nessuno riesce a immaginarsi un quadro esatto di quello che sarà l'avvenire.

Freud fino all'ultimo propendeva per rimanere a Vienna. Ma gli amici che vedevano le cose da lontano, soprattutto Marie Bonaparte ed Ernest Jones, si adoperarono per organizzare — finché la cosa era fattibile — il trasferimento all'estero di Freud con la famiglia.

Bisognava dapprima persuadere lo stesso Freud. Ciò riuscì a fatica a Jones, giunto appositamente a Vienna. Quindi lo stesso Jones, ritornato a Londra, ottenne il visto di ingresso in Inghilterra per Freud, i suoi familiari e Max Schur, il medico personale. Alla fine vennero esercitate varie pressioni da parte di autorità internazionali sul governo tedesco per ottenere che il gruppo di Freud e dei suoi familiari potesse uscire dall'Austria.

La partenza venne effettuata alla spicciolata. L'ultimo a partire il 3 giugno 1938 fu lo stesso Freud, con la moglie, la figlia Anna, una domestica, la fedele governante Paula Fichtl e la dottoressa Josefine Stross, che sostituì momentaneamente il dottor Schur, improvvisamente ammalatosi. (Le quattro anziane sorelle di Freud, che dovettero rimanere, furono assassinate ad Auschwitz nel 1942.)

Il giorno successivo fecero tappa a Parigi in casa di Marie Bonaparte. Durante la notte passarono in Inghilterra giungendo a Londra il 5 giugno.

Quella notte di viaggio in mare Freud fece un sogno: sapeva di essere diretto in Inghilterra, ma gli parve di dover approdare, anziché a Dover, a Pevensey. Pevensey è il luogo dove sbarcò in Inghilterra Guglielmo il Conquistatore nel 1066.

Interpretò egli stesso il sogno al figlio Ernst, che era venuto a Parigi per accompagnare a Londra la famiglia. Riviveva l'eterno destino dell'ebreo, cacciato dal paese dove era nato e vissuto, per andare alla ricerca di una nuova patria (ma Freud invano intraprese subito le pratiche per ricevere al più presto la cittadinanza inglese, che non fece a tempo a ottenere). D'altra parte, a ottantadue anni, e ammalato, nel profondo inconscio si sentiva ancora, come Guglielmo di Normandia, quel conquistatore di nuove terre che era sempre stato.

L'accoglienza in Inghilterra, non soltanto da parte degli ambienti scientifici e delle autorità politiche, ma della stessa comune popolazione, fu trionfale.

Al suo arrivo Freud fu intervistato. Disse soltanto poche parole che vennero registrate, cosicché è tuttora possibile ascoltare la sua stanca voce, impacciata per la terribile protesi alla mascella. Esprime il dolore per aver dovuto abbandonare, sul finire dell'esistenza, i luoghi dove aveva sempre vissuto, ma insieme la soddisfazione di poter concludere la propria vita in un paese libero.

Dopo alcuni mesi (e un nuovo intervento chirurgico) i Freud si stabilirono in un appartamento al N. 20 di Maresfield Gardens, dove Freud si proponeva di riprendere a lavorare. Là egli visse fino alla morte, e là tuttora abita Anna Freud.

Fin dal 21 giugno aveva cominciato a rivedere il manoscritto del terzo saggio del Mosè, in vista della pubblicazione del libro completo; e il 22 luglio aveva cominciato a scrivere il Compendio di psicoanalisi (1938) la cui prima pagina del manoscritto porta appunto tale

data; il Compendio rimase tuttavia incompiuto e fu pubblicato postumo.

Altri scritti non terminati furono pubblicati postumi. Così la breve nota su La scissione dell'Io nel processo di difesa, teoreticamente molto importante, e così pure le poche pagine di Alcune lezioni elementari di psicoanalisi, nonché alcuni appunti e pensieri sparsi ritrovati sulle due facciate di un foglio, risalenti pure al 1938.

Dunque l'ultimo libro completato in Inghilterra fu quello su L'uomo Mosè e la religione monoteistica (1934-38), di cui uscì pure una traduzione inglese nel 1939. Ma furono anche pubblicati, nel periodo londinese, un articolo e una lettera sul problema dell'antisemitismo, scritti nell'autunno del 1938.

Freud non poteva non sentire profondamente il problema dell'antisemitismo. Ne era stato vittima, in forme per così dire sopportabili, anche se umilianti, nella prima parte della sua vita, e ora pagava con l'esilio e la persecuzione il fatto di essere ebreo e di sentirsi collegato alla comunità ebraica, pur essendo totalmente immune da ogni credenza religiosa. Egli rifiutava dunque la compassione e i benevoli inviti alla tolleranza verso gli ebrei, come qualche cosa di insultante, rivendicando invece per ogni uomo una condizione di assoluta parità, nella dignità e nel diritto. Questo egli afferma appunto in questi ultimi scritti, che riuscì a vedere pubblicati su un periodico francese e su un giornale inglese.

I lavori a cui Freud attese nell'anno in cui soggiornò a Londra, l'ultimo della sua vita, dimostrano la sua tenacia. Riteneva di avere ancora qualche cosa da dire. Da un lato gli premeva comporre una succinta esposizione della psicoanalisi, che non avesse però carattere divulgativo, come altre scritte in passato, e che potesse invece servire a giovani studiosi già inoltrati nello studio della psicoanalisi e desiderosi di approfondirne la conoscenza su un piano teorico e tecnico. Questo avrebbe dovuto essere, e in effetti è, il Compendio di psicoanalisi (1938).

D'altra parte, trovandosi in un paese nuovo, con la consapevolezza che ormai soltanto nel mondo anglosassone la psicoanalisi avrebbe potuto prosperare ed estendere la propria influenza, Freud voleva pubblicare qualche cosa di elementare, destinato specificamente a questo ambiente. Scrisse infatti il titolo di Alcune lezioni elementari di psicoanalisi in inglese: *Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis*, forse col proposito, se le forze gli fossero bastate, di tradurlo e

pubblicarlo in inglese, quale omaggio al paese che generosamente lo ospitava.

Fin da quando era a Vienna, in attesa che venissero espletate le pratiche per l'espatrio, tanto egli quanto Anna si erano esercitati nella lingua inglese, con lavori di traduzione. Come si è detto, i lavori scritti a Londra rimasero incompiuti, ma pure nella forma in cui ci sono pervenuti, essi sono tutt'altro che privi di interesse scientifico: sia perché correggono il tono eccessivamente pessimistico che domina l'Analisi terminabile e interminabile del '37, sia perché contengono alcuni spunti teoretici molto notevoli (si pensi a La scissione dell'Io nel processo di difesa e ad alcune pagine del Compendio di psicoanalisi) i quali dimostrano come la vena creativa di Freud non fosse spenta.

Il male da cui Freud era affetto continuava a progredire e si produssero metastasi, per cui le cure e i numerosi interventi chirurgici a cui era stato sottoposto negli ultimi anni, non servivano ormai più. Continuò tuttavia a mantenersi in corrispondenza con le persone ancora superstiti a cui era più legato, come Marie Bonaparte, Ernest Jones, ma anche il romanziere inglese H. G. Wells, Albert Einstein e Arnold Zweig.

Fino alla fine di luglio del 1939 Freud proseguì nello svolgimento del lavoro analitico con quattro pazienti, che vedeva giornalmente. In agosto le sue condizioni peggiorarono, ma non smise di interessarsi agli avvenimenti mondiali, e apprese con angoscia che era scoppiata la guerra.

A chi gli domandò se pensava che quella fosse l'ultima guerra, rispose col suo solito umorismo: "Per me è l'ultima."

In settembre i dolori si fecero insopportabili, mentre l'organismo diveniva sempre più debole. È stato raccontato che il 21 settembre in un momento di lucidità (aveva frequenti stati di sopore) Freud ricordò al dottor Max Schur un discorso fattogli quando lo aveva assunto come medico: sulla inutilità di prolungare le sofferenze, quando non esistano più possibilità di ripresa. Si è molto parlato, a proposito della morte di Freud, di eutanasia. Ma il problema non esiste. Schur fece semplicemente quello che qualsiasi medico serio, e che non sia un sadico, deve fare di fronte alle inutili sofferenze di un ammalato condannato. Aumentò lievemente la dose di morfina per attenuare i dolori, e Freud si assopì senza più svegliarsi, cessando di vivere nella notte del 23 settembre 1939.

Poiché questo è l'ultimo dei volumi della edizione italiana Borin-ghieri delle "Opere di Sigmund Freud", la Introduzione dovrebbe concludersi riassumendo ciò che l'opera di Freud è stata, non soltanto per la psicologia, la psicoterapia e la psichiatria in senso stretto, ma in via generale per la scienza moderna e per il mondo in cui viviamo. Ci sembra però che a tal fine non esista modo migliore, che affidarsi alle parole del messaggio augurale consegnato da Thomas Mann a Freud per l'ottantesimo compleanno (vedi sopra, p. xviii). E poiché tali parole, a quarant'anni dalla morte di Freud sono tuttora integralmente attuali, le riportiamo, così come le ha tradotte Renata Colorni, che all'edizione italiana delle Opere di Freud ha validamente contribuito. Tralasciamo soltanto le due frasi di circostanza, direttamente connesse all'occasione specifica che diede luogo a quel discorso.

"Importante in ogni sfera della sua attività, come medico, psicologo, filosofo e artista, questo coraggioso veggente e taumaturgo ha svolto per ben due generazioni di studiosi una funzione di guida nell'esplorazione di sfere finora insospettate dell'animo umano.

"Spirito sommamente indipendente, uomo e cavaliere, triste e severo in volto, come Nietzsche diceva di Schopenhauer, pensatore ed esploratore che seppc star solo, anche se poi trasse molti a sé e con sé, Freud è andato per il proprio cammino penetrando verità che in tanto parevano pericolose in quanto rivelavano cose che erano state tenute ansiosamente celate e gettavano luce in plaghe oscure. Per ogni dove egli ha messo a nudo problemi nuovi e ha mutato gli antichi criteri: con le sue indagini e le sue scoperte ha enormemente ampliato l'ambito della ricerca psichica, costringendo i suoi stessi avversari a dichiararglisi debitori dello stimolo creativo che da lui avevano tratto. Anche se il futuro riplasmerà o modificherà questo o quel risultato delle sue ricerche, mai più potranno esser messi a tacere gli interrogativi che Sigmund Freud ha posto all'umanità; le sue scoperte scientifiche non si possono più né negare né occultare. I concetti che egli ha formulato, le parole che egli ha scelto per esprimerli sono già entrati con naturalezza nella lingua vivente. In tutti i campi delle scienze dello spirito, nella indagine sulla letteratura e sull'arte, nella storia delle religioni e nello studio della preistoria, nella mitologia, nel folklore e nella pedagogia, e non da ultimo nella stessa creazione poetica, la sua opera ha lasciato un'impronta profonda, e siamo certi che, se mai alcuna impresa della nostra specie

umana rimarrà indimenticata, questa sarà proprio l'impresa di Sigmund Freud, che ha penetrato le profondità dell'animo umano.

“Noi tutti non potremmo neppure immaginare il nostro mondo spirituale senza la coraggiosa opera che Freud ha svolto nell'arco della sua esistenza.”

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 e imprecisi.

PREMIO GOETHE 1930

1930

Nel 1927 la città di Francoforte fondò un "Premio Goethe" consistente in una somma di 10000 marchi (corrispondente a circa 8 milioni di lire italiane nel 1979); il premio doveva essere conferito annualmente "a una personalità giunta alla fama con le proprie opere, e la cui azione creativa risultasse degna di onorare la memoria di Goethe". Nei primi tre anni furono insigniti del premio il poeta Stefan George, il musicista Albert Schweitzer e il filosofo Leopold Ziegler.

Dietro segnalazione di Alfons Paquet (1881-1944), noto letterato e segretario della fondazione, il premio fu assegnato nel 1930 a Sigmund Freud. Paquet glielo annunciò con una lettera del 26 luglio 1930 (che fu poi pubblicata nella "Psychoanalytische Bewegung", vol. 2, 417 sg. (1930). Da essa, in cui fra l'altro si ricorda come Freud abbia fatto risalire — nell'Autobiografia (1924) p. 77 — l'indirizzo preso dai suoi studi a una conferenza ascoltata da giovanetto sul saggio attribuito a Goethe *La natura*, sono tratte alcune frasi che compongono la motivazione ufficiale con cui il premio fu poi conferito a Freud.

Freud rispose a Paquet da Grundlsee-Rebenburg, dove si trovava in vacanza, con la lettera che porta la data del 3 agosto 1930 qui di seguito riprodotta nella traduzione di Renata Colorni.

Era uso che il premio fosse consegnato direttamente alla persona insignita, il 28 agosto nella casa natale di Goethe a Francoforte sul Meno dal borgomastro di quella città. Il testo tedesco della motivazione del "Premio Goethe" è riprodotto in fac-simile nel volume illustrato *Sigmund Freud: biografia per immagini* a cura di Ernst Freud, Lucie Freud e Ilse Grubrich Simitis, trad. it. di Renata Colorni e Christiane Csopey (Boringhieri, Torino 1968) p. 251. La traduzione di Renata Colorni è qui riportata poco oltre a pp. 4 sg.

Freud, a causa delle precarie condizioni di salute, non era però in grado di recarsi a Francoforte. Così alla cerimonia fu rappresentato dalla figlia Anna, che lesse il breve saggio di ringraziamento scritto da Freud per l'occasione e qui presentato nella traduzione di Silvano Daniele.

Tanto la lettera a Paquet (*Brief an Dr. Paquet*), quanto il discorso di Freud (*Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus*) apparirono sotto il titolo

generale di Goethe-Preis 1930 in "Psychoanalytische Bewegung", vol. 2(5) (1930), rispettivamente a pp. 419 e 421-26, e furono poi riprodotti in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) rispettivamente a pp. 406 sg. e 408-11, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) rispettivamente a pp. 545 sg. e 547-50. Per errore la lettera a Paquet appare datata nelle edizioni tedesche il 5 agosto 1930, mentre per un altro errore (già presente nell'edizione tedesca) nel volume Freud, *Lettere 1873-1939* (Boringhieri, Torino 1960) la data indicata è il 26 luglio 1930.

Lettera al dottor Alfons Paquet

Grundsee-Rebenburg, 3 agosto 1930

Stimatissimo dottore,

non sono stato viziato da onoranze pubbliche, e perciò ho fatto in modo di poterne fare a meno. Non posso contestare, tuttavia, che il conferimento del Premio Goethe da parte della città di Francoforte mi ha rallegrato molto. Vi è qualcosa in esso che riscalda in modo speciale la fantasia, e una delle sue clausole elimina l'umiliazione che altrimenti queste onorificenze comportano.

Debbo ringraziarLa in particolare per la Sua lettera che mi ha commosso e meravigliato. A parte l'amabile approfondimento del carattere del mio lavoro, non ho mai incontrato nessuno che come Lei ne abbia riconosciute con la stessa chiarezza le segrete intenzioni personali, e volentieri avrei voluto chiederLe come ha fatto a sapere tutte queste cose.

Purtroppo, apprendo dalla Sua lettera a mia figlia che non potrò vederLa tra breve, e il rimandare, data la mia età, è sempre pericoloso. Naturalmente sarò lieto di ricevere il signore (dottor Michel) da Lei annunciato.

Sfortunatamente non mi sarà possibile essere presente alla celebrazione di Francoforte, sono troppo fragile per un'impresa del genere. Ma i partecipanti non perderanno nulla, giacché mia figlia Anna, che è certamente più gradevole a vedersi e ad ascoltarsi di me, leggerà alcune frasi che trattano i rapporti di Goethe con la psicoanalisi, e difendono gli analisti dall'accusa di avere violato, tentando di analizzare Goethe, il rispetto reverenziale dovuto ai grandi uomini. Spero che sarà accettato questo modo con cui intendo venire a capo del tema proposto, riguardante "I miei rapporti interiori come uomo e come ricercatore con Goethe"; in caso contrario dovrebbe essere così gentile da avvertirmi.

Con la massima considerazione, Suo profondamente devoto

Freud

*Motivazione del "Premio Goethe" conferito a Sigmund Freud
il 28 agosto 1930*

"Con metodo rigorosamente scientifico, ma allo stesso tempo con ardite interpretazioni delle similitudini coniate dai poeti, Sigmund Freud ha tracciato la via per accedere alle forze pulsionali della psiche, creando in tal modo la possibilità di scoprire come sono nate e come si sono

sviluppate alcune istituzioni della nostra civiltà, al fine di poterne curare almeno in parte i malanni. La psicoanalisi ha sconvolto e arricchito non soltanto la scienza medica, ma altresì il mondo concettuale degli artisti, dei curatori d'anime, degli storici e degli educatori. Superato il pericolo di una frammentazione dell'individuo, e al di là di tutte le differenze fra i diversi indirizzi di pensiero, Sigmund Freud ha posto le basi per una rinnovata collaborazione tra le discipline scientifiche e per una migliore comprensione tra i popoli. Come i primissimi esordi dell'indagine freudiana della psiche risalgono a una conferenza che egli udì sul saggio di Goethe *La natura*, così alla fin fine anche lo slancio mefistofelico promosso dai metodi di ricerca di Freud, slancio che tende a strappare senza pietà tutti i veli, appare inseparabilmente connesso con l'insaziabilità faustiana e con un timore reverenziale per le forze immaginative e creative che sonnecchiano nell'inconscio. Al grande studioso, allo scrittore e al combattente Sigmund Freud è stato finora negato ogni riconoscimento onorifico ufficiale, benché l'effetto sovvertitore della sua opera abbia condizionato più di quella di chiunque altro dei viventi lo spirito della nostra epoca. La giuria del premio, dopo aver accuratamente soppesato tutti i pro e tutti i contro, si augura che tale onorificenza indichi la via per valorizzare il mondo concettuale freudiano e per accedere a una sfera di valori che sappia ritrovare la propria stabilità dopo essersi liberata da concezioni ormai superate."

Il lavoro della mia vita ha avuto un unico scopo. Ho osservato i disturbi meno percettibili della funzione psichica di uomini sani e malati, e muovendo da tali indizi ho voluto chiarire — o se preferite: indovinare — come è costruito l'apparato che serve a queste funzioni e quali forze agiscono in esso concordemente e antitetivamente. Ciò che noi — io, i miei amici e collaboratori — siamo riusciti ad apprendere per questa via ci è sembrato importante per la costruzione di una psicologia che consenta di intendere processi normali e processi patologici come parti dello stesso accadere naturale.

L'onore che mi tributate, e che mi sorprende, mi richiama fuori da questo ristretto ambito. E questo onore, evocando la figura universale del Grande che nacque in questa casa, che trascorse in queste stanze la sua infanzia, ammonisce in un certo senso a render conto del proprio operato di fronte a lui, e pone la questione di come si sarebbe comportato lui, se il suo sguardo attento ad ogni innovazione scientifica fosse caduto anche sulla psicoanalisi.

Quanto a poliedricità Goethe può essere accostato a Leonardo da Vinci, il grande maestro del Rinascimento che, al pari di Goethe, fu artista e ricercatore. Ma le figure umane non possono mai ripetersi, e tra i due Grandi non mancano differenze profonde. Nella natura di Leonardo il ricercatore non andava d'accordo con l'artista, che ne fu disturbato e forse, alla fine, conculcato. Nella vita di Goethe le due personalità trovarono spazio entrambe e convivsero una accanto all'altra, alternandosi di volta in volta in funzione predominante. È logico riconnettere il disturbo di Leonardo a un arresto evolutivo che sottrasse al suo interesse tutto ciò che aveva a che fare con l'erotismo, compresa dunque la psicologia. Sotto

questo aspetto la natura di Goethe poté dispiegarsi più liberamente.

Io penso che Goethe, a differenza di tanti nostri contemporanei, non avrebbe respinto di malanimo la psicoanalisi. Egli vi si era accostato in più di un luogo, aveva riconosciuto per intuizione diretta molte cose che in seguito abbiamo potuto confermare, e parecchie concezioni che hanno attirato su di noi critiche e dilleggi, sono accettate da lui come cosa ovvia. Così, per esempio, gli era familiare la forza incomparabile dei primi legami affettivi dell'uomo. Egli la celebrò nella "Dedica" del *Faust* con parole che potremmo ripetere per ciascuna delle nostre analisi:

*Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten,
Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt,
Versuch'ich wohl, euch diesmal festzuhalten?*

.

*Gleich einer alten, halbverklungenen Sage
Kommt erste Lieb' und Freundschaft mit herauf.*

[Di nuovo risorgete, o fluttuanti fantasmi,
Che in gioventù appariste al mio sguardo annessato.
Tenterò stavolta di trattenermi?]

.

*Torna il primo amore, le prime amicizie,
Quasi vecchie leggende mezzo cancellate dal tempo.]¹*

E si fece una ragione della più intensa attrazione amorosa ch'egli conobbe da uomo maturo rivolgendo le seguenti parole alla donna amata:

Ach, du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau.

[Ah, tu in lontani morti tempi fosti già mia sorella o mia sposa.]²

In tal modo non escludeva che queste prime e inestinguibili propensioni possano prendere a oggetto persone della propria cerchia familiare.

Il contenuto della vita onirica è parafrasato da Goethe in queste parole che hanno un fortissimo potere evocativo:

Was von Menschen nicht gewusst

¹ [I passi del *Faust* riportati in questo saggio sono citati nella traduzione di Barbara Allason; vedi Goethe, *Faust* (Einaudi, Torino 1965).]

² [Dalla poesia *Warum gabst du uns die tiefen Blicke* ("Perché a noi desti i profondi sguardi") inviata nel 1776 alla signora Charlotte von Stein. Vedi la stessa citazione in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38) più oltre in questo volume, p. 443, n. 2.]

Oder nicht bedacht,
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt in der Nacht.

[...quel che dagli uomini ignorato
O non atteso, quando
Cade la notte, se ne va del core
Pei laberinti errando.]¹

Dietro questo incantesimo riconosciamo la veneranda affermazione, incontestabilmente esatta, di Aristotele (per il quale i sogni non sarebbero altro che la prosecuzione della nostra attività psichica nello stato di sonno), unita al riconoscimento dell'inconscio che solo la psicoanalisi ha potuto aggiungere. Soltanto l'enigma della deformazione onirica non trova soluzione nelle parole del poeta.

In quella che è forse la sua creazione poetica più sublime, l'*Ifigenia*, Goethe ci mostra un esempio commovente di purificazione, di liberazione dell'anima sofferente dal peso della colpa, e lascia che questa catarsi si compia attraverso un'appassionata esplosione di sentimenti sotto il benefico influsso di un'amorosa partecipazione. Addirittura, egli stesso si cimenta ripetutamente in un'opera di soccorso psichico, per esempio in favore di quell'infelice creatura che nelle lettere è chiamata Kraft, e del professor Plessing, del quale racconta nella *Campagna di Francia*; e il metodo che impiega va oltre il modo di procedere della confessione cattolica e sfiora in alcuni particolari notevoli la tecnica della nostra psicoanalisi. Vorrei citare qui distesamente un esempio di influenza psicoterapeutica che Goethe definisce scherzoso; è un passo forse poco noto, eppure estremamente caratteristico. In una lettera alla signora von Stein (N. 1444, del 5 settembre 1785) si legge:

Ieri sera ho fatto un giuoco d'abilità psicologico. La Herder continuava a essere tesa, in uno stato estremo di ipocondria, per tutte le cose sgradevoli in cui s'era imbattuta a Carlsbad. Specialmente per la sua coinquilina. Mi feci raccontare e confessare tutto, i misfatti altrui e i suoi errori, fin nei più piccoli dettagli e fino alle estreme conseguenze, e infine le diedi l'assoluzione e le feci scherzosamente comprendere con questa formula che queste faccende erano ormai liquidate e gettate in fondo al mare. E lei si rallegrò e ora è curata per davvero.

L'Eros fu sempre tenuto in alta considerazione da Goethe, che non tentò mai di sminuirne la forza, ne seguì le espressioni primi-

¹ [Dalla versione finale della poesia giovanile *An den Mond* ("Alla Luna").]

tive e perfino petulanti con rispetto non minore di quello riservato alle sue espressioni altamente sublimite, e si fece sostenitore dell'unità della sua essenza pur nelle svariatissime forme e manifestazioni assunte di volta in volta con decisione non minore, io credo, di quanto fece Platone nei tempi antichi. Anzi, forse non è soltanto una coincidenza casuale se Goethe nelle *Affinità elettive* applicò alla vita amorosa un'idea tratta dall'ambito della chimica, sottolineando un nesso di cui il nome stesso di psicoanalisi reca testimonianza.

Sono preparato all'accusa secondo cui noi analisti avremmo perso il diritto di porci sotto il patrocinio di Goethe perché, tentando di applicare l'analisi a lui stesso, denigrando il grande uomo a oggetto della ricerca analitica, saremmo venuti meno alla venerazione che gli è dovuta. Ma prima di tutto io contesto che questo fatto voglia essere o significare una denigrazione. [Vedi sopra p. 4.]

Noi tutti, che veneriamo Goethe, apprezziamo senza far troppo i difficili gli sforzi dei biografi, che mirano a ricostruire la sua vita sulla base dei resoconti e delle indicazioni esistenti. Ma che cosa possono darci queste biografie? Anche la migliore e la più completa delle biografie non potrebbe rispondere alle due domande che sembrano le sole degne d'essere chiarite.

Non spiegherebbe l'enigma del dono meraviglioso che contraddistingue l'artista, e non potrebbe aiutarci a comprendere meglio il valore delle sue opere e l'effetto che esse esercitano. Eppure è indubbio che una tale biografia soddisfa un intenso bisogno che è in noi, un bisogno che avvertiamo con estrema chiarezza quando per l'inclemenza della tradizione storica non riusciamo a soddisfarlo, per esempio nel caso di Shakespeare. È innegabilmente penoso per noi tutti continuare a non sapere chi abbia composto le commedie, le tragedie e i sonetti di Shakespeare, se sia stato davvero il figlio illetterato del piccolo borghese di Stratford che a Londra raggiunse una modesta posizione come attore, o piuttosto l'aristocratico un po' declassato di alti natali e di raffinata cultura, l'uomo dalle passioni disordinate di nome Edward de Vere, diciassettesimo conte di Oxford, ed erede al titolo di Lord Gran Ciambellano d'Inghilterra.¹

¹ [Freud si esprime qui per la prima volta pubblicamente sull'identità dell'autore delle opere di Shakespeare; ma vedi anche la frase aggiunta nel 1930 alla nota del 1919 all'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 247, la nota del 1935 all'*Autobiografia* (1924) p. 131 e oltre, in questo volume, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38) p. 389 e il *Compendio di psicoanalisi* (1938) p. 619. Vedi anche la lettera del 25 marzo 1934 a J. S. H. Bransom riportata in E. JONES, *Vita e opere di Freud*, trad. it. A. e M. Novelletto (Il Saggiatore, Milano 1962) vol. 3, pp. 533 sgg.]

Ma come si giustifica un simile bisogno di conoscere le circostanze biografiche di un uomo, quando le sue opere sono già diventate per noi così importanti? Si dice in generale che è il desiderio di accostarci di più a un uomo simile anche sotto l'aspetto umano. Sia pure; è dunque il bisogno di stabilire rapporti affettivi con questi uomini, di schierarli tra i padri, i maestri, i modelli che abbiamo conosciuto o dei quali abbiamo già sperimentato l'influsso, nella presunzione che le loro personalità siano non meno grandi e degne d'ammirazione delle opere che di essi possediamo.

Vogliamo ammettere tuttavia che c'è in giuoco anche un altro motivo. La giustificazione dei biografi contiene anche una confessione. Il biografo non vuole certo sminuire l'eroe, vuole solo portarlo più vicino a noi. Ma, giacché ciò significa accorciare la distanza che ci separa da lui, è un'operazione che va comunque nel senso di una diminuzione. Ed è inevitabile che, apprendendo parecchie notizie sulla vita di un Grande, verremo a sapere di circostanze nelle quali egli, in effetti, non si è comportato meglio di noi, e davvero si è accostato a noi come uomo. E tuttavia, a quel che mi sembra, noi dichiariamo legittimi gli sforzi dei biografi. Ora, il nostro atteggiamento verso padri e maestri è di natura ambivalente, in quanto la nostra venerazione nei loro confronti nasconde di regola una componente di ostilità e di rifiuto. È questa una fatalità psicologica che non si può mutare senza reprimere a forza la verità e che non può non estendersi ai grandi uomini della cui vita vogliamo conoscere la storia.¹

Se la psicoanalisi si pone al servizio della biografia, ha naturalmente il diritto di essere trattata con durezza non maggiore della biografia stessa. La psicoanalisi può apportare chiarimenti che non è possibile ottenere per altra via, e mostrare così nuove connessioni nel "capolavoro del tessitore"² che si stende tra le disposizioni pulsionali, le esperienze e le opere di un artista. Poiché una delle funzioni essenziali del nostro pensiero è dominare psichicamente la materia del mondo esterno, io penso che si dovrebbe ringraziare la psicoanalisi quando essa, applicata a un grande uomo, contribuisce all'intelligenza delle sue grandi creazioni. Ma nel caso di Goethe, lo confesso, la strada che abbiamo percorso non è lunga. Ciò deriva dal fatto che Goethe non soltanto come poeta si confessò apertamente, ma anche,

¹ [Vedi Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) p. 273.]

² [È qui riecheggiata una citazione dal *Faust*, parte prima, scena dello Studio (II) riportata più ampiamente nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 263.]

pur avendoci fornito in abbondanza ragguagli autobiografici, fu un uomo che si celò con cura. Non possiamo fare a meno di por mente qui alle parole di Mefistofele:

*Das Beste, was du wissen kannst,
Darfst du den Buben doch nicht sagen.*

[Tanto quel che sai di meglio
Non puoi dirlo ai tuoi alunni.]¹

¹ [*Faust*, parte prima, scena dello Studio (II). È una delle citazioni predilette di Freud, fin dai tempi della sua autoanalisi. Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 138 e 415. Ma vedi anche la lettera a Fliess del 3 dicembre 1897.]

**PREFAZIONE A UN NUMERO SPECIALE DI
"THE MEDICAL REVIEW OF REVIEWS"**

1930

È una breve nota scritta su richiesta del dottor Dorian Feigenbaum e pubblicata per la prima volta in lingua inglese nel numero speciale intitolato "Psychopathology Number" della rivista "The Medical Review of Reviews", vol. 36(3), 103 (marzo 1930). È stata poi riprodotta in lingua tedesca in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) p. 386 con il titolo errato *Geleitwort zu "The Psychoanalytic Review"*; è infine apparsa con il titolo esatto *Geleitwort zu "The Medical Review of Reviews"* in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) p. 570. La traduzione italiana è di Renata Colorni.

*Prefazione a un numero speciale di
"The Medical Review of Reviews"*

Il dottor Feigenbaum mi ha invitato a scrivere qualcosa per la rivista di cui si è assunto la direzione; colgo questa opportunità per augurare alla sua attività il miglior successo.

Mi è capitato di udire spesso che la psicoanalisi è molto popolare negli Stati Uniti, dove non incontra le stesse ostinate resistenze che le si oppongono in Europa. Cionondimeno, varie circostanze concorrono a turbare la mia soddisfazione per questo fatto. Mi sembra che la popolarità del nome della psicoanalisi non significhi né un atteggiamento amichevole per la cosa in sé, né diffusione o approfondimento particolari delle conoscenze psicoanalitiche. A testimonianza della prima affermazione adduco il fatto che, sebbene in America si ottengano con facilità finanziamenti cospicui per ogni sorta di iniziative scientifiche e pseudo-scientifiche, mai siamo riusciti a ottenere un sostegno finanziario per le nostre istituzioni psicoanalitiche. Anche la veridicità della mia seconda affermazione non è difficile da dimostrare. Benché l'America possieda parecchi valenti analisti, e almeno una personalità di grande prestigio (mi riferisco al dottor A. A. Brill), i contributi scientifici alla nostra disciplina provenienti da quel lontano paese sono tutto sommato scarsi e raramente contengono cose nuove. Psichiatri e neurologi si servono sovente della psicoanalisi come di un metodo terapeutico, ma di norma dimostrano scarso interesse per i suoi problemi scientifici e il suo significato culturale. Con particolarissima frequenza i medici e gli autori americani dimostrano una dimestichezza assai insufficiente con la psicoanalisi, al punto da conoscerne soltanto il nome e alcune frasi fatte, senza che ciò turbi in alcun modo l'imperterrita sicurezza dei loro giudizi. Costoro gettano nello stesso mucchio la psicoanalisi e altri sistemi dottrinali, che magari si sono da essa sviluppati, ma che oggi non sono più con essa compatibili. Oppure si

creano un miscuglio, fatto di psicoanalisi e di altri elementi, invocando poi questo metodo a testimonianza del loro *broad-mindedness* [mentalità aperta], mentre si tratta soltanto di un *lack of judgement* [mancanza di discernimento].

Molti di questi mali di cui mi rammarico derivano certamente dal fatto che in America esiste la tendenza generale ad abbreviare lo studio e la preparazione per giungere il più rapidamente possibile alle applicazioni pratiche. Si preferisce inoltre studiare un oggetto come la psicoanalisi basandosi su esposizioni di seconda mano e spesso di scarso valore, anziché rifarsi alle fonti originali. È evidente che ne risultano compromesse la scrupolosità e l'apprendimento delle conoscenze.

C'è da augurarsi che lavori come quelli che il dottor Feigenbaum ha in mente di pubblicare nella sua rivista diano un potente impulso all'interesse per la psicoanalisi in America.

**PREFAZIONE A
"ELEMENTI DI PSICOANALISI" DI EDOARDO WEISS**

1930

Edoardo Weiss, nato nel 1889 a Trieste, studiò a Vienna, dove si laureò in medicina nel 1914. Fu allievo di Freud e di Paul Federn, e fin dal 1913 membro effettivo della Società psicoanalitica di Vienna e dell'Associazione psicoanalitica internazionale.

Rientrato a Trieste nel 1918, Weiss esercitò l'analisi prima a Trieste e poi a Roma, dove si trasferì nel 1931. Nel frattempo aveva partecipato alla fondazione (con M. Levi-Bianchini e D. Maestrini) della prima "Società psicoanalitica italiana", costituitasi ufficialmente a Teramo il 6 giugno 1925. Nella primavera del 1932, insieme ad alcuni allievi che si erano raccolti intorno a lui, e con l'autorizzazione di Freud con il quale mantenne sempre un contatto epistolare, Weiss procedette a una ristrutturazione della "Società psicoanalitica italiana" cui diede nuovo impulso fondando l'organo ufficiale di essa, la "Rivista italiana di psicoanalisi", le cui pubblicazioni dovettero cessare nel 1934. Anche la "Società psicoanalitica italiana" fu disciolta nel 1938. Dal 1935 era stata ammessa, per iniziativa di Weiss, nell'Associazione psicoanalitica internazionale, e proprio tale affiliazione fu adottata come motivo ufficiale del provvedimento amministrativo del regime fascista.

Edoardo Weiss abbandonò l'Italia nello stesso 1938 a causa delle leggi razziali. Trasferitosi a Chicago negli Stati Uniti rimase fino alla morte, avvenuta nel 1970.

Weiss scrisse sia in Italia che in America vari saggi di argomento psicoanalitico. Sue sono anche le voci "Freud", "Psicoanalisi" e "Psicoterapia" dell'*Enciclopedia italiana*. Ma la sua opera più nota è un libro divulgativo intitolato *Elementi di psicoanalisi* (Hoepli, Milano 1931, 2ª ed. 1933, 3ª ed. 1937) a cui Freud premise la presente prefazione (Geleitwort), datata agosto 1930, che fu ivi pubblicata in fac-simile. Fu poi riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) p. 389, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) p. 573. La prefazione di Freud è qui presentata nella stessa traduzione di Edoardo Weiss.

Prefazione a
“Elementi di psicoanalisi” di Edoardo Weiss

L'autore di queste lezioni, dottor Edoardo Weiss, mio amico e discepolo, ha desiderato che io vi premettessi qualche parola di raccomandazione. Lo faccio pur essendo pienamente convinto che la raccomandazione è superflua. L'opera si raccomanda da sé. Chi sa valutare la serietà di un lavoro scientifico; chi apprezza l'onestà dello studioso che non vuol diminuire o negare le difficoltà; chi gode dell'abilità del maestro, che con la sua esposizione getta luce nel buio e mette ordine nel caos, costui deve riconoscere il grande merito di questo libro e condividere la mia speranza ch'esso abbia a suscitare tra le persone colte e tra gli scienziati d'Italia un non passeggero interesse per la giovane scienza della psicoanalisi.

Sigm. Freud

Grundlsee, agosto 1930

PREFAZIONE A
"DIECI ANNI DELL'ISTITUTO PSICOANALITICO DI BERLINO"

1930

Nel 1930 fu pubblicata una relazione sui primi dieci anni di attività dell'Istituto psicoanalitico di Berlino. Freud, che già aveva scritto una prefazione al rapporto di Eitingon sui primi due anni di attività dell'Istituto, la *Prefazione a "Rapporto sul Policlinico psicoanalitico di Berlino"* di Max Eitingon (1923), scrive ora una prefazione (Vorwort) per la nuova pubblicazione. La prefazione di Freud apparve in *Zehn Jahre Berliner Psycho-analytisches Institut* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Lipsia-Vienna-Zurigo 1930), e fu riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) p. 388, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) p. 572.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Prefazione a
“Dieci anni dell’Istituto psicoanalitico di Berlino”

Nelle pagine che seguono vengono illustrati gli orientamenti e le realizzazioni dell’Istituto psicoanalitico di Berlino, al quale sono assegnate, all’interno del movimento psicoanalitico, tre funzioni significative: innanzitutto rendere accessibile la nostra terapia a quelle grandi masse di uomini e donne che, sebbene non soffrano meno a causa delle loro nevrosi di quanto soffrano i ricchi, non hanno tuttavia la possibilità di affrontare la spesa di un trattamento; in secondo luogo offrire una sede in cui possa essere impartito l’insegnamento teorico della psicoanalisi e le esperienze degli analisti più anziani si trasmettano agli allievi ansiosi di imparare; infine perfezionare le nostre conoscenze delle malattie nevrotiche e la nostra tecnica terapeutica, applicandole e verificandole in condizioni nuove.

Un simile istituto era indispensabile; tuttavia avremmo atteso invano, per la sua fondazione, un sostegno dello Stato e un interessamento da parte dell’Università. Decisivi si sono rivelati invece lo spirito di sacrificio e la capacità di realizzazione di un singolo analista. Il dottor Max Eitingon, che attualmente è Presidente dell’“Associazione psicoanalitica internazionale”, ha fondato dieci anni fa questo istituto coi suoi mezzi, e da allora lo ha sostenuto e guidato basandosi sulle proprie forze. Questo rapporto sui primi dieci anni di vita dell’Istituto di Berlino vuol essere un tributo al suo fondatore e direttore, un tentativo di ringraziarlo pubblicamente. Chiunque si senta in qualche modo partecipe della psicoanalisi si unirà a questo ringraziamento.

**INTRODUZIONE ALLO STUDIO PSICOLOGICO
SU THOMAS WOODROW WILSON**

1930

Nella primavera del 1930 Freud risiedette per alcune settimane a Berlino-Tegelsee, per nuove cure alla mascella. In quella occasione si incontrò con William C. Bullitt, ambasciatore degli Stati Uniti a Berlino, il quale gli propose di scrivere in collaborazione una biografia psicoanalitica di Thomas Woodrow Wilson.

Freud scrisse una introduzione, di cui parlò in una lettera ad Arnold Zweig del 7 dicembre 1930; non disse esattamente di che cosa si trattava, ma affermò: "Sto scrivendo una introduzione per qualche cosa che scrive un altro... è molto attuale, quasi politica."

Freud non stava bene, e non poté certo collaborare molto alla stesura del libro o forse non trovò con Bullitt l'accordo necessario. Fatto sta che il libro non fu pubblicato e l'introduzione di Freud apparve per la prima volta in lingua inglese in "Encounter", vol. 28(1), 3 (1966). Solo nel 1967 apparve a Londra una edizione del volume in lingua inglese col nome di entrambi gli autori: S. Freud - William C. Bullitt, *Thomas Woodrow Wilson, Twenty-eighth President of the United States: a Psychological Study* (Weindelfeld and Nicolson, Londra 1967) trad. it. *Il caso Wilson* (Feltrinelli, Milano 1967).

Fatta eccezione per la introduzione qui presentata, di cui esiste il manoscritto tedesco di Freud, pubblicato per la prima volta da Johannes Cremerius nella raccolta di biografie psicoanalitiche *Neurose und Genialität* (Fischer Verlag, Francoforte sul Meno 1971) pp. 27-34 con il titolo *Einleitung zu "Thomas Woodrow Wilson. Eine psychologische Studie*, trad. it. in *Nevrosi e genialità* (Boringhieri, Torino 1975) pp. 25-32, tutto lascia pensare che il libro sia opera del solo Bullitt, il quale tutt'al più può essersi giovato di conversazioni avute con Freud nella primavera del 1930 e nell'autunno del 1931, quando si recò a Vienna per incontrare Freud. Lo scritto appare qui per la prima volta in una edizione delle Opere di Freud.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson

Quando un autore decide di presentare al pubblico il proprio giudizio su un personaggio storico, raramente dimentica di assicurare preliminarmente i lettori di aver fatto ogni sforzo per tenersi libero da parzialità e prevenzioni affettive e, per dirla con la bella formula cara ai classici, di aver lavorato *sine ira et studio*. Io, invece, sono costretto a iniziare il mio contributo a questo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson¹ con l'ammissione che la figura del Presidente americano, non appena apparve all'orizzonte di noi Europei, mi fu subito antipatica, e che questa avversione andò aumentando nel corso degli anni, quante più cose venivamo a sapere di lui e quanto più intensamente soffrivamo a causa degli eventi che la sua intrusione nel nostro destino aveva fatto maturare.

Via via che le conoscenze su di lui andavano precisandosi, non mi fu difficile confortare questo atteggiamento emotivo con il supporto di ottime ragioni. Si racconta che Wilson, appena eletto Presidente, si sia sbarazzato con queste parole di un uomo politico che gli rammentava i servizi che gli aveva reso proprio durante la campagna elettorale: "Dio ha disposto che io diventassi il nuovo Presidente degli Stati Uniti. Né voi né alcun altro mortale avrebbe potuto ostacolarli."² Non riesco a fare a meno di pensare che un uomo così disposto a prendere alla lettera le false promesse della religione e così convinto di avere con la divinità uno speciale e personale rapporto, sia assolutamente inadatto ai normali rapporti con i comuni figli dell'uomo. Come tutti sanno, durante la guerra, in uno dei due schieramenti in lotta c'era un uomo prediletto dalla Provvidenza.³

¹ [Per l'origine e l'occasione di quest'introduzione, vedi l'Avvertenza editoriale a p. 33.]

² [L'uomo politico in questione era McCombs, presidente del Comitato elettorale del partito democratico. La battuta è riportata in inglese e William C. Bullitt ne ha confermato l'autenticità.]

³ [Il Kaiser.]

Ed è davvero deplorabile che in seguito ne sia sopraggiunto un altro sul fronte avversario. Non c'è chi ne abbia tratto vantaggio, e la po-testà divina non ha certo acquistato in dignità.

Un'altra peculiarità del Presidente Wilson, da tutti osservata e da lui stesso proclamata, ci imbarazza più di ogni altra nell'accostarci alla sua personalità e ce la fa sentire estranea al nostro mondo. Attraverso una lunga e faticosa evoluzione abbiamo appreso a tracciare i confini che separano il nostro mondo psichico interiore da quello esterno della realtà. Possiamo accostarci al mondo esterno solo attraverso l'osservazione, lo studio e la collazione di dati dell'esperienza. In quest'opera non è stato facile rinunciare a tutto ciò che corrispondeva a un appagamento dei nostri desideri, a una conferma delle nostre illusioni; ma questo sacrificio non è stato vano, giacché ha avviato gli uomini sulla via di un insospettato dominio della Natura. In tempi recenti abbiamo cominciato ad applicare questo stesso modo di procedere ai contenuti del nostro mondo psichico interiore, pretendendo peraltro che la nostra autocritica e il nostro rispetto dei fatti fossero ancora più rigorosi. Possiamo attenderci perciò, anche in questo campo, analoghi successi: quanto più la nostra conoscenza della vita psichica avrà acquistato in ampiezza e precisione, tanto più diventeremo capaci di tenere a freno e di orientare i nostri primordiali moti pulsionali.

Wilson, in contrasto con quanto siamo venuti esponendo, ha dichiarato ripetutamente che per lui i fatti in quanto tali non hanno alcun significato, che egli attribuisce valore soltanto agli intendimenti e ai propositi degli uomini. Come risultato di questo atteggiamento, gli riusciva naturale scacciare dalla mente gli eventi reali del mondo esterno, o rinnegarli addirittura quando contraddicevano le sue aspettative e i suoi desideri. E gli mancava per conseguenza ogni stimolo a porre un freno alla propria ignoranza e ad assumere informazioni precise su quanto accadeva nel mondo. Per lui non contavano che i nobili propositi: quando attraversò l'oceano per portare all'Europa dilaniata dalla guerra la pace giusta e perenne, si cacciò nella pietosa situazione di chi intende restituire la vista a un cieco, ma ignora come sia fatto un occhio né si preoccupa di apprendere i metodi opportuni per eseguire l'intervento operatorio.

A questo stesso modo di pensare sono forse dovute la spiccatissima insincerità, ambiguità e inclinazione a rinnegare la verità che si manifestano nelle relazioni di Wilson con il suo prossimo, e che in un idealista fanno davvero uno strano effetto. L'imperioso bisogno di

dire la verità deve sí esser fissato dall'etica, ma è certamente fondato altresí sul rispetto dei dati di fatto.

Sono costretto a ricordare che fra la devota fede religiosa di Wilson e il suo volgere le spalle al mondo esiste un'intima relazione. Alcuni aspetti della sua attività pubblica suscitano quasi l'impressione che egli intendesse trasferire alla politica i metodi della "Christian Science": Dio è bene, la malattia viene dal male, la malattia contraddice la natura di Dio. Dunque: poiché Dio esiste, la malattia e lo star male non esistono.¹ Chi mai vorrà pretendere da un terapeuta così orientato interesse per la sintomatologia e la diagnostica?

Permettetemi di tornare ora all'inizio di queste osservazioni e di aggiungere qualche parola a giustificazione dell'antipatia che ho ammesso di nutrire per Wilson. Noi tutti sappiamo di non essere pienamente responsabili di ciò che consegue dalle nostre azioni. Abbiamo compiuto un atto in vista di un certo scopo; risulta poi che esso ha dato luogo a esiti diversi da quelli che ci eravamo prospettati, esiti che forse non potevamo prevedere. Ci capita quindi di raccogliere sovente più biasimi e sgradevoli maldicenze (e solo in rari casi più lodi e onori) di quanti ce ne spetterebbero. Ma se gli atti di qualcuno — com'è il caso di Wilson — danno luogo poco meno che puntualmente al contrario di quello ch'egli intendeva ottenere, se costui ha dimostrato di essere esattamente l'opposto di quella forza che "vuole sempre il male e opera sempre il bene",² se la pretesa di liberare il mondo dal male si risolve soltanto in un'ennesima prova del pericolo che i fanatici rappresentano per la comunità; allora non c'è da stupirsi se nell'osservatore nasce una diffidenza che blocca la simpatia.

Tuttavia questo atteggiamento emotivo non rimase inalterato quando, sotto l'influsso di Bullitt, presi a occuparmi più dettagliatamente della vita passata del Presidente. Si sviluppò in me una certa simpatia, ma una simpatia di tipo particolare mista a compassione, come quella che avvertiamo leggendo le avventure dell'eroe di Cervantes, l'"ingenuo" Cavaliere della Mancia. E alla fine, poiché mi rendevo conto della pochezza dell'uomo e delle sue forze apetto del compito immane che pur si era assunto, questa compassione prese a tal segno il sopravvento da far recedere ogni altro moto dell'animo. Mi sia consentito dunque pregare i lettori di non respingere *a priori*

¹ [Sul sistema religioso della "Christian Science" vedi *Il disagio della civiltà* (1929) p. 607 e n. 3.]

² [Da Goethe, *Faust*, parte prima, scena dello Studio (1).]

l'esposizione che segue a causa della sua dichiarata faziosità; essa non è certo priva, in origine, di una forte componente affettiva, ma questi affetti sono stati frenati a dovere. Posso assicurare che la stessa cosa vale per Bullitt, col quale dichiaro qui di aver collaborato.

A Bullitt soltanto, che ha conosciuto personalmente Wilson e ha lavorato al suo servizio all'epoca dei grandi successi con l'entusiasmo senza riserve tipico della giovane età, va attribuita la parte storica di questo libro che riguarda l'infanzia e la giovinezza di Wilson. Siamo entrambi responsabili nella stessa misura della parte analitica, la cui elaborazione e stesura sono il frutto della nostra stretta cooperazione.

Mi sia consentito aggiungere qualche osservazione a chiarimento e giustificazione ulteriore. I lettori potrebbero obiettare che questo lavoro è stato loro presentato come uno "studio psicologico", quando poi noi applichiamo all'oggetto della nostra indagine i criteri della psicoanalisi, facendo ampio uso a tal fine delle ipotesi e della terminologia psicoanalitiche. In verità la nostra non è una connotazione abusiva, adottata magari in considerazione dell'ostilità preconcepita del grande pubblico verso la psicoanalisi. Al contrario, abbiamo usato la denominazione "studio psicologico" per significare inequivocabilmente il nostro convincimento che la psicoanalisi non è altro che psicologia, anzi precisamente una parte di essa; non c'è bisogno dunque di giustificarsi se in un'indagine psicologica si adottano metodi analitici quando si tratta di accertare fatti ed eventi psichici di una certa profondità. Finché la persona in questione è ancora in vita è certamente illecito rendere pubblici gli esiti di tale indagine della psicologia del profondo, ed esibirli alla curiosità collettiva; è infatti altamente improbabile che l'interessato vi consentirebbe. Poste sotto la garanzia del segreto professionale, le cure analitiche devono svolgersi infatti alla presenza esclusiva del medico e del paziente, e nessun altro può prendervi parte. Ma quando lascia il mondo dei vivi un individuo la cui natura e la cui opera sono state importanti per gli uomini del suo tempo e per i posteri, è inevitabile che per unanime consenso questi diventi oggetto di biografie e vengano meno le precedenti restrizioni. Il problema potrebbe porsi ancora in relazione a una certa "durata dei diritti" dell'individuo dopo la morte; ma raramente tale problema è stato sollevato: del resto non sarebbe facile conseguire l'unanimità

su un argomento simile, né garantire il rispetto dei limiti stabiliti. Thomas Woodrow Wilson è morto nel 1924.

Dobbiamo infine contestare l'opinione secondo cui il segreto proposito di questo libro sarebbe di dimostrare che Wilson era una personalità patologica, un malato, e di scalzare indirettamente per questa via le posizioni di chi ne apprezza il retaggio. No, non è questo il nostro intento, ma se pure lo fosse non potrebbe dare i frutti sperati. Infatti la nostra scienza ha da tempo abbandonato l'idea che esista un ambito rigorosamente definibile della normalità e una netta linea di demarcazione fra ciò che è normale e ciò che è morboso nella vita psichica. Un'indagine diagnostica più minuziosa ci ha consentito di rintracciare la nevrosi dovunque, anche là dove meno ci saremmo aspettati di trovarla; siamo pertanto quasi autorizzati a dichiarare che sintomi nevrotici e limitazioni del carattere sono diventati in certa misura patrimonio comune di tutti i membri delle comunità civili; e crediamo di aver individuato le ragioni che hanno inevitabilmente prodotto questo risultato. Ci siamo inoltre resi conto che per valutare i processi psichici l'alternativa posta dalle categorie normale-patologico è altrettanto inadeguata quanto quella buono-cattivo, che un tempo dominava incontrastata. Solo in una minoranza di casi i disturbi psichici sono riconducibili a processi infiammatori o all'immissione nell'organismo di sostanze estranee; comunque anche allora l'effetto di tali fattori non è diretto. Nella maggioranza dei casi solo determinati rapporti quantitativi risultano decisivi per il manifestarsi della funzione patologica: stimoli particolarmente intensi che agiscono su determinate componenti dell'apparato psichico, una maggiore o minore quantità delle secrezioni endocrine indispensabili al funzionamento del sistema nervoso, disturbi temporanei, anticipazioni o ritardi nel decorso evolutivo che la vita psichica sta percorrendo.

Ritroviamo la stessa etiologia di tipo quantitativo allorché, con l'ausilio della psicoanalisi, ci mettiamo a esaminare quelli che attualmente riteniamo essere gli elementi costitutivi dell'accadere psichico. Il rafforzamento relativo di un moto pulsionale singolo fra i molti che dispensano energia alla vita psichica, il particolare approfondirsi di una delle identificazioni che immancabilmente stanno alla base della struttura del carattere, una formazione reattiva eccezionalmente forte contro un impulso che dev'esser tenuto a bada: tali rapporti quantitativi sono decisivi per la configurazione definitiva della personalità, le conferiscono un'impronta

peculiare e orientano in una determinata direzione gli atti dell'individuo.

La caratterizzazione che Shakespeare dà di Bruto dopo la morte suona così nelle parole di Antonio:

...the elements
So mixed in him that Nature might stand up
And say to all the world: "This was a man."

[...gli elementi
Erano in lui così commisti che la Natura poteva ergersi
A esclamare dinanzi a tutto il mondo: "Questo fu un uomo."]¹

Rifacendoci alle parole del poeta, siamo tentati di dire che gli elementi costitutivi della psiche sono sempre gli stessi. Ciò che muta nella combinazione sono le loro proporzioni reciproche e, aggiungiamo, il modo in cui essi si distribuiscono nelle diverse province della vita psichica e in relazione ai diversi oggetti. Noi dichiariamo poi, in base a certi criteri, che le particolarità di un individuo sono normali o patologiche, ovvero indichiamo in esse alcuni tratti patologici. Ma questi criteri non sono assolutamente né univoci, né sicuri, né stabili. Difficili da adottare a livello scientifico, la loro utilità è in fondo meramente pratica, spesso di natura convenzionale. "Normale" significa perlopiù ciò che nell'esperienza è considerato medio o vicino alla media; si giudica spesso determinante, per valutare se un aspetto del carattere o un comportamento è da ritenere morboso, il fatto che esso provochi dei danni, danni alla persona singola o alla comunità di cui la persona fa parte. Nonostante l'indeterminatezza concettuale che la caratterizza, e la mancanza di un fondamento sicuro per accertarla, alla distinzione fra ciò che è normale e ciò che è morboso non possiamo rinunciare per motivi pratici; non sorprendiamoci però se ad essa non corrispondono altre contrapposizioni di notevole importanza.

In ogni epoca della storia dell'umanità sono esistiti matti, visionari, folli, nevrotici gravi e individui che la psichiatria definirebbe malati di mente, i quali hanno svolto funzioni importantissime, e non solo quando, a causa della loro origine, erano per avventura investiti dei pieni poteri. Perlopiù, ma non sempre, costoro sono stati forieri di sventure. È accaduto pure che persone di questo tipo abbiano lasciato un'impronta profonda sugli uomini del loro tempo e sui posteri, abbiano dato impulso a movimenti culturali importanti, siano

¹ [Shakespeare, Giulio Cesare, atto 5, scena 5.]

stati protagonisti di grandi invenzioni e scoperte. Da una parte, queste sono state realizzazioni della componente integra della loro personalità; essi le hanno cioè portate a termine malgrado la loro malattia. D'altra parte, non si può negare che spesso proprio gli attributi patologici della loro natura, gli orientamenti unilaterali del loro sviluppo, l'abnorme intensificarsi di alcuni moti di desiderio, la dedizione acritica e sfrenata a un'unica causa, hanno dato a questi individui la forza di trascinare con sé altri uomini e di superare le resistenze del mondo esterno. Accade talmente spesso che un'opera grande corrisponda a una personalità psichicamente anomala, che si è tentati di credere che la prima sia inseparabile dalla seconda; contro tale ipotesi sta l'eloquenza del fatto che in ogni campo dell'attività umana esistono grandi uomini che rispondono perfettamente ai requisiti della normalità.

Con queste osservazioni speriamo di aver dissolto il sospetto che questo libro voglia essere qualcosa di diverso da uno studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson. Non possiamo tuttavia contestare che in generale, e dunque anche in questo caso, una conoscenza più intima dell'uomo potrebbe portare a una valutazione migliore di ciò che egli ha fatto.

LA PERIZIA DELLA FACOLTÀ MEDICA NEL PROCESSO HALSMANN

1930

Freud scrisse questo parere su sollecitazione del professore di giurisprudenza dell'Università di Vienna, Josef Kupka, che difendeva un giovane, tale Philipp Halsmann, riconosciuto colpevole di parricidio. Halsmann era stato condannato in prima istanza dalla Corte di Innsbruck, malgrado le risultanze di una perizia della Facoltà medica di quella stessa città, che, in base a considerazioni di tipo psicoanalitico sul complesso edipico, si era pronunciata favorevolmente nei riguardi dell'imputato.

Successivamente la Corte di Appello di Vienna aveva concesso il perdono giudiziale all'imputato, confermando però la sua colpevolezza. Il professor Kupka, considerando che tale verdetto per la sua ambiguità avrebbe pregiudicato l'avvenire del giovane, iniziò una campagna stampa in suo favore e chiese un parere anche a Freud.

Nel dicembre 1930 Freud scrisse questa nota, che col titolo *Das Fakultätsgutachten im Prozess Halsmann* fu pubblicata in "Psychoanalytische Bewegung", vol. 3(1), 32 (1931), e poi riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) p. 412, in "Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik", vol. 9(0), 208 (1935), e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) p. 541.

Freud osserva che ognuno passa attraverso il complesso edipico, ma che è necessaria una particolare cautela quando si tratta di giudicare le azioni degli uomini facendo appello a considerazioni psicoanalitiche.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Per quanto ne sappiamo, il complesso edipico è stato presente nell'infanzia di tutti gli esseri umani, ha subito nel corso dello sviluppo grandi modificazioni, e in molte persone si ritrova, più o meno intenso, anche nell'età adulta. I suoi caratteri essenziali, la sua universalità, il suo contenuto e il suo destino sono stati riconosciuti — molto tempo prima dell'avvento della psicoanalisi — da quell'acuto pensatore che è Diderot, com'è testimoniato da un passo del suo celebre dialogo *Le neveu de Rameau* tradotto da Goethe:¹ “Se il piccolo selvaggio fosse abbandonato a sé stesso e se conservasse tutta la sua debolezza mentale, e alla mancanza di ragione propria del bambino in fasce congiungesse la violenza delle passioni dell'uomo di trent'anni, torcerebbe il collo al padre e giacerebbe con la madre.”

Se fosse stato dimostrato obiettivamente che Philipp Halsmann ha assassinato suo padre, si avrebbe in effetti il diritto di addurre il complesso edipico come motivazione di un atto altrimenti incomprensibile. Ma poiché questa certezza non esiste, menzionare il complesso edipico ha un effetto fuorviante ed è quanto meno ozioso. Ciò che è stato accertato sui dissapori fra padre e figlio nella famiglia Halsmann non è assolutamente sufficiente a dare un fondamento solido all'ipotesi che il figlio avesse un cattivo rapporto con il padre. E seppure le cose fossero andate altrimenti, dobbiamo dire

¹ Nella “*Sophienausgabe*”, vol. 45, p. 136. [Freud cita, nella traduzione di Goethe, il seguente passo di Diderot, già citato in francese, nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 494; sempre in francese esso viene citato ancora nel *Compendio di psicoanalisi* (1938) vedi oltre p. 619. “*Si le petit sauvage était abandonné à lui-même, qu'il conservât toute son imbecillité et qu'il réunit au peu de raison de l'enfant au berceau la violence des passions de l'homme de trente ans, il tordrait le col à son père et coucherait avec sa mère.*”]

che di lì a causare un'azione di quel genere di strada ne corre davvero molta. Proprio in ragione della sua onnipresenza il complesso edipico non è idoneo a fondare un giudizio di colpevolezza. Facilmente si determinerebbe la situazione illustrata dalla seguente ben nota storiella: in seguito a una rapina viene condannato un uomo in possesso di un grimaldello. Dopo il verdetto, alla domanda se ha qualcosa da dichiarare, egli risponde di voler essere punito anche per adulterio, perché porta con sé l'arnese relativo.

Nello stupendo romanzo di Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, la situazione edipica sta al centro dell'interesse. Il vecchio Karamazov si è fatto odiare dai suoi figli opprimendoli crudelmente; per uno di essi, inoltre, egli è un potente rivale riguardo a una donna ardentemente desiderata. Questo figlio, di nome Dmitrij, non ha fatto mistero del suo proposito di vendicarsi violentemente del padre. Per questo, com'è naturale, dopo che il padre è stato derubato e ucciso, egli viene accusato del suo assassinio e, nonostante protesti in tutti i modi la propria innocenza, è condannato. Eppure Dmitrij è innocente. Il crimine è stato commesso da un altro dei fratelli. Nella scena del verdetto di questo romanzo viene pronunciato il celebre motto: "La psicologia è un'arma a doppio taglio."¹

La perizia della facoltà di medicina di Innsbruck sembra incline ad attribuire a Philipp Halsmann un complesso edipico "efficace", rinunciando però a stabilire il grado di questa efficacia, giacché, per le pressioni dell'accusa, non vengono fornite indicazioni sui presupposti che fanno sì che in Philipp Halsmann tale complesso "si dispieghi senza ritegno". Quando però la facoltà si rifiuta di "cercare la radice del crimine nel complesso edipico anche qualora l'accusato risultasse colpevole", essa va nel suo diniego più in là del necessario.

In questa stessa perizia ci si imbatte in una contraddizione niente affatto irrilevante. Il possibile influsso di uno sconvolgimento emotivo su disturbi della memoria riguardanti impressioni occorse prima e durante il periodo critico è, a mio avviso ingiustificatamente, minimizzato al massimo; le ipotesi di uno stato mentale eccezionale o di una malattia psichica vengono decisamente rifiutate, mentre invece è accolta di buon grado la spiegazione di una "rimozione" che sarebbe intervenuta in Halsmann dopo il fatto. Devo dire che una simile rimozione piombata dal cielo in una persona adulta che non presenta alcun segno di grave nevrosi, la rimozione di un atto

¹ [Vedi Freud, *Dostoevskij e il parricidio* (1927) p. 533 e più oltre, in questo volume, lo scritto sulla *Sessualità femminile* (1931) p. 68, n. 1.]

che certamente sarebbe piú importante di qualsiasi incerto particolare sulla distanza e sul decorso del tempo, e che si sarebbe effettuata in uno stato normale o appena alterato dall'affaticamento fisico, una simile rimozione — dicevo — sarebbe davvero una rarità di prim'ordine.

TIPI LIBIDICI

1931

In questo scritto Freud ha cercato di abbozzare una sommaria caratterologia fondata sul comportamento libidico, basandosi sulla propria concezione ormai consolidata delle istanze psichiche. Negli anni precedenti si era occupato di quest'ordine di problemi in *L'Io e l'Es* (1922) pp. 491 sgg., in *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* (1916) e in *Carattere ed erotismo anale* (1908).

Freud distingue dunque qui tre tipi libidici fondamentali: un tipo erotico (la cui libido si indirizza soprattutto alla vita amorosa e rappresenta le esigenze pulsionali elementari dell'Es), un tipo ossessivo (nel quale predominano gli interessi morali rappresentati dal Super-io), e un tipo narcisistico, definito negativamente per il sottrarsi del soggetto alle tensioni fra Io e Super-io e caratterizzato da notevole indipendenza, forte aggressività e disponibilità all'azione.

Lo scritto, abbozzato all'inizio del 1931, fu terminato nell'estate e pubblicato col titolo *Über libidinöse Typen*, nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 17(3), 313-16 (1931); fu poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) pp. 115-19, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 509-13.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

L'osservazione ci mostra che le singole personalità umane attuano, in forme innumerevoli e svariatisime, l'immagine universale dell'uomo. Se vogliamo rispondere alla legittima esigenza di distinguere in questa molteplicità singole tipologie, ci troviamo immediatamente a dover fare una scelta riguardante i connotati e il punto di vista in base ai quali intraprendere questa classificazione. Sicuramente le proprietà fisiche serviranno al nostro scopo non meno di quelle psichiche; più ampia validità avranno quelle differenziazioni che promettono una combinazione inscindibile di connotati fisici e psichici.

C'è da dubitare che oggi come oggi riusciremo a selezionare tipi di tal fatta, ma certamente ci riusciremo prima o poi in futuro, non so ancora su quali basi. Se ci limitiamo a voler stabilire tipi puramente psicologici, il primo criterio su cui basarci per la suddivisione sono gli stati della libido. È lecito esigere che la suddivisione che in tal modo si ricava non sia semplicemente dedotta dalle nostre cognizioni o dalle nostre ipotesi sulla libido, ma trovi facile conferma nell'esperienza e contribuisca a spiegare la massa delle nostre osservazioni in funzione della nostra concezione. Bisogna senz'altro ammettere che questi tipi libidici non necessariamente sono gli unici possibili nemmeno in campo psichico, e che, prendendo le mosse da altre proprietà, potremmo forse stabilire un'intera serie di tipi psicologici diversi. Per tutti questi tipi deve valere la norma che essi non coincidano con forme patologiche. Essi devono, al contrario, abbracciare tutte quelle variazioni che in base a una valutazione pratica rientrano a nostro avviso nell'ambito della normalità. Possono tuttavia, nei loro aspetti estremi, giungere alle soglie delle forme patologiche e in tal modo contribuire a colmare il presunto abisso tra normale e patologico.

Orbene, è possibile suddividere, secondo la collocazione prevalente della libido nelle province dell'apparato psichico, tre tipi libidici principali. Dare a questi un nome non è cosa facilissima; in accordo con la nostra psicologia del profondo propongo di chiamarli tipo crotico, tipo narcisistico e tipo ossessivo.¹

Il tipo erotico è facilmente caratterizzabile. Gli erotici sono persone il cui interesse principale — intendi: l'ammontare relativamente maggiore della loro libido — è volto alla vita amorosa. Amare, ma soprattutto essere amati, è per essi la cosa più importante. Sono individui che, essendo dominati dall'angoscia di perdere l'amore, sono particolarmente dipendenti da altre persone che possono rifiutare loro l'amore. Questo tipo è assai frequente anche nella sua forma pura. Le sue varianti si determinano in base alle combinazioni con un altro tipo libidico e alle dosi di aggressività che contemporaneamente vi si aggiungono. Questo tipo rappresenta, dal punto di vista sociale e della civiltà, le esigenze pulsionali elementari dell'Es cui le altre istanze psichiche hanno dovuto arrendersi.

Il secondo tipo, cui ho dato il nome a tutta prima sorprendente di tipo ossessivo, si distingue per la predominanza del Super-io che si separa dall'Io sotto l'influsso di una grande tensione. Questo tipo è dominato dall'angoscia morale invece che dall'angoscia di perdere l'amore, manifesta una dipendenza per così dire interna anziché esterna, sviluppa un alto grado di autonomia e, socialmente, diventa l'autentico portatore della civiltà, orientato in senso prevalentemente conservatore.²

Il terzo tipo, a buon diritto chiamato narcisistico, è caratterizzato essenzialmente in modo negativo. Nessuna tensione tra Io e Super-io (si sarebbe arrivati a stento, partendo da questo tipo, all'enunciazione di un Super-io), nessun predominio dei bisogni erotici, l'interesse principale indirizzato alla conservazione di sé stesso; indipendente, non si lascia intimorire. L'Io dispone di un grado elevatissimo di aggressività, che si manifesta anche come inclinazione ad agire; nella vita amorosa l'amare prevale sull'essere amati. Individui di questo tipo s'impongono agli altri come forti "personalità", sono particolarmente adatti a fungere da appoggio per gli altri, ad assumere il ruolo di capi, a dare incitamenti sempre nuovi allo sviluppo della civiltà o a danneggiare ciò che esiste.

¹ [Freud si era già avvicinato a questa classificazione dei tipi libidici nel *Disagio della civiltà* (1929) p. 575. Essi vengono qui di seguito esaminati in un diverso ordine.]

² [Vedi *L'avvenire di un'illusione* (1927) pp. 443 sg.]

Questi tipi, allo stato puro, si sottraggono a stento al sospetto di essere stati escogitati dalla teoria della libido. Ci sentiamo invece sul sicuro terreno dell'esperienza volgendo ai tipi misti, i quali si presentano all'osservazione molto più spesso di quelli puri. Questi nuovi tipi, l'erotico-ossessivo, l'erotico-narcisistico e il narcisistico-ossessivo, paiono di fatto consentire una classificazione adeguata delle strutture psichiche individuali di cui siamo giunti a conoscenza mediante l'analisi. Nel perseguire questi tipi misti ci imbattiamo in quadri caratteriali che ci sono familiari da molto tempo. Nel tipo erotico-ossessivo il predominio della vita pulsionale appare limitato dall'influsso del Super-io; al tempo stesso, la dipendenza da oggetti umani recenti e da relitti dei genitori, degli educatori e delle personalità che fungono da modelli raggiunge il massimo grado. Il tipo erotico-narcisistico è forse il più frequente di tutti. In esso si compongono elementi contrastanti che possono moderarsi a vicenda, e da esso s'impara, mettendolo a confronto con gli altri due tipi erotici, che aggressività e attività vanno di pari passo con il predominio del narcisismo. Il tipo narcisistico-ossessivo, infine, costituisce la variante di maggior valore dal punto di vista della civiltà, in quanto l'indipendenza esterna e l'attenzione alle esigenze morali si sommano qui a una vigorosa capacità d'azione, mentre l'Io si rafforza nei confronti del Super-io.

Qualcuno potrebbe pensare a questo punto di fare uno scherzo, domandando perché non si faccia menzione qui di un altro tipo misto teoricamente possibile, cioè l'erotico-ossessivo-narcisistico. Ma la risposta allo scherzo è seria: perché tale tipo non sarebbe più un tipo, ma significherebbe invece la norma assoluta, l'armonia ideale. Con ciò diventa sempre più evidente che il fenomeno del tipo sorge proprio perché, dei tre impieghi principali della libido nell'economia psichica, uno o due sono stati favoriti a spese degli altri.

Ci si può anche porre il problema di quale sia il rapporto di questi tipi libidici con la patologia: se alcuni di essi inclinino in modo speciale alla nevrosi e, in tal caso, a quali forme nevrotiche conducano rispettivamente i vari tipi. La risposta è che la nostra classificazione dei tipi libidici non getta nuova luce sulla genesi delle nevrosi. L'esperienza mostra che tutti questi tipi sono in grado di sussistere senza nevrosi. Parrebbe a tutta prima che i tipi puri, ove prevale incontrastata una singola istanza psichica, dovrebbero più degli altri dar luogo a quadri caratteriali puri, mentre ci si potrebbe aspettare che i tipi misti offrano un terreno più propizio al sorgere delle ne-

vrosi. Io penso tuttavia che non si possa giungere a una conclusione su questi fatti senza una verifica particolarmente accurata e rigorosamente orientata.

Che i tipi erotici in caso di malattia propendano per l'isteria, e i tipi ossessivi per la nevrosi ossessiva, appare facilmente arguibile, ma anche queste deduzioni partecipano dell'incertezza che ho testé messo in rilievo. I tipi narcisistici che siano esposti, nonostante la loro proverbiale indipendenza, a una frustrazione da parte del mondo esterno, hanno in sé una particolare disposizione alla psicosi, e presentano inoltre le condizioni essenziali per l'esplosione della delinquenza.

È noto che le condizioni etiologiche della nevrosi non sono conosciute ancora con sicurezza. Le cause immediate della nevrosi sono frustrazioni e conflitti interiori, conflitti fra le tre grandi istanze psichiche, conflitti all'interno dell'economia libidica in conseguenza della disposizione bisessuale degli esseri umani e conflitti tra le componenti pulsionali erotiche e quelle aggressive. La psicologia delle nevrosi si prefigge appunto di appurare che cosa renda patogeni questi processi che pure appartengono al normale decorso psichico.

SESSUALITÀ FEMMINILE

1931

Nell'estate del 1931 Freud scrisse questo articolo che pubblicò con il titolo *Über die weibliche Sexualität* nell' "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 17(3), 317-32 (1931), e che fu riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) pp. 120-40, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 517-37.

In tutta l'opera di Freud è sempre apparsa una certa preminenza dei problemi dell'evoluzione sessuale maschile sui problemi, indubbiamente più complessi ed enigmatici, dell'evoluzione sessuale femminile, e questo anche se periodicamente egli cercò di correggere tale squilibrio nella considerazione della evoluzione sessuale umana. Si vedano in particolare, per l'elaborazione graduale di un modello teorico specifico circa le peculiarità della sessualità femminile, i seguenti scritti di Freud: "Un bambino viene picchiato" (1919), *L'organizzazione genitale infantile* (1922), *Il tramonto del complesso edipico* (1924) e, soprattutto, *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925).

Nel saggio qui presentato il tema è affrontato in modo più approfondito; ma ulteriori specificazioni sono fornite oltre, nella lezione 33 della *Introduzione alla psicoanalisi* (1932) pp. 219 sgg. e nel *Compendio di psicoanalisi* (1938) pp. 619 sgg.

Sono qui particolarmente notevoli alcuni riconoscimenti, che derivano da una più matura considerazione del problema femminile: tale è per esempio la osservazione che il primitivo attaccamento libidico della bambina alla madre, non sempre si inverte in un attaccamento al padre con l'instaurazione del complesso edipico femminile tipico, ma qualche volta resiste tale e quale trasformandosi poi in un comportamento stabile della vita della donna. Un'altra osservazione riguarda il fatto che una certa ambivalenza tra attività e passività, tra mascolinità e femminilità è generale negli investimenti libidici infantili.

Freud non conclude il suo scritto con una vera e propria rassegna bibliografica sull'argomento. Tuttavia — ciò che non accade spesso — cita alla fine del suo scritto (vedi oltre pp. 78 sgg.) le opere più importanti degli altri psicoanalisti su questo controverso argomento: dall'analisi di Abraham sulle forme del complesso di evirazione femminile, del 1921,

ai lavori della Lampl-de Groot del 1927, di Helene Deutsch del 1925 e 1930, di Fenichel del 1930 in polemica con la Lampl-de Groot e con un articolo del 1928 di Melanie Klein; e Freud stesso aggiunge qualche battuta polemica nei confronti dei lavori della Horney del 1926 e di Jones del 1927.

La traduzione italiana è di Sandro Candreva e Ermanno Sagittario.

1.

Nella fase del normale complesso edipico troviamo che il bambino o la bambina sono legati teneramente al genitore di sesso opposto, mentre il rapporto col genitore dello stesso sesso è dominato dall'ostilità. Non incontriamo nessuna difficoltà a spiegare questa situazione nel caso del maschio. La madre è stata il suo primo oggetto d'amore; lo rimane, e quando le tendenze amorose del bambino si rafforzano e si approfondisce la sua conoscenza della relazione tra padre e madre, il padre diventa il rivale. Per la femmina è diverso. Poiché, anche per lei, il primo oggetto fu la madre, come trova la strada per arrivare al padre? Come, quando e perché si libera dalla madre? Da molto tempo abbiamo compreso che lo sviluppo della sessualità femminile è reso più complicato dalla necessità di rinunciare alla zona genitale originariamente direttiva, la clitoride, per una nuova zona, la vagina.¹ Ora, un secondo mutamento dello stesso tipo (la permuta dell'originario oggetto materno con il padre) ci appare non meno caratteristico e significativo per lo sviluppo della donna. In qual modo queste due necessità siano interconnesse non ci è del tutto chiaro.

Donne con un forte attaccamento al padre sono notoriamente molto frequenti, e non occorre assolutamente che siano nevrotiche. Su di esse ho compiuto le osservazioni che qui riferirò e che mi hanno condotto a una certa concezione della sessualità femminile. Mi hanno soprattutto colpito due fatti. Il primo era questo: dove esisteva un attaccamento al padre particolarmente intenso, là vi era stata, in base ai risultati dell'analisi, una fase precedente di esclusivo attaccamento alla madre, della stessa intensità e passionalità; la seconda fase, se si esclude la permuta dell'oggetto, non aveva aggiunto quasi nulla alla vita amorosa;

¹ [Vedi Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 526 sg. Ma vedi anche la lettera a Fliess del 14 novembre 1897.]

la relazione primaria con la madre era stata assai ricca e si era sviluppata in varie direzioni. Il secondo fatto dimostrava che si era molto sottovalutata anche la durata nel tempo di questo attaccamento alla madre, il quale si prolungava in parecchi casi fino al quarto anno di età, in un caso fino al quinto, comprendendo dunque la parte di gran lunga più estesa della fioritura piccolo-infantile della vita sessuale. Ma allora si doveva valutare la possibilità che un certo numero di persone di sesso femminile si attenga fermamente al primitivo attaccamento alla madre e non compia mai la necessaria svolta in direzione dell'uomo.

Con ciò la fase preedipica della donna acquista un significato che finora non le avevamo attribuito.

Poiché in tale fase vi è spazio per tutte le fissazioni e rimozioni alle quali siamo soliti ricondurre il sorgere delle nevrosi, pare necessario ritrattare la validità generale della tesi che il complesso edipico sia il nucleo della nevrosi. Tuttavia, chi rilutta di fronte a questa correlazione non è obbligato ad accettarla. Da una parte si può assegnare al complesso edipico un contenuto più ampio e tale da abbracciare tutte le relazioni del bambino con i due genitori, dall'altra si può tener conto delle nuove esperienze sostenendo che la femmina giunge a una normale e positiva impostazione edipica soltanto dopo aver superato un periodo precedente dominato da un complesso negativo.¹ In realtà durante questa fase il padre non è per la bambina molto più che un rivale molesto, per quanto l'ostilità nei suoi confronti non raggiunga mai l'acutezza che si riscontra nei maschi. Comunque, abbiamo rinunciato da tempo ad ogni aspettativa riguardante un perfetto parallelismo tra sviluppo sessuale maschile e femminile.

La cognizione di un'antica epoca preedipica nella femmina ha provocato in noi una sorpresa simile a quella che, in un altro campo, ha suscitato la scoperta della civiltà minoico-micenea precedente alla civiltà greca.

Tutto, nell'ambito di questo primo attaccamento alla madre, mi sembrò difficilissimo da afferrare analiticamente, grigio, remoto, umbratile, arduo da riportare in vita, come se fosse precipitato in una rimozione particolarmente inesorabile. Ma forse questa impressione mi derivava dal fatto che le donne che avevo in analisi potevano mantener fermo proprio quell'attaccamento al padre² nel quale si erano rifugiate uscendo dal periodo precedente di cui mi stavo occu-

¹ [L'illustrazione del fatto che il complesso edipico ha un aspetto positivo e uno negativo si trova in *L'Io e l'Es* (1922) pp. 494 sgg.]

² [Durante l'analisi, per traslazione, la figura del padre era assunta da Freud stesso.]

pando. Pare in verità che le donne analiste, come Jeanne Lampl-de Groot e Helene Deutsch, abbiano avuto modo di accorgersi di queste realtà più facilmente e perspicuamente, perché venne loro in aiuto, nelle persone di cui avevano intrapreso il trattamento, la traslazione su un confacente sostituto della madre. Per parte mia, non sono riuscito a penetrare perfettamente neppure un caso, e mi limiterò perciò a comunicare risultati generalissimi e a dare qualche saggio soltanto delle cognizioni alle quali sono pervenuto. Una di queste consiste nel sospetto che esista una relazione particolarmente intima tra questa fase dell'attaccamento alla madre e l'etiologia dell'isteria, cosa che non desterà meraviglia se si riflette che entrambe, la fase come la nevrosi, appartengono alle specifiche caratteristiche della femminilità, con l'ulteriore sospetto che in questa dipendenza dalla madre si trovi il germe della futura paranoia della donna.¹ Ha infatti tutta l'aria di essere un germe siffatto la paura, strabiliante ma regolarmente ricorrente, di venir uccisa (divorata?) dalla madre. Viene naturale supporre che questo timore corrisponda a un'ostilità che si sviluppa nella bambina verso la madre a causa delle molteplici restrizioni che questa le impone educandola e curandosi del suo corpo, e che il meccanismo della proiezione venga favorito dall'immaturità dell'organizzazione psichica.²

2.

Avendo comunicato due fatti che mi hanno colpito per la loro novità, cioè che la forte dipendenza della femmina dal padre è soltanto il retaggio di un attaccamento alla madre altrettanto forte, e che questa prima fase ha una durata inaspettatamente lunga, riprendo ora il discorso per inserire questi risultati nel quadro che ci è già noto dello sviluppo della sessualità femminile, e nel far questo non potrò evitare di ripetermi. Il paragone continuo con le situazioni maschili tornerà assai utile alla nostra esposizione.

In primo luogo è incontestabile che la bisessualità, di cui abbiamo asserito la presenza nella disposizione di tutti gli esseri umani, si presenta con chiarezza molto maggiore nella donna che non nell'uomo. L'uomo ha un'unica zona sessuale direttiva, un organo sessuale, mentre la donna ne possiede due: la vagina, propriamente femmi-

¹ Nel noto caso di gelosia delirante riferito da RUTH MACK BRUNSWICK, *Die Analyse eines Eifersuchtswahnes*, Int. Z. Psychoanal., vol. 14, 458 (1928), la malattia deriva direttamente dalla fissazione preedipica (sulla sorella). [Vedi anche lo scritto di Freud, *Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica* (1915).]

² [Il timore della bimba di essere uccisa dalla madre è ridiscusso più oltre, a p. 75.]

nile, e la clitoride, analoga al membro maschile. Ci riteniamo autorizzati a supporre che la vagina per lunghi anni quasi non esista e presumibilmente procuri per la prima volta delle sensazioni all'epoca della pubertà. Negli ultimi tempi, a dire il vero, è aumentato il numero di coloro i quali sostengono che impulsi vaginali non mancano neppure in questi anni infantili. Per le femmine dunque, nell'infanzia, la genitalità si sviluppa essenzialmente in relazione alla clitoride. La vita sessuale femminile si divide normalmente in due fasi, di cui la prima ha carattere maschile; solo la seconda è quella specificatamente femminile. Nello sviluppo della femmina vi è come un processo di trapasso da una fase all'altra, di cui non vi è nulla di analogo nel maschio. Un'ulteriore complicazione sorge dal fatto che la funzione della "virile" clitoride continua nella successiva vita sessuale femminile in una forma molto mutevole, e certo non ancora compresa in modo soddisfacente. Naturalmente ignoriamo su quali basi biologiche poggino queste particolarità della donna; ancor meno possiamo affermare che ad esse è sottesa un'intenzione teleologica.

Parallelamente a questa prima grande differenza procede l'altra, sul terreno del rinvenimento dell'oggetto. Nel maschio la madre diviene il primo oggetto d'amore in quanto assicura il nutrimento e le cure del corpo, e tale essa rimane finché viene sostituita da un oggetto di natura simile o da lei derivato. Anche per la femmina la madre dev'essere il primo oggetto; le condizioni che sono alla radice della scelta oggettuale sono certamente identiche per tutti i bambini. Ma alla fine dello sviluppo l'uomo-padre deve essere divenuto per la femmina il nuovo oggetto d'amore, vale a dire che alla trasformazione della bimba deve corrispondere un mutamento nel sesso dell'oggetto. Ci attendono qui nuovi compiti di ricerca, si pongono gli interrogativi per quali vie si compia questa trasformazione, se si compia fino in fondo o in modo imperfetto, e quali diverse possibilità si dischiudano in questo sviluppo.

Abbiamo già visto che un'ulteriore differenza tra i sessi si riferisce alla loro posizione nei confronti del complesso edipico. È nostra impressione qui che quanto abbiamo asserito su tale complesso valga a rigor di termini solo per il maschio, e che abbiamo pienamente ragione di respingere il termine "complesso di Elettra"¹ con cui si

¹ [L'espressione era stata introdotta da Jung nel suo *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica* (1913) p. 175. Freud aveva già sconsigliato l'uso di essa nello scritto *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile* (1920) p. 149n.; vedi anche oltre, nel *Compendio di psicoanalisi* (1938) pp. 620 sg.]

vuol sottolineare l'analogia nel comportamento dei due sessi. La relazione fatale, di amore per uno dei genitori e, contemporaneamente, di odio per l'altro considerato un rivale, si pone solo per il maschio. In quest'ultimo, successivamente, la scoperta della possibilità di evirazione, dimostrata dalla vista dei genitali femminili, impone la destrutturazione del complesso edipico, provoca la creazione del Super-io e dà il via in tal modo a tutti i processi che mirano all'inserimento dell'individuo nella comunità civile. Dopo l'interiorizzazione dell'istanza paterna nel Super-io, il maschio deve risolvere il compito ulteriore di staccare il Super-io dalle persone di cui esso in origine è stato il rappresentante psichico. In questo singolare percorso dello sviluppo, proprio l'interesse narcisistico per i genitali — l'interesse per la conservazione del pene — si volge a limitare la sessualità infantile.¹

Nell'uomo l'influsso del complesso di evirazione lascia anche un certo residuo di disprezzo per la donna, quest'essere evirato. Di qui deriva, nei casi estremi, un'inibizione della scelta oggettuale e, quando vi sia il sostegno di fattori organici, l'omosessualità assoluta.

Del tutto diversi sono gli effetti del complesso di evirazione nella donna: la bambina riconosce come un fatto la propria evirazione e con ciò la superiorità del maschio e la propria inferiorità, ma oppone anche resistenza a questa realtà assai sgradita. Da questo atteggiamento contraddittorio derivano tre direzioni di sviluppo. La prima conduce all'abbandono totale della sessualità: la bimba, sgomentata dal confronto col maschio, non si contenta più della clitoride, rinuncia alla propria attività fallica e in genere alla sessualità, nonché a buona parte della propria mascolinità in altri campi. La seconda direzione si attiene fermamente, lungo una linea di caparbia autoaffermazione, alla mascolinità minacciata; la speranza di riuscire ancora a ottenere un pene rimane desta incredibilmente a lungo, assurge a scopo dell'esistenza, e la fantasia di essere, malgrado tutto, un maschio spesso informa di sé lunghi periodi della vita. Anche questo "complesso di mascolinità"² della donna può sfociare nella scelta di un oggetto manifestamente omosessuale. Solo un terzo sviluppo, invero assai tortuoso, sbocca nella normale strutturazione finale della femminilità, ove il padre è assunto come oggetto ed è pertanto trovata la forma femminile del complesso edipico. Il complesso edipico è dunque nella femmina il risultato finale di una più lunga evoluzione.

¹ [Su tutto ciò vedi lo scritto di Freud, *Il tramonto del complesso edipico* (1924).]

² [Vedi Freud, *"Un bambino viene picchiato"* (1919) p. 53 e note; e vedi anche *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925) pp. 211 sgg.]

Lungi dal venir distrutto dall'influsso dell'evirazione, ne costituisce al contrario il prodotto, si sottrae alle forti influenze avverse che nel maschio agiscono su questo stesso complesso in modo distruttivo, e addirittura, molto spesso, non viene nella femmina superato affatto. Perciò anche le conseguenze culturali del suo dissolvimento nella femmina sono meno rilevanti e dense di conseguenze che nel maschio. Non credo di sbagliare se affermo che questa differenza nella reciproca relazione tra complesso edipico e complesso di evirazione impronta di sé il carattere della donna come essere sociale.¹

La fase dell'attaccamento esclusivo alla madre, fase che può essere chiamata *prcedipica*, assume dunque nella donna importanza di gran lunga maggiore che nell'uomo. Molte manifestazioni della vita sessuale femminile, che prima non risultavano direttamente accessibili alla nostra comprensione, diventano pienamente intelligibili se ci si riporta a questa fase. Per esempio, abbiamo da tempo osservato che molte donne che hanno scelto il loro marito basandosi sul modello paterno, o che lo hanno collocato al posto del padre, ripetono purtuttavia nei suoi riguardi, durante il matrimonio, il loro cattivo rapporto con la madre.² Egli doveva ereditare la relazione col padre e in realtà eredita quella con la madre. Questo si spiega facilmente come un ovvio caso di regressione. La relazione con la madre era quella originaria, su di essa si basò l'attaccamento al padre, e ora nel matrimonio torna in luce dalla rimozione la forma originaria. In effetti il contenuto principale dell'evoluzione che porta alla femminilità è modellato dal trapasso dei legami affettivi dall'oggetto materno a quello paterno.

Dato che trattando con certe donne si ha l'impressione che passino il periodo della maturità a lottare col marito così come trascorsero

¹ Si può prevedere che i femministi (tra gli uomini), ma anche le nostre donne analiste, non saranno d'accordo con quanto ho sopra esposto. Costoro non potranno fare a meno di obiettare che tali dottrine derivano dal "complesso di mascolinità" dell'uomo e inevitabilmente servono da giustificazione teorica per l'innata inclinazione maschile a disprezzare e reprimere la donna. Tuttavia simile argomentazione psicoanalitica ricorda fin troppo, in questo caso, come accade spessissimo, la celebre "arma a doppio taglio" di Dostoevskij. Gli avversari di questa tesi, a loro volta, troveranno naturale che il gentil sesso non voglia ammettere ciò che pare contraddire l'uguaglianza con l'uomo, appassionatamente desiderata. L'impiego polemico dell'analisi non permette evidentemente di trarre alcuna conclusione. - [La battuta sarcastica di Dostoevskij sulla psicologia si trova nei *Fratelli Karamazov*, libro 12, cap. 10. Freud l'aveva citata nel suo saggio *Dostoevskij e il parricidio* (1927) p. 533. Vedi anche sopra in questo volume *La perizia della Facoltà medica nel processo Halsmann* (1930) p. 48.]

² [Vedi Freud, *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-17): 3. *Il tabù della verginità*, pp. 443 sgg.]

la giovinezza a lottare con la madre, vien da concludere, alla luce delle considerazioni precedenti, che l'atteggiamento di ostilità verso la madre non è una conseguenza della rivalità del complesso edipico; l'atteggiamento ha invece le sue radici nella fase precedente, e dalla situazione edipica trae soltanto il suo rafforzamento e la sua applicazione. Troviamo conferma di ciò anche in dirette indagini analitiche. Il nostro interesse deve volgersi ai meccanismi che hanno provocato il distacco dall'oggetto materno prima amato in modo così intenso ed esclusivo. Siamo ormai preparati a trovare non un singolo fattore, bensì un'intera serie di fattori che operano congiuntamente in vista dello stesso scopo finale.

Tra essi ne spiccano alcuni che sono determinati dalle condizioni della sessualità infantile in genere e che perciò valgono parimenti per la vita amorosa dei maschi. Prima di tutto menzioneremo la gelosia verso altri: fratelli o sorelle, rivali, fra i quali anche il padre. L'amore dell'età infantile è smisurato, pretende l'esclusività, non si accontenta di una rispondenza parziale. Ha però anche un secondo carattere: privo in effetti di meta, è incapace di un completo soddisfacimento e, soprattutto per questo, è condannato a risolversi in disillusione¹ e a dar luogo a un atteggiamento ostile. Nella vita più tarda il mancato appagamento favorirebbe un altro sbocco: è un fattore che potrebbe garantire la continuazione indisturbata dell'investimento libidico, come avviene nelle relazioni amorose inibite nella meta; ma qui, sotto la spinta dei processi evolutivi, succede regolarmente che la libido abbandoni la posizione insoddisfacente per cercarne una nuova.

Un altro motivo molto più specifico per il distacco dalla madre va ricercato nell'effetto del complesso di evirazione sulla creatura priva di pene. Prima o poi la bambina piccola scopre la propria inferiorità organica, naturalmente prima e più facilmente se ha un fratello o è circondata da altri maschi. Abbiamo già appreso che da qui si diramano tre possibili orientamenti: a) alla cessazione di tutta la vita sessuale; b) a un'irriducibile accentuazione della mascolinità; c) a compiere i primi passi sulla via della femminilità. Non è facile fissare precisi limiti temporali e stabilire la maniera tipica in cui si svolgono gli eventi. Già l'epoca in cui viene compiuta la scoperta dell'evirazione varia a seconda delle circostanze, e parecchi altri fattori risultano incostanti e affidati al caso. Entra in giuoco, anche,

¹ [Vedi "Un bambino viene picchiato" (1919) p. 50.]

l'attività fallica della bambina, se essa sia stata scoperta o meno, e, in caso positivo, fino a che punto, poi, la bambina si sia sentita impedita nell'esercitarla.

La bimba scopre la propria attività fallica, la masturbazione alla clitoride,¹ in modo perlopiù spontaneo ed è certo che in un primo momento non vi aggiunge alcuna fantasia. Che le cure igieniche influiscano sul risveglio di questa attività, lo prova la fantasia frequentissima nella quale o la madre, o la balia o la bambinaia si presentano come seduttrici.² Resta da appurare se l'onanismo femminile sia più raro e fin dall'inizio meno energico di quello maschile, come non è affatto da escludere. Una vera seduzione è abbastanza frequente, ora da parte di altri bambini, ora di persone addette alle cure infantili che vogliano calmare, addormentare o rendersi indispensabili alla bambina. Dove interviene la seduzione, questa disturba regolarmente il decorso naturale dei processi evolutivi lasciandosi spesso indietro ampie e durature conseguenze.

Il divieto di masturbarsi, come abbiamo visto, è causa di rinuncia alla masturbazione, ma anche motivo di rivolta contro la persona che impone il divieto, e cioè contro la madre o un suo sostituto che comunque, più tardi, si fonde immancabilmente con la madre stessa. L'ostinata insistenza a masturbarsi sembra aprire la strada verso la mascolinità. Anche quando la bimba non è riuscita a reprimere la masturbazione, l'effetto del divieto, solo apparentemente privo di efficacia, si manifesta nei suoi successivi sforzi di rinunciare a costo di qualsiasi sacrificio al soddisfacimento che le è stato guastato. La scelta oggettuale della maturità può essere ancora influenzata dal persistere in questo proposito. Il rancore per essere stata impedita nella libera attività sessuale ha una parte importante nel distacco dalla madre. Il medesimo motivo diventerà nuovamente operante anche dopo la pubertà, allorché la madre riterrà suo dovere salvaguardare la castità della figlia.³ Non dobbiamo naturalmente dimenticare che la madre contrasta allo stesso modo anche la masturbazione del maschio, creando così anche per lui un forte motivo di rivolta.

Quando la bimba, alla vista di un genitale maschile, si accorge del suo difetto, accetta la brutta sorpresa solo dopo lunga esitazione e non senza riluttanza. Abbiamo già visto che l'aspettativa di avere

¹ [Vedi i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 526.]

² [Questo punto è discusso più ampiamente oltre, a p. 75.]

³ [Vedi la *Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica* (1915) pp. 163 sg.]

prima o poi un tale genitale permane ostinatamente e che il desiderio sopravvive a lungo, anche dopo che la speranza è morta. In altri casi la bambina considera dapprima l'evirazione come una sventura individuale, solo più tardi la estende ad altre bambine e infine ad alcune donne adulte.¹ Quando comprende che si tratta di un carattere negativo universale, si produce in lei una grave svalutazione della femminilità e quindi anche della madre.

Nulla di più probabile che il quadro ora delineato di come la bimba reagisce all'impressione dell'evirazione e al divieto dell'onanismo paia al lettore confuso e contraddittorio. Non è tutta colpa dell'autore. In realtà una descrizione universalmente valida è quasi impossibile. In diversi individui si danno le più diverse reazioni, e nel medesimo individuo esistono, l'uno accanto all'altro, atteggiamenti opposti. Non appena interviene il divieto sorge il conflitto, il quale accompagnerà d'ora in poi lo sviluppo della funzione sessuale. Ciò significa anche che la comprensione risulta particolarmente difficile, poiché è faticosissimo sceverare i processi mentali di questa prima fase da quelli successivi che li hanno ricoperti e deformati nella memoria. Così per esempio, più tardi, il fatto della evirazione è concepito come una punizione per l'attività onanistica, e l'esecuzione del castigo è attribuita al padre, ma nessuna delle due idee ha nulla di originario. Anche il maschio teme sempre di essere evirato dal padre, sebbene anche per lui la minaccia sia giunta perlopiù da parte della madre.

Comunque stiano le cose, alla fine di questa prima fase dell'attaccamento alla madre viene a galla, come principale motivo per distaccarsi da lei, il rimprovero che essa non ha dotato la bambina di un vero genitale, vale a dire l'ha fatta nascere donna.² Stupefacente è un altro rimprovero, attinente a un fatto un po' meno remoto: la madre le ha dato troppo poco latte, non l'ha allattata abbastanza a lungo. Nelle condizioni della civiltà odierna ciò può esser vero abbastanza spesso, ma non così spesso come le affermazioni fatte in analisi lasciano intendere. Pare piuttosto che questa rimostranza sia un'espressione dell'insoddisfazione generale dei bambini che, in una civiltà monogamica, dopo sei o nove mesi vengono divezzati dal seno materno, mentre la madre primitiva si dedica al suo bambino in modo esclusivo per due o tre anni. I nostri bambini non sarebbero mai

¹ [Vedi un esempio di ciò in *L'Io e l'Es* (1922) pp. 493 sg., n. 3.]

² [Vedi un'affermazione analoga in *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* (1916) p. 634.]

riusciti a saziarsi, non avrebbero mai succhiato abbastanza al seno materno. Non sono sicuro, però, che nell'analisi di bambini allattati così a lungo come i bambini dei primitivi non ci imbatteremmo nella medesima lagnanza. L'ingordigia della libido infantile non ha limiti!

Percorriamo di nuovo l'intera serie delle motivazioni per il distacco dalla madre poste in luce dall'analisi: la madre ha trascurato di fornire la figlia dell'unico vero genitale, non l'ha allattata abbastanza, l'ha costretta a dividere l'amore materno con altri, non ha mai realizzato tutte le aspettative amorose della figlia, e infine, dapprima ha eccitato la sua attività sessuale e poi l'ha vietata. Questi motivi non bastano però a giustificare l'ostilità finale. Alcuni di essi sono le conseguenze ineluttabili della natura della sessualità infantile, altri sembrano razionalizzazioni accampate più tardi per spiegare l'incomprensibile voltafaccia emotivo. Piuttosto, forse, l'attaccamento alla madre è destinato a scomparire proprio perché è il primo legame e perché è così intenso; la stessa cosa si osserva spessissimo nelle nozze delle giovani donne che contraggono un primo matrimonio nel momento del più acceso innamoramento. In entrambi questi casi l'impostazione dell'amore non reggerà alle inevitabili disillusioni e all'accumularsi delle ragioni di aggressività. Le seconde nozze riescono di regola molto meglio.

Non possiamo spingerci fino al punto da sostenere che l'ambivalenza degli investimenti emotivi è una legge psicologica universalmente valida, o che è impossibile in genere provare un grande amore per una persona senza che ad esso si accompagni un odio forse altrettanto grande, e viceversa. Gli individui normali e adulti riescono senza dubbio a tener separati questi due atteggiamenti, a non odiare il loro oggetto amoroso e a non essere costretti ad amare il loro nemico. Ma in ciò è da vedere il risultato di sviluppi posteriori. Nelle prime fasi della vita amorosa la regola è palesemente costituita dall'ambivalenza. In molti individui questo tratto arcaico si conserva per tutta la vita; è caratteristico delle relazioni oggettuali dei nevrotici ossessivi che amore e odio si bilancino a vicenda. Anche nei primitivi possiamo costatare il prevalere dell'ambivalenza.¹ L'intenso attaccamento della bimba alla madre dev'essere dunque fortemente ambivalente e, sia pure con il concorso degli altri fattori, proprio per questa ambivalenza la bambina è destinata a staccarsi dalla ma-

¹ [Vedi vari passi di *Totem e tabù* (1912-13) e particolarmente il cap. 2.]

dre, conseguenza anche questa, pertanto, di una caratteristica generale della sessualità infantile.

Contro questo tentativo di spiegazione sorge subito un interrogativo: com'è possibile che il maschio mantenga invece indisturbato il proprio attaccamento alla madre, che certamente non è meno intenso? Non meno pronta è la risposta: i maschi riescono a risolvere l'ambivalenza verso la madre in quanto trovano nel padre una collocazione per tutti i loro sentimenti ostili. Ma, anzitutto, prima di dare questa risposta, occorrerebbe aver studiato esaurientemente la fase preedipica maschile; in secondo luogo è probabilmente più prudente ammettere in generale che non si è ancora ben addentro a questi processi di cui si è da poco venuti a conoscenza.

3.

Un ulteriore interrogativo è il seguente: che cosa pretende la bimba dalla madre? di che tipo sono le sue mete sessuali all'epoca dell'attaccamento esclusivo alla madre? La risposta che si trae dal materiale analitico corrisponde perfettamente alle nostre aspettative. Le sue mete sessuali verso la madre sono di natura sia attiva che passiva, e vengono determinate dalle fasi libidiche che la bambina attraversa. Il rapporto tra attività e passività merita tutta la nostra attenzione. È facile osservare che in ogni campo della vita psichica, non solo nell'ambito della sessualità, un'impressione ricevuta passivamente desta nel bambino (maschio o femmina) la tendenza a una reazione attiva. Il bimbo tenta di fare la stessa cosa che poco prima è stata fatta a lui o con lui. È questa una parte del lavoro di assoggettamento del mondo esterno cui egli è chiamato e che può far sì che egli si sforzi di ottenere la ripetizione di impressioni che pure avrebbe motivo di evitare per il loro contenuto penoso. Anche il giuoco infantile è posto al servizio di questo fine, di integrare cioè con un'azione attiva un'esperienza passiva che in questo modo è in un certo senso revocata. Se il dottore ha aperto la bocca al bambino recalcitrante per guardargli la gola, dopo che se ne è andato il bambino giocherà al dottore e ripeterà tale procedimento violento su uno dei fratellini più piccoli, a patto che quello sia così indifeso nei suoi confronti come lo era lui nei confronti del dottore.¹ È evidente in ciò una ribellione contro la passività e una preferenza per il ruolo attivo. Non in tutti i bambini si verifica in maniera ugualmente regolare ed energica questo tra-

¹ [Vedi un passo simile in *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 203.]

passo dalla passività all'attività, anzi in alcuni bambini esso non compare affatto. Da questo comportamento infantile si può trarre qualche conclusione sulla forza relativa della mascolinità e della femminilità di cui i bambini daranno prova nella loro sessualità.

Le prime esperienze sessuali e le prime vicende con tonalità sessuale che i bambini, maschi e femmine, vivono con la madre sono naturalmente di natura passiva. Essi vengono da lei allattati, imboccati, puliti, vestiti e istruiti in ogni cosa. Una parte della loro libido rimane legata a questa esperienza e gode dei soddisfacenti che ad essa sono connessi, un'altra parte tenta di convertirsi in qualcosa di attivo. Prima di tutto l'essere allattati al petto viene sostituito dalla suzione attiva. Nelle altre cose i bambini si contentano o dell'autonomia, cioè di fare essi ciò che prima subivano, o della ripetizione attiva, nel giuoco, delle loro esperienze passive, oppure ancora tramutano la madre nell'oggetto verso il quale essi assumono la parte di soggetti attivi. L'ultima soluzione, che appartiene al campo delle azioni vere e proprie, mi è apparsa per lungo tempo incredibile, finché l'esperienza ha dissipato ogni dubbio in merito.

Si sente dire di rado che una bimba voglia lavare la madre, vestirla o ammonirla a fare i suoi bisogni corporali. È vero che dice di quando in quando: "Adesso giochiamo che io sono la mamma e tu il bambino", ma perlopiù esaudisce questi desideri attivi in modo indiretto giocando con la bambola, ove lei rappresenta la madre e la bambola il bambino. La predilezione per il giuoco con la bambola che le femmine manifestano, al contrario dei maschi, viene in genere interpretato come indizio del primo destarsi della femminilità. Non a torto, solo non si deve trascurare che quello che qui emerge è l'aspetto attivo della femminilità, e che questa predilezione della bambina testimonia probabilmente l'esclusività dell'attaccamento alla madre nella completa incuria per l'oggetto paterno.

L'attività sessuale, così stupefacente, delle femmine verso la madre, si esprime, in ordine di tempo, in tendenze orali, in tendenze sadiche e infine persino in tendenze falliche dirette alla madre. È difficile indicare qui i particolari, trattandosi spesso di oscuri moti pulsionali che la bambina non è riuscita ad afferrare psichicamente allorché si sono presentati, che perciò hanno ricevuto un'interpretazione differita affiorando poi nell'analisi in modi espressivi diversi da quelli originari. Talvolta li incontriamo perché si trasferiscono sul successivo oggetto paterno, al quale non appartengono e allora ci disturbano notevolmente la comprensione. I desideri aggressivi

orali e sadici si trovano nella forma in cui sono stati per tempo costretti dalla rimozione, cioè come paura di venir uccisa dalla madre [vedi sopra, p. 65], timore che a sua volta giustifica il desiderio di morte nei confronti della madre, ammesso che tale desiderio diventi cosciente. Non è possibile sapere quanto spesso il timore della madre trovi sostegno in un'inconsapevole ostilità di questa, che la bambina indovina. (La paura di venir divorati l'ho riscontrata fino ad ora solo nei maschi; essa è riferita al padre, ed è però verosimilmente il prodotto di una trasformazione dell'aggressività orale diretta verso la madre. Si vuol divorare la madre di cui ci si è nutriti; quanto al padre, manca una ragione plausibile per questo desiderio.)

Le pazienti con un forte attaccamento alla madre nelle quali potei studiare la fase preedipica hanno concordemente riferito che solevano opporre la più grande resistenza ai clisteri e alle lavande intestinali che la madre cercava di fare loro, reagendo con paura e urla di rabbia. Non è escluso che questo sia un comportamento molto frequente o addirittura normale nei bambini e nelle bambine. Un'osservazione di Ruth Mack Brunswick, la quale si occupava contemporaneamente a me dello stesso problema, mi consentì di comprendere per la prima volta ciò che sta alla base di questa straordinaria veemenza; ella paragonò lo scoppio di rabbia per l'enteroclisma all'orgasmo che segue la stimolazione dei genitali. La concomitante angoscia andrebbe intesa come una trasformazione della brama aggressiva che è qui stata stimolata. Penso anch'io che sia così e che, nella fase sadico-anale, all'intensa stimolazione passiva della zona intestinale corrisponda un'esplosione della brama aggressiva, che si estrinseca direttamente come rabbia o, in seguito alla repressione di questa, come angoscia. Tale reazione pare esaurirsi in anni più tardi.

Tra i moti passivi della fase fallica spicca l'accusa regolarmente rivolta dalle bambine alla madre di averle sedotte, in quanto dovettero provare le prime o almeno le più forti sensazioni genitali mentre la madre (o chi ne faceva le veci) si occupava della pulizia e della cura del loro corpo. La bambina gradisce queste sensazioni e invita la madre a rafforzarle attraverso un ripetuto contatto e sfregamento: così mi è stato spesso riferito da madri che avevano osservato questo comportamento nelle loro figliette di due o tre anni. Il fatto che la madre inizia così immancabilmente la bambina alla fase fallica spiega, secondo me, perché nelle fantasie degli anni successivi la parte del seduttore sessuale spetti immancabilmente al padre. Col

distacco dalla madre anche il compito di iniziazione alla vita sessuale passa al padre.¹

Nella fase fallica si destano infine anche moti attivi di desiderio verso la madre. L'attività sessuale di questo periodo culmina nella masturbazione alla clitoride, durante la quale, verosimilmente, la bambina si immagina la madre; tuttavia dalla mia esperienza non si può ricavare se la bambina riconduca tutto ciò alla rappresentazione di una meta sessuale e quale sia questa meta. Soltanto quando tutti gli interessi della bambina ricevono un nuovo impulso a causa dell'arrivo di un fratellino o di una sorellina tale meta diventa chiaramente individuabile. La bimba vorrebbe aver fatto per la madre questo nuovo bambino, esattamente come il maschio, e anche la sua reazione a questo avvenimento e il suo comportamento verso il neonato sono gli stessi. Tutto ciò suona abbastanza assurdo, ma forse soltanto perché è insolito.

Il distacco dalla madre è un passo importantissimo nello sviluppo della bambina, è più di un semplice cambiamento dell'oggetto. Abbiamo già descritto ciò che lo provoca e tutte le motivazioni che sono state addotte per esso; ora aggiungiamo che a mano a mano che esso procede si può osservare un netto eclissarsi degli impulsi sessuali attivi e un accrescersi di quelli passivi. Certo le aspirazioni attive hanno subito una maggior frustrazione, si sono dimostrate assolutamente irrealizzabili e perciò vengono anche più facilmente abbandonate dalla libido, ma anche dalla parte delle aspirazioni passive le delusioni non sono mancate. Spesso col distacco dalla madre cessa anche la masturbazione clitoridea, e abbastanza sovente, con la rimozione della mascolinità finora posseduta dalla bimba, vengono compromesse durevolmente gran parte delle sue aspirazioni sessuali in generale. Il trapasso all'oggetto paterno si attua con l'aiuto delle tendenze passive, ammesso che esse siano sopravvissute alla catastrofe. La via per lo sviluppo alla femminilità è ora aperta alla fanciulla, purché non venga ridotta a strettoia dai residui dell'attaccamento preedipico alla madre, già superato.

¹ [È questa la fase conclusiva di una lunga storia. Quando le prime pazienti isteriche analizzate da Freud gli raccontarono di essere state sedotte dal proprio padre, Freud credette a questi racconti e reputò che tali traumi fossero stati all'origine delle loro malattie. Ben presto, però, riconobbe il proprio errore, che ammise in una importante lettera a Wilhelm Fliess del 21 settembre 1897. Aveva compreso — e ne era rimasto sconvolto — che non si trattava di veri ricordi, bensì di fantasie di desiderio; di qui partì la strada che lo condusse alla scoperta del complesso edipico. Sulle reazioni di Freud a quell'epoca vedi la sua *Autobiografia* (1924) pp. 101 sgg.; ma vedi anche più oltre, in questo volume, la lezione 33 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932) p. 227 e n. 1.]

Se ci soffermiamo un attimo a riconsiderare il periodo qui descritto dell'evoluzione sessuale femminile, non possiamo esimerci dal trarre una precisa conclusione sulla femminilità nel suo insieme. Abbiamo visto all'opera le medesime forze libidiche che ritroviamo nel maschio e siamo giunti alla persuasione che per un certo tempo tali forze battano la medesima strada nei due sessi e pervengano ai medesimi risultati.

In un secondo tempo [nella bambina], fattori biologici fanno deviare queste forze dalle loro mete iniziali e dirigono anche le tendenze attive, mascoline sotto ogni profilo, sulle vie della femminilità. Poiché non possiamo prescindere dall'idea che l'eccitamento sessuale risalga all'azione di determinate sostanze chimiche, vien subito da congetturare che la biochimica debba un giorno fornirci una sostanza la cui presenza susciti l'eccitamento sessuale maschile, e un'altra che susciti quello femminile. Ma questa speranza pare non meno ingenua dell'altra, oggi per fortuna superata, di riuscire a distinguere al microscopio i germi dell'isteria, della nevrosi ossessiva, della melanconia eccetera.

Anche nella chimica sessuale le cose devono essere alquanto più complicate.¹ Per la psicologia, però, è indifferente se nel corpo vi sia un'unica sostanza eccitante, o ve ne siano due, o un numero imprecisato. La psicoanalisi ci insegna che è sufficiente il concetto di una libido unica, la quale peraltro aspira a mete (vale a dire maniere di soddisfacimento) attive e passive. In questa contrapposizione, soprattutto nell'esistenza di tendenze libidiche con mete passive, è racchiuso il resto del problema.

4.

Se si esamina la letteratura analitica su questo argomento, ci si convince che essa contiene già tutto quello che ho esposto fin qui.² Sarebbe stato inutile pubblicare questo lavoro se non fosse che in un campo così difficilmente accessibile il resoconto di esperienze e opinioni personali può comunque avere un valore. Mi sembra inoltre di aver

¹ [Vedi, nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 521 sg., il paragrafo che Freud inserì nel 1920 sul significato dei fattori chimici nel processo sessuale; e vedi a p. 521, la n. 5, nella quale sono riportate le posizioni di Freud sull'argomento precedenti al 1920.]

² [Si noti tuttavia che i lavori che Freud esamina in questo paragrafo sono posteriori al 1925, anno in cui Freud aveva scritto e pubblicato lo scritto *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, ove sono già descritte quasi tutte le sue ultime scoperte. Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 61.]

colto alcuni aspetti con maggior precisione e di averli isolati con maggior cura. In alcuni dei saggi altrui l'esposizione si fa confusa perché viene trattato contemporaneamente il problema del Super-io e quello del senso di colpa. Io non l'ho fatto e nella descrizione dei vari esiti di questa fase evolutiva ho evitato anche di affrontare le complicazioni che sorgono quando la bambina, delusa dal padre, ritorna all'attaccamento alla madre che prima aveva abbandonato, oppure quando, nel corso della vita, passa ripetutamente da un atteggiamento all'altro. Ma proprio perché il mio lavoro è solo un contributo tra gli altri, mi sia consentito prescindere da un esame approfondito della letteratura; mi limiterò a rilevare significative concordanze con alcuni di questi lavori, nonché importanti divergenze con altri.

Nella magistrale descrizione, ancora insuperata, fatta da Abraham delle forme in cui si manifesta il complesso femminile di evirazione,¹ si vorrebbe veder inserito il fattore dell'originario ed esclusivo attaccamento alla madre. Non posso fare a meno di dichiararmi d'accordo con i punti essenziali dell'importante lavoro di Jeanne Lampl-de Groot sulla storia evolutiva del complesso edipico della donna.² Vi è qui il riconoscimento della piena identità della fase preedipica nei maschi e nelle femmine, e l'affermazione, confortata da numerose osservazioni, dell'attività sessuale (fallica) della bambina rivolta alla madre. Il distacco dalla madre viene ricondotto all'influsso della presa di coscienza dell'evirazione, che costringe la bambina a rinunciare all'oggetto sessuale e con questo spesso anche all'onanismo; viene coniata, per tutto questo processo, la formula per cui la bambina attraverserebbe una fase del complesso edipico "negativo" prima di poter entrare in quello positivo. Trovo inadeguato questo lavoro laddove esso presenta il distacco dalla madre come un mero cambiamento oggettuale, senza aggiungere che esso si svolge sotto i chiari segni dell'ostilità. Questa ostilità è messa in pieno risalto nell'ultimo lavoro di Helene Deutsch sul masochismo femminile e la sua relazione con la frigidità,³ dove pure viene riconosciuta l'attività fallica della bambina e l'intensità del suo

¹ K. ABRAHAM, *Äusserungsformen des weiblichen Kastrations Komplexes*, Int. Z. Psychoanal., vol. 7, 422 (1921) [trad. it. *Forme di manifestazione del complesso femminile di evirazione* in K. Abraham, *Opere* (Boringhieri, Torino 1975) vol. 1, pp. 107 sgg.].

² JEANNE LAMPL-DE GROOT, *Zur Entwicklungsgeschichte des Ödipus Komplexes der Frau*, Int. Z. Psychoanal., vol. 13, 269 (1927) [trad. it. *Sviluppo del complesso edipico nella donna* in W. REICH e altri, *Lecture di psicoanalisi* a cura di R. Fliess (Boringhieri, Torino 1972) pp. 225 sgg.]. Esaudisco il desiderio dell'autrice correggendo il suo nome, che nella "Zeitschrift" era scritto errato.

³ HELENE DEUTSCH, *Der feminine Masochismus und seine Beziehung zur Frigidität*, Int. Z. Psychoanal., vol. 16, 172 (1930) [trad. it. *Il masochismo femminile e la frigidità* in REICH, *Lecture cit.*, pp. 241 sgg.].

attaccamento alla madre. La Deutsch dichiara anche che la svolta verso il padre avviene sul terreno delle tendenze passive (già destinate nel rapporto con la madre). Nel suo libro precedente sulla psicoanalisi delle funzioni sessuali femminili¹ l'autrice non si era ancora liberata dall'impiego dello schema edipico anche per la fase preedipica, e interpretava perciò l'attività fallica della bambina come identificazione con il padre.

Fenichel, nel suo scritto sulla preistoria pregenitale del complesso edipico,² pone giustamente l'accento sulla difficoltà di distinguere, nel materiale portato alla superficie mediante l'analisi, che cosa costituisca un contenuto immutato della fase preedipica e che cosa sia deformato per regressione (o in altra maniera). Egli non riconosce l'attività fallica della bambina nel senso attribuitole da Jeanne Lampl-de Groot, e polemizza anche contro l'"anticipazione" del complesso edipico che Melanie Klein, nel suo articolo sui primi stadi del conflitto edipico,³ sposta già alle soglie del secondo anno di vita. Questa datazione, che altera necessariamente anche il modo di concepire tutte le altre vicende dello sviluppo, non coincide in effetti con i risultati dell'analisi degli adulti e in particolare non collima con i miei accertamenti sulla lunga durata nella bambina dell'attaccamento preedipico alla madre. Un modo per attenuare questo contrasto ci è offerto dalla riflessione che in questo campo non siamo ancora in grado di distinguere che cosa sia stabilito rigidamente da leggi biologiche e che cosa sia mobile e mutevole, affidato a esperienze accidentali. Ciò che ci è noto da tempo riguardo all'influsso della seduzione, riguarda anche altri fattori — come il momento in cui nasce un fratello o una sorella o viene scoperta la differenza tra i sessi, come l'osservazione diretta del rapporto sessuale o il comportamento incoraggiante o scostante dei genitori eccetera — i quali possono provocare un'accelerazione e maturazione dello sviluppo sessuale infantile.

Presso alcuni autori trapela l'inclinazione a diminuire l'importanza dei primi, massimamente originari moti libidici infantili, a favore dei processi evolutivi posteriori, cosicché a quelli rimarrebbe, al limite, il compito di fornire solo certe direttrici, mentre le intensità⁴

¹ DEUTSCH, *Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen* (Vienna 1925).

² O. FENICHEL, *Zur prägenitalen Vorgeschichte des Ödipuskomplexes*, *Int. Z. Psychoanal.*, vol. 16, 319 (1930).

³ MELANIE KLEIN, *Frühstadien des Ödipuskonfliktes*, *ibid.*, vol. 14, 65 (1928) [trad. it. *I primi stadi del conflitto edipico* in MELANIE KLEIN, *Scritti 1921-1958* (Boringhieri, Torino 1978) pp. 214 sgg.].

⁴ [Raramente Freud ha usato il termine "intensità" senza ulteriori specificazioni. Vedi

[psichiche] che s'incanalano lungo queste vie sarebbero provvedute da successive regressioni e formazioni reattive. È questo, ad esempio, il parere di Karen Horney, la quale, scrivendo sulla fuga dalla femminilità,¹ sostiene che l'invidia primaria del pene è da noi ampiamente sopravvalutata, mentre l'intensità con cui successivamente la bambina aspira alla mascolinità è da ascrivere a una invidia secondaria del pene, che viene impiegata per difendersi dagli impulsi femminili e in specie dall'attaccamento femminile al padre. Questo non corrisponde alle mie impressioni. Per certo che sia il fatto dei successivi rafforzamenti dovuti a regressione o formazione reattiva, e per quanto possa essere difficile procedere a una stima relativa delle componenti libidiche che qui confluiscono, pure io penso che non dobbiamo trascurare l'altro fatto, che quei primi moti libidici possiedono una loro intensità, la quale rimane superiore a tutte quelle che verranno dopo e alla quale propriamente può essere attribuita la qualifica di incommensurabile. È certamente vero che tra l'attaccamento al padre e il complesso di mascolinità esiste un'antitesi: si tratta dell'antitesi generale tra attività e passività, mascolinità e femminilità; tuttavia non abbiamo alcun diritto di supporre che solo l'uno sia primario e l'altro debba la sua forza esclusivamente a una funzione difensiva. E se la difesa contro la femminilità risulta così energica, da dove trarrà mai questa forza se non dalla tendenza alla mascolinità che ha trovato la sua prima espressione nell'invidia del pene, meritando perciò di derivare da quella la sua definizione?

Un'analogia obiezione vale per la concezione che Jones ha esposto nel suo scritto sul primo sviluppo della sessualità femminile;² a suo avviso lo stadio fallico della bimba dev'essere piuttosto una reazione protettiva secondaria e non un vero e proprio stadio dello sviluppo. Ciò non corrisponde né alle circostanze dinamiche né a quelle cronologiche.

tuttavia *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 548. Tale termine equivale qui a "quantità", espressione largamente usata nel *Progetto di una psicologia* (1895); i due termini tendono comunque a confondersi nelle *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896) p. 317. Nello scritto di *Metapsicologia* (1915): *La rimozione*, p. 43, il valore quantitativo di una pulsione è espresso anche con il termine "energia pulsionale". Vedi anche oltre, in questo volume, il *Compendio di psicoanalisi* (1938) p. 595, in cui Freud parla di "intensità psichiche" e aggiunge, tra parentesi, "investimenti".]

¹ KAREN HORNEY, *Flucht aus der Weiblichkeit*, Int. Z. Psychoanal., vol. 12, 360 (1926) [trad. it. *Fuga dalla femminilità* in JEAN BAKER MILLER (a cura di), *Le donne e la psicoanalisi* (Boringhieri, Torino 1976) pp. 13 sgg.].

² E. JONES, *The Early Development of Female Sexuality*, Int. J. Psycho-Anal., vol. 8, 459 (1927).

**PREFAZIONE A "TEORIA GENERALE DELLE NEVROSI
SECONDO I PRINCÍPI PSICOANALITICI" DI HERMANN NUNBERG**

1931

È una delle poche prefazioni scritte da Freud per opere di autori appartenenti alla cerchia dei suoi collaboratori più intimi. Si rammenti che a Hermann Nunberg, insieme a Ernst Federn, si deve la pubblicazione, tuttora in corso, dei volumi dei *Dibattiti della Società psicoanalitica di Vienna* (1906-15). Scritta nel 1931, la prefazione è intitolata *Geleitwort zu "Allgemeine Neurosenlehre auf psychoanalytischer Grundlage" von Hermann Nunberg*. Il libro di Nunberg apparve presso Huber a Berna nel 1932. La prefazione di Freud fu riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) p. 390, e in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) p. 273.

Nell'originale esisteva un errore di stampa nell'ultima frase piuttosto grave e fuorviante (*wen* al posto di *wenn*), errore a cui fu posto rimedio con una errata corrige. Ma mentre nelle *Gesammelte Schriften* il testo venne corretto, nelle *Gesammelte Werke* fu ripristinato il testo errato senza tener conto dell'errata corrige.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

*Prefazione a "Teoria generale delle nevrosi
secondo i princípi psicoanalitici" di Hermann Nunberg*

Questo libro di Hermann Nunberg contiene la piú completa e scrupolosa esposizione a tutt'oggi disponibile di una teoria psicoanalitica dei processi nevrotici. Essa non potrà certo soddisfare chi aspiri a semplificare e liquidare in fretta i problemi di questo tipo. Chi invece preferisce il pensiero scientifico, considerando un titolo di merito che la speculazione non abbandoni mai il filo conduttore dell'esperienza, chi sa trarre piacere dalla bella varietà dell'accadere psichico, costui apprezzerà quest'opera e la studierà con passione.

Vienna, ottobre 1931

LETTERA A GEORG FUCHS

1931

Georg (o Anselmus) Fuchs (1868-1949) era uno scrittore tedesco, collaboratore di riviste letterarie, autore di alcune note traduzioni, come quella della *Tempesta* di Shakespeare, e di varie opere teatrali di Calderon de la Barca.

Nel 1923, essendo stato implicato in un complotto monarchico, Fuchs fu processato dalla Repubblica di Weimar e condannato a una severa pena carceraria. Uscì dal carcere nel 1927, per l'amnistia concessa in occasione dell'ottantesimo compleanno di Hindenburg.

La dura esperienza del carcere gli suggerì la pubblicazione di un libro sulla vita dei galeotti, *Wir Zuchthäusler* (Monaco di Baviera 1931), in cui è descritta la vita durissima degli individui rinchiusi nelle case di pena e viene auspicata una radicale riforma carceraria.

Fuchs si rivolse a Freud, come a vari altri uomini celebri, per avere un appoggio nella diffusione del libro e della sua campagna umanitaria. Freud rispose con una lettera, di cui Fuchs riprodusse un brano nella prefazione al suo libro; questo brano è qui riportato.

La lettera e il libro di Fuchs furono trovati da K. R. Eissler di New York, che pubblicò in "The International Journal of Psycho-Analysis", vol. 12, 197-204 (1961) un articolo intitolato *A Hitherto Unnoticed Letter by Sigmund Freud* ("Una lettera fin qui ignorata di Sigmund Freud"). Eissler accompagna la pubblicazione con un commento nel quale mette in luce come Freud, a parte la pietà per le sofferenze patite dall'ex carcerato, non fosse molto propenso a sottoscrivere generiche proteste contro il sistema penale, e come fosse perlopiù incline a rifiutare la propria adesione ai cosiddetti appelli umanitari che considerava promossi da fattori irrazionali e comunque scarsamente efficaci su quella realtà umana e sociale che egli stesso aveva descritto in varie opere, come ad esempio *Il disagio della civiltà* (1929) e *Perché la guerra?* (1932).

Georg Fuchs, internato in un asilo per anziani della città di Monaco nel 1935, morì nel 1949 in stato di totale indigenza.

Il frammento di lettera, di cui Eissler presenta anche il testo tedesco nel succitato fascicolo dell'"International Journal", è stato tradotto in italiano da Renata Colorni.

L'ondata di intensissima simpatia che ho provato dopo aver letto la Sua lettera si è subito infranta dinanzi a due ostacoli: una difficoltà interna e un impedimento esterno. Per la prima Lei stesso mi ha fornito l'espressione più adeguata in una frase della Sua prefazione: "Eppure esistono delle persone che hanno un'opinione talmente infima degli uomini civilizzati contemporanei da contestare perfino che il mondo abbia una coscienza." Ebbene, io credo di appartenere proprio a questa schiera. Per fare un esempio, non potrei sottoscrivere la Sua tesi che il trattamento riservato ai carcerati rappresenti un'onta per la nostra civiltà. Proprio al contrario, una voce mi direbbe che tale trattamento è in perfetto accordo con la nostra civiltà, essendo la necessaria espressione della brutalità e dell'incomprensione da cui sono dominati gli uomini civilizzati dei giorni nostri. E se, per miracolo, si facesse improvvisamente innanzi il convincimento che la riforma del sistema penale è il compito più urgente e immediato che la nostra civiltà è chiamata a risolvere, cos'altro crede che verrebbe fuori se non che la società capitalista non dispone attualmente dei mezzi necessari per far fronte a una simile riforma?

Il riconoscimento dell'altra difficoltà, quella esterna, si riallaccia a certi passi della Sua lettera, quelli in cui Lei mi eleva al rango di guida intellettuale universalmente riconosciuta e pioniere di civiltà, attribuendomi il privilegio di ottenere udienza presso gli uomini civili contemporanei. Stimatissimo signore, se così fosse ne sarei davvero lietissimo, e certo non mi sottrarrei alle Sue richieste. Mi sembra però che presso il popolo tedesco io sia "persona ingrata", se non "ingratissima",¹ sia fra le persone colte che fra quelle incolte.

¹ ["Persona ingrata" e "ingratissima" sono in italiano nel testo.]

Spero fermamente che Lei non pensi che io mi senta gravemente mortificato da tali segni di disapprovazione. Da decenni, ormai, ho superato un simile infantilismo che, commisurato al Suo caso, sarebbe addirittura ridicolo.

Mi soffermo su queste quisquiglie solo per farLe intendere piú chiaramente che non sarei un buon paladino di un libro che mira a infiammare grandi masse di lettori e a suscitare il loro entusiasmo per una buona causa. Va detto, fra l'altro, che il Suo libro è toccante, bello, nobile e intelligente!

LETTERA AL BORCOMASTRO DI PRIBOR

1931

Il 25 ottobre 1931, su iniziativa delle autorità locali della città di Pribor, si svolse una cerimonia in onore di Freud; Paul Federn pronunciò un'allocuzione e sulla facciata della casa natale di Freud a Pribor (che all'epoca della nascita di Freud si chiamava Freiberg) fu posta una lapide commemorativa su cui era effigiato il volto di Freud (vedi p. 97, n. 1).

Freud scrisse in tale occasione al borgomastro della città la presente lettera (*Brief an den Bürgermeister der Stadt Pribor*), che fu letta da Anna Freud all'atto dello scoprimento della lapide.

La lettera fu pubblicata in "Psychoanalytische Bewegung", vol. 3(6), 566 (1931) e riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) p. 414, e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) p. 561. La traduzione italiana è di Mazzino Montinari.

Ringrazio il borgomastro di Pribor-Freiberg,¹ gli organizzatori di questa cerimonia e tutti i presenti per l'onore che mi fanno adornando la mia casa natale con questa lapide dovuta a mani di artista.² E ciò mentre vivo ancora e mentre i contemporanei non sono ancora giunti a un giudizio unanime sul valore della mia opera.

Ho lasciato Freiberg all'età di tre anni, e l'ho visitata di nuovo a sedici anni come liceale durante le vacanze, ospite della famiglia Fluss,³ e da allora non più. Molte cose mi sono accadute da quel tempo: ho sopportato molte fatiche e qualche dolore, ma ho avuto anche un po' di fortuna e alcuni successi, nel modo, appunto, in cui tutto ciò suole mescolarsi nella vita umana. Non è facile, avendo ormai settantacinque anni, trasportarmi in quella prima età, del cui ricco contenuto emergono nella mia memoria solo pochi resti; ma di una cosa posso essere certo: profondamente dentro di me, sotto molti strati, continua pur sempre a vivere il felice bambino di Freiberg, il primogenito di una giovane madre, che da quest'aria, da questa terra, ricevette le prime indelebili impressioni. Mi sia dunque concesso di concludere il mio ringraziamento con un cordiale augurio a questa città e ai suoi abitanti.

¹ [La città di Pribor, in Moravia, fa parte attualmente della Cecoslovacchia. All'epoca in cui nacque Freud era nota con il nome di Freiberg e faceva parte dell'Impero austro-ungarico.]

² [La lapide commemorativa era opera dello scultore cecoslovacco Franz Juran e su di essa era scritto: "Il 6 maggio 1856 nacque in questa casa il professor dottor Sigmund Freud, psicoanalista di fama mondiale. Pribor 1931." Dopo l'occupazione da parte dei tedeschi la lapide venne tolta, ma in seguito ne fu posta un'altra recante la medesima scritta.]

³ [Di queste vacanze in casa di amici e della propria nostalgia dei bei boschi del paese natale Freud parla nello scritto *Ricordi di copertura* (1899) pp. 443 sg.; solo che altera lievemente l'età (gli anni sono diciassette e non sedici) e finge di parlare di un proprio paziente.]

L'ACQUISIZIONE DEL FUOCO

1931

Questo saggio, scritto da Freud alla fine del 1931, fu pubblicato col titolo *Die Gewinnung des Feuers* nella rivista "Imago", vol. 18(1), 8-13 (1932) e fu poi riprodotto in *Almanach der Psychoanalyse* 1933 (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna 1932) pp. 28-35, in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) pp. 141-47, e in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) pp. 3-9.

Lo scritto prende le mosse da uno spunto contenuto in una nota di *Il disagio della civiltà* (1929) p. 581, per analizzare i rapporti, esistenti nell'inconscio, tra il fuoco e l'atto della minzione. Di tale argomento, qui discusso in relazione al mito di Prometeo, Freud si era già occupato nel caso clinico di Dora (1901) pp. 359 sgg., e poi nel caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) p. 565.

Fin dalla lettera a Fliess del 27 settembre 1898 Freud aveva preso in considerazione il rapporto esistente tra l'enuresi e le prime manifestazioni di eccitamento genitale. E ripetutamente era ritornato sulla equivalenza fra enuresi e masturbazione: nel caso clinico di Dora (1901) pp. 365 sgg., nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 499, nelle *Osservazioni generali sull'attacco isterico* (1908) p. 444, in *Il tramonto del complesso edipico* (1924) p. 29 e in *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925) p. 209.

Nel presente saggio è preso in considerazione il mito di Prometeo, che sembra alludere insieme al significato fallico del fuoco e a un elemento uretrale che vi sarebbe connesso: con i quali verrebbero indicate le due funzioni, sessuale e urinaria, del membro maschile. Alla connessione fra ambizione e carattere uretrale Freud aveva accennato per la prima volta in *Carattere ed erotismo anale* (1908) p. 405. Ma si vedano anche due note, aggiunte nel 1920, rispettivamente nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 203 e in *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 542; sul tema egli ritornerà più oltre nella lezione 32 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1932) p. 210.

La traduzione italiana è di Giacomo Contri.

In una nota del mio scritto *Il disagio della civiltà*¹ ho fatto cenno — seppure solo incidentalmente — alla congettura che si potrebbe fare in base al materiale psicoanalitico circa l'acquisizione del fuoco da parte dell'uomo primitivo. L'obiezione di Albrecht Schaeffer,² e il sorprendente rimando di Erlenmeyer nella comunicazione che qui precede³ alla legge mongola che proibisce di orinare sulle ceneri,⁴ mi inducono a riprendere il tema.⁵

Ritengo infatti che la mia ipotesi, che la condizione della presa di potere sul fuoco sia stata la rinuncia al godimento di tono omosessuale dell'estinguerlo col getto d'urina, trovi convalida nell'interpretazione della leggenda greca di Prometeo, se si considerano le deformazioni che dobbiamo attenderci quando si passa da un fatto al contenuto di un mito. Tali deformazioni sono della stessa natura e non più gravi di quelle che riconosciamo quotidianamente quando, a partire dai sogni dei pazienti, ricostruiamo le loro esperienze infan-

¹ [Freud, *Il disagio della civiltà* (1929) p. 581, n. 1.]

² A. SCHAEFFER, *Der Mensch und das Feuer*, Psychoanal. Beweg., vol. 2, 201 (1930).

³ E. H. ERLENMEYER, *Notiz zur Freudschen Hypothese über die Zähmung des Feuers*, Imago, vol. 18(1), 5 (1932) [trad. it. Nota sull'ipotesi di Freud dell'addomesticamento del fuoco in W. REICH e altri, *Lecture di psicoanalisi* (Boringhieri, Torino 1972). L'articolo di Erlenmeyer fu pubblicato nello stesso fascicolo della rivista "Imago" in cui comparve per la prima volta, subito appresso, questo scritto di Freud (vedi l'Avvertenza editoriale a p. 101)].

⁴ Certo sulle ceneri calde, da cui il fuoco può essere ancora ottenuto, non su quelle spente.

⁵ L'obiezione di E. LORENZ, *Chaos und Ritus*, Imago, vol. 17, 433 (1931), muove dal presupposto che l'addomesticamento del fuoco abbia potuto cominciare fondamentalmente con la scoperta che lo si poteva suscitare a volontà con certe manipolazioni. Viceversa il dottor J. Hárnik mi rinvia alla seguente asserzione del dottor Richard Lasch, tratta dalla raccolta di G. BUSCHAN, *Illustrierte Völkerkunde* (Stoccarda 1922) vol. 1, p. 24: "Si può supporre che l'arte di conservare il fuoco abbia preceduto di molto quella di produrlo; una prova di ciò è data dal fatto che gli odierni aborigeni pigmoidi degli Andamani possiedono sì il fuoco e lo conservano, ma non conoscono un metodo autoctono per produrlo."

tili rimosse e pur così altamente significative. I meccanismi qui impiegati sono la raffigurazione mediante simboli e la trasformazione nel contrario. Non oserò spiegare tutti i tratti del mito in tale modo: oltre allo stato di cose originario, al suo contenuto possono avere contribuito altri e successivi processi. Ma gli elementi che ammettono una interpretazione analitica sono i più vistosi e importanti: tali il modo in cui Prometeo trasporta il fuoco, il carattere del fatto (empietà, furto, truffa ai danni degli dèi) e il significato della sua punizione.

Dunque: il Titano Prometeo, eroe della civiltà ancora divino,¹ in origine forse anche demiurgo e creatore di uomini, apporta agli uomini il fuoco sottratto agli dèi, occultandolo in un bastone cavo, uno stelo di aneto. Nell'interpretazione di un sogno saremmo inclini ad annoverare tale oggetto tra i simboli del pene, se non fossimo disturbati dall'insolito accento costituito dalla cavità. Come conciliare questa canna-pene con la conservazione del fuoco? La cosa sembra disperata, finché non ricordiamo il processo, tanto frequente nel sogno, dell'inversione, della trasformazione nel contrario, del rovesciamento dei rapporti, che così spesso ci nasconde il senso del sogno. Non il fuoco l'uomo alloggia nella sua canna-pene, ma al contrario il mezzo per spegnerlo, l'acqua del getto d'urina. A questo rapporto fra fuoco e acqua si collega poi un ricco e ben noto materiale analitico.

In secondo luogo, l'acquisizione del fuoco è un'empietà, esso è guadagnato con ratto o furto. Questo è un tratto costante di ogni leggenda sull'acquisizione del fuoco, si trova nei popoli più disparati e lontani, e non solo nella leggenda greca di Prometeo portatore del fuoco. Il contenuto essenziale della deformata reminiscenza dell'umanità deve dunque essere racchiuso qui. Ma perché l'acquisizione del fuoco dev'essere inscindibilmente legata con la rappresentazione di un'empietà? Chi è qui la parte lesa, il truffato? In Esiodo la leggenda dà una risposta diretta, in quanto, in un'altra narrazione, non direttamente collegata col fuoco, Prometeo è mostrato mentre allestisce l'offerta sacrificale contro Zeus in favore degli uomini.² Dunque sono gli dèi i truffati! Agli dèi il mito as-

¹ Successivamente Eracle fu un semidio, Teseo pienamente umano.

² [Esiodo, nella *Theogonia*, rappresenta Prometeo come un Titano amico degli uomini e desideroso di favorirli: infatti, quando a Mekone si devono dividere i sacrifici fra gli dèi e gli uomini, Prometeo serba per gli uomini le parti migliori delle vittime, ricoprendole di ossi e pellacce, mentre il mucchio peggiore, destinato agli dèi, è ricoperto di nitido

segna notoriamente la soddisfazione di ogni voglia cui la creatura umana deve rinunciare, come sappiamo fin dal caso dell'incesto.¹ Se ci esprimessimo in termini analitici, diremmo che la vita pulsionale, l'Es, è il dio truffato dall'abdicazione all'estinzione del fuoco, che nella leggenda una voglia umana è commutata in un privilegio divino. Ma nella leggenda la divinità non ha nulla del carattere di un Superio, rappresentando essa ancora la vita pulsionale ultrapotente.

La trasformazione nel contrario è ancor più radicale in un terzo tratto della leggenda, nella punizione inflitta al portatore del fuoco. Prometeo è incatenato a un roccia, quotidianamente un avvoltoio gli divora il fegato. Anche nelle leggende ignee di altri popoli un certo ruolo è esercitato da un uccello, che deve pur avere a che fare con la cosa; tuttavia, per il momento mi trattengo dall'interpretazione. Ci sentiamo invece su un terreno più sicuro quando si tratta di chiarire perché il fegato sia scelto come luogo della punizione. Per gli antichi il fegato valeva come sede di ogni passione e di ogni appetito: una punizione come quella di Prometeo era dunque la giusta pena per un criminale istigato dalle passioni, che aveva commesso empietà sotto la spinta di voglie malvage. Ma per il portatore del fuoco valeva esattamente il contrario: egli aveva esercitato la rinuncia pulsionale e indicato come tale rinuncia fosse benefica e persino indispensabile per gli intenti della civiltà. Perché allora una simile prodezza dal punto di vista della civiltà fu trattata dalla leggenda alla stregua di un crimine suscettibile di pena? Ebbene, se la leggenda lascia intravedere a fatica, e attraverso ogni sorta di deformazioni, che l'acquisizione del fuoco aveva come presupposto una rinuncia pulsionale, ecco che essa esprime senza dissimulazione alcuna il rancore che l'umanità pulsionale dovette provare contro l'eroe della civiltà. Il che si accorda con le nostre vedute e le nostre aspettative. Sappiamo che l'intimazione di una rinuncia pulsionale e la sua imposizione provocano ostilità e voglia di aggressione; queste ultime solo in seguito, in una fase successiva dello sviluppo psichico, si convertono in senso di colpa.²

L'oscurità della leggenda di Prometeo e di altri miti ignei è accresciuta dalla circostanza che il fuoco doveva apparire ai primitivi come

grasso. Zeus sceglie la parte peggiore, ma poi, inferocito, si vendica degli uomini privandoli del fuoco.]

¹ [Vedi Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907) p. 349 e *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926) p. 381.]

² [Questo tema è ampiamente trattato nel *Disagio della civiltà* (1929) particolarmente nel § 7.]

qualcosa di analogo alla passione amorosa — noi diremmo: come un simbolo della libido. Il calore irradiato dal fuoco evoca la stessa sensazione che accompagna lo stato di eccitazione sessuale, e la fiamma rammenta, per forma e movimenti, il fallo in attività. Non possono esserci dubbi che per il mito la fiamma abbia assunto il significato di un fallo e di ciò testimonia la leggenda sull'origine del re romano Servio Tullio.¹ Allorché noi stessi parliamo del fuoco divorante della passione e del lambire delle fiamme, rassomigliando quindi la fiamma a una lingua, non ci allontaniamo poi tanto dal pensiero dei nostri primitivi antenati. Nella nostra ricostruzione dell'acquisizione del fuoco era già compreso anche il presupposto che per l'uomo primordiale il tentativo di estinguere il fuoco per mezzo della propria acqua, significasse un voluttuoso agone con un altro fallo.²

Sulla via di questa equivalenza simbolica, anche altri elementi, puramente fantastici, possono dunque essere penetrati nel mito ed essersi intessuti in esso con quelli storici. E a malapena ci si può trattenere dall'idea che il fegato, se è la sede della passione, ha simbolicamente lo stesso significato del fuoco, e che consunzione e rinnovamento quotidiani sono una descrizione quanto mai pertinente del comportamento della voglia amorosa: quotidiana soddisfazione, quotidiana restaurazione. All'uccello che si sazia del fegato toccherebbe così di significare il pene, il che del resto non gli è inusitato, come possiamo riconoscere in leggende, sogni, uso linguistico e raffigurazioni plastiche dei tempi antichi.³ Un altro piccolo passo conduce alla fenice, che rinasce ogni volta più giovane dalla sua morte di fuoco e che, verosimilmente, più e prima del sole declinante al tramonto e perennemente risorgente, voleva significare il pene che si ravviva dopo essersi afflosciato.

Si può sollevare la questione se all'attività mitopoietica non si possa attribuire un tentativo di dare espressione corporea — come per giuoco — a processi psichici universalmente noti e pure estremamente interessanti, i quali per nessun altro motivo che non sia il puro gusto della rappresentazione vengono raffigurati in forma camuffata. Certo non possiamo dare una risposta sicura a questo quesito se

¹ [La leggenda dice che a Ocrisia, mentre un giorno offriva libagioni nella reggia del re Tarquinio Prisco dov'era stata condotta schiava, apparve nel focolare un fallo di fuoco, dal quale ella concepì suo figlio Servio Tullio.]

² [Vedi sopra p. 103 e il passo del *Disagio della civiltà* (1929) richiamato ivi, nella nota 1.]

³ [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 361 segg. e 532.]

prima non abbiamo compreso l'essenza del mito, ma in ambedue i nostri casi¹ è facile riconoscere lo stesso contenuto e con ciò una ben precisa tendenza. Entrambi descrivono la restaurazione delle voglie libidiche dopo la loro estinzione dovuta a sazietà, descrivono cioè l'indistruttibilità di queste voglie; e l'accento cade giustamente sull'elemento consolatorio, dal momento che il nucleo storico del mito² tratta di una sconfitta della vita pulsionale, di una rinuncia pulsionale diventata necessaria. È in un certo senso la seconda parte della comprensibile reazione di un uomo primitivo che sia stato mortificato nella sua vita pulsionale: dopo la punizione dell'empio, l'assicurazione che in fondo costui non ha fatto proprio niente.

In un luogo inatteso, incontriamo la trasformazione nel contrario in un altro mito, che apparentemente ha pochissimo a che fare col mito igneo. L'Idra di Lerna, con le sue numerosissime e guizzanti teste di serpente — una delle quali immortale — è, come anche il suo nome testimonia, un drago acquatico. L'eroe della civiltà Eracle lotta con essa tagliandole le teste, che però continuamente ricrescono, e diventa signore del mostro solo dopo aver usato il fuoco per bruciare il suo capo immortale. Un drago acquatico domato col fuoco non ha senso. Il senso emerge, come in tanti sogni, quando si intenda che il contenuto manifesto ha capovolto la situazione. L'Idra è dunque un incendio, le serpentine teste guizzanti verso l'alto sono le fiamme, che a riprova della loro natura libidica esibiscono ancora una volta, come il fegato di Prometeo, il fenomeno della ricrescita, del rinnovamento dopo la tentata distruzione. Ora, Eracle estingue l'incendio con... acqua. (Il capo immortale è appunto il fallo stesso, l'evirazione è il suo annientamento.) Eracle è però anche il liberatore di Prometeo, colui che uccide l'uccello che a Prometeo divora il fegato. Non dovremmo allora indovinare una connessione più profonda fra questi due miti? In verità è come se l'azione di un eroe fosse portata a buon fine dall'altro. Prometeo aveva vietato l'estinzione del fuoco — come voleva la legge dei Mongoli —, ed Eracle l'ha liberalizzata contro il pericolo di minaccioso incendio. Il secondo mito sembra corrispondere alla reazione di un tempo più maturo della civiltà di fronte all'acquisizione del fuoco. Si ha l'impressione che a partire di qui si potrebbe penetrare per un buon

¹ [Il riferimento è al fegato di Prometeo che continuamente ricresce e alla fenice che perennemente risorge dalle sue ceneri.]

² [Vedi oltre in questo volume *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38) pp. 446 sg. e 447, n. 1.]

tratto nei misteri del mito, ma è certo che solo per un breve tragitto saremmo accompagnati da un sentimento di sicurezza.

Circa l'antitesi fuoco-acqua che domina l'intero campo di questi miti possiamo additare, oltre al fattore storico e simbolico-fantastico, anche un terzo fattore, un dato fisiologico che il poeta descrive in queste righe:

*Was dem Menschen dient zum Seichen,
Damit schafft er Seinesgleichen.*

[All'uomo serve ad orinare,
ma se ne vale il simile a creare.]¹

Il membro del maschio ha due funzioni, il cui accostamento è per taluno motivo di contrarietà. Esso provvede allo svuotamento della vescica ed esegue l'atto amoroso che placa le brame della libido genitale. Il bambino crede ancora di poter unire le due funzioni; stando alla sua teoria, i bambini vengono al mondo per il fatto che l'uomo orina nel corpo della donna.² L'adulto sa, invece, che i due atti sono reciprocamente incompatibili come il fuoco e l'acqua. Quando il membro è colto da quello stato di eccitamento che gli è valso l'equiparazione all'uccello, e quando si provano quelle sensazioni che rammentano il calore del fuoco, orinare è impossibile; e, viceversa, quando il membro serve all'evacuazione dell'acqua corporea, tutti i suoi rapporti con la funzione genitale sembrano svaniti. L'antitesi fra le due funzioni potrebbe indurci ad affermare che l'uomo estingue il proprio fuoco con la propria acqua. E l'uomo primitivo, indotto a cogliere il mondo esterno con l'ausilio delle proprie sensazioni e relazioni corporee, non deve certo aver lasciato passare inosservate e inutilizzate le analogie che il comportamento del fuoco gli mostrava.³

¹ [Heine, "Zur Telcologie", da Nachlese, "Aus der Matratzengruft", N. 17.]

² [Vedi Freud, *Teorie sessuali dei bambini* (1908) pp. 462 sgg.]

³ [I temi affrontati in questo breve scritto erano stati già accennati più volte in scritti freudiani precedenti. Vedi i riferimenti indicati nell'Avvertenza editoriale a p. 101.]

**PREFAZIONE AL
“PICCOLO DIZIONARIO DI PSICOANALISI” DI RICHARD STERBA**

1932

Nel 1932 Richard Sterba, che si accingeva a pubblicare un dizionario di psicoanalisi in dispense (*Handwörterbuch der Psychoanalyse*), mostrò a Freud le prime cartelle dell'opera. Freud gli rispose il 3 luglio con la lettera che qui è presentata. La lettera, che non era destinata alla pubblicazione, venne invece riprodotta in fac-simile, a mo' di prefazione (*Geleitwort*), in apertura del primo fascicolo del dizionario, comprendente le voci *Abasie - Angst* (*Abasia - angoscia*) edito dall'*Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, Vienna 1936; la lettera di Freud non è mai più stata riprodotta in tedesco.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

*Prefazione al
"Piccolo dizionario di psicoanalisi" di Richard Sterba*

Vienna, 3 luglio 1932

Caro dottor Sterba,

il Suo dizionario mi sembra un valido aiuto per i discenti e di per sé un ottimo lavoro. La precisione e la correttezza delle singole voci è in effetti altamente encomiabile. Le traduzioni in inglese e francese dei lemmi, pur non essendo indispensabili, servirebbero ad accrescere il valore dell'opera.¹

So bene che la via dalla lettera A alla fine dell'alfabeto è molto lunga, e che percorrerla tutta significherebbe un enorme carico di lavoro per Lei. Perciò non lo faccia, a meno che non si senta costretto da una necessità interiore: si pieghi soltanto a una costrizione di quel genere e non obbedisca mai ad alcuna pressione esterna.

Cordialmente Suo

Freud

¹ [Tali traduzioni furono in effetti inserite nel dizionario di Sterba.]

**INTRODUZIONE ALLA PSICOANALISI
(NUOVA SERIE DI LEZIONI)**

1932

Per due motivi Freud si decise a continuare le lezioni che costituiscono l'Introduzione alla psicoanalisi del 1915-17 (e che in quei due anni erano state effettivamente pronunciate nella Università di Vienna), con una nuova serie di lezioni (la quale prosegue la numerazione delle precedenti) pur mancando ad essa un uditorio reale.

Il primo motivo è d'ordine pratico: le condizioni economiche dell'Internationaler Psychoanalytischer Verlag erano divenute assai precarie, e inoltre, per le condizioni politiche della Germania, era diventato difficile diffondere le conoscenze e le opere psicoanalitiche. Dato il successo che nel mondo intero avevano avuto le prime lezioni, questo aggiornamento, pensava Freud, avrebbe destato notevole interesse.

L'altro motivo è invece squisitamente scientifico: essendo la prima serie anteriore alle grandi opere teoriche del 1920-22, non conteneva le più recenti acquisizioni della dottrina psicoanalitica freudiana. Un aggiornamento era dunque necessario per motivi interni di carattere disciplinare.

Le nuove lezioni non furono pronunciate, date le difficoltà che Freud aveva a parlare, specialmente in pubblico; esse conservarono tuttavia il tono discorsivo delle lezioni precedenti, in modo da poter costituire con quelle un'opera unica sufficientemente omogenea.

Esse furono scritte nella prima metà del 1932 e apparvero a Vienna col titolo *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* presso l'Internationaler Psychoanalytischer Verlag (p. 255) con la data 1933, quantunque fossero uscite il 6 dicembre 1932. Si ripeteva così una vicenda editoriale già accaduta per *L'interpretazione dei sogni* (1899) vedi oltre, p. 309 e n. 1, e che si verificherà ancora per *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) vedi oltre, p. 331. Furono riprodotte in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) pp. 149-345, e in *Gesammelte Werke*, vol. 15 (1940) pp. iv + 206. Inoltre parti delle lezioni 30 e 31 furono incluse nell'*Almanach der Psychoanalyse 1933* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna 1932) (pp. 9-30 e 35-58) e parte della lezione 34 in "Psychoanalytische Bewegung", vol. 4, 481-97 (novembre-dicembre 1932).

La presente traduzione italiana è di Marilisa Tonin Dogana e Ermanno Sagittario.

La lezione 29 con cui si apre questa nuova serie di sette lezioni è in gran parte un riassunto di ciò che Freud aveva già esposto sulla teoria del sogno. Vanno tuttavia sottolineati due elementi. Freud (vedi oltre, p. 131) torna ad appellarsi alla tesi di Aristotele secondo cui il sogno costituisce la forma che l'attività psichica assume nel sonno: tesi con cui si attenua, seppure non si elimina, la concezione del sogno come messaggio dell'inconscio e quindi come linguaggio, per restituirgli il carattere di semplice attività di pensiero nello stato di regressione onirica. Inoltre viene indicata la funzione del Super-io (che non è abolita durante il sonno) sulla formazione del sogno.

Nella lezione 30 Freud si pronuncia per la prima volta in modo esplicito, sia pure con una certa cautela, sul problema dell'occultismo, o più precisamente di una trasmissione extrasensoriale del pensiero.

A tale proposito è necessario il rinvio ai lavori precedenti *Psicoanalisi e telepatia* (1921) e *Sogno e telepatia* (1921), anzi il primo di questi lavori (pubblicato postumo) è qui ripreso ampiamente; ma è necessario riferirsi anche al paragrafo C intitolato "Il significato occulto dei sogni" di *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"* (1925) pp. 161 sgg. Su tutta la vicenda dell'atteggiamento di Freud verso il problema della telepatia e dell'occultismo, vedi la *Introduzione* al volume 9 di queste Opere, pp. xv sg.

Freud sostiene qui, a proposito della telepatia, che pur non avendo tutti i casi lo stesso valore dimostrativo, nell'insieme le probabilità di una effettiva trasmissione del pensiero sono soverchianti. E aggiunge perfino che la psicoanalisi, inserendo l'inconscio tra ciò che è fisico e ciò che finora veniva chiamato psichico, ha contribuito essa stessa a mettere in rilievo e a rendere accettabile un fenomeno come la telepatia.

Nella lezione 31, che porta materiale del tutto nuovo rispetto alle lezioni del 1915-17, è esposta la teoria strutturale della personalità psichica, conformemente ai punti di vista acquisiti nelle opere del 1921-22. A proposito del concetto di Super-io Freud osserva che esso si modella non tanto sulla figura reale del padre, quanto su quello che è stato il Super-io del padre: è questo un fattore che determina un fondamentale carattere conservatore, che tende a permanere malgrado la evoluzione dell'umanità.

Freud spiega inoltre la insufficienza del vecchio concetto di inconscio, sia pure distinto secondo il punto di vista descrittivo, dinamico e topico. Si giustifica così la adozione del termine "Es" al posto del troppo generico "Inconscio", anche perché risulta che pure l'Io e il Super-io sono in gran parte inconsci.

Nella lezione 32 viene illustrato il problema dell'angoscia quale era stato trattato in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) e il concetto della coazione a ripetere introdotto in *Al di là del principio di piacere* (1920). Anche questa è dunque una lezione che contiene molte enunciazioni nuove rispetto alla lezione 25 dedicata all'angoscia nell'*Introduzione alla psicoanalisi* del 1915-17.

La stessa cosa può essere detta per la lezione 33, nella quale Freud affronta un problema che non aveva mai sistematicamente sviluppato in un'opera destinata al largo pubblico: il problema della femminilità. Egli rimanda in questa lezione ai lavori delle colleghe psicoanaliste che si erano nel frattempo venute affermando: Ruth Mack Brunswick, Jeanne Lampl-de Groot e Helene Deutsch. Le enunciazioni di questa lezione sono tratte in gran parte dagli scritti *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925) e *Sessualità femminile* (1931) vedi sopra a pp. 63 sgg.

La lezione 34 si rifà molto a *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914), con nuovi spunti polemici nei confronti di Adler, Jung, Rank e Stekel. È inoltre trattato il problema della psicoanalisi infantile, per cui Freud rimanda all'opera della figlia Anna. A proposito della accusa mossa alla psicoanalisi di voler bandire dall'educazione ogni azione repressiva, è qui sostenuta la tesi che l'opera educativa deve in qualche modo temperare, nei confronti del bambino, un discreto atteggiamento repressivo e un certo "lasciar fare".

La lezione 35 ha carattere più generale, e tratta dei rapporti della psicoanalisi con la religione, con la filosofia e in ispecie col marxismo: a cui Freud rimprovera che nel dare rilievo ai fattori economici dello sviluppo umano, non tiene conto degli importanti fattori psicologici che la tecnica psicoanalitica riesce a mettere in luce.

Le lezioni dell'*Introduzione alla psicoanalisi* furono tenute nei due semestri invernali 1915-16 e 1916-17 in un'aula della Clinica psichiatrica di Vienna, dinanzi ad ascoltatori provenienti da tutte le facoltà. Le lezioni della prima metà furono improvvisate e messe per iscritto immediatamente dopo esser state pronunciate, quelle della seconda metà abbozzate nell'intervallo, durante il soggiorno estivo a Salisburgo, ed esposte fedelmente nell'inverno successivo. A quel tempo possedevo ancora il dono di una memoria fonografica.

Queste nuove lezioni, a differenza di quelle, non sono mai state pronunciate. L'età mi ha dispensato, nel frattempo, dall'obbligo di manifestare la mia appartenenza all'università (che è comunque un'appartenenza solo periferica) col tenere lezioni, e un'operazione chirurgica mi ha reso impossibile ogni sforzo oratorio. Se dunque, durante le esposizioni che seguiranno, mi colloco nuovamente nell'aula, si tratta solo di un'illusione della fantasia; forse mi aiuterà a non farmi dimenticare, nell'approfondimento del tema, le esigenze del lettore.

Queste nuove lezioni non intendono in alcun modo prendere il posto delle precedenti. Non sono per nulla qualcosa di indipendente, che possa ripromettersi di trovare una propria cerchia di lettori, ma sono invece continuazioni e aggiunte che, in rapporto alle precedenti lezioni, si scindono in tre gruppi. Al primo appartengono rielaborazioni di temi che sono stati trattati già quindici anni fa, ma che oggi, in seguito all'approfondimento delle nostre conoscenze e al mutamento delle nostre opinioni, esigono un'esposizione diversa, necessitano cioè di una revisione critica. Gli altri due gruppi comprendono gli ampliamenti veri e propri, in quanto trattano di cose che, o non esistevano ancora nella psicoanalisi all'epoca delle prime lezioni, o

non avevano allora una consistenza sufficiente a giustificare uno speciale capitolo a sé stante. È inevitabile che alcune delle nuove lezioni riuniscano in sé i caratteri di questo e quel gruppo, né di ciò bisogna rammaricarsi.

La dipendenza di queste nuove lezioni da quelle dell'Introduzione si evidenzia anche nel fatto che ne continuano la numerazione. La prima di questo volume viene designata come la ventinovesima. Come le precedenti, esse offrono poco di nuovo all'analista di professione e si rivolgono a quella grande massa di persone colte cui vorremmo poter attribuire un benevolo, seppur cauto, interesse per le peculiarità e le conquiste della giovane scienza. Anche questa volta l'intenzione che mi ha guidato è stata quella di non sacrificare nulla all'apparenza della semplicità, della compiutezza e dell'unitarietà, di non dissimulare problemi, di non disconoscere lacune e incertezze. In nessun altro settore della ricerca scientifica avrebbe senso vantarsi di simili propositi di sobria autolimitazione. Essi sono ritenuti ovunque ovvi, e il pubblico non si aspetta nulla di diverso. Nessun lettore di un'esposizione di astronomia si sentirà deluso e superiore alla scienza se gli si mostreranno i confini di là dai quali la nostra conoscenza dell'universo diventa nebulosa. Solo nella psicologia è differente: qui l'inidoneità costituzionale dell'uomo alla ricerca scientifica si manifesta in pieno. Dalla psicologia sembra che non ci si aspetti progressi nel sapere, ma chi sa quali altre soddisfazioni; le si fa un rimprovero di ogni problema insoluto, di ogni incertezza confessata.

Chi ama la scienza della vita dell'anima, dovrà accettare anche queste ingiustizie.

FREUD

Vienna, estate 1932

Revisione della teoria del sogno

Signore e Signori, poiché vi ho riconvocato, dopo un intervallo di più di quindici anni, per discutere con voi le novità, e forse anche i miglioramenti, che in questo frattempo sono stati recati alla psicoanalisi, è giusto e conveniente da più di un punto di vista che rivolgiamo la nostra attenzione, in primo luogo, allo stato della teoria del sogno. Nella storia della psicoanalisi questa teoria occupa un posto particolare, indica una svolta: con essa l'analisi ha compiuto il passaggio da procedimento psicoterapeutico a psicologia del profondo. Da allora la teoria del sogno è sempre rimasta la parte più caratteristica e peculiare della giovane scienza, qualcosa di cui non vi è riscontro altrove nel nostro sapere, un pezzo di terra vergine sottratto alle credenze popolari e al misticismo. La stranezza delle affermazioni che essa dovette formulare le ha conferito l'aspetto di uno *scibboleth*,¹ la cui applicazione decideva chi poteva diventare un seguace della psicoanalisi e a chi essa rimaneva definitivamente incomprendibile. Questa teoria fu per me un sostegno sicuro nei tempi difficili in cui i fatti sconosciuti delle nevrosi solevano confondere il mio inesperto giudizio. Ogniqualvolta cominciavo a dubitare dell'esattezza delle mie malferme conoscenze, la mia fiducia di seguire la giusta traccia si rinnovava purché riuscissi a trasformare un sogno confuso e privo di senso in un corretto e comprensibile processo psichico del sognatore.

È quindi per noi di particolare interesse seguire, proprio nel caso

¹ [Giudici, 12. 5-6: "E i Galaaditi intercettarono i guadi del Giordano agli Efraimiti; e quando uno dei fuggiaschi d'Efraim diceva: 'Lasciatemi passare', gli uomini di Galaad gli chiedevano: 'Sei tu un Efraimita?' Se quello rispondeva: 'No', i Galaaditi gli dicevano: 'Ebbene, di' scibboleth' [spiga, o torrente]; e quello diceva 'sibboleth', senza fare attenzione a pronunciare bene; allora lo pigliavano e lo scannavano presso i guadi del Giordano."]

della teoria del sogno, da un lato i mutamenti che la psicoanalisi ha subito in questo intervallo di tempo, e dall'altro i progressi intervenuti in questi anni nella comprensione e nell'apprezzamento di essa da parte del mondo contemporaneo. Vi dico subito che sarete delusi in entrambi i sensi.

Sfogliate con me le annate della "Internationale Zeitschrift für (ärztliche) Psychoanalyse", nella quale sono riuniti, a partire dal 1913, i lavori che fanno testo nel nostro campo. Troverete, nei primi volumi, una rubrica fissa "Sull'interpretazione dei sogni", con cospicui contributi sui diversi aspetti della dottrina del sogno. Ma quanto più andate avanti, tanto più rari diventano tali contributi e alla fine la rubrica fissa scompare del tutto. Gli analisti si comportano come se non avessero più nulla da dire sul sogno, come se la teoria del sogno fosse conclusa. Se però chiedete che cosa abbiano accettato, dell'interpretazione dei sogni, gli estranei, i molti psichiatri e psicoterapeuti che cuociono la loro minestrina al nostro focolare (senza essere del resto molto riconoscenti per l'ospitalità), le cosiddette persone colte che usano fare propri i risultati appariscenti della scienza, i letterati e il grande pubblico, la risposta è poco soddisfacente. Alcune formule sono diventate universalmente note, e tra esse alcune che noi non abbiamo mai sostenuto, come la tesi che tutti i sogni siano di natura sessuale; ma le cose veramente importanti, come la fondamentale distinzione tra contenuto onirico manifesto e pensieri onirici latenti, il fatto che i sogni d'angoscia non contraddicono la funzione di appagamento di desiderio propria del sogno, l'impossibilità di interpretare il sogno senza le relative associazioni del sognatore, ma soprattutto la nozione che l'essenziale nel sogno è il processo del lavoro onirico, tutto ciò sembra essere ancora estraneo alla coscienza generale quasi come trent'anni fa. Posso dirlo, perché nel corso di questo periodo ho ricevuto un'infinità di lettere, ove gli scriventi presentano i loro sogni per l'interpretazione o chiedono informazioni sulla natura del sogno; essi affermano di aver letto *L'interpretazione dei sogni* (1899) e tuttavia rivelano in ogni frase la loro mancanza di comprensione della nostra teoria del sogno. Ciò non deve trattenerci dall'esporre ancora una volta con coerenza quello che sappiamo sul sogno. Vi ricorderete che la volta precedente abbiamo dedicato una intera serie di lezioni¹

¹ [Costituenti la parte seconda, intitolata appunto "Il sogno", dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) lezioni 5-15.]

a illustrare come si sia giunti alla comprensione di questo fenomeno psichico fino allora inesplicato.

Se qualcuno, per esempio un paziente in analisi, ci riferisce uno dei suoi sogni, noi partiamo dal presupposto che in questo modo egli stia facendoci una delle comunicazioni cui era tenuto per il fatto stesso di aver iniziato un trattamento analitico. Invero, una comunicazione eseguita con mezzi impropri, non essendo di per sé il sogno un'espressione sociale, un mezzo per farsi capire. E infatti non comprendiamo che cosa vuol dirci, né lo sa meglio lui stesso. Ora dobbiamo prendere rapidamente una decisione: o il sogno è, come ci assicurano i medici non analisti, un indizio che il sognatore ha dormito male, che non tutte le parti del suo cervello hanno uniformemente raggiunto la quiete, che singole aree hanno cercato di continuare a lavorare sotto l'influsso di stimoli sconosciuti e hanno potuto farlo solo in modo quanto mai incompleto — e se è così, facciamo bene a non occuparci oltre del prodotto della perturbazione notturna, che è privo di valore psichico. Infatti, che cosa mai può riservarci di utile il suo esame dati i nostri intenti? — oppure... ma è chiaro che sin dall'inizio ci siamo decisi altrimenti. Abbiamo — ammettiamolo pure, del tutto arbitrariamente — fatto la premessa, formulato il postulato, che anche questo incomprensibile sogno deve essere un atto psichico pienamente valido, dotato di senso e con un suo pregio, che possiamo impiegare nell'analisi al pari di un'altra comunicazione. Solo il risultato dell'esperimento potrà dire se abbiamo ragione. Se riusciremo a trasformare il sogno in una simile espressione valida, ci si apre evidentemente la prospettiva di apprendere cose nuove, di ottenere un certo tipo di comunicazioni che altrimenti ci sarebbero rimaste inaccessibili.

A questo punto ci si parano innanzi le difficoltà del nostro compito e gli enigmi del nostro tema. Come facciamo a trasformare il sogno in una normale comunicazione di questo genere, e come ci spieghiamo che il modo di esprimersi del paziente abbia in parte assunto questa forma, ugualmente incomprensibile per lui come per noi?

Come vedete, Signore e Signori, questa volta non seguo la via di un'esposizione genetica, ma quella di un'esposizione dogmatica [vedi oltre, pp. 439 sg.]. Il primo passo consiste nello stabilire il nostro nuovo atteggiamento nei riguardi del problema del sogno, mediante l'introduzione di due nuovi concetti e termini. Ciò che è stato denominato "sogno"

noi lo chiamiamo "testo onirico" o "sogno *manifesto*", e "pensieri onirici *latenti*" ciò che cerchiamo, ciò che, per così dire, presumiamo vi sia dietro al sogno. Possiamo allora formulare i nostri due compiti nel seguente modo: dobbiamo trasformare il sogno manifesto in quello latente e indicare come, nella vita psichica del sognatore, quest'ultimo sia diventato il primo. Il primo è un compito pratico, spetta all'interpretazione onirica e necessita di una tecnica; il secondo è un compito teorico, che deve spiegare il supposto processo del lavoro onirico e non può essere che una teoria. Entrambe, tecnica dell'interpretazione onirica e teoria del lavoro onirico, devono essere create *ex novo*.

Da dove dobbiamo cominciare? A mio parere, con la tecnica dell'interpretazione onirica; la cosa avrà uno spicco maggiore e vi farà una più viva impressione.

Supponiamo quindi che il paziente abbia raccontato un sogno che noi dobbiamo interpretare. Abbiamo ascoltato tranquillamente, senza mettere in moto la nostra riflessione.¹ Che facciamo per prima cosa? Decidiamo di curarci il meno possibile di ciò che abbiamo udito, del sogno *manifesto*. Naturalmente questo sogno manifesto presenta ogni sorta di caratteristiche, che non ci sono del tutto indifferenti. Esso può essere coerente, costruito con la nitidezza di una composizione poetica, oppure incomprensibilmente ingarbugliato, quasi come un delirio; può contenere elementi assurdi o facezie e conclusioni apparentemente spiritose; può apparire al sognatore chiaro e schietto, oppure torbido e sbiadito; le sue immagini possono presentare la piena forza sensibile delle percezioni o essere vaghe come un soffio indistinto; nello stesso sogno possono trovarsi riuniti i più diversi caratteri, ripartiti in vari punti; il sogno, infine, può presentare un tono emotivo indifferente, oppure essere accompagnato dai più forti sentimenti di gioia o di dolore...; non crediate che non teniamo in alcun conto questa infinita varietà del sogno manifesto, ritorneremo più tardi su di essa e vi troveremo moltissime cose utilizzabili per l'interpretazione; ma prescindiamo da essa per il momento e imbocchiamo la via principale, che conduce all'interpretazione del sogno. Ciò significa che invitiamo il sognatore a liberarsi a sua volta dell'impressione del sogno manifesto, a distogliere la sua attenzione dall'insieme, per rivolgerla alle singole parti del

¹ [Si vedano alcune illuminanti osservazioni sulla riflessione nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 103 sg.]

contenuto onirico e a comunicarci per ordine ciò che gli viene in mente a proposito di ognuno di questi frammenti, quali associazioni gli si presentano quando li considera uno per uno.

Siamo d'accordo che questa è una tecnica speciale? che non è il modo consueto di trattare una comunicazione o una dichiarazione? Voi indovinate d'altronde che dietro a questo procedimento si nascondono premesse che non sono ancora state formulate. Ma procediamo. In quale successione lasciamo che il paziente si occupi dei frammenti del suo sogno? Qui ci si schiudono molte vie. Possiamo seguire semplicemente l'ordine cronologico, così come è risultato dal racconto del sogno. Questo è, per così dire, il metodo più rigoroso, classico. Oppure possiamo indirizzare il sognatore a cercare nel sogno in primo luogo i residui diurni; l'esperienza ci ha infatti insegnato che quasi in ogni sogno è entrato un residuo mnestico o un'allusione a un avvenimento — spesso a parecchi avvenimenti — del giorno precedente, e se seguiamo questi collegamenti spesso troviamo d'un sol colpo il passaggio da un mondo onirico apparentemente molto remoto alla vita reale del paziente. Oppure gli diciamo di iniziare con quegli elementi del contenuto onirico che lo colpiscono per la loro particolare nitidezza e intensità sensibile; sappiamo infatti che gli sarà particolarmente facile produrre associazioni in relazione a questi elementi. Non fa alcuna differenza il modo in cui ci avviciniamo alle associazioni cercate.¹

Dopodiché otteniamo queste associazioni. Esse recano con sé le cose più diverse: ricordi del giorno precedente (il "giorno del sogno") e di tempi da lungo trascorsi, riflessioni, discussioni con un pro e un contro, ammissioni e richieste. Alcune di esse scaturiscono spontaneamente dal paziente, davanti ad altre egli esita un poco. La maggior parte mostra un chiaro riferimento a un elemento del sogno; nessuna meraviglia, poiché esse hanno origine appunto da questi elementi. Ma avviene anche che il paziente le introduca con le parole: "Mi sembra che ciò non abbia nulla a che fare con il sogno; lo dico perché mi viene in mente."

Se si ascolta questo profluvio di associazioni, si nota ben presto che hanno in comune con il contenuto onirico qualcosa di più del solo punto di partenza. Gettano una luce sorprendente su tutte le parti del sogno, colmano le lacune tra di esse, ne rendono comprensibili i singolari accostamenti. Alla fine, è lampante per chiunque il

¹ [Una lista lievemente differente dei procedimenti tecnici per interpretare un sogno si trova in *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni* (1922) pp. 421 sg.]

rapporto tra le associazioni e il contenuto del sogno. Il sogno appare come un breve compendio delle associazioni, anche se costruito secondo regole non ancora perspicue, e i suoi elementi sono comparabili con i rappresentanti eletti di una massa. Senza alcun dubbio con la nostra tecnica siamo venuti in possesso di qualcosa che è stato sostituito dal sogno e in cui si può rintracciare il valore psichico del sogno, pur non presentando più le strane peculiarità del sogno, la sua bizzarria, la sua confusione.

Ma non fraintendiamo! Le associazioni relative al sogno non sono ancora i pensieri onirici latenti. Questi sono contenuti nelle associazioni come in un'acqua madre, ma non vi sono contenuti interamente. Le associazioni, da una parte, offrono molto di più di quanto ci occorra per la formulazione dei pensieri onirici latenti, vale a dire tutte le argomentazioni, i passaggi, i collegamenti cui l'intelletto del paziente deve far ricorso per avvicinarsi ai pensieri onirici. D'altra parte, spesso l'associazione si è arrestata proprio davanti ai pensieri onirici autentici, li ha solo avvicinati, li ha sfiorati solo allusivamente. In tal caso noi interveniamo di nostra iniziativa, completiamo gli accenni, traiamo conclusioni inconfutabili, enunciamo esplicitamente ciò che il paziente nelle sue associazioni ha solo sfiorato. Può sembrare che noi lasciamo giocare il nostro ingegno e il nostro arbitrio con il materiale che il sognatore ci mette a disposizione e che ne abusiamo allo scopo di leggere nelle sue dichiarazioni ciò che in esse in realtà non è scritto. Non è facile in un'esposizione astratta dimostrare la legittimità del nostro procedimento. Ma fate voi stessi l'analisi anche di un solo sogno o approfondite un esempio ben descritto nella nostra letteratura e vi convincerete fino a che punto un simile lavoro interpretativo segua una via obbligata.

Se nell'interpretazione del sogno dipendiamo in generale e in primo luogo dalle associazioni del sognatore, rispetto a certi elementi del contenuto onirico ci comportiamo invece in modo del tutto indipendente, soprattutto perché vi siamo costretti, perché nel loro caso di regola le associazioni vengono a mancare. Abbiamo ben presto osservato che sono sempre i medesimi contenuti quelli per cui ciò si verifica; essi non sono molto numerosi e l'accumularsi di esperienze ci ha insegnato che devono esser concepiti e interpretati come *simboli* di qualcos'altro. In confronto agli altri elementi onirici si può attribuire a questi un significato fisso, che però non è necessariamente univoco e il cui ambito viene determinato da regole particolari che ci giungono nuove. Poiché noi sappiamo come tra-

durre questi simboli e il sognatore no, benché sia stato lui stesso a impiegarli, può succedere che il senso di un sogno ci diventi chiaro immediatamente, prima ancora di ogni tentativo di interpretazione onirica, non appena abbiamo ascoltato il solo testo del sogno, mentre il sognatore stesso si trova ancora dinanzi a un enigma. Tuttavia sul simbolismo, su ciò che di esso sappiamo, sui problemi che ci pone, ho già detto talmente tante cose nelle precedenti lezioni che non ho bisogno di ripetermi oggi.¹

Questo è dunque il nostro metodo di interpretazione dei sogni. La successiva domanda, ben giustificata, è: "Con l'aiuto di essa si possono interpretare tutti i sogni?"² E la risposta è: "No, non tutti, ma tanti, quantomeno, da garantirci l'utilizzabilità e la legittimità del procedimento." "Ma perché non tutti?" La risposta che daremo ha qualcosa di importante da insegnarci, qualcosa che ci introduce già nelle condizioni psichiche della formazione del sogno: "Perché il lavoro di interpretazione del sogno si imbatte in una resistenza che varia da grandezze insignificanti fino a divenire — almeno per la potenza dei nostri attuali mezzi — insormontabile." È impossibile, durante il lavoro, ignorare le manifestazioni di questa resistenza. In alcuni punti le associazioni vengono date senza esitazioni e già la prima o la seconda idea che viene in mente al paziente reca la spiegazione. In altri egli incespica e tentenna prima di esporre un'associazione, e poi si deve spesso ascoltare una lunga catena di idee prima di ricavarne qualcosa di utile per la comprensione del sogno. Non vi è dubbio che quanto più lunga e tortuosa è la catena di associazioni, tanto più forte è la resistenza. Anche nella dimenticanza dei sogni avvertiamo lo stesso influsso. Avviene abbastanza spesso che il paziente, nonostante ogni sforzo, non possa più rammentarsi un proprio sogno; tuttavia, dopo che con il lavoro analitico abbiamo eliminato la difficoltà che aveva turbato il paziente nel suo rapporto con l'analisi, il sogno dimenticato si ripresenta improvvisamente. Due altri risultati della nostra osservazione trovano qui il loro posto. Molto spesso capita che di un sogno manchi un pezzo, il quale successivamente viene aggiunto come appendice. Ciò deve essere inteso come un tentativo di dimenticare questo pezzo. L'esperienza mostra che proprio questo pezzo è il più significativo, e noi supponiamo che alla sua comunicazione si sia frapposta una resistenza più forte che

¹ [Vedi la lezione 10 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17).]

² [Vedi il paragrafo A intitolato "I limiti della possibilità di interpretare" nello scritto *Alcune aggiunte d'insieme all'Interpretazione dei sogni* (1925) pp. 153 sgg.]

per gli altri.¹ Inoltre, vediamo spesso che il sognatore pone riparo alla dimenticanza dei suoi sogni fissando per iscritto ciò che ha sognato, immediatamente dopo il risveglio. Tanto vale dirgli che ciò è inutile, poiché la resistenza, cui egli ha strappato la possibilità di conservare il testo onirico, si sposta poi sulle associazioni e rende inaccessibile all'interpretazione il sogno manifesto.² In queste circostanze non dobbiamo meravigliarci se un ulteriore accrescimento della resistenza reprime del tutto le associazioni rendendo quindi impossibile l'interpretazione del sogno.

Da tutto ciò traiamo la conclusione che la resistenza, che osserviamo durante il lavoro di interpretazione onirica, deve avere una funzione anche nella genesi del sogno. Si può addirittura distinguere tra sogni che sono sorti sotto esigua o sotto elevata pressione della resistenza.³ Questa pressione muta però anche all'interno dello stesso sogno da un punto all'altro; ad essa si devono le lacune, le oscurità e le confusioni che possono interrompere la continuità dei sogni più belli.

Ma che cosa crea la resistenza e a che cosa essa si oppone? Ebbene, la resistenza è per noi l'indizio certo di un conflitto. Deve esserci una forza che vuole esprimere qualcosa e un'altra forza che non vuole che tale espressione sia consentita. Ciò che poi prenderà forma come sogno manifesto condenserà insieme tutti i modi nei quali è stata decisa questa lotta fra le due tendenze. In un punto una delle due forze può essere riuscita a imporre ciò che voleva dire, in altri l'istanza avversaria è riuscita o a cancellare tutta la comunicazione progettata o a sostituirla con qualcosa che non ne rivela più alcuna traccia. Più frequenti e più caratteristici per la formazione del sogno sono i casi nei quali il conflitto è sfociato in un compromesso, così che l'istanza comunicatrice ha potuto dire quello che voleva, ma non come voleva, bensì solo in forma mitigata, deformata e resa irriconoscibile. Se dunque il sogno non riproduce fedelmente i pensieri onirici, se è necessario un lavoro interpretativo per gettare un ponte sull'abisso che li divide, ciò è un effetto dell'istanza contraria, inibente e restrittiva, che abbiamo desunta dalla percezione della resistenza nell'interpretazione del sogno. Nel periodo in cui studiammo il sogno come fenomeno isolato, indipen-

¹ [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 473 sg.]

² [Vedi *Tecnica della psicoanalisi: L'impiego dell'interpretazione dei sogni nella psicoanalisi* (1911) pp. 521 sg.]

³ [Vedi ancora le *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni* (1922) pp. 422 sg.]

dente da formazioni psichiche ad esso affini, questa istanza ebbe da noi il nome di *censore del sogno*.¹

Voi sapete da molto tempo che questa censura non è un'istituzione peculiare della vita onirica; che il conflitto tra due istanze psichiche — che noi designamo, in modo impreciso, come il "rimosso inconscio" e il "conscio" — domina la nostra vita psichica in generale, e che la resistenza contro l'interpretazione dei sogni, indizio della censura onirica, non è altro che la resistenza della rimozione, la quale mira a tener separate queste due istanze. Sapete anche che dal conflitto tra queste ultime hanno origine, in determinate condizioni, altre strutture psichiche, che, analogamente al sogno, sono il risultato di compromessi, e non pretenderete che ripeta qui dinanzi a voi tutto quello che vi ho già esposto nella mia introduzione alla teoria delle nevrosi a proposito delle nostre conoscenze sulle condizioni di formazione di tali compromessi. Avete compreso che il sogno è un prodotto patologico, il primo membro di una serie che comprende il sintomo isterico, l'ossessione, il delirio,² contraddistinto però dagli altri per la sua fugacità e perché sorge in circostanze che appartengono alla vita normale. Infatti, teniamo ben presente che la vita onirica è, come ha già detto Aristotele, il modo in cui la nostra psiche lavora durante lo stato di sonno.³ Lo stato di sonno determina un distacco dal mondo esterno reale, distacco che rappresenta la condizione necessaria allo sviluppo di una psicosi. Il più accurato studio di gravi forme psicotiche non ci farà scoprire alcun altro tratto che sia più di questo caratteristico di tale stato morboso. Tuttavia nella psicosi il distacco dalla realtà viene determinato in duplice modo: o perché il rimosso inconscio diviene troppo forte, così da sopraffare il conscio che è legato alla realtà,⁴ o perché la realtà è diventata così insopportabilmente tormentosa che l'Io minacciato, ribellandosi disperatamente, si getta nelle braccia delle forze pulsionali inconsce. L'innocua psicosi onirica è la conseguenza di un ritiro dal mondo esterno solo temporaneo, coscientemente voluto, e che scompare con la ripresa delle

¹ [È questa una delle rare volte in cui Freud usa la forma personale "Zensor" (censore), anziché quella impersonale "Zensur" (censura). Ma vedi anche nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 578 e n. 3.]

² [Questa frase è ripresa, quasi parola per parola, dalla seconda frase della prefazione alla prima edizione dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 3.]

³ [Vedi l'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 263 e n. 3.]

⁴ [Questa nozione ricorre già in uno dei primi scritti di Freud, *Le neuropsicosi da difesa* (1894) p. 129.]

relazioni col mondo. Durante l'isolamento del dormiente si verifica anche un'alterazione nella distribuzione della sua energia psichica: una parte del dispendio per la rimozione, solitamente utilizzata per tenere a freno l'inconscio, può essere risparmiata: infatti, anche se l'inconscio approfitta della sua relativa libertà per agire, trova tuttavia sbarrata la via della motilità e aperta solo quella, inoffensiva, del soddisfacimento allucinatorio. Ora può dunque formarsi un sogno; la presenza della censura onirica mostra però che anche durante il sonno si è conservato quanto basta della resistenza della rimozione.

Qui si apre una strada per rispondere all'interrogativo se il sogno abbia anche una funzione, se sia investito di una mansione utile. Il riposo privo di stimoli, che lo stato di sonno vorrebbe stabilire, viene minacciato da tre parti: in modo più casuale da stimoli esterni durante il sonno e da interessi diurni che non si lasciano interrompere, e in modo inesorabile dalle spinte pulsionali inappagate e rimosse, che aspettano soltanto l'occasione per estrinsecarsi. In conseguenza dell'allentamento notturno delle rimozioni esisterebbe il pericolo che il riposo del sonno sia turbato ogniquale volta una sollecitazione esterna o interna riesca a collegarsi con una delle fonti pulsionali inconscie. Il processo onirico fa sì che il prodotto di una tale cooperazione sfoci in un'innocua esperienza allucinatoria assicurando così il perdurare del sonno. Non contraddice a questa funzione il fatto che di tanto in tanto il sogno svegli il dormiente sviluppando angoscia; questo è piuttosto il segnale che il guardiano ritiene la situazione molto pericolosa e crede di non riuscire più a dominarla. Non di rado allora, ancora addormentati, avvertiamo un influsso acquietante che vuole impedirci il risveglio: "Ma è solo un sogno!"¹

Questo, Signore e Signori, è quanto volevo dirvi sull'interpretazione onirica, il cui compito è di condurre dal sogno manifesto ai pensieri onirici latenti. Raggiunto questo scopo, l'interesse per il sogno, nell'analisi pratica, di solito si estingue. La comunicazione che è stata ricevuta in forma di sogno viene inserita fra le altre e si prosegue nell'analisi. Noi qui abbiamo interesse a soffermarci ancora sul sogno; siamo curiosi di studiare il processo attraverso il quale i pensieri onirici latenti vengono trasformati nel sogno manifesto. È quel che chiamiamo lavoro onirico. Come ricorderete, l'ho descritto

¹ [Vedi nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 386.]

così particolareggiatamente nelle precedenti lezioni,¹ che nell'odierno giro d'orizzonte posso limitarmi a una sintesi stringatissima.

Il processo del lavoro onirico è dunque qualcosa di assolutamente nuovo e strano, di cui non si conosceva prima l'uguale. Esso ci ha permesso di gettare il primo sguardo nei processi che si svolgono nel sistema inconscio, mostrandoci che questi processi sono totalmente diversi da ciò che noi conosciamo in base al nostro pensiero cosciente, così da dover apparire a quest'ultimo come inauditi ed erronei. L'importanza di questi risultati è stata poi accresciuta dalla scoperta che nella formazione dei sintomi nevrotici operano gli stessi meccanismi — non ci arrischiamo a dire: processi di pensiero — che hanno trasformato i pensieri onirici latenti nel sogno manifesto.

In ciò che segue non potrò evitare un'esposizione di tipo schematico. Supponiamo, in un determinato caso, di poter abbracciare con lo sguardo tutti i pensieri latenti di maggiore o minore carico affettivo, che hanno sostituito il sogno manifesto di cui è stata effettuata l'interpretazione. Ci colpisce allora una differenza tra essi, e questa differenza ci condurrà lontano. Quasi tutti questi pensieri onirici vengono riconosciuti o accettati dal sognatore; egli ammette di aver pensato così, questa o un'altra volta, o che avrebbe potuto pensare così. C'è un unico pensiero che si rifiuta di ammettere, che gli riesce estraneo, forse persino ripugnante; talora lo respinge da sé con appassionata veemenza. A questo punto è chiaro che i primi pensieri sono frammenti di un pensiero cosciente o, per esprimerci più correttamente, preconscious; avrebbero potuto esser pensati anche nella vita vigile e anzi, verosimilmente, si sono formati durante il giorno. L'unico pensiero rinnegato, o, più esattamente, quest'unico impulso, è invece figlio della notte; appartiene all'inconscio del sognatore e viene perciò da lui rinnegato e respinto. Ha dovuto attendere l'allentarsi notturno della rimozione per giungere in qualche modo a esprimersi. Nondimeno, questa espressione è attenuata, deformata, camuffata; senza il lavoro dell'interpretazione onirica non l'avremmo scoperta. Grazie al suo legame con gli altri pensieri onirici irrepressibili, questo impulso inconscio ha avuto l'opportunità di insinuarsi attraverso le barriere della censura in un travestimento che passa inosservato; d'altra parte, proprio in virtù di questa connessione, i pensieri onirici preconscious hanno il

¹ [Ibid., pp. 341-53.]

potere di occupare la vita psichica anche durante il sonno. Su un punto non c'è alcun dubbio: questo impulso inconscio è il vero creatore del sogno, è il latore dell'energia psichica che serve a formarlo. Come ogni altro moto pulsionale, non può aspirare ad altro che al proprio soddisfacimento e la nostra esperienza nell'interpretare i sogni ci mostra che tale è il senso del sognare. In ciascun sogno deve essere rappresentato come appagato un desiderio pulsionale. Lo sbarramento notturno per cui la vita psichica è tagliata fuori dalla realtà, e la regressione a meccanismi primitivi resa così possibile, consentono che questo desiderato soddisfacimento pulsionale venga vissuto in forma allucinatoria come attuale. In conseguenza della stessa regressione, le idee vengono trasformate nel sogno in immagini visive, e quindi i pensieri onirici latenti vengono drammatizzati e illustrati.

Da questo pezzo del lavoro onirico otteniamo ragguagli su alcuni dei caratteri più appariscenti e più peculiari del sogno. Ripeto il processo di formazione del sogno. L'introduzione: il desiderio di dormire, il distacco intenzionale dal mondo esterno. Di qui due conseguenze per l'apparato psichico: primo, la possibilità che vi emergano modi di operare più antichi e più primitivi, la regressione; secondo, la diminuzione della resistenza della rimozione che grava sull'inconscio. Discende da quest'ultimo fattore la possibilità della formazione del sogno, che viene sfruttata dalle cause occasionali, dagli stimoli interni ed esterni risvegliatisi. Il sogno, che così ha origine, è già una formazione di compromesso; esso ha una doppia funzione: da una parte è in sintonia con l'Io, per il fatto che, eliminando gli stimoli che turbano il sonno, serve al desiderio di dormire; d'altra parte esso permette a una spinta pulsionale rimossa il soddisfacimento possibile in queste condizioni, sotto forma di un appagamento allucinatorio di desiderio. L'intero processo della formazione del sogno, permesso dall'Io dormiente, sottostà però alla condizione della censura, che viene esercitata da quel tanto di rimozione che si è conservata. Non mi riesce di esporre il processo in modo più semplice: più semplice esso non è. Ma ora posso proseguire nella descrizione del lavoro onirico.

Torniamo, ancora una volta, ai pensieri onirici latenti. Il loro elemento più forte è il moto pulsionale rimosso che in essi si è procurato un'espressione, sia pur mitigata e mascherata, appoggiandosi a stimoli casualmente presenti e trasferendosi sui residui diurni. Come ogni moto pulsionale, anche questo mira al soddisfacimento me-

dianete l'azione, ma la via della motilità gli è preclusa dai meccanismi fisiologici dello stato di sonno; esso è costretto a prendere la direzione regressiva verso la percezione e ad accontentarsi di un soddisfacimento allucinatorio. I pensieri onirici latenti vengono quindi trasformati in una somma di immagini sensoriali e di scene visive. Lungo questo cammino avviene in essi ciò che ci appare tanto nuovo e sorprendente. Tutti i mezzi linguistici con i quali vengono espresse le relazioni di pensiero più sottili — le congiunzioni e le preposizioni, i modi della declinazione e della coniugazione — vengono meno, mancando per essi i mezzi di raffigurazione; come in un linguaggio primitivo privo di grammatica, solo il materiale grezzo del pensiero viene espresso, quello astratto viene ricondotto al concreto che ne costituisce il fondamento. Ciò che rimane può facilmente apparire sconnesso. Il fatto che per rappresentare certi oggetti e processi vengano impiegati in ampia misura simboli estranei al pensiero cosciente, corrisponde sia alla regressione arcaica all'interno dell'apparato psichico, sia alle esigenze della censura.

Ma altre modificazioni apportate ai singoli elementi dei pensieri onirici si spingono ancora più in là. Quelli che lasciano scoprire un qualsiasi punto di contatto tra loro vengono condensati in nuove unità. Nella trasposizione dei pensieri in immagini, vengono inequivocabilmente preferiti quelli che consentono siffatta fusione o condensazione; è come se agisse una forza che sottopone il materiale a una pressione, a una concentrazione. A causa della condensazione, un elemento del sogno manifesto può quindi corrispondere a numerosi elementi dei pensieri onirici latenti; e, viceversa, un elemento dei pensieri onirici può essere rappresentato nel sogno da più immagini.

Ancora più degno di nota è l'altro processo dello spostamento o dislocazione dell'accento, che al pensiero cosciente è noto soltanto come errore mentale o come espediente umoristico. Le singole rappresentazioni di pensieri onirici non sono infatti equivalenti: sono investite da importi d'affetto di grandezza diversa e, conseguentemente, sono giudicate più o meno importanti, più o meno degne di interesse. Nel lavoro onirico queste rappresentazioni vengono separate dagli affetti ad esse inerenti; gli affetti vengono risolti indipendentemente, possono essere spostati su qualcos'altro, essere conservati, subire trasformazioni, non apparire affatto nel sogno. L'importanza delle rappresentazioni spogliate dell'affetto ritorna nel sogno come forza sensoriale delle immagini

oniriche, ma noi notiamo che questo accento è passato da elementi importanti a elementi indifferenti, così che nel sogno sembra messo in primo piano come cosa principale ciò che nei pensieri onirici aveva solo una parte secondaria, e, viceversa, l'essenziale dei pensieri onirici trova nel sogno solo una descrizione incidentale e poco chiara. Nessun'altra parte del lavoro onirico contribuisce in pari misura a rendere il sogno bizzarro e incomprensibile al sognatore. Lo spostamento è il mezzo principale della *deformazione onirica* che i pensieri onirici sono costretti a subire per l'influsso della censura.

Dopo che ha esplicitato questi effetti sui pensieri onirici, il sogno è quasi ultimato. Vi si aggiunge ancora, quando ormai si è affacciato alla coscienza come oggetto di percezione, un fattore relativamente incostante, la cosiddetta *elaborazione secondaria*. Da quel momento trattiamo il sogno come siamo abituati a trattare in genere i nostri contenuti percettivi: cerchiamo di colmare lacune, di inserire connessioni, rendendoci così abbastanza spesso responsabili di madornali fraintendimenti. Ma quest'attività, per così dire razionalizzante, che nel migliore dei casi conferisce al sogno una facciata ben levigata, che non corrisponde al suo reale contenuto, può anche venire tralasciata o manifestarsi soltanto in misura molto modesta, nel qual caso il sogno fa apertamente mostra di tutte le sue lacerazioni e le sue crepe. D'altro canto non si deve dimenticare che nemmeno il lavoro onirico procede sempre con uguale energia; abbastanza spesso opera solo su certe parti dei pensieri onirici, mentre altre possono presentarsi nel sogno immutate. Si ha allora l'impressione che nel sogno siano state effettuate le più sottili e complicate operazioni intellettuali, si sia speculato, scherzato, si siano prese decisioni, risolti problemi, mentre invece tutto ciò è il risultato della nostra attività psichica normale, può essere accaduto tanto il giorno precedente al sogno quanto durante la notte, non ha nulla a che fare con il lavoro onirico e non porta alla luce nulla di peculiare al sogno. Non è nemmeno superfluo sottolineare ancora una volta il contrasto che esiste, nell'ambito dei pensieri onirici stessi, tra il moto pulsionale inconscio e i residui diurni. Mentre questi ultimi recano testimonianza di tutta la multiforme varietà dei nostri atti psichici, il moto pulsionale, che diventa il motore vero e proprio della formazione del sogno, sfocia regolarmente in un appagamento di desiderio.

Tutto questo avrei potuto dirvelo già quindici anni fa, anzi credo di avervelo effettivamente detto allora. Facciamo ora una rassegna

delle modifiche e delle nuove scoperte che nel frattempo possono essersi aggiunte. Come vi ho già detto, temo che troverete che le novità sono scarse e non comprenderete perché abbia imposto a voi di ascoltare due volte le stesse cose, e a me di dirle. Ma sono passati quindici anni, e spero in questo modo di ristabilire più facilmente il contatto con voi. Inoltre sono cose tanto elementari, di tanta fondamentale importanza per la comprensione della psicoanalisi, che si può ascoltarle volentieri una seconda volta, ed è di per sé stesso un fatto degno di essere risaputo che a distanza di quindici anni esse sono rimaste a tal punto le stesse.

Nella letteratura di questo periodo trovate, naturalmente, un gran numero di conferme e di arricchimenti di dettaglio, di cui intendo darvi soltanto alcuni saggi (nello stesso tempo posso anche riprendere alcune cose già note in precedenza). Si riferiscono perlopiù al simbolismo onirico e agli altri metodi di raffigurazione propri del sogno. Ora ascoltate questo: molto di recente i medici di una università americana si sono rifiutati di riconoscere alla psicoanalisi il carattere di scienza, con la motivazione che essa non è suscettibile di alcuna verifica sperimentale. Avrebbero potuto sollevare la stessa obiezione anche contro l'astronomia; essendo la sperimentazione sui corpi celesti particolarmente difficile, non rimane altra risorsa che l'osservazione. Tuttavia, proprio alcuni ricercatori viennesi hanno cominciato a convalidare sperimentalmente il nostro simbolismo onirico. Un certo dottor Schrötter ha trovato già nel 1912 che se a persone profondamente ipnotizzate si impartisce il compito di sognare una vicenda sessuale, nel sogno così provocato il materiale sessuale appare sostituito dai simboli a noi noti.¹ Per esempio: si ordina a una donna di sognare di compiere atti sessuali con un'amica. Nel suo sogno questa amica appare con una borsa da viaggio su cui è incollata l'etichetta "Solo per signore". Ancora più suggestivi sono gli esperimenti di Betlheim e Hartmann, che lavoravano su ammalati affetti dalla cosiddetta psicosi confusionale di Korsakoff.² Essi raccontavano ai pazienti delle storie a contenuto grossolanamente sessuale e, richiestili di riprodurre il racconto, fermavano l'attenzione sulle deformazioni che ne risultavano. Tornavano qui alla luce i ben noti simboli degli organi e del rapporto sessuale, tra l'altro il simbolo della scala, di cui gli autori giustamente dicono che non

¹ K. SCHRÖTTER, *Experimentelle Träume*, Zbl. Psychoanal., vol. 2, 638 (1912).

² S. BETLHEIM e H. HARTMANN, *Über Fehlreaktionen des Gedächtnisses bei Korsakoffschen Psychose*, Arch. Psychiat. Nervenkr., vol. 72, 278 (1924).

sarebbe mai stato concepito per un desiderio cosciente di deformazione.¹

In una serie molto interessante di esperimenti, Herbert Silberer ha dimostrato che si può sorprendere il lavoro onirico, per così dire in flagrante, nell'atto in cui trasforma pensieri astratti in immagini visive.² Se, in stato di affaticamento o di sonnolenza voleva costringere sé stesso a un lavoro mentale, spesso il suo pensiero si dileguava e al suo posto subentrava una visione che ne era palesemente il sostituto.

Eccone un semplice esempio: "Sto pensando — dice Silberer — di dover correggere un passaggio zoppicante di un mio scritto." Visione: "Mi vedo piallare un pezzo di legno." Spesso, durante questi esperimenti, accadeva che il contenuto della visione fosse non il pensiero in attesa di elaborazione, bensì il suo stesso stato soggettivo durante questo tentativo, lo stato invece dell'oggetto; il che Silberer ha definito "fenomeno funzionale". Un esempio vi mostrerà subito che cosa si intenda con ciò. L'autore si sforza di mettere a confronto le opinioni di due filosofi riguardo a un certo problema. Nella sua sonnolenza una di esse continua però a sfuggirgli e alla fine egli ha la visione di chiedere un'informazione a un segretario scorbutico il quale, chino sulla scrivania, dapprima non gli fa caso e poi lo osserva sdegnato e scostante. È probabile che le condizioni stesse dell'esperimento spieghino perché la visione in tal modo ottenuta illustri così frequentemente un frutto dell'autoosservazione.³

Fermiamoci ancora ai simboli. Ve ne sono alcuni che crediamo di aver riconosciuto, e nei quali tuttavia ci disturbava di non poter indicare in che modo proprio *quel* simbolo fosse assunto a *quel* significato. In tali casi non potevano non esserci particolarmente gradite conferme da altre fonti, dalla linguistica, dal folklore, dalla mitologia e dal rituale. Un esempio di questo genere è il simbolo del mantello. Avevamo detto che nel sogno di una donna il mantello significa un uomo.⁴ Spero ora che vi faccia una certa impressione sentire che

¹ [Vedi un'osservazione analoga, aggiunta nel 1925, all'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 353.]

² [H. SILBERER, Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 1, 513 (1909), e Symbolik des Erwachens und Schwellensymbolik überhaupt, vol. 3, 621 (1912).]

³ [Vedi nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 316 sg. e 460 sgg., dove sono illustrati più ampiamente vari esperimenti di Silberer.]

⁴ [Vedi *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 329 e n. 3, dove però il simbolo non è menzionato con riferimento ai sogni delle donne. Tale riferimento è invece presente in *Esperienze ed esempi tratti dalla pratica dell'analisi* (1913) p. 279.]

Theodor Reik ci riferisce:¹ "Nell'antichissimo cerimoniale di fidanzamento dei Beduini, il promesso sposo copre la fidanzata con uno speciale mantello chiamato 'aba' e pronuncia le parole rituali: 'Nessuno d'ora in avanti ti coprirà tranne me.'" Abbiamo scoperto anche parecchi nuovi simboli, di cui voglio riferirvi almeno due esempi. Secondo Abraham, il ragno è nel sogno un simbolo della madre, ma della madre fallica, che si teme, così che la paura del ragno esprime il terrore per l'incesto con la madre e l'orrore per il genitale femminile.² Forse sapete che una creazione della mitologia, la testa di Medusa, è da ricondursi allo stesso motivo del terrore dell'evirazione.³ L'altro simbolo di cui voglio parlarvi è quello del ponte, che è stato spiegato da Ferenczi.⁴ Originariamente esso significa il membro virile, che congiunge tra loro la coppia dei genitori nell'atto sessuale, ma in seguito da quel primo significato ne derivano altri. Dal momento che si deve al membro virile se si può venire al mondo uscendo dal liquido amniotico, il ponte diventa il passaggio dall'aldilà (dal non essere ancora nati, dal grembo materno) all'aldilà (alla vita); e, poiché l'uomo si rappresenta anche la morte come ritorno nel grembo materno (nell'acqua), il ponte assume anche il significato di trapasso nella morte; infine, allontanandosi ulteriormente dal suo senso iniziale, il ponte designa passaggio, mutamento di stato in genere. Con ciò concorda il fatto che la donna, che non ha superato il desiderio di essere un uomo, sogna tanto spesso di ponti troppo corti per raggiungere l'altra sponda.

Nel contenuto manifesto dei sogni compaiono molto spesso immagini e situazioni che ricordano noti motivi tratti da fiabe, miti e leggende. L'interpretazione di tali sogni getta allora luce sugli interessi originari che hanno creato questi motivi, ma non dobbiamo naturalmente dimenticare il mutamento di significato che nel corso dei tempi questo materiale ha subito. Il nostro lavoro interpretativo scopre, per così dire, la materia grezza, che abbastanza spesso dev'esser chiamata sessuale nel senso più lato, ma che in successive elaborazioni è stata impiegata nei modi più disparati. Tali derivazioni provocano, di norma, l'ira di tutti gli studiosi di indirizzo non

¹ T. REIK, *Völkerpsychologische Parallelen zum Traumsymbol des Mantels*, Int. Z. Psychoanal., vol. 6, 350 (1920). Reik è citato da R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt* (Monaco 1910) vol. 2, pp. 599 sg.

² K. ABRAHAM, *Die Spinne als Traumsymbol*, Int. Z. Psychoanal., vol. 8, 470 (1922) [trad. it. *Il ragno come simbolo onirico* (1922).]

³ [Vedi il breve scritto di Freud pubblicato postumo *La testa di Medusa* (1922).]

⁴ S. FERENCZI, *Die Symbolik der Brücke*, Int. Z. Psychoanal., vol. 7, 211 (1921) e *Die Brückensymbolik und die Don Juan Legende*, Int. Z. Psychoanal., vol. 8, 77 (1922).

analitico, quasi che noi volessimo rinnegare o tenere in poco conto tutto ciò che in successivi sviluppi è stato costruito sopra lo spunto originario. Ciononostante tali scoperte sono istruttive e interessanti. Lo stesso vale per l'origine di certi motivi dell'arte figurativa, ad esempio quando M. J. Eisler, seguendo l'indicazione di sogni dei suoi pazienti, interpreta analiticamente l'adolescente che gioca con un bambino, rappresentato nell'Ermite di Prassitele.¹ Per finire, non posso impedirmi di menzionare la frequenza con la quale proprio i temi mitologici trovano spiegazione mediante l'interpretazione onirica. Così, ad esempio, nella leggenda del Labirinto può essere ravvisata la rappresentazione di una nascita anale: i corridoi aggrovigliati sono l'intestino, il filo di Arianna il cordone ombelicale.

I modi di raffigurazione propri del lavoro onirico, tema affascinante e pressoché inesauribile, ci sono diventati sempre più familiari approfondendo gli studi; anche di ciò voglio darvi alcuni saggi. Il sogno, ad esempio, presenta la relazione di frequenza mediante la moltiplicazione di cose identiche. Ascoltate questo strano sogno di una giovanetta: essa entra in un salone e vi trova, ripetuta sei, otto e più volte, una persona seduta su una sedia, la quale però è sempre suo padre. Questo si comprende facilmente quando dalle circostanze accessorie dell'interpretazione si apprende che questa stanza rappresenta il grembo materno. Il sogno diventa allora l'equivalente della ben nota fantasia della fanciulla che pretende di essersi incontrata col padre già nella vita intrauterina, quando costui faceva visita al corpo della madre durante la gravidanza. Il fatto che nel sogno qualcosa sia invertito, che l'entrare sia spostato, e anziché al padre sia riferito alla propria persona, non deve trarvi in errore: fra l'altro ha anche un particolare significato. La moltiplicazione della persona del padre non può che esprimere il fatto che l'evento in questione si è verificato più e più volte. In realtà dobbiamo convenire che il sogno non si prende una grande libertà quando esprime la frequenza con la molteplicità: si limita a ritornare al significato originario della parola, la quale designa oggi per noi una ripetizione nel tempo, ma è derivata da un ammassamento nello spazio.² In genere il lavoro onirico traspone, dove è possibile, i rapporti temporali in rapporti spaziali e li presenta come tali. Per esempio, nel sogno si

¹ M. J. EISLER, *Beiträge zur Traumdeutung*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 5, 295 (1919).

² [Sia frequenza (*Häufigkeit*) che molteplicità (*Häufung*) derivano da *Haufen*, che significa mucchio.]

vede una scena tra persone che appaiono molto piccole e molto lontane, come se le si osservasse attraverso l'estremità capovolta di un binocolo. La piccolezza, come la lontananza nello spazio, significano qui la stessa cosa: ciò che si intende è la lontananza nel tempo, si deve comprendere che si tratta di una scena che appartiene a un passato molto remoto.

Inoltre, ricorderete forse che già nelle precedenti lezioni vi ho detto (illustrandovelo con esempi) che abbiamo imparato a utilizzare per l'interpretazione anche aspetti puramente formali del sogno manifesto, trasformandoli in contenuto proveniente dai pensieri onirici latenti.¹ Ora, voi sapete certo che tutti i sogni di una notte appartengono al medesimo contesto. Tuttavia, non è affatto indifferente se questi sogni appaiono al sognatore come un continuo oppure se sono articolati in più parti, e in quante. Il numero di queste parti corrisponde spesso ad altrettanti fulcri distinti della formazione ideativa nei pensieri onirici latenti, o a correnti in lotta tra loro nella vita psichica del sognatore, ognuna delle quali trova la sua espressione predominante, seppure mai esclusiva, in un particolare frammento onirico. Un breve sogno preliminare e un lungo sogno principale sono spesso tra loro nel rapporto di premessa e seguito con conclusione: di ciò potete trovare un esempio molto chiaro nelle lezioni precedenti.² Un sogno che il soggetto reputa una specie di interpolazione, corrisponde in realtà a una proposizione secondaria nei pensieri onirici. Franz Alexander ha dimostrato in uno studio su coppie di sogni che non di rado due sogni di una notte si dividono l'espletamento del compito onirico in modo che, presi insieme, danno come risultato un appagamento di desiderio in due tappe, ciò che ciascun sogno da solo non riuscirebbe a fare.³ Se ad esempio il desiderio onirico ha per contenuto un'azione illecita nei riguardi di una determinata persona, questa persona appare scopertamente nel primo sogno, mentre l'azione viene accennata solo timidamente. Il secondo sogno rovescia quindi la situazione: l'azione viene nominata scopertamente, ma la persona o viene resa irriconoscibile o viene sostituita con un'altra persona indifferente. Ciò dà veramente un'impressione di astuzia. Una seconda e analoga relazione tra le due parti di una coppia di sogni è che una raffigura la punizione, l'altra l'appagamento

¹ [Vedi l'Introduzione alla psicoanalisi (1915-17) pp. 347 sg.]

² [Ibid., pp. 355 sg. Ma per tutto ciò vedi anche *L'interpretazione dei sogni* (1899) cap. 6.]

³ F. ALEXANDER, *Über Traumpaare und Traumreihen*, Int. Z. Psychoanal., vol. 11, 80 (1925).

del desiderio colpevole. Dunque, quasi a dire: purché ci si addossi il relativo castigo, ci si può permettere la cosa proibita.

Non posso trattenermi a lungo su simili scoperte minori, e nemmeno sulle questioni che si riferiscono all'impiego dell'interpretazione onirica nel lavoro analitico. Piuttosto, sarete impazienti di ascoltare quali mutamenti si siano verificati nelle concezioni fondamentali sulla natura e sul significato del sogno. Vi ho già avvertito che a questo proposito ho poco da riferire. Il punto più controverso dell'intera teoria era senza dubbio l'affermazione che tutti i sogni sono appagamenti di desiderio. L'inevitabile e sempre ricorrente obiezione dei profani, che pure vi sono tanti sogni d'angoscia, è stata da noi già smantellata, si può dire completamente, nelle precedenti lezioni.¹ Con la suddivisione dei sogni in sogni di desiderio, d'angoscia e di punizione abbiamo tenuto in piedi la nostra teoria.

Anche i sogni di punizione sono appagamenti di desideri, desideri invero non dei moti pulsionali ma dell'istanza critica, censoria e punitrice della vita psichica. Quando ci troviamo di fronte un puro sogno di punizione, una facile operazione mentale ci permette di ripristinare il sogno di desiderio cui il sogno di punizione si oppone; è proprio a causa di questo rifiuto che esso si presenta come sogno manifesto al posto dell'altro.

Voi sapete, Signore e Signori, che lo studio del sogno ci ha aiutato per primo a comprendere le nevrosi. Troverete anche comprensibile che la nostra conoscenza delle nevrosi abbia potuto in seguito influenzare la nostra concezione del sogno. Come apprenderete,² ci siamo visti costretti a supporre nella vita psichica una speciale istanza che critica e proibisce, che chiamiamo il Super-io. L'aver poi riconosciuto che anche la censura onirica è opera di questa istanza, ci ha spinto a considerare più attentamente la parte che svolge il Super-io nella formazione del sogno.

Contro la teoria del sogno come appagamento di desiderio sono emerse soltanto due difficoltà serie, la cui discussione ci ha portato molto lontano senza aver trovato, invero, una soluzione pienamente soddisfacente.

La prima è data dal fatto che coloro i quali hanno subito uno shock, un grave trauma psichico — com'è accaduto spessissimo in tempo di guerra, e come si riscontra alla base delle isterie trauma-

¹ [Vedi l'Introduzione alla psicoanalisi (1915-17) lezione 14.]

² [Più oltre, nella lezione 31, pp. 172 sg.]

tiche, — vengono dal sogno regolarmente ricondotti nella situazione traumatica. Secondo le nostre ipotesi sulla funzione del sogno, ciò non dovrebbe succedere. Esiste un impulso di desiderio che potrebbe venire soddisfatto da questo ritorno all'esperienza traumatica, che fu estremamente penosa? È difficile dirlo.

Il secondo fatto lo incontriamo quasi quotidianamente nel lavoro analitico e non implica un'obiezione così rilevante come l'altro. Uno dei compiti della psicoanalisi è, come sapete, sollevare il velo dell'amnesia che avvolge i primi anni dell'infanzia e portare al ricordo cosciente le manifestazioni della vita sessuale infantile in essi contenute. Ora, queste prime esperienze sessuali del bambino sono congiunte a impressioni dolorose di angoscia, divieto, delusione e castigo; si comprende che siano state rimosse, ma non si comprende perché abbiano un così vasto accesso alla vita onirica, perché costituiscano i modelli di tante fantasie oniriche, perché i sogni esibiscano tante riproduzioni di queste scene infantili e tante allusioni ad esse. Il loro carattere spiacevole e la tendenza del lavoro onirico all'appagamento di desiderio sembrano mal conciliarsi tra loro. Ma forse in questo caso facciamo la difficoltà troppo grande. Dopotutto, a queste esperienze dell'infanzia sono connessi tutti gli imperituri e inappagati desideri pulsionali che, durante l'intera vita, forniscono l'energia per la formazione dei sogni, desideri ai quali si può ben accordare la facoltà di portare alla superficie, coinvolto nella loro spinta possente, anche il materiale sentito come penoso. E, d'altra parte, nella forma e nel modo in cui questo materiale viene riprodotto, è inconfondibile lo sforzo del lavoro onirico che si serve della deformazione per rinnegare il dispiacere e trasformare la delusione in esaudimento.

Nelle nevrosi traumatiche la situazione è diversa: qui i sogni sfociano regolarmente in uno sviluppo d'angoscia. Nulla di male, penso, ad ammettere che in questo caso la funzione del sogno viene meno. Non voglio appellarmi al detto che l'eccezione conferma la regola: la sua saggezza mi sembra quanto mai dubbia. Ma è certo che l'eccezione non abolisce la regola. Se dall'intero congegno psichico si isola a scopo di studio una singola prestazione com'è quella del sognare, si rende possibile scoprire le leggi che ad essa sono proprie; quando la si reinserisce nella compagine, si deve essere preparati a scoprire che questi risultati vengono oscurati e pregiudicati dall'impatto con altre forze. Noi diciamo che il sogno è un appagamento di desiderio: se volete tener conto delle ultime obiezioni,

dite pure che il sogno è un tentativo di appagamento di desiderio. Chiunque sia in grado di penetrare nel dinamismo psichico non ci vedrà alcuna differenza. In certi casi il sogno può imporre la sua intenzione solo in modo molto incompleto o deve rinunciare del tutto; la fissazione inconscia a un trauma sembra essere il primo fra questi impedimenti della funzione onirica. Mentre il dormiente non può non sognare, perché l'allentamento notturno della rimozione permette alla spinta emergente della fissazione traumatica di divenire attiva, qualcosa non funziona nel suo lavoro onirico, che vorrebbe trasformare in appagamento di desiderio le tracce mnestiche dell'evento traumatico. In queste circostanze può sopravvenire l'insonnia, si rinuncia al sonno per paura del fallimento completo della funzione onirica. La nevrosi traumatica ci mostra qui un caso estremo, ma non si deve escludere che anche le esperienze dell'infanzia possano avere carattere traumatico, e non c'è bisogno di meravigliarsi se anche in altre condizioni si manifestano disturbi, sia pure più lievi, della funzione del sogno.¹

¹ [Sugli argomenti trattati negli ultimi tre capoversi, Freud si era soffermato più diffusamente in *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 197-209. Ma vedi ancora oltre, in questo volume, p. 214.]

Signore e Signori, oggi percorreremo uno stretto sentiero, che può tuttavia dischiuderci un'ampia prospettiva.

L'annuncio che parlerò sulle relazioni tra sogno e occultismo difficilmente può sorprendervi. Il sogno, infatti, è stato spesso considerato la porta che conduce al mondo del misticismo e presso molti passa ancor oggi per un fenomeno occulto. Anche noi, che ne abbiamo fatto oggetto di indagine scientifica, non contestiamo che uno o più fili lo leghino a quelle cose oscure. Misticismo, occultismo: che cosa s'intende con questi termini? Non aspettatevi da me alcun tentativo di circoscrivere con definizioni queste regioni mal delimitate. Tutti sappiamo, in modo generico e indefinito, a che cosa dobbiamo pensare. È una specie di "aldilà" rispetto al mondo luminoso, dominato da leggi inesorabili, che la scienza ha costruito per noi.

L'occultismo afferma che esistono realmente "più cose tra cielo e terra di quante se ne sognano nella nostra filosofia".² Ora, noi non vogliamo restare ancorati alla ristrettezza di vedute del sapere scolastico; siamo pronti a credere ciò che viene reso meritevole di fede.

Intendiamo procedere con queste cose come con ogni altro materiale della scienza: stabilire dapprima se tali processi sono realmente dimostrabili e dopo, ma solo dopo, quando sulla loro effettualità non ci son più dubbi, sforzarci di darne spiegazione. Ma non si può negare che già questa decisione ci è resa difficile da fattori intellet-

¹ [Vedi sopra, p. 118 e l'Avvertenza editoriale allo scritto pubblicato postumo *Psicoanalisi e telepatia* (1921) p. 343 per i riferimenti agli scritti di Freud in cui è trattato il tema di questa lezione.]

² [Libera citazione da Shakespeare, *Amleto*, atto 1, scena 5.]

tuali, psicologici e storici, a differenza di quanto avviene quando ci accingiamo ad altre indagini.

La difficoltà intellettuale, in primo luogo. Permettetemi alcune grossolane esemplificazioni concrete. Supponiamo che si tratti del problema di com'è costituito l'interno della terra. Notoriamente, su questo argomento non sappiamo nulla di certo. Presumiamo che sia composto di metalli pesanti allo stato incandescente. Mettiamo ora che qualcuno avanzi l'ipotesi che l'interno della terra sia fatto di acqua satura di anidride carbonica, ossia di una specie di acqua di Seltz. Diremo certamente che ciò è molto inverosimile, che contrasta con tutte le nostre aspettative, non tenendo conto affatto di quei punti di riferimento scientifici che ci hanno condotti a formulare l'ipotesi del metallo. Cionondimeno non è inconcepibile; se qualcuno ci indica una via per provare l'ipotesi dell'acqua di Seltz, lo seguiamo senza opporre resistenza. Ma ecco che ne arriva un altro, il quale afferma gravemente che il nucleo terrestre è composto di marmellata! Di fronte a lui ci comporteremo molto diversamente. Diremo a noi stessi che la marmellata non è presente in natura, essendo un prodotto dell'arte culinaria umana, che inoltre l'esistenza di questa materia presuppone la presenza di alberi e dei loro frutti, che non sapremmo come collocare vegetazione e culinaria nell'interno della terra. Il risultato di queste obiezioni intellettuali volgerà il nostro interesse in un'altra direzione: invece di intraprendere un'indagine per vedere se il nucleo terrestre sia realmente composto di marmellata, ci chiederemo che specie di uomo sia mai colui al quale è venuta in mente una simile idea, e al massimo gli chiederemo come faccia a saperlo. L'infelice ideatore della teoria della marmellata si sentirà profondamente offeso e ci accuserà di non concedergli una valutazione obiettiva della sua affermazione a causa di un evidente pregiudizio scientifico. Ma questo non gli servirà a nulla. Ci rendiamo conto che i pregiudizi non sempre sono riprovevoli, che talvolta sono giustificati, opportuni, e ci risparmiano un'inutile fatica; non sono infatti che deduzioni tratte per analogia con altri giudizi ben fondati.

Moltissime affermazioni occultistiche hanno su di noi lo stesso effetto dell'ipotesi della marmellata, così che ci crediamo autorizzati a respingerle *a priori* senza verificarle. Eppure la cosa non è tanto semplice. La similitudine da me scelta non dimostra nulla, o tanto poco quanto le similitudini in generale. Resta discutibile se calzi,

ed è evidente che nella mia scelta sono già stato condizionato da un atteggiamento di sprezzante rifiuto. I pregiudizi sono talvolta opportuni e giustificati, ma altre volte erronei e dannosi, e non si sa mai quando siano l'una cosa o l'altra. La stessa storia della scienza è ricchissima di esempi che debbono mettere in guardia contro una condanna affrettata. Per lungo tempo fu ritenuta un'ipotesi assurda che le pietre che oggi noi chiamiamo meteoriti siano precipitate sulla terra dallo spazio celeste, o che le rocce delle montagne che racchiudono resti di conchiglie abbiano formato una volta il fondo del mare. Del resto, anche per la nostra psicoanalisi le cose non andarono molto diversamente allorché affacciò l'idea dell'esistenza dell'inconscio. Noi analisti dobbiamo quindi andar particolarmente cauti nell'avvalerci di una motivazione intellettuale per respingere nuove concezioni e dobbiamo tenere a mente che tale motivazione non ci rende immuni da sentimenti di avversione, di dubbio e di incertezza.

Il secondo fattore [che ci crea difficoltà], come ho detto sopra, è quello psicologico. Intendo con ciò la generale tendenza degli uomini alla credulità e alla fede nel miracoloso. Sin dai primi inizi, quando la vita ci stringe nella sua severa disciplina, si risveglia in noi una resistenza contro l'inesorabilità e la monotonia delle leggi del pensiero e contro le esigenze dell'esame di realtà.¹ La ragione diventa la nemica che ci defrauda di tante possibilità di piacere. Si scopre quale piacere procuri il sottrarsi ad essa, almeno temporaneamente, e l'abbandonarsi agli allettamenti dell'assurdo. Lo scolaro si diletta a storpiare le parole; lo specialista, finito un congresso scientifico, si fa beffe della propria attività; anche le persone serie apprezzano i motti di spirito.² Vi è un'ostilità più seria contro "ragione e scienza, le supreme forze dell'uomo",³ che aspetta solo di avere un'occasione per manifestarsi: si affretta a dare la preferenza ai guaritori miracolosi e a coloro che praticano terapie naturali rispetto ai medici "laureati", è favorevole alle affermazioni dell'occultismo nella misura in cui i suoi presunti dati di fatto possono essere presi come infrazioni di leggi e regole, assopisce la critica, falsifica le percezioni, estorce conferme e consensi che non hanno alcun fondamento. Chi prende in considerazione questa tendenza

¹ [Sul tema dell'esame di realtà vedi, in *Metapsicologia* (1915): *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, pp. 98 sgg.; ma vedi anche *L'Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 527.]

² [Freud aveva parlato del "piacere dell'assurdo" ("*Die Lust am Unsinn*") nel cap. 4 di *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) pp. 112 sgg.]

³ [Goethe, *Faust*, parte prima, seconda scena dello Studio.]

dell'uomo, ha tutte le ragioni per far la tara a molte affermazioni della letteratura occultistica.

La terza perplessità l'ho chiamata storica, volendo con ciò far osservare che nel mondo dell'occultismo non avviene propriamente nulla di nuovo, ma ritornano tutti i segni, i miracoli, le profezie e le apparizioni di spiriti che ci vengono riferiti fin da antiche epoche e in antichi libri, e che credevamo di aver liquidato da lungo tempo come parti di una fantasia sfrenata o di inganno tendenzioso, e come prodotti di un'epoca in cui l'ignoranza dell'umanità era immensa e lo spirito scientifico ancora in fasce. Se accettiamo per vero ciò che secondo gli occultisti si verificherebbe ancor oggi, dobbiamo riconoscere come degne di fede anche quelle notizie provenienti dall'antichità. Le tradizioni e i libri sacri dei popoli — riflettiamoci — riboccano di simili storie di prodigi, e le religioni basano le loro pretese di credibilità proprio su tali eventi straordinari e prodigiosi, trovando in essi le prove che sono all'opera forze soprannaturali. Diventa pertanto difficile evitare il sospetto che l'interesse occultistico sia in effetti un interesse religioso, che rientri nei segreti motivi dei seguaci dell'occultismo venire in aiuto alla religione, che essi vedono minacciata dal progresso del pensiero scientifico. E con il riconoscimento di un motivo siffatto, aumenta necessariamente la nostra diffidenza e la nostra avversione a imbarcarci nell'indagine dei presunti fenomeni occulti.

Alla fine, tuttavia, questa avversione dobbiamo pure superarla. Si tratta di una questione di fatto, se quello che gli occultisti raccontano è vero o no. Deve pur essere possibile deciderlo mediante l'osservazione. In fondo dobbiamo essere grati agli occultisti. I racconti di miracoli dei tempi antichi sono sottratti alle nostre possibilità di verifica. Anche se pensiamo che non sono dimostrabili, dobbiamo ammettere che, a rigore, non sono confutabili in tutto e per tutto. Ma su ciò che avviene nel presente, e a cui possiamo assistere, dobbiamo pur essere in grado di acquisire un giudizio sicuro. Se ci persuaderemo che oggi tali miracoli non avvengono, l'obiezione che possono essersi verificati in epoche antiche non sarà tale da spaventarci. In tal caso altre spiegazioni appaiono molto più plausibili. Così, accantonate le nostre perplessità, siamo pronti a prender parte all'osservazione dei fenomeni occulti.

Malauguratamente ci imbattiamo subito in circostanze estremamente sfavorevoli al nostro onesto intento. Le osservazioni da cui deve dipendere il nostro giudizio vengono effettuate in condizioni che

rendono incerte le nostre percezioni sensoriali, che ottendono la nostra attenzione: nell'oscurità, o a una debole luce rossastra, dopo lunghi periodi di vuota attesa. Ci vien detto che già il nostro atteggiamento incredulo, vale a dire critico, può impedire l'avverarsi dei fenomeni attesi. La situazione così creata è una vera caricatura delle circostanze nelle quali normalmente siamo soliti eseguire indagini scientifiche. Le osservazioni vengono fatte su cosiddetti *medium*, persone alle quali si attribuiscono speciali facoltà "sensitive", e che però non si contraddistinguono in alcun modo per eminenti qualità intellettuali o del carattere, né sono sostenute da un'idea o da un serio proponimento, com'erano gli antichi autori di miracoli. Al contrario, i *medium* sono ritenuti, perfino da coloro che credono nelle loro forze segrete, particolarmente malfidi; molti di loro, la maggior parte, sono già stati smascherati come truffatori e tutto induce a credere che lo stesso succederà tra poco agli altri. Le cose che fanno danno l'impressione di scherzi da bambini o di trucchi da prestigiatori.¹ Nelle sedute con questi *medium* non è finora mai emerso alcunché di utile come potrebbe essere ad esempio la rivelazione di una nuova fonte di energia. A dire il vero, nemmeno dal trucco del prestigiatore che fa uscire per magia i piccioni dal cilindro vuoto ci si aspetta un incremento dell'allevamento di piccioni. Posso facilmente mettermi nei panni di chi è partito da un'esigenza di obiettività e ha perciò preso parte alle sedute occultistiche, finché, affaticato e urtato dalle richieste fattegli, se ne è discostato, e senza averne tratto alcun lume è tornato ai suoi precedenti pregiudizi. Ciò non toglie che nemmeno questo è il giusto modo di comportarsi, perché ai fenomeni che si vuole studiare non si può prescrivere come debbano essere e in quali condizioni debbano manifestarsi. Piuttosto, bisogna insistere e non sottovalutare le misure di precauzione e di controllo con le quali di recente si è cominciato a cautelarsi contro l'inattendibilità dei *medium*. Purtroppo questa moderna tecnica di sicurezza mette fine ad ogni possibilità di accedere facilmente alle osservazioni occultistiche. Lo studio dell'occultismo diventa una professione particolare, difficile, un'attività che non può essere esercitata come un'attività qualsiasi. E fintantoché gli studiosi che se ne occupano non avranno tratto le loro conclusioni, restiamo in balia del dubbio e delle nostre congetture soggettive.

La più verosimile tra queste congetture è certo quella che nel caso

¹ [Vedi alcune considerazioni analoghe in *L'avvenire di un'illusione* (1927) pp. 457 sg.]

dell'occultismo si tratti di un nucleo reale di fatti non ancora conosciuti, che l'inganno e la fantasia hanno avvolto in una coltre difficilmente penetrabile. Ma come, in qualche modo, avvicinarci a questo nucleo? in qual punto aggredire il problema? Qui penso che ci venga in aiuto il sogno, dandoci l'indicazione che in questo caos quello che conta è il tema della telepatia.

Come sapete, "telepatia" è il fenomeno per cui si presume che un evento occorso in un determinato istante giunga pressappoco simultaneamente alla coscienza di una persona che è lontana nello spazio, senza che si possa parlare di vie di comunicazione a noi note. Si presuppone tacitamente che questo evento riguardi una persona per la quale l'altra, quella che riceve la notizia, ha un forte interesse emotivo. Così, per esempio, la persona A subisce un incidente, oppure muore, e la persona B, a lei strettamente legata — la madre, la sorella o l'amata — lo apprende suppergiù nello stesso momento mediante una percezione visiva o auditiva. È come se quest'ultima fosse stata informata telefonicamente, il che però non è avvenuto; in certo qual modo, un corrispettivo psichico del telegrafo senza fili. Non c'è bisogno che sottolinei con voi quanto tali eventi siano inverosimili, e la maggior parte di questi racconti può in effetti esser respinta in base a ottimi motivi. Ne restano però alcuni, per i quali non è così facile fare altrettanto. Permettetemi ora, ai fini della mia esposizione, di omettere quel cautelativo "per cui si presume" e di proseguire come se credessi nella realtà obiettiva del fenomeno telepatico. Ma tenete presente che non è affatto così: personalmente non mi sono impegnato in alcuna convinzione.

Veramente, ho poco da comunicarvi, solo un fatterello. Inoltre, vi deluderò subito dicendovi che il sogno ha in fondo poco a che fare con la telepatia. Né la telepatia getta una nuova luce sulla natura del sogno, né il sogno fornisce una testimonianza diretta della realtà della telepatia. Il fenomeno telepatico non è nemmeno legato al sogno, poiché può verificarsi anche durante lo stato di veglia. L'unica ragione per discutere la relazione tra sogno e telepatia consiste nel fatto che lo stato di sonno appare come particolarmente adatto a ricevere il messaggio telepatico. Si ha in tal caso un cosiddetto sogno telepatico e, nell'analizzarlo, ci si convince che la notizia telepatica ha avuto lo stesso ruolo di un altro residuo diurno e che, come questo, è stata modificata dal lavoro onirico e assoggettata ai suoi intenti.

Nell'analisi di uno di tali sogni telepatici accadde una cosa che mi è parsa abbastanza interessante e mi ha indotto a sceglierlo, benché futilissimo, come punto di partenza per questa lezione. Allorché nel 1922 feci la prima comunicazione su questo argomento, disponevo soltanto di un'osservazione. Da allora di osservazioni simili ne ho fatte parecchie, ma mi attengo al primo esempio, perché si lascia esporre più facilmente; vi introdurrò dunque immediatamente in *medias res*.¹

Un uomo manifestamente intelligente, per sua affermazione niente affatto "di tendenze occultistiche", mi scrive a proposito di un sogno che gli sembra singolare. Premette che sua figlia sposata, che vive lontano da lui, aspetta per la metà di dicembre il suo primo bambino. Questa figlia gli è molto cara e sa che anche lei gli è molto attaccata. Ora, nella notte tra il 16 e il 17 novembre, quest'uomo sogna che sua moglie ha partorito due gemelli. Seguono alcuni particolari su cui qui possiamo sorvolare; comunque non tutti trovano una spiegazione. La donna che nel sogno è diventata la madre dei gemelli è la sua seconda moglie, la matrigna della figlia. Egli non desidera aver figli da questa donna, alla quale non riconosce l'attitudine e l'assennatezza sufficienti per allevare dei bambini; inoltre, all'epoca del sogno, ha da tempo sospeso i rapporti sessuali con lei. Ciò che lo induce a scrivermi non è un dubbio sulla teoria del sogno, quale potrebbe essergli giustamente sorto dal contenuto manifesto del suo sogno; infatti, perché il sogno, in pieno contrasto con i suoi desideri, fa partorire figli a questa donna? Tanto più che, a quanto egli informa, non vi era alcun motivo di temere che questo evento indesiderato potesse avverarsi. Ciò che lo spinge a riferirmi questo sogno è la circostanza che la mattina del 18 novembre egli ha ricevuto per telegrafo la notizia che la figlia ha partorito due gemelli. Il telegramma era stato spedito il giorno prima, la nascita era avvenuta nella notte tra il 16 e il 17, pressappoco nella stessa ora in cui egli sognava del parto gemellare della moglie. Il sognatore mi chiede se ritengo casuale la coincidenza tra sogno ed evento. Non osa definire telepatico il sogno, poiché il contenuto onirico e l'evento differiscono proprio nel punto che gli pare essenziale, cioè la persona della partoriente. Tuttavia da una delle sue osservazioni risulta che non si

¹ [Questo caso è raccontato, molto più in dettaglio, nello scritto di Freud, *Sogno e telepatia* (1921) pp. 386 sgg. (lo scritto fu pubblicato nel 1922).]

sarebbe meravigliato di un vero sogno telepatico. La figlia — ne è convinto — ha “certamente pensato a lui in modo particolare” nella sua ora difficile.

Sono sicuro, Signore e Signori, che siete in grado di spiegarvi questo sogno e che comprendete, anche, perché ve l'abbia raccontato. Ecco un uomo, scontento della sua seconda moglie, che preferirebbe avere una moglie come la figlia di primo letto. Per l'inconscio, naturalmente, questo “come” cade. Ora, nottetempo gli giunge il messaggio telepatico che la figlia ha partorito due gemelli. Il lavoro onirico si impossessa di questa notizia, lascia che su di essa agisca il desiderio inconscio, il quale vorrebbe mettere la figlia al posto della seconda moglie, e così nasce lo strano sogno manifesto che dissimula il desiderio e deforma il messaggio. Dobbiamo dire che solo l'interpretazione onirica ci ha mostrato che è un sogno telepatico: la psicoanalisi ha scoperto un fatto telepatico, che altrimenti non avremmo riconosciuto.

Ma non lasciatevi trarre in errore! Nonostante tutto, l'interpretazione onirica non ha asserito nulla sulla verità obiettiva del fatto telepatico. Può anche trattarsi di un'apparenza che può essere spiegata in altro modo. È possibile che i pensieri onirici latenti dell'uomo fossero: “Oggi è il giorno in cui dovrebbe avvenire il parto se mia figlia, come in effetti credo, si è sbagliata di un mese nei calcoli. E già quando la vidi l'ultima volta si capiva dal suo aspetto che doveva avere due gemelli. Chissà la mia povera moglie, cui piacevano tanto i bambini, come si sarebbe rallegrata di due gemelli!” (quest'ultimo elemento è da me inserito in base ad associazioni del sognatore non ancora menzionate). In questo caso, stimolo al sogno sarebbero state supposizioni ben fondate del sognatore, non un messaggio telepatico; ma il risultato rimarrebbe il medesimo, perché vedete che anche questa interpretazione del sogno non dice nulla circa il problema se si debba concedere realtà obiettiva alla telepatia. Per arrivare a una decisione occorrerebbe un accertamento particolareggiato di tutte le circostanze del caso, il che purtroppo non è stato possibile in questo esempio, così come non fu possibile negli altri di cui ho fatto esperienza. Ammettiamo pure che l'ipotesi della telepatia dia la spiegazione di gran lunga più semplice, e con ciò? La spiegazione più semplice non sempre è quella giusta; molto spesso la verità non è semplice, e prima di decidersi per un'ipotesi di così grande portata è desiderabile che siano osservate tutte le precauzioni.

Possiamo ora abbandonare il tema “sogno e telepatia” poiché non ho più nulla da aggiungere al riguardo. Ma fate bene attenzione che non il sogno è parso insegnarci qualcosa sulla telepatia, bensì l'interpretazione del sogno, l'elaborazione psicoanalitica. In quanto segue possiamo quindi prescindere interamente dal sogno e partire dal presupposto che l'applicazione della psicoanalisi possa gettare una certa luce su altri fenomeni cosiddetti occulti. Per esempio, il fenomeno dell'induzione o della trasmissione del pensiero è molto vicino alla telepatia e può in effetti, senza eccessiva forzatura, esser fatto coincidere con quella. Esso dà per certo che processi psichici in una persona (rappresentazioni, stati di eccitamento, impulsi di volontà) possano trasmettersi attraverso il libero spazio a un'altra persona, senza valersi delle vie conosciute di comunicazione fondate su parole e su segni. Sarete d'accordo che sarebbe assai singolare, e forse importante dal punto di vista pratico, se una cosa simile avvenisse realmente. Detto incidentalmente, c'è da meravigliarsi che proprio di questo fenomeno si parli meno che di tutti gli altri negli antichi racconti di prodigi.

Durante il trattamento psicoanalitico di pazienti, ho avuto l'impressione che il mestiere dell'indovino si presti particolarmente a effettuare osservazioni accertabili sulla trasmissione del pensiero. Si tratta di persone insignificanti o persino che non valgono nulla, dedite a maneggi vari¹ — far le carte, studiare la calligrafia e le linee della mano, eseguire calcoli astrologici — le quali, ciò facendo, predicono ai visitatori il futuro, dopo che hanno mostrato di essere al corrente di certune delle loro vicende passate o presenti. I clienti si dimostrano perlopiù molto contenti di queste prestazioni e non portano rancore a queste persone se più tardi le profezie non si avverano. Ebbi modo di raccogliere parecchi di tali casi, che ho potuto studiare analiticamente, e vi racconterò ora il più singolare di essi. Purtroppo la forza probante di questi esempi è pregiudicata dalle numerose reticenze impostemi dall'obbligo della discrezione professionale. Ho tuttavia evitato di proposito di alterarne il testo. Ascol-

¹ [Nel suo scritto *Psicoanalisi e telepatia* (1921) p. 352, Freud aveva affermato che la ricettività da “medium” dell'indovina è facilitata dall'esecuzione di alcuni atti insignificanti, intesi a tener occupate le sue forze psichiche (o deviarne l'attenzione cosciente). Su questo ambito di problemi, in riferimento a diversi contesti, vedi *Il progetto di una psicologia* (1895) pp. 240 sg., gli *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 408, la *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) pp. 168 sg., *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) pp. 135 sgg. e la *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) p. 314.]

tate dunque la storia di una delle mie pazienti, che ha avuto un'esperienza di questo genere con un indovino.¹

Costei era stata la maggiore di tutta una serie di figli ed era cresciuta dimostrando un attaccamento straordinario al padre; si era sposata in giovane età e aveva trovato nel matrimonio piena soddisfazione. Alla sua felicità mancava solo una cosa: era rimasta senza figli, sicché non aveva potuto completamente mettere l'amato marito al posto del padre. Quando, dopo lunghi anni di delusioni, aveva deciso di sottoporsi a un'operazione ginecologica, il marito le fece la rivelazione che la colpa era sua, che era diventato incapace di procreare in seguito a una malattia contratta prima del matrimonio. Essa sopportò male questa delusione, divenne nevrotica, era palesemente angosciata dalla tentazione [di tradire il marito]. Per rasserenarla, questi la condusse con sé in un viaggio d'affari a Parigi. Là erano seduti un giorno nell'atrio dell'albergo, quando la colpì un certo affaccendarsi tra il personale. Chiese che cosa fosse accaduto e apprese che *Monsieur le professeur* era arrivato, e riceveva in una saletta lì vicino. Esprime il desiderio di provare anche lei a consultarlo. Il marito era contrario, ma essa colse un suo momento di disattenzione per infilarsi nella saletta e si trovò così davanti all'indovino. La signora aveva ventisette anni, sembrava molto giovane, si era tolta l'anello nuziale. *Monsieur le professeur* le fece posare la mano su un bacile pieno di cenere, studiò accuratamente l'impronta, le narrò poi ogni sorta di cose circa difficili lotte che l'aspettavano, e concluse con la confortante assicurazione che si sarebbe ancora sposata e a trentadue anni avrebbe avuto due figli. Quando mi raccontò questa storia aveva quarantatré anni,² era gravemente ammalata e senza alcuna prospettiva di mettere mai più al mondo un figlio. Pertanto la profezia non si era avverata; tuttavia ella non ne parlava con amarezza, ma anzi con l'inconfondibile espressione di chi è soddisfatto, come se ricordasse un'esperienza piacevole. Fu facile accorgersi che non aveva la più pallida idea di che cosa potessero significare i due numeri della profezia [due e trentadue] o se addirittura significassero alcunché.

Voi direte che questa è una storia sciocca e incomprensibile e chie-

¹ [Questo caso è riportato più ampiamente, con alcune lievi variazioni, in *Psicoanalisi e telepatia* (1921) pp. 353 sgg. e, più brevemente, in *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"* (1925) pp. 163 sg.]

² [Nel resoconto di questo caso in *Psicoanalisi e telepatia* (1921) p. 355, è detto che la donna aveva quarant'anni.]

derete a che scopo ve l'abbia raccontata. Ora, io sarei completamente del vostro parere se — e questo è il punto saliente — l'analisi non ci avesse reso possibile un'interpretazione di quella profezia, interpretazione che appare persuasiva proprio in quanto ne spiega i dettagli. I due numeri trovano infatti la loro collocazione rifacendosi alla vita della madre. La madre della paziente si era sposata tardi, dopo i trent'anni, e in famiglia ci si era spesso soffermati sulla rapidità con cui aveva recuperato, con tanto successo, il tempo perduto. I due primi figli, la nostra paziente per prima, erano nati con il più piccolo intervallo possibile nello stesso anno di calendario, e a trentadue anni essa aveva in effetti già due bambini. Ciò che *Monsieur le professeur* aveva detto alla mia paziente significava dunque: "Si consoli, Lei è ancora così giovane. Avrà lo stesso destino di Sua madre, che dovette anch'essa aspettare a lungo prima di avere bambini. Lei avrà due figli a trentadue anni." Ma avere lo stesso destino di sua madre, mettersi al suo posto, assumerne il ruolo accanto al padre, questo era stato il più forte desiderio della giovinezza della mia paziente, il desiderio rimasto inappagato per cui ora cominciava ad ammalarsi. La profezia le promise che nonostante tutto sarebbe ancora giunto a compimento; e che cosa avrebbe potuto provare nei riguardi del profeta, se non simpatia? Ma ritenete veramente possibile che *Monsieur le professeur* fosse al corrente delle date di una storia intima e familiare, riguardante una cliente casuale? È impossibile! Ma allora da dove gli venne la conoscenza che lo mise in grado di esprimere nella sua profezia, introducendovi i due numeri, il più forte e più segreto desiderio della paziente? Vedo solo due possibilità di spiegazione: o la storia, così come mi venne raccontata, non è vera, si è svolta diversamente; o si deve riconoscere che una trasmissione del pensiero esiste come fenomeno reale. Si può, per la verità, fare l'ipotesi che la paziente, passati sedici anni, abbia inserito i due numeri in quel ricordo, traendoli dal proprio inconscio. È un'ipotesi che non posso suffragare ma neppure escludere, e immagino che voi siate disposti a credere più a una simile spiegazione che alla realtà della trasmissione del pensiero. Se vi deciderete in quest'ultimo senso, non dimenticate che solo l'analisi ha creato il dato occulto, l'ha reso palese, laddove esso era deformato al punto da essere irricognoscibile.

Se si trattasse solo di un caso come quello della mia paziente, ci passeremmo sopra con una scrollata di spalle. A nessuno viene in mente di costruire su un'osservazione isolata una teoria che comporta

una svolta così radicale. Ma credetemi, vi assicuro che non è l'unico caso di cui ho esperienza. Ho raccolto un gran numero di simili profezie e da tutte ho ricevuto l'impressione che l'indovino non avesse fatto altro che tradurre in parole i pensieri e, più particolarmente, i desideri segreti delle persone che lo interpellavano, e che nulla quindi vieta di analizzare tali profezie come se fossero produzioni soggettive, fantastiche o sogni della persona in questione. Naturalmente, non tutti i casi sono ugualmente probanti e non in tutti è ugualmente possibile escludere spiegazioni più razionali, ma nell'insieme le probabilità a favore di un'effettiva trasmissione del pensiero sono soverchianti. L'importanza dell'argomento giustificherebbe che vi narrassi tutti i miei casi, ma non posso farlo, sia per la lunghezza che assumerebbe l'esposizione, sia perché inevitabilmente dovrei violare la discrezione che qui è d'obbligo. Cercherò di tranquillizzare il più possibile la mia coscienza portandovi ancora qualche esempio.

Un giorno viene a farmi visita un giovanotto di spiccata intelligenza, uno studente agli ultimi esami prima della laurea; egli, tuttavia, non è in grado di darli perché, come lamenta, ha perso ogni interesse, ogni capacità di concentrazione, perfino la possibilità di ricordare con ordine.¹ I precedenti di questo stato di semiparalisi sono presto scoperti: si è ammalato in seguito a un grande atto di autocontrollo. Ha una sorella alla quale è legato da un grande amore, peraltro sempre trattenuto, e così essa a lui. "Che peccato che non possiamo sposarci", si dicevano abbastanza spesso. Un uomo rispettabile si innamorò di questa sorella; essa contraccambiava la simpatia, ma i genitori non acconsentivano al legame. In questa situazione critica la coppia si rivolse al fratello, il quale non negò loro il suo aiuto. Fece da intermediario nella corrispondenza tra i due e con la sua influenza riuscì alla fine a indurre i genitori al consenso. Nel periodo del fidanzamento si verificò tuttavia un incidente il cui significato non è difficile da indovinare. Egli intraprese, senza guida, una difficile escursione in montagna con il futuro cognato; i due smarrirono la strada e corsero il pericolo di non tornare a casa sani e salvi. Poco dopo il matrimonio della sorella, egli cadde in quello stato di esaurimento psichico.

Riacquistata la capacità di lavorare per merito della psicoanalisi, mi lasciò per fare i suoi esami, ma dopo averli felicemente superati

¹ [Anche questo caso è riportato con maggiori dettagli in *Psicoanalisi e telepatia* (1921) pp. 349 sgg.]

tornò da me per un breve periodo, nell'autunno dello stesso anno. Mi riferì allora una curiosa esperienza che aveva avuto prima dell'estate. C'era nella città dove aveva fatto i suoi studi universitari un'indovina, che godeva di grande popolarità. Anche i principi della casa regnante erano soliti consultarla regolarmente prima di prendere qualche importante iniziativa. Il modo in cui essa conduceva l'operazione era molto semplice. Si faceva dare la data di nascita di una determinata persona, non richiedeva di sapere nient'altro, nemmeno il nome, poi scartabellava i suoi libri astrologici, faceva lunghi calcoli e alla fine traeva pronostici sulla persona in questione. Il mio paziente decise di avvalersi dell'arte segreta di questa donna a proposito del cognato. Andò a trovarla e le comunicò la data richiesta concernente il cognato. Dopo aver eseguito i suoi calcoli, la donna venne fuori con la profezia: "Quest'uomo morirà nel luglio o nell'agosto di quest'anno, per un avvelenamento da gamberi o da ostriche." Il mio paziente concluse il suo racconto con le parole: "Davvero straordinario!"

Sin dall'inizio avevo ascoltato con un certo fastidio. Dopo questa esclamazione mi permisi la domanda: "Che cosa ci trova di così straordinario in questa profezia? Ora siamo in autunno inoltrato. Suo cognato non è morto, o me lo avrebbe raccontato da un pezzo. Dunque la profezia non si è avverata." E lui: "Certo che no, ma ecco il punto: mio cognato va matto per i gamberi e le ostriche e la scorsa estate — quindi prima della visita all'indovina — si è procurato un avvelenamento da ostriche, di cui per poco non è morto."¹ Che cosa dovevo rispondergli? Potei soltanto irritarmi perché quell'uomo di elevata cultura, che aveva dietro di sé un'analisi riuscita, non intravedeva meglio il nesso. Da parte mia, piuttosto di credere che da tavole astrologiche si possa calcolare quando interverrà un avvelenamento da gamberi o da ostriche, preferisco supporre che il mio paziente non avesse ancora superato l'odio per il rivale, quell'odio la cui rimozione, a suo tempo, gli aveva causato la malattia, e che l'astrologa avesse semplicemente dato espressione all'attesa che era in lui: "Quando uno va matto per qualcosa, non ci rinuncia e un giorno o l'altro finisce col rimetterci la vita." Confesso che non so dare altra spiegazione di questo caso, tranne forse che il mio paziente si sia permesso uno scherzo con me. Ma né allora né in seguito mi dette

¹ [Nel resoconto di questo caso in *Psicoanalisi e telepatia* (1921) p. 351, si parla di un avvelenamento da gamberi.]

motivo di sospettare una cosa del genere e davvero sembrava parlare sul serio.

Un altro caso.¹ Un uomo ancor giovane e altolocato intrattiene con una mondana una relazione caratterizzata da una curiosa coazione. Di tanto in tanto deve mortificare l'amante con discorsi canzonatori e beffardi, finché essa giunge al colmo della disperazione. Quando l'ha spinta a tanto, si sente sollevato, si riconcilia con lei e le fa dei regali. Ma adesso vorrebbe liberarsi di lei; la coazione lo rende profondamente inquieto; nota che da questo legame la sua reputazione viene compromessa; vuole avere una moglie, mettere su famiglia. Poiché con le proprie forze non riesce a liberarsi della mondana, ricorre all'aiuto dell'analisi. Dopo una di tali scene di insulti, già mentre è in analisi, si fa scrivere da lei un biglietto che sottopone a un grafologo. L'informazione che ne riceve è la seguente: "Questa è la calligrafia di una persona disperata, al punto che si ucciderà certamente nei prossimi giorni." A dir vero, ciò non avviene, la donna rimane in vita; ma l'analisi riesce a far sì che egli allenti il suo legame con lei; abbandonata la donna, si volge a una fanciulla che spera possa diventare per lui una brava moglie. Poco dopo appare un sogno che può essere riferito solo a un dubbio incipiente circa il valore di questa ragazza. Il nostro uomo ottiene un saggio anche della scrittura di lei, lo presenta allo stesso esperto e riceve sulla scrittura un verdetto che conferma le sue preoccupazioni. Abbandona quindi l'intenzione di prendere in moglie la giovinetta.

Per apprezzare il valore dei responsi del grafologo, specialmente il primo, si deve sapere qualcosa della storia segreta del nostro uomo. Nella prima giovinezza, conformemente alla sua natura passionale, si era disperatamente innamorato di una giovane donna, che era però più vecchia di lui. Respinto, fece un tentativo di suicidio, sulla cui serietà non si possono avanzare dubbi. Sfuggì alla morte per un pelo e si ristabilì soltanto dopo lunghe cure. Questa follia fece però una profonda impressione sulla donna amata, che gli concesse i suoi favori; egli ne divenne l'amante e da allora le rimase segretamente legato e la servì in modo estremamente cavalleresco. Più di due decenni dopo, quando entrambi erano invecchiati, — e di più, naturalmente, la donna, — si risvegliò in lui il bisogno di staccarsene, di liberarsi, di condurre una vita propria, di fondare una propria casa e

¹ [Anche questo caso è riportato in *Psicoanalisi e telepatia* (1921) pp. 359 sgg., ma per certi aspetti il presente resoconto è più dettagliato.]

una famiglia. E contemporaneamente a questa sazietà, si insediò in lui il bisogno a lungo represso di vendicarsi dell'amante. Se una volta aveva voluto uccidersi perché era stato da lei disdegnato, ora voleva avere la soddisfazione che fosse lei a cercare la morte perché lui la lasciava. Ma il suo amore era ancora troppo forte perché questo desiderio potesse divenirgli cosciente; insomma, non era in grado di farle abbastanza male da spingerla alla morte. In questo stato d'animo prese la mondana in certo modo come capro espiatorio, per soddisfare in corpore vili la sua sete di vendetta, e su di essa si permise tutte le torture che a suo giudizio potevano sortire l'effetto che augurava all'amante. Il fatto che la vendetta in realtà fosse diretta a quest'ultima si tradì solo attraverso la circostanza che egli scelse la vecchia amante per confidente e consigliera della sua relazione amorosa, invece di nasconderle la sua defezione. La poveretta, che da tempo era passata dal ruolo del dare a quello del ricevere, soffrì probabilmente per queste confidenze più che la mondana per la brutalità con cui era trattata. La coazione, di cui egli si lamentava e che lo spinse all'analisi, era naturalmente trasferita su quest'ultima, che era una persona sostitutiva, ma proveniva dalla vecchia amante; era da costei che voleva e non riusciva a liberarsi. Io non sono un esperto di grafologia, non ho molta considerazione per l'arte di indovinare il carattere dalla scrittura e ancora meno credo nella possibilità di predire con questo sistema il futuro di chi scrive. Dovete però ammettere, quale che sia il vostro giudizio sul valore della grafologia, che l'esperto, quando profetizzò che l'autore del saggio sottopostogli si sarebbe ucciso nei giorni successivi, aveva portato alla luce — ancora una volta — un forte desiderio segreto della persona che lo interpellava. Qualcosa di simile avvenne dopo, nel caso del secondo responso, solo che qui non entrò in campo un desiderio inconscio, ma i dubbi e le incipienti inquietudini dell'interpellante, che trovarono chiara espressione per bocca del grafologo. Per finire, il mio paziente riuscì, con l'aiuto dell'analisi, a scegliersi una ragazza su cui riversare il proprio amore, rompendo il cerchio magico che lo teneva incatenato.

Signore e Signori, avete ora udito qual è l'apporto dell'interpretazione dei sogni e della psicoanalisi in genere all'occultismo. Come avete visto dagli esempi che vi ho portato, mediante la loro applicazione vengono messi in evidenza fatti occulti che altrimenti sarebbero passati inosservati. La psicoanalisi non può rispondere direttamente al problema che certo più vi interessa — se si possa credere nella

realtà obiettiva di queste risultanze — benché il materiale portato alla luce con il suo aiuto dia l'impressione che la risposta debba essere affermativa. Il vostro interesse non si arresterà qui, ma vorrete sapere quali conclusioni possano essere tratte da quel materiale incomparabilmente più ricco in cui la psicoanalisi non ha alcuna parte. Non posso seguirvi per questa strada, che non è più la mia, ma posso fare ancora una cosa: raccontarvi alcuni episodi che abbiano quantomeno in comune con l'analisi il fatto di essere stati osservati durante il trattamento analitico, forse anche di essere stati resi possibili dal suo influsso. Vi riferirò un esempio di questo genere, quello che più di tutti mi ha impressionato. Sarò molto dettagliato, richiederò la vostra attenzione per una quantità di particolari, pur dovendo nel contempo sopprimere molte cose che accrescerebbero di molto la forza persuasiva dell'aneddoto. Si tratta di un esempio in cui la situazione si presenta con chiarezza e non ha bisogno di essere sviluppata attraverso l'analisi. Nel discuterlo, non potremo tuttavia fare a meno dell'aiuto dell'analisi. Vi dico però subito che anche questo esempio di apparente trasmissione del pensiero avvenuta in una situazione analitica non è immune da perplessità, non permette alcuna presa di posizione incondizionata in favore della realtà del fenomeno occulto.¹

Ascoltate dunque. Un giorno autunnale dell'anno 1919, verso le dieci e tre quarti circa del mattino, il dottor David Forsyth,² appena giunto da Londra, mi fa pervenire il suo biglietto da visita mentre sto lavorando con un paziente. (Il mio egregio collega dell'Università di Londra non considererà sicuramente un'indiscrezione se in tal modo rivelo che egli si fece guidare da me per alcuni mesi nelle arti della tecnica psicoanalitica.) Ho appena il tempo di salutarlo e di fissargli un appuntamento per più tardi. Il dottor Forsyth ha diritto a un interesse particolare: è il primo straniero che viene da me dopo l'isolamento degli anni bellici e la sua visita è augurio di tempi migliori. Poco dopo, alle 11, arriva uno dei miei pazienti, il signor P., un uomo amabile e pieno di spirito, tra i quaranta e cinquant'anni, che a suo tempo mi aveva consultato a causa di diffi-

¹ [Questo caso avrebbe dovuto essere inserito come "Poscritto" in *Psicoanalisi e telepatia* (1921), ma fu invece omissso, perché al momento della pubblicazione postuma (nel 1941) di quello scritto di Freud, ci si rese conto che esso era stato inserito, praticamente identico, in questa lezione. Vedi l'Avvertenza editoriale a *Psicoanalisi e telepatia*, p. 343.]

² [David Forsyth (1877-1941), medico londinese e membro sin dalla fondazione (1913) della Società psicoanalitica di Londra.]

coltà con le donne. Il suo caso non prometteva alcun successo terapeutico; da molto tempo gli avevo proposto di sospendere il trattamento, ma egli aveva preferito continuare, evidentemente perché si sentiva a suo agio in una "traslazione paterna" opportunamente moderata nei miei confronti. Il denaro a quel tempo non importava, essendovene comunque poco; le ore che passavo con lui erano anche per me stimolanti e distensive al tempo stesso, e così, soprassedendo alle severe regole della professione medica, avevo accettato di perseverare nel tentativo analitico fino a un termine prefissato.

Quel giorno P. ritornò nel discorso sui suoi tentativi di allacciare relazioni erotiche con le donne e menzionò ancora una volta la bella, povera e attraente ragazza con la quale avrebbe potuto avere successo se il fatto che era ancora vergine non lo avesse spaventato e distolto da ogni serio tentativo. Aveva già parlato spesso di lei, ma quel giorno raccontò per la prima volta che la ragazza, la quale naturalmente non aveva la minima idea di quali fossero i veri motivi del suo ritegno, aveva l'abitudine di chiamarlo "signor von Vorsicht [Precauzione]". Questa comunicazione mi fece impressione: avevo a portata di mano il biglietto del dottor Forsyth e glielo mostrai.

Questi i fatti. Mi attendo che vi sembrino poca cosa, ma continuate ad ascoltare, poiché vi è dell'altro.

P. aveva trascorso alcuni anni della sua giovinezza in Inghilterra e da allora aveva conservato un interesse non effimero per la letteratura inglese. Possedeva una ricca biblioteca in lingua inglese ed era solito portarmi dei libri in prestito. Devo a lui la conoscenza di autori come Bennett e Galsworthy, dei quali fino ad allora avevo letto poco. Un giorno mi prestò un romanzo di Galsworthy intitolato *The Man of Property* [Il possidente (1906)], la cui azione si svolge nel castello di una famiglia Forsyte, inventata dallo scrittore. Galsworthy stesso è stato evidentemente preso da questa sua creazione, poiché in storie successive si è rifatto ripetutamente a persone della stessa famiglia e infine ha raccolto tutti i racconti relativi ad essa sotto il nome: *The Forsyte Saga*.¹ Solo pochi giorni prima dell'episodio che sto raccontando, P. mi aveva portato un nuovo volume di questa serie. Il nome "Forsyte", e tutto ciò che di tipico lo scrittore voleva in esso personificare, aveva anche avuto una certa importanza nelle mie conversazioni con P., era diventato

¹ [La saga dei Forsyte è un ciclo di sei romanzi nei quali John Galsworthy (1867-1933) ha dato un ampio quadro storico dei costumi della società inglese contemporanea.]

una parte del linguaggio segreto che così facilmente si stabilisce tra persone che si frequentano regolarmente. Ora, il nome *Forsyte* di quei romanzi è poco diverso da quello del mio visitatore, *Forsyth*, a malapena distinguibile per la pronuncia tedesca; inoltre c'è una parola inglese dotata di senso che noi pronunceremmo proprio nello stesso modo, cioè "*foresight*", da tradursi con *Voraussicht* o *Vorsicht* ["previsione" o "precauzione"]. Dunque P. aveva effettivamente scelto, traendolo dal contesto dei suoi problemi personali, lo stesso nome che, nel medesimo momento, teneva occupata la mia mente a causa di una circostanza a lui ignota.

La faccenda comincia a prospettarsi meglio, non vi pare? Ma credo che questo fenomeno sorprendente ci colpirà ancor più, e riusciremo persino a gettare uno sguardo sulle condizioni che lo hanno determinato se faremo convergere la luce dell'analisi su altre due associazioni che P. ebbe nella stessa seduta.

Prima associazione: Un giorno della settimana precedente avevo invano aspettato il signor P. alle undici, ed ero poi uscito per far visita al dottor Anton von Freund¹ nella sua pensione. Fui sorpreso di scoprire che il signor P. abitava in un altro piano della casa che ospitava la pensione. Riferendomi a ciò, avevo successivamente raccontato a P. che gli avevo per così dire fatto visita in casa sua; so però con precisione di non aver menzionato il nome della persona che ero andato a trovare nella pensione. E ora egli, subito dopo aver menzionato il signor "von Vorsicht", mi domanda se la Freud-Ottorego che tiene corsi d'inglese all'Università popolare sia mia figlia; sennonché, per la prima volta nella nostra lunga relazione, fa subire al mio nome la deformazione cui per la verità funzionari, impiegati e tipografi mi hanno abituato: invece di "Freud" dice "Freund".

Seconda associazione: Alla fine della stessa seduta racconta un sogno dal quale si è svegliato con angoscia, un vero e proprio incubo [*Alptraum*], a suo parere. Aggiunge che recentemente ha dimenticato la parola inglese corrispondente e che a chi gliela aveva chiesta aveva dato l'informazione che in inglese "incubo" si dice "*a mare's nest*". Questa naturalmente è un'assurdità, dice, "*a mare's nest*" significa una cosa che è incredibile, una panzana; la traduzione di "incubo" è "*night-mare*". Questa associazione sembra non avere

¹ [Anton von Freund (1880-1920), importante industriale di Budapest, appoggiò in vari modi il movimento psicoanalitico. Freud scrisse per lui un commosso necrologio intitolato *Il dottor Anton von Freund* (1920). Vedi oltre p. 165.]

nulla in comune con la precedente [Freud-Ottorego], tranne l'elemento "inglese"; a me però non manca di ricordare un piccolo avvenimento di circa un mese prima. P. era seduto accanto a me nella stanza, quando entrò inaspettatamente un altro caro ospite da Londra, il dottor Ernest Jones, che non vedevo da vari anni. Gli feci cenno di andare nell'altra stanza, finché avessi finito il colloquio con P. Questi però lo riconobbe subito dalla fotografia appesa nel salotto d'attesa ed espresse il desiderio di essergli presentato. Ebbene, Jones è l'autore di una monografia sull'incubo (*nightmare*). Non sapevo se fosse nota a P., che evitava di leggere libri analitici.¹

Cominciamo con l'esaminare insieme che cosa l'analisi ci permette di capire del contesto da cui sono nate le associazioni di P. e della motivazione di queste ultime. P. aveva un atteggiamento simile al mio nei confronti del nome "Forsyte" (pronunciato come "Forsyth"); per lui aveva lo stesso significato, ed era anzi a lui che io dovevo la conoscenza di questo nome. Il fatto singolare fu che egli introdusse nell'analisi questo nome all'improvviso, nel più breve spazio di tempo possibile dopo che era diventato per me significativo in un altro senso, a causa di un nuovo evento: l'arrivo del medico londinese. Ma forse non meno interessante del fatto stesso è il modo in cui il nome si presentò nell'ora di analisi. Egli non disse per esempio: "Adesso mi viene in mente il nome Forsyte, Lei sa, quello dei romanzi", ma senza alcun riferimento cosciente a questa fonte lo intrecciò abilmente con quanto si agitava in lui e di lì lo trasse alla luce, il che sarebbe potuto accadere da molto tempo e fino ad allora non era accaduto. Disse invece: "Anch'io sono un Forsyth, così almeno mi chiama la ragazza." È difficile non riconoscere in questa dichiarazione un miscuglio tra le pretese della gelosia e un senso di dolorosa autodenigrazione. Non saremo molto lontani dal vero completandola all'incirca così: "Sono mortificato che i Suoi pensieri siano tutti per il nuovo venuto. Ritorni dunque a me, anch'io dopo tutto sono un Forsyth... per la verità solo un prudente signor von Vorsicht, come dice la ragazza." E ora, sul filo associativo dell'elemento "inglese", il corso dei suoi pensieri ritorna a due precedenti occasioni che potevano risvegliare la stessa gelosia. "Alcuni giorni fa Lei ha fatto una visita nella mia

¹ [Vedi E. JONES, *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens* (Lipsia e Vienna 1912). Questa monografia apparve dapprima nella traduzione tedesca di Hanns Sachs e solo in seguito nel testo inglese *On the Nightmare* (Londra e New York 1931).]

casa, ma purtroppo non a me, a un signor von Freund." Questo pensiero gli fa poi alterare il nome "Freud" in "Freund" e a farne le spese è la Freud-Ottorego del corso universitario, perché come insegnante di inglese fornisce l'associazione manifesta. Successivamente il ricordo si riallaccia a un altro visitatore di alcune settimane prima, del quale certamente fu altrettanto geloso, ma di cui non poteva sentirsi l'uguale poiché il dottor Jones era capace di scrivere una monografia sull'incubo, mentre lui al massimo l'incubo lo sognava. Anche la menzione del suo errore circa il significato di "*a mare's nest*" rientra nello stesso contesto, può solo voler dire: "In fondo io non sono un vero inglese, così come non sono un vero Forsyth."

Ora, non posso dire che i suoi moti di gelosia fossero inadeguati o incomprensibili. P. era stato avvisato che la sua analisi, e quindi i nostri rapporti, avrebbero avuto fine non appena fossero tornati a Vienna allievi e pazienti stranieri, e così accadde effettivamente di lì a poco. Tuttavia quello riportato sopra è stato un pezzo di lavoro analitico, la spiegazione di tre associazioni sopravvenute nella stessa seduta, alimentate dallo stesso motivo, e la vera questione è un'altra: se queste associazioni possano o non possano prodursi senza trasmissione del pensiero. L'interrogativo si pone per ognuna delle tre associazioni e si scompone così in tre domande diverse: Poteva P. sapere che il dottor Forsyth mi aveva appena fatto la sua prima visita? Poteva conoscere il nome della persona che ero andato a trovare nella sua casa? Sapeva che il dottor Jones aveva scritto una monografia sull'incubo? Oppure era solo la mia conoscenza di queste cose che si rivelava nelle sue associazioni? Dalla risposta a ciascuna di queste tre domande dipende se i fatti da me osservati permetteranno di trarre una conclusione in favore della trasmissione del pensiero.

Lasciamo da parte per un attimo la prima domanda, poiché le altre due sono più facili da trattare. Il caso della mia visita nella pensione sembra a prima vista particolarmente affidabile. Sono certo che nella mia breve, scherzosa menzione della visita nella casa ove egli abitava, non avevo fatto alcun nome; ritengo molto improbabile che P. si sia informato presso la pensione sul nome della persona che ero andato a trovare, credo piuttosto che il nome di costui gli sia rimasto completamente sconosciuto. Tuttavia, la forza dimostrativa di questo caso è distrutta dalle fondamenta da un partico-

lare fortuito. L'uomo che ero andato a trovare nella pensione non solo si chiamava "Freund", ma era anche per noi tutti un vero amico.¹ Era quel dottor Anton von Freund la cui elargizione aveva reso possibile la fondazione della nostra casa editrice. La sua morte prematura, e quella del nostro collega Karl Abraham alcuni anni più tardi, sono state le più gravi disgrazie che hanno colpito lo sviluppo della psicoanalisi. Posso quindi aver detto al signor P. quella volta: "Ho fatto visita a un amico (*Freund*) abitante nella Sua casa", e con questa possibilità la sua seconda associazione perde ogni interesse ai fini dell'occultismo.

Anche l'effetto che può avere su di noi la terza associazione svanisce presto. Poteva P. sapere che Jones ha pubblicato una monografia sull'incubo, dal momento che non leggeva mai la letteratura analitica? Sì, poteva. Possedeva libri della nostra casa editrice e poteva in ogni caso aver visto i titoli delle novità annunciati sulle sovraccoperte dei volumi. Non lo si può dimostrare, ma nemmeno escludere. Per questa via non approderemo a nulla. Devo rammaricarmi che quanto ho osservato soffra del medesimo difetto di tante altre osservazioni: è stato messo per iscritto troppo tardi e discusso in un momento in cui non vedevo più il signor P. e non potevo interrogarlo più a fondo.

Torniamo al primo caso che, anche isolato, rende apparentemente sostenibile la trasmissione del pensiero. Poteva P. sapere che il dottor Forsyth era stato da me un quarto d'ora prima che lui arrivasse? poteva sapere in genere della sua esistenza o della sua presenza a Vienna? Anche qui, non dobbiamo affrettarci a dare una risposta negativa. Non è escluso che la risposta debba essere affermativa. Potrei aver comunicato a P. che aspettavo un medico proveniente dall'Inghilterra per istruirlo nell'analisi, come prima colomba dopo il diluvio universale. Questo poteva essere stato nell'estate del 1919, dato che il dottor Forsyth si era accordato con me per lettera alcuni mesi prima del suo arrivo. Posso addirittura aver menzionato il suo nome, benché questo mi sembri molto improbabile. Dato l'ulteriore significato che questo nome aveva per entrambi, alla sua menzione avrebbe dovuto allacciarsi una conversazione di cui qualcosa mi sarebbe rimasto nella memoria. Nondimeno, ciò può essere accaduto e io posso poi averlo totalmente dimenticato,

¹ [In tedesco *Freund* significa "amico".]

così che la comparsa del “signor von Vorsicht” nell’ora di analisi poté colpirmi come un prodigio. Se ci si ritiene scettici, è bene dubitare all’occorrenza anche del proprio scetticismo. C’è forse anche in me la segreta inclinazione al prodigioso che tanto favorisce la creazione dei fatti occulti.

Tolto così di mezzo l’elemento prodigioso per un verso, esso ci aspetta da un altro verso, il più difficile di tutti. Supponendo che il signor P. avesse saputo che esiste un dottor Forsyth e che era atteso a Vienna per l’autunno, come si spiega che divenisse recettivo nei suoi confronti proprio il giorno del suo arrivo e immediatamente dopo la sua prima visita? Si potrebbe dire che si tratta di un caso, e con ciò l’evento rimarrebbe inspiegato; ma è proprio per escludere il caso che ho discusso quelle altre due associazioni di P., per mostrarvi che egli era veramente occupato da pensieri di gelosia verso le persone che venivano a farmi visita e che io andavo a trovare. Oppure, per non trascurare un’estrema possibilità, si può prendere in considerazione l’ipotesi che P. avesse notato in me una particolare eccitazione (di cui per la verità non so nulla) e ne avesse tratto le sue conclusioni. Oppure il signor P., che dopotutto arrivò solo un quarto d’ora dopo l’inglese, potrebbe essersi incontrato con costui nel breve tratto di strada comune a entrambi, averlo riconosciuto dal suo caratteristico aspetto inglese, e sempre sul chi vive per la gelosia aver pensato: “Questo è dunque il dottor Forsyth, il cui arrivo segna la fine della mia analisi. E probabilmente sta uscendo dallo studio del professore.” Non posso procedere oltre con queste congetture razionalistiche. Siamo di nuovo a un *non liquet* [la cosa non è chiara]; ma devo ammettere di avere la sensazione che anche qui la bilancia penda a favore della trasmissione del pensiero. D’altronde non sono certo l’unico che, in situazione analitica, si è trovato coinvolto in simili fenomeni di “occultismo”. Helene Deutsch ha reso note osservazioni analoghe e ha studiato la loro dipendenza dal rapporto di traslazione tra paziente e analista.¹

Certamente, ne sono convinto, non sarete molto soddisfatti del mio atteggiamento di fronte a questo problema: l’atteggiamento di chi non è completamente persuaso e tuttavia è disponibile alla persuasione. Forse dite entro di voi: “Ecco un altro uomo che nella

¹ H. DEUTSCH, *Okkulte Vorgänge während der Psychoanalyse*, Imago, vol. 12, 418 (1926).

sua vita ha lavorato onestamente a indagare scientificamente la natura e che, invecchiando, è diventato debole di mente, devoto, credulone." So che alcuni grandi nomi rientrano in questa categoria, ma non crediate di potermi annoverare tra costoro. Devoto, perlomeno, non lo sono diventato e, spero, neanche credulone. È però vero che chi si è tenuto chino tutta la vita per schivare uno scontro doloroso con i fatti, è disposto anche nella vecchiaia a curvare la schiena di fronte a nuove realtà. Sicuramente voi preferireste che mi attenessi a un moderato teismo e mi mostrassi inesorabile nel rifiutare tutto ciò che è occulto. Ma, incapace come sono di procurarmi benemerenzze, insisto a suggerirvi di non escludere a priori la possibilità obiettiva della trasmissione del pensiero, e quindi anche della telepatia.

Non dimenticate che qui ho trattato questi problemi solo per quanto è possibile avvicinarli tramite la psicoanalisi. Quando, più di dieci anni fa, si presentarono per la prima volta al mio orizzonte, anch'io temetti che fosse minacciata la nostra visione scientifica del mondo; ebbi timore che, nel caso in cui alcuni aspetti dell'occultismo si mostrassero validi, essa dovrebbe cedere il posto allo spiritismo o al misticismo.¹ Oggi penso diversamente; credo che non sia segno di grande fiducia nella scienza il non stimarla capace di accogliere e rielaborare anche ciò che risultasse esserci di vero nelle affermazioni occultistiche. E per quanto concerne in particolare la trasmissione del pensiero, essa sembra anzi favorire l'estendersi della mentalità scientifica — gli avversari dicono: meccanicistica — al campo spirituale, così difficile da imprigionare. Il processo telepatico consisterebbe nel fatto che un atto mentale di una persona suscita il medesimo atto mentale in un'altra persona. Ciò che sta tra i due atti mentali può benissimo essere un processo fisico, ove lo psichico a un'estremità si trasforma appunto in questo processo fisico, e quest'ultimo, all'altra estremità, si ritrasforma nel medesimo psichico. L'analogia con altre trasformazioni, come quella del parlare e dell'ascoltare al telefono, sarebbe allora evidente. E pensate un po' se riuscissimo a porre sotto controllo questo equivalente fisico dell'atto psichico! Si può dire che, con l'inserimento dell'inconscio tra ciò che è fisico e ciò che finora veniva chiamato "psichico", la psicoanalisi ha reso accettabili processi come la telepatia. Purché ci si

¹ [Vedi in proposito le più distese osservazioni contenute in *Psicoanalisi e telepatia* (1921) pp. 345 sgg.]

abitui all'idea della telepatia, si dischiudono traguardi ambiziosi (benché solo nella fantasia, per il momento). È noto che rimane un mistero come venga a formarsi la volontà collettiva in grandi comunità di insetti. È possibile che si formi per mezzo di questa trasmissione psichica diretta. Nulla vieta di supporre che questo sia il mezzo originario, arcaico, di comunicazione tra gli individui, e che nel corso dell'evoluzione filogenetica esso sia stato soppiantato dal metodo migliore di comunicare che si avvale di quei segni che gli organi di senso sono in grado di captare. Ma chissà che il metodo più antico non sia rimasto nello sfondo e si affermi ancora in certe condizioni, per esempio nel caso di una folla eccitata dalle passioni. Tutto ciò è ancora incerto e denso di insoluti enigmi, ma non vi è ragione di spaventarsi.

Se esiste la telepatia come processo reale, si può supporre, benché sia difficile dimostrarlo, che si tratti di un fenomeno assai frequente. Corrisponderebbe alla nostra impostazione poterlo mettere in evidenza, soprattutto nella vita psichica dei bambini. Vien fatto di ricordare a questo proposito la rappresentazione angosciata, frequente nei bambini, che i genitori conoscano tutti i loro pensieri, senza bisogno che essi vengano espressi; e questo è il perfetto corrispettivo e forse la fonte della fede degli adulti in un Dio onnisciente. Di recente una studiosa meritevole di ogni fiducia, Dorothy Burlingham, ha scritto un saggio su osservazioni da lei fatte che, se confermate, porrebbero fine ai restanti dubbi sulla realtà della trasmissione del pensiero.¹ Essa ha fatto riferimento alla situazione, non più rara, in cui madre e figlio si trovano contemporaneamente in analisi, e ha raccontato eventi singolari come il seguente. Un giorno, nella sua ora di analisi, la madre racconta di una moneta d'oro che svolge un determinato ruolo in una delle scene della sua infanzia. Appena giunta a casa, il figlioletto di circa dieci anni entra in camera sua e le porta una moneta d'oro, che desidera sia conservata. Lei gli domanda stupita dove l'abbia presa. L'ha ricevuta per il suo compleanno, che risale però a parecchi mesi prima e non vi è alcun motivo perché il fanciullo debba essersi ricordato proprio ora di quella moneta. La madre mette al corrente della coincidenza l'analista del figlio, pregandola di indagare con lui il perché di quell'azione. Tuttavia l'analisi del fanciullo non reca alcun chiarimento; l'azione si era fatta largo quel giorno nella sua vita come un corpo estraneo.

¹ D. BURLINGHAM, *Kinderanalyse und Mutter*, Psychoanal. Päd., vol. 6, 269 (1932).

Alcune settimane più tardi la madre è seduta alla scrivania, perché le era stato raccomandato di prendere un appunto sull'episodio testé descritto, ed ecco che entra suo figlio e vuole indietro la moneta d'oro: vorrebbe portarla con sé nella seduta analitica per mostrarla. Ancora una volta l'analisi del fanciullo non è in grado di fornire alcuna spiegazione di questo suo desiderio.

E con ciò rieccoci alla psicoanalisi, dalla quale eravamo partiti.

La scomposizione della personalità psichica¹

Signore e Signori, so che conoscete l'importanza che ha il punto di partenza nei vostri personali rapporti, siano essi con persone o con cose. Così è stato anche per la psicoanalisi: per lo sviluppo che essa ha avuto e per l'accoglienza che ha trovato, non è stato indifferente che abbia iniziato il suo lavoro ciò che nella vita psichica è più estraneo all'Io, il sintomo. Il sintomo deriva dal rimosso, ne è, per così dire, il rappresentante al cospetto dell'Io; ma il rimosso è per l'Io territorio straniero, territorio straniero interno, così come la realtà — consentite l'espressione insolita — è territorio straniero esterno. Dal sintomo la nostra strada ci condusse all'inconscio, alla vita pulsionale, alla sessualità, e fu allora che alla psicoanalisi toccò udire la geniale obiezione che l'uomo non è semplicemente un essere sessuale, ma conosce anche impulsi più nobili ed elevati. Si sarebbe dovuto aggiungere che, esaltato dalla consapevolezza di questi impulsi più elevati, spesso egli si arroga il diritto di sragionare e di trascurare i fatti.

Sapete anche di più. Noi abbiamo detto fin dal principio che l'uomo si ammala per il conflitto fra le pretese della sua vita pulsionale e la resistenza che contro di esse si erge in lui, e mai un istante abbiamo dimenticato questa istanza che si oppone, respinge, rimuove, istanza che pensavamo dotata di sue particolari forze, le pulsioni dell'Io e tale da coincidere appunto con l'Io della psicologia popolare. Per altro verso, poiché è proprio del lavoro scientifico progredire faticosamente, anche alla psicoanalisi non fu possibile studiare simultaneamente tutti i campi e pronunciarsi d'un sol colpo su tutti i problemi. Alla fine il progresso fu tale che l'attenzione poté conver-

¹ [La maggior parte del materiale contenuto in questa lezione è ripreso da *L'Io e l'Es* (1922).]

gere dal rimosso al rimovente, e ci si trovò di fronte a questo Io (il quale sembrava essere così ovvio) con l'aspettativa certa di trovare anche qui cose alle quali non si poteva essere preparati; ma non fu facile dapprima trovare il modo di avvicinarlo. È di questo che voglio parlarvi oggi.

Non posso tuttavia nascondere il mio sospetto che questa esposizione della psicologia dell'Io vi farà un effetto diverso dall'introduzione nel mondo psichico sotterraneo che l'ha preceduta. Perché debba essere così, non so dirlo con certezza. Dapprima credevo che avreste rilevato che, mentre in precedenza vi avevo riferito principalmente fatti — seppure insoliti e strani —, questa volta vi sarebbe toccato sentire prevalentemente concetti teorici, ossia speculazioni. Ma la ragione non può esser questa. Riflettendoci meglio, bisogna pur affermare che nella nostra psicologia dell'Io la parte di rielaborazione intellettuale dei dati di fatto non è molto più grande di quanto fosse nella psicologia delle nevrosi. E parimenti sono da respingere altre motivazioni di questa mia attesa. Ora ritengo che la cosa dipenda in qualche modo dal carattere della materia stessa e dal fatto che non siamo abituati a trattarla. In ogni caso, non sarò sorpreso se vi mostrerete ancora più riservati e prudenti nel vostro giudizio di quanto lo siate stati finora.

A indicarci il cammino sarà la situazione in cui ci troviamo all'inizio della nostra indagine. Nostro desiderio è fare oggetto di questa indagine l'Io, il nostro Io più intimo; ma è possibile? L'Io è il soggetto per eccellenza, come può diventare oggetto? Ora, non vi è alcun dubbio che questo è possibile: l'Io può prendere come oggetto sé medesimo, trattarsi come altri oggetti, osservarsi, criticarsi e fare di sé stesso Dio sa quante altre cose ancora. Così facendo, una parte dell'Io si contrappone alla parte restante. L'Io dunque è scindibile; e in effetti si scinde nel corso di parecchie sue funzioni, almeno transitoriamente.¹ Le parti possono successivamente riunirsi. Questa non è esattamente una novità, forse è un'accentuazione insolita di cose universalmente note. D'altro canto siamo avvezzi all'idea che la patologia possa rendere evidenti, ingrandendole e rendendole più vistose, condizioni normali che altrimenti ci sarebbero sfuggite. Dove essa ci mostra una frattura o uno strappo, normalmente può esistere un'articolazione. Se gettiamo per terra un cristallo, questo si fran-

¹ [Vedi oltre in questo volume *La scissione dell'Io nel processo di difesa* (1938) pp. 557 sgg.]

tuma, ma non in modo arbitrario; si spacca secondo le sue linee di sfaldatura in pezzi i cui contorni, benché invisibili, erano tuttavia determinati in precedenza dalla struttura del cristallo. Strutture simili, piene di strappi e fenditure, sono anche i malati di mente. Un po' del reverenziale timore che gli antichi popoli dimostravano per i pazzi dobbiamo concederglielo anche noi. Si sono staccati dalla realtà esterna ma, appunto per questo, sanno moltissimo della realtà interna, psichica, e possono rivelarci parecchie cose che altrimenti ci sarebbero inaccessibili.

Di un gruppo di questi malati noi diciamo che soffrono del delirio di essere osservati.¹ Essi si lamentano di essere molestati incessantemente, e fin nelle loro più intime azioni, da forze ignote, probabilmente persone, che li osservano, e odono in forma allucinatoria queste persone proclamare i risultati della loro osservazione, "adesso sta per dire questo, adesso si veste per uscire" eccetera. Questa attenzione non è ancora una persecuzione, ma poco ci manca; essa presuppone che la gente diffidi di loro, che aspetti di sorprenderli mentre compiono azioni proibite, per le quali dovrebbero essere puniti. E se questi pazzi avessero ragione, se nell'Io di tutti noi vi fosse una istanza simile che osserva e minaccia castighi, istanza che in loro si è soltanto separata nettamente dall'Io ed è stata erroneamente spostata nella realtà esterna?

Non so se anche a voi accadrà lo stesso che a me. Da quando, sotto il forte influsso di questo quadro morboso, ho concepito l'idea che la separazione di un'istanza osservatrice dal resto dell'Io potrebbe essere un tratto regolare nella struttura dell'Io, quest'idea non mi ha più abbandonato e mi ha spinto a indagare gli ulteriori caratteri e relazioni di questa istanza in tal modo separatasi. Il passo successivo è stato immediato. Già il contenuto del delirio di essere osservati suggerisce che l'osservare è solo una preparazione al giudicare e al punire, e noi indoviniamo così che un'altra funzione di questa istanza dev'essere ciò che chiamiamo la nostra coscienza morale. Non vi è forse null'altro in noi che separiamo tanto regolarmente dal nostro Io e gli contrapponiamo con tanta facilità come, appunto, la coscienza morale. Io avverto l'inclinazione a fare una cosa da cui mi riprometto piacere, ma non la faccio perché la mia coscienza non me lo permette. Oppure, mi sono lasciato indurre da un'eccessiva aspettativa di piacere a fare una cosa contro cui la voce della

¹ [Del delirio di essere osservati (o delirio d'attenzione) Freud aveva discusso nella lezione 26 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 578.]

coscienza sollevava obiezioni e, dopo averla fatta, la mia coscienza mi punisce con tormentosi rimproveri, facendomi provare rimorso per l'azione compiuta. Potremmo dire semplicemente che la particolare istanza che comincia a distinguersi nell'Io è la coscienza morale, ma è più prudente mantenere a questa istanza la sua autonomia e supporre che la coscienza morale sia una delle sue funzioni e che l'autoosservazione preliminare, indispensabile all'attività giudicatrice della coscienza, ne sia un'altra. E poiché il riconoscimento di un'esistenza separata implica che si dia alla cosa un nome, d'ora in poi designerò questa istanza presente nell'Io come il "Super-io".

Mi pare di sentire già la vostra domanda ironica, se la nostra psicologia dell'Io non miri ad altro che a prendere alla lettera e rendere più grossolane certe astrazioni usuali, a trasformarle da concetti in cose, con il che avremmo fatto un bel guadagno! Vi rispondo che non è facile evitare nella psicologia dell'Io ciò che è universalmente noto: più che di nuove scoperte si tratterà di nuovi modi di concepire e di raggruppare. Per intanto, attenetevi pure alle vostre critiche e aspettate gli ulteriori sviluppi. I dati della patologia creano ai nostri sforzi uno sfondo che voi cerchereste invano nella psicologia popolare. Pertanto proseguo.

Non appena ci siamo familiarizzati con l'idea di un Super-io che gode di una certa autonomia, che persegue i propri intenti ed è indipendente dall'Io per quanto riguarda il suo patrimonio energetico, la nostra attenzione è particolarmente attirata da un quadro clinico che illustra con evidenza la severità e persino la crudeltà di questa istanza, nonché le sue mutevoli relazioni con l'Io. Mi riferisco allo stato di melanconia¹ o, più precisamente, dell'accesso melanconico, di cui anche voi, pur non essendo psichiatri, avrete certo avuto modo di sentir parlare. La caratteristica più appariscente in questo male, sulle cui cause e sul cui meccanismo sappiamo ben poco, è il modo in cui il Super-io — ditevi tra voi: la coscienza morale — tratta l'Io. Mentre in periodi sani il melanconico può essere più o meno severo con sé stesso, come chiunque altro, durante l'accesso melanconico il Super-io diventa esageratamente rigoroso, insulta, umilia, maltratta il povero Io, gli prospetta i più severi castighi, gli muove rimproveri per azioni da molto tempo trascorse e prese, allora, alla leggera, come se durante l'intero intervallo non avesse fatto altro che raccogliere accuse in attesa del suo presente

¹ [Quello che con terminologia moderna si chiamerebbe "stato depressivo".]

rafforzamento per farsi avanti e per pronunciare, forte di quelle accuse, la sua condanna. Il Super-io impone all'Io inerme, che è in sua balia, criteri morali rigorosissimi; è in generale il rappresentante delle esigenze della moralità, e d'un tratto ci rendiamo conto che il nostro senso morale di colpa esprime la tensione fra l'Io e il Super-io. È un'esperienza assai curiosa vedere la moralità, che si presume ci sia stata conferita da Dio e sia radicata in noi tanto profondamente, manifestarsi come un fenomeno stagionale. Infatti, dopo un certo numero di mesi, tutto il trambusto morale passa, la critica del Super-io tace, l'Io viene riabilitato e gode nuovamente di tutti i diritti degli umani fino al prossimo accesso. Anzi, in talune forme della malattia, ha luogo nell'intervallo tutto l'opposto: l'Io si trova in uno stato di beata ebbrezza, di trionfo, quasi che il Super-io avesse perso ogni forza o si fosse fuso con l'Io; e questo Io maniaco, divenuto libero, si permette realmente senza inibizioni il soddisfacimento di tutti i suoi appetiti. Sono processi densi di insoluti enigmi!

All'annuncio che abbiamo appreso le cose più impensate sulla formazione del Super-io, e quindi sull'origine della coscienza morale, voi non vi accontenterete di certo di parole vaghe. Seguendo il noto detto di Kant,¹ che accosta la coscienza morale dentro di noi al cielo stellato, un essere pio potrebbe volgersi a venerare queste due cose come i capolavori della creazione. Le stelle sono magnifiche, ma, per quanto riguarda la coscienza morale, Dio ha compiuto un lavoro disuguale e mal fatto, poiché la grande maggioranza degli uomini ne ha ricevuta soltanto una quantità modesta o addirittura talmente esigua che non vale la pena di parlarne. Noi non conosciamo affatto la parte di verità psicologica che è contenuta nell'affermazione che la coscienza morale è di origine divina, ma la tesi ha bisogno di un'interpretazione. Se pure tale coscienza è qualcosa "in noi", non lo è fin dall'inizio. Essa si pone in diretto contrasto con la vita sessuale, la quale esiste realmente fin dall'inizio della vita e non sopravviene solo più tardi. Per contro il bambino piccolo è notoriamente amorale, non ha alcuna inibizione interiore contro i propri impulsi che anelano al piacere. La funzione che più tardi assume il Super-io viene dapprima svolta da un potere esterno, dall'autorità dei genitori. I genitori esercitano il loro influsso e governano il bambino mediante la concessione di prove d'amore e la minaccia di castighi; questi ultimi dimostrano al bambino la perdita

¹ [La sentenza di Kant verrà ripresa oltre, a p. 267.]

dell'amore e sono quindi temuti per sé stessi. Questa angoscia reale precorre la futura angoscia morale;¹ finché essa domina, non c'è bisogno di parlare di Super-io e di coscienza morale. Solo in seguito si sviluppa la situazione secondaria — che noi siamo troppo disposti a ritenere quella normale — in cui l'impedimento esterno viene interiorizzato e al posto dell'istanza parentale subentra il Super-io, il quale ora osserva, guida e minaccia l'Io, esattamente come facevano prima i genitori col bambino.

Il Super-io, che in tal modo assume il potere, la funzione e persino i metodi dell'istanza parentale, non ne è però soltanto il successore legale, ma realmente il legittimo erede naturale. Il Super-io deriva direttamente dall'istanza parentale, e apprenderemo presto attraverso quale processo. Dapprima, tuttavia, dobbiamo soffermarci su una discordanza fra i due. Il Super-io sembra aver preso, con una scelta unilaterale, solo il rigore e la severità dei genitori, la loro funzione proibitrice e punitiva, mentre la loro sollecitudine e il loro amore non vengono ripresi e continuati. Se i genitori hanno applicato realmente un regime di severità, diventa facilmente comprensibile che anche nel bambino si sviluppi un Super-io severo; tuttavia l'esperienza mostra, contrariamente alle nostre aspettative, che il Super-io può acquistare lo stesso un carattere di inesorabile rigore anche se l'educazione era stata indulgente e benevola e aveva evitato il più possibile minacce e castighi. Ritorneremo più avanti [p. 217] su questa contraddizione, quando ci occuperemo delle trasformazioni pulsionali durante la formazione del Super-io.

Sulla metamorfosi della relazione parentale in Super-io non posso dirvi tutto quello che vorrei, in parte perché questo processo è talmente intricato che la sua esposizione non rientra nell'ambito di un'introduzione come questa vuol essere, in parte perché noi stessi non siamo sicuri di averlo pienamente compreso. Accontentatevi dunque dei seguenti accenni.

Fondamento di tale processo è la cosiddetta "identificazione", cioè l'assimilazione di un Io a un Io estraneo, in conseguenza della quale il primo Io si comporta sotto determinati riguardi come l'altro, lo imita, lo accoglie in certo qual modo in sé. Non inopportunamente l'identificazione è stata paragonata all'incorporazione orale, cannibalesca, della persona estranea. L'identificazione è una forma molto importante di legame con un'altra persona, verosimilmente

¹ [Gewissensangst. Vedi *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) p. 277 e n. 1.]

la piú primitiva, e non è la stessa cosa di una scelta oggettuale. La differenza può essere espressa all'incirca così: se il fanciullo si identifica col padre, egli vuole essere come il padre; se lo fa oggetto della sua scelta, lo vuole avere, possedere; nel primo caso il suo Io viene modificato secondo il modello del padre, nel secondo caso ciò non è necessario. Identificazione e scelta oggettuale sono in larga misura indipendenti; ci si può tuttavia identificare anche con una persona che, ad esempio, è stata assunta come oggetto sessuale, e modificare secondo essa il proprio Io. È opinione comune che l'oggetto sessuale eserciti un potente influsso sull'Io con particolare frequenza nelle donne e che questo sia un tratto caratteristico della femminilità. Di tutte le relazioni fra identificazione e scelta oggettuale, ve n'è una che è di gran lunga la piú istruttiva e di cui devo avervi già parlato una volta nelle precedenti lezioni. Può essere osservata facilmente nei bambini e negli adulti, nelle persone normali e nei malati. Quando si è perso l'oggetto o si è dovuto abbandonarlo, si trova abbastanza spesso una compensazione identificandosi con lui, erigendolo nuovamente nel proprio Io, così che in questo caso la scelta oggettuale regredisce, per così dire, all'identificazione.¹

Io stesso non sono completamente soddisfatto di questi accenni al problema dell'identificazione, ma essi non saranno stati vani se siete disposti a concedermi che l'insediamento del Super-io può essere descritto come un caso ben riuscito di identificazione con l'istanza parentale. Ciò che decide in favore di tale interpretazione è il fatto seguente: questa neocreazione di un'istanza superiore nell'Io è strettamente vincolata alla sorte del complesso edipico, talché il Super-io appare come l'erede di questo legame emotivo così importante per l'infanzia. Col venir meno del complesso edipico, il bambino ha dovuto ovviamente rinunciare agli intensi investimenti oggettuali che aveva concentrato sui genitori, e come risarcimento per questa perdita oggettuale vengono ora oltremodo rafforzate le identificazioni con i genitori probabilmente già presenti da molto tempo nel suo Io. Tali identificazioni, in quanto sedimenti di investimenti oggettuali abbandonati, si riprodurranno piú tardi abbastanza spesso nella vita del bambino; comunque è pienamente conforme al significato emotivo del primo verificarsi di tale trasformazione che al suo

¹ [L'argomento fu effettivamente sfiorato nella lezione 26 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 577. Sul tema dell'identificazione vedi il § 7 di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) pp. 293 sgg. Sulla formazione del Super-io vedi *L'Io e l'Es* (1922) pp. 496 sgg.]

prodotto venga riservata nell'Io una posizione speciale. L'indagine approfondita ci mostra anche che il Super-io langue e si atrofizza se il superamento del complesso edipico riesce solo in parte. Nel corso dello sviluppo, il Super-io accoglie anche gli influssi di quelle persone che sono subentrate al posto dei genitori, ossia educatori, insegnanti e modelli ideali. Normalmente esso si allontana sempre più dalle individualità originarie dei genitori, diventa per così dire più impersonale. Non bisogna neanche dimenticare che il bambino stima diversamente i suoi genitori in periodi diversi della vita. All'epoca in cui il complesso edipico cede il posto al Super-io, essi gli appaiono una cosa meravigliosa; più tardi scadono molto. I bambini si identificano anche con questi genitori più tardi e queste identificazioni forniscono persino, di norma, importanti contributi alla formazione del carattere, che in tal caso riguardano solo l'Io [vedi p. 200], non influiscono più sul Super-io, il quale è stato determinato dalle primissime *images parentali*.¹

Spero che sin d'ora vi siate fatti l'idea che il concetto da noi introdotto di Super-io descrive realmente un rapporto strutturale e non incarna semplicemente un'astrazione come quella della coscienza morale. Ci resta da menzionare ancora un'importante funzione che attribuiamo a questo Super-io. Esso è anche l'esponente dell'ideale dell'Io, al quale l'Io si commisura, che emula, e la cui esigenza di una sempre più ampia perfezione si sforza di adempiere. Non vi è dubbio che questo ideale dell'Io è il sedimento dell'antica immagine dei genitori, l'espressione dell'ammirazione del bambino che li considerava allora creature perfette.²

So che avete udito molto parlare del senso d'inferiorità che contraddistinguerebbe i nevrotici. Esso imperversa particolarmente nelle pagine dei letterati di grido. Uno scrittore che adopera il termine "com-

¹ [Vedi su questo punto *Il problema economico del masochismo* (1924) p. 14 e n. 1.]

² [Freud aveva già parlato nella lezione 26 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 578, dell'"Io ideale" (*Ideal-Ich*) formatosi sul modello del narcisismo infantile, mentre l'"ideale dell'Io" (*Ichideal*) di cui parla ora sorge dall'identificazione coi genitori. Ma Freud, come risulta chiaramente da altri suoi scritti — per esempio l'*Introduzione al narcisismo* (1914) p. 464 e *L'Io e l'Es* (1922) p. 499 — non introduce una distinzione concettuale tra i due e considera l'"ideale dell'Io" come avente entrambe le origini. L'istanza che commisura di cui aveva parlato nella lezione 26 è qui precisata come il Super-io, il quale (come dirà poco oltre) va inteso come una struttura che ingloba tre funzioni: "l'autoosservazione, la coscienza morale e la funzione di ideale". La distinzione tra le due ultime funzioni è illustrata dalla differenza tra senso di colpa e senso d'inferiorità, risultati entrambi di una tensione tra l'Io e il Super-io, ma il primo in relazione alla coscienza morale e il secondo all'ideale dell'Io.]

plesso d'inferiorità" crede con ciò di dimostrare la sua domestichezza con la psicoanalisi e di mantenere la sua descrizione su un piano psicologico assai elevato. In realtà, il termine tecnico "complesso d'inferiorità" non viene quasi impiegato in psicoanalisi. Non è un termine che abbia per noi un significato semplice, e tantomeno quindi indica qualcosa di elementare. Ricondurlo all'autopercezione di eventuali minorazioni organiche, come ama fare la scuola della cosiddetta "psicologia individuale",¹ ci sembra un errore di miopia. Il senso d'inferiorità ha forti radici erotiche. Il bambino si sente inferiore se nota che non è amato, e la stessa cosa accade all'adulto. L'unico organo davvero considerato inferiore è quel pene atrofizzato che è la clitoride della bambina.² In verità, la parte principale del complesso d'inferiorità proviene dalla relazione dell'Io con il suo Super-io; al pari del senso di colpa, è un'espressione della tensione tra i due. Senso d'inferiorità e senso di colpa sono in genere difficilmente separabili. Forse sarebbe opportuno vedere nel primo il complemento erotico del "senso morale d'inferiorità". La psicoanalisi ha prestato poca attenzione a questo problema della delimitazione dei concetti.

Proprio perché il complesso d'inferiorità è diventato così popolare, consentitemi di fare una piccola digressione. C'è una personalità storica del nostro tempo (che vive ancora, anche se attualmente si è ritirata fra le quinte) che, in seguito a una lesione patita al momento della nascita, soffre di una menomazione a un arto. Un notissimo scrittore dei nostri giorni, specialista in biografie di persone eminenti, si è occupato tra l'altro della vita di quest'uomo.³ Ora, per chi scrive una biografia, non è facile rinunciare al desiderio di approfondimento psicologico. Il nostro autore si è perciò buttato nel tentativo di costruire l'intero sviluppo del carattere del suo protagonista basandosi sul senso d'inferiorità che quel difetto fisico aveva dovuto suscitargli. Nel far ciò, ha trascurato un piccolo particolare, che ha la sua importanza. Accade normalmente che le madri cui è toccato in sorte un figlio malato, o altrimenti svantaggiato, cerchino di risarcirlo di questa ingiustizia con un eccesso di amore. Nel caso in questione, la madre, donna orgogliosa, si comportò diversamente, privando il figlio del proprio amore a causa di quella imperfezione.

¹ [Vedi oltre alle pp. 246 sgg. le critiche di Freud alle concezioni di Alfred Adler.]

² [Vedi nello scritto di Freud, *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925) la nota 3 a p. 212.]

³ [Emil Ludwig, *Guglielmo II* (1926).]

Quando questi divenne un uomo potente, dimostrò con le sue azioni in modo inequivocabile di non aver mai perdonato alla madre. Basta che riflettiate sull'importanza dell'amor materno per la vita psichica infantile, perché correggiate entro di voi la teoria dell'inferiorità avanzata dal biografo.

Torniamo al Super-io. Gli abbiamo attribuito l'autoosservazione, la coscienza morale e la funzione di ideale.¹ Da quanto abbiamo esposto sulla sua origine deriva che esso ha, come premesse, un fatto biologico di importanza indicibile e un fatto psicologico denso di conseguenze, cioè la lunga dipendenza della creatura umana dai suoi genitori e il complesso edipico, fatti che a loro volta sono fra loro intimamente connessi. Il Super-io è per noi il rappresentante di tutte le restrizioni morali, l'avvocato dell'anelito alla perfezione; è, in breve, ciò che siamo riusciti a comprendere in termini psicologici degli aspetti più "elevati" della vita umana. Poiché risale essenzialmente all'influsso dei genitori, degli educatori e così via, il suo significato risulterà ancora più chiaro se ci rivolgiamo a queste sue radici. Di solito i genitori e le autorità analoghe seguono, nell'educazione del bambino, i precetti del proprio Super-io. Quale che sia l'accomodamento a cui il loro Io è giunto nei confronti del loro Super-io, essi sono severi ed esigenti nell'educazione del bambino. Hanno dimenticato le difficoltà della propria infanzia e sono contenti di potersi ora identificare pienamente con i propri genitori, che a suo tempo hanno imposto loro tante gravi limitazioni. Così, in realtà, il Super-io del bambino non viene costruito secondo il modello dei genitori, ma su quello del loro Super-io; si riempie dello stesso contenuto, diventa il veicolo della tradizione, di tutti i giudizi di valore imperituri che per questa via si sono trasmessi di generazione in generazione. È facile indovinare di quanto aiuto possa essere la considerazione del Super-io per comprendere il comportamento sociale degli uomini — quello della delinquenza ad esempio — e forse anche per trarne suggerimenti pratici per l'educazione. L'errore delle cosiddette concezioni materialistiche della storia consiste probabilmente proprio nella sottovalutazione di questo fattore. I fautori di queste concezioni lo ignorano, sostenendo che le "ideologie" degli uomini non sono altro che il risultato e la sovrastruttura delle condizioni economiche esistenti. In questo c'è una parte di verità, ma molto probabilmente non tutta la verità. L'umanità non vive interamente nel

¹ [Vedi sopra, p. 177, n. 2.]

presente: il passato, la tradizione della razza e quella del popolo, che solo lentamente cedono alle influenze del presente, a nuovi cambiamenti, sopravvivono nelle ideologie del Super-io e, finché agiscono per mezzo di esso, hanno nella vita umana una parte possente che non dipende dalle condizioni economiche. [Vedi oltre, pp. 281 sgg.]

Nel 1921 ho tentato di applicare la differenziazione tra Io e Super-io in uno studio sulla psicologia delle masse. Giunsi a una formula del genere: dal punto di vista psicologico, la massa è un'unione di singoli che hanno assunto nel loro Super-io la medesima persona e si sono identificati fra loro nel proprio Io in base a questo elemento comune.¹ Naturalmente, essa vale solo per le masse che hanno un capo. Se possedessimo più esempi pratici di questo tipo, l'ipotesi del Super-io cesserebbe di apparirci sorprendente e ci libereremmo interamente di quell'imbarazzo che pure ci assale ancora quando, abituati all'atmosfera del mondo sotterraneo, ci muoviamo negli strati più superficiali, più elevati dell'apparato psichico. Ovviamente, separando il Super-io non crediamo di aver detto l'ultima parola sulla psicologia dell'Io. Si tratta piuttosto di un primo inizio, ma, in questo caso, difficile non è solo l'inizio.

Ora ci aspetta un altro problema, all'estremità opposta, per così dire, dell'Io. Esso viene posto da un'osservazione fatta durante il lavoro analitico. È un'osservazione in realtà antichissima, ma, come accade sovente, c'è voluto molto tempo prima che ci si decidesse a riconoscerne il valore. Come sapete, l'intera teoria psicoanalitica è fondata in effetti sulla percezione della resistenza che il paziente ci oppone quando tentiamo di rendergli cosciente il suo inconscio. Segno obiettivo della resistenza è che le associazioni vengono a mancare o si allontanano decisamente dal tema trattato. Il malato può anche riconoscere soggettivamente la resistenza per il fatto che prova sentimenti penosi quando si avvicina al tema. Ma quest'ultimo segno può anche non esserci. Se allora diciamo al paziente che il suo comportamento prova che è in stato di resistenza, risponde di non saperne nulla, di notare soltanto una maggior difficoltà nelle associazioni. Risulta che avevamo ragione; ma risulta anche che la sua resistenza era inconscia, altrettanto inconscia quanto il rimosso, al cui ricupero noi lavoriamo. Avremmo dovuto da tempo domandarci da quale parte della sua vita psichica scatu-

¹ [Vedi *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) p. 304.]

risca una simile resistenza inconscia. Un principiante in psicoanalisi si affretterebbe a rispondere che è appunto la resistenza dell'inconscio. Risposta ambigua e inservibile! Se con ciò si intende che la resistenza scaturisce dal rimosso, replicheremo a nostra volta: certamente no! Al rimosso dobbiamo attribuire piuttosto una forte spinta ascensionale, un'urgenza di farsi strada fino alla coscienza. La resistenza può essere solo una manifestazione dell'Io, il quale a suo tempo ha eseguito la rimozione e adesso vuole mantenerla. Questa è stata sempre la nostra opinione, anche prima; ma da quando supponiamo che vi sia nell'Io una particolare istanza, il Super-io, volta a limitare e respingere, possiamo dire che la rimozione è opera di questo Super-io, che l'effettua esso stesso oppure mediante l'Io che sta ai suoi ordini. Se dunque si verifica che nell'analisi la resistenza non diviene cosciente al paziente, ciò significa o che il Super-io e l'Io in situazioni molto importanti possono operare in maniera inconscia, o — ciò che sarebbe ancor più rilevante — che l'Io e il Super-io stessi sono in qualche loro parte inconsci. In entrambi i casi non resta che prendere atto della spiacevole scoperta che (Super-)io e conscio da un lato, rimosso e inconscio dall'altro, non sono affatto coincidenti.

A questo punto, Signore e Signori, ho bisogno di tirare il fiato — anche voi vi sentirete sollevati — e di scusarmi prima di continuare. Mio intendimento è fornirvi alcune nozioni supplementari a un'introduzione alla psicoanalisi che ho iniziato quindici anni fa, ma sono costretto a comportarmi come se nel frattempo anche voi non vi foste occupati d'altro che di psicoanalisi. So che questa è una pretesa fuori luogo; ma non ho altra scelta, non posso far diversamente. Ciò dipende dal fatto che è molto difficile, in genere, far capire la psicoanalisi a chi non è psicoanalista. Credetemi, non ci fa affatto piacere suscitare l'impressione di essere membri di un'associazione segreta e di esercitare una scienza occulta. Eppure abbiamo dovuto convincerci, e proclamare ben alto, che nessuno ha il diritto di interloquire a proposito della psicoanalisi se non ha fatto determinate esperienze che si possono acquisire solo mediante un'analisi condotta sulla propria persona. Allorché, quindici anni fa, vi tenni le mie lezioni, cercai di risparmiarvi certi lati speculativi della nostra dottrina, ma è appunto a questi lati che si riallacciano le nuove acquisizioni teoriche di cui intendo parlarvi oggi.

Ritorno al nostro argomento. Nel dubbio se l'Io e il Super-io possano essere essi stessi inconsci o soltanto esplicare effetti inconsci, ci siamo decisi per buoni motivi a favore della prima possibilità. Sì, grandi zone dell'Io e del Super-io possono rimanere inconscie, e normalmente sono inconscie. Ciò significa che la persona non sa nulla dei loro contenuti e bisogna fare un certo sforzo per renderglieli coscienti. È un fatto che Io e conscio, rimosso e inconscio non coincidono. Sentiamo il bisogno di rivedere radicalmente la nostra posizione riguardo al problema conscio-inconscio. A tutta prima saremmo inclini a ridurre di molto il valore del criterio di consapevolezza, essendosi esso dimostrato così poco affidabile. Ma avremmo torto. È come la nostra vita: non vale molto, ma è tutto ciò che abbiamo. Senza il faro della qualità dell'esser cosciente noi saremmo perduti nella tenebra della psicologia del profondo;¹ ma possiamo cercare di trovare un nuovo orientamento.

Su ciò che si deve chiamare conscio non abbiamo bisogno di discutere, poiché non v'è motivo di dubbio. Il più antico e il migliore significato del termine "inconscio" è quello descrittivo; chiamiamo inconscio un processo psichico di cui dobbiamo supporre l'esistenza — per esempio perché la deduciamo dai suoi effetti — ma del quale non sappiamo nulla. La nostra relazione con questo processo è la stessa che abbiamo con un processo psichico che ha luogo in un altro uomo, salvo che è, appunto, nostro. Volendo esprimerci ancora più correttamente, modificheremo la proposizione nel senso che chiameremo inconscio un processo quando dobbiamo supporre che al momento sia in atto, benché, al momento, non ne sappiamo nulla. Questa precisazione ci fa pensare che la maggior parte dei processi consci siano consci solo per breve tempo; ben presto diventano latenti, ma possono facilmente ridiventare coscienti. Potremmo anche dire che sono diventati inconsci, se fosse del tutto certo che allo stato di latenza essi sono ancora alquanto di psichico.

Fin qui non avremmo appreso nulla di nuovo, né avremmo acquistato il diritto di introdurre nella psicologia il concetto di inconscio. Ma poi sopraggiunge la nuova esperienza, di cui un primo esempio sono gli atti mancati. Per spiegare, ad esempio, un lapsus verbale, ci vediamo costretti a supporre che quella data persona avesse avuto l'intenzione di dire una certa cosa. Lo indoviniamo con certezza

¹ [Vedi in *L'Io e l'Es* (1922) p. 481 una frase simile a questa. Vedi anche oltre, in *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi* (1938) p. 644.]

dall'avvenuta perturbazione nel discorso; ma l'intenzione non si era fatta valere, dunque era inconscia. Se in seguito la dimostriamo all'autore del lapsus, egli può riconoscerla come cosa familiare (nel qual caso essa era inconscia solo temporaneamente), oppure rinnegarla come estranea (nel qual caso essa era permanentemente inconscia).¹ Rifacendoci a questa esperienza, ci arroghiamo il diritto di dichiarare inconscio anche ciò che abbiamo designato come latente.

La considerazione di questi rapporti dinamici ci permette adesso di distinguere due specie di inconscio: uno, che si trasforma facilmente in conscio, in condizioni spesso ricorrenti, e un altro, per il quale questa conversione avviene difficilmente, solo in seguito a un notevole sforzo, e forse non avviene mai. Per sfuggire all'ambiguità — se intendiamo, cioè, riferirci all'uno o all'altro inconscio, se usiamo il termine nel senso descrittivo o in quello dinamico — noi adottiamo un espediente che è insieme semplice e lecito. Chiamiamo "preconscio" quell'inconscio che è solo latente, e quindi diventa facilmente conscio, e riserviamo all'altro la designazione di "inconscio". Abbiamo ora tre termini: "conscio", "preconscio" e "inconscio", con i quali possiamo destreggiarci nella descrizione dei fenomeni psichici. Ripetiamolo ancora una volta: in senso puramente descrittivo anche il preconscio è inconscio, ma noi non lo designiamo così, tranne che in un'esposizione non rigorosa o quando dobbiamo difendere l'esistenza dei processi inconsci in genere nella vita psichica.

Mi concederete, spero, che finora tutto fila liscio e ci dà il modo di muoverci comodamente. Sì, ma purtroppo il lavoro psicoanalitico ci costrinse in passato a impiegare la parola "inconscio" in un altro senso ancora, che era il terzo, e senza dubbio questo può aver creato confusione. Quando in noi era nuova e forte l'impressione che un ampio e importante campo della vita psichica è normalmente sottratto alla conoscenza dell'Io, così che i processi ivi svolgentisi devono essere considerati inconsci nel vero senso dinamico, intendemmo il termine "inconscio" anche in un senso topico o sistematico; parlammo di un "sistema" del preconscio e di un "sistema" dell'inconscio, di un conflitto dell'Io con il sistema Inc; facemmo sì che la parola denotasse sempre più una provincia psichica piuttosto che una qualità dello psichico. A questo punto la scoperta, in effetti scomoda, che anche zone dell'Io e del Super-io sono inconsce nel senso dinamico, costituisce per noi un'agevolazione, ci permette

¹ [Vedi l'Introduzione alla psicoanalisi (1915-17) pp. 244 sg.]

di eliminare una complicazione. Ci accorgiamo che non abbiamo il diritto di chiamare "sistema Inc" il territorio psichico estraneo all'Io, poiché il carattere di essere inconscio non è esclusivo ad esso. Sta bene, allora non useremo più il termine "inconscio" nel senso sistematico, ma daremo a quanto finora abbiamo così designato un nome migliore, che non si presti più a malintesi. Adeguandoci all'uso linguistico di Nietzsche e seguendo un suggerimento di Georg Groddeck,¹ lo chiameremo d'ora in poi "Es". Questo pronome impersonale sembra particolarmente adatto a esprimere il carattere precipuo di questa provincia psichica, la sua estraneità all'Io. Super-io, Io ed Es sono dunque i tre regni, territori, province, in cui noi scomponiamo l'apparato psichico della persona, e delle cui reciproche relazioni ci occuperemo in quanto segue.

Prima, soltanto una breve parentesi. Suppongo che siate scontenti del fatto che le tre qualità della consapevolezza e le tre province dell'apparato psichico non si siano combinate in tre pacifiche coppie e che vediate in ciò qualcosa che offusca in certo modo i nostri risultati. A mio parere, però, non dovremmo rammaricarci, ma dirci che non avevamo allora diritto a procedere a una ripartizione così netta. Consentitemi di addurre un paragone (è vero che i paragoni non risolvono nulla, ma possono far sì che ci si senta più a proprio agio). Immagino un paese con una conformazione del suolo varia — terreno collinoso, pianura e una catena di laghi — e con popolazione mista: vi abitano tedeschi magiari e slovacchi, i quali per di più svolgono attività diverse. Ora, la ripartizione potrebbe essere tale per cui i tedeschi, che sono allevatori di bestiame, abitino nel territorio collinoso, i magiari, che coltivano i cereali e la vite, in quello pianeggiante, e gli slovacchi, che praticano la pesca e intrecciano vimini, sui laghi. Se questa ripartizione corrispondesse a un taglio netto, un Wilson² ne sarebbe deliziato, e pensate come sarebbe comodo a scuola per l'ora di geografia. È verosimile invece che, se vi mettete in viaggio per la regione, troviate meno ordine e più mescolanza. Tedeschi magiari e slovacchi vivono sparsi ovunque; nel territorio collinoso vi sono pure campi coltivati e anche in pianura viene allevato bestiame. Alcune cose, naturalmente, sono

¹ [G. GRODDECK, *Das Buch vom Es* (Vienna 1923), trad. it. Laura Schwarz, *Il libro dell'Es* (Adelphi, Milano 1966). Es è, in tedesco, il pronome neutro di terza persona singolare, affine al latino *id*. Vedi *L'Io e l'Es* (1922) p. 486 e note.]

² [Il presidente americano T. W. Wilson. Vedi sopra in questo volume l'*Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson* (1930) pp. 36 sg.]

tali e quali ve le siete aspettate, giacché sui monti non si trovano pesci e nell'acqua non cresce vino. In conclusione, l'immagine del paese che vi siete portata appresso può corrispondere nell'insieme; nei dettagli dovrete tollerare alcune discordanze.

A parte il nuovo nome, non aspettatevi che abbia da comunicarvi molto di nuovo sull'Es. È la parte oscura, inaccessibile della nostra personalità; il poco che ne sappiamo, l'abbiamo appreso dallo studio del lavoro onirico e della formazione dei sintomi nevrotici; di questo poco, la maggior parte ha carattere negativo, si lascia descrivere solo per contrapposizione all'Io. All'Es ci avviciniamo con paragoni: lo chiamiamo un caos, un crogiuolo di eccitamenti ribollenti. Ce lo rappresentiamo come aperto all'estremità verso il somatico, da cui accoglie i bisogni pulsionali,¹ i quali trovano dunque nell'Es la loro espressione psichica, non sappiamo però in quale substrato. Attingendo alle pulsioni, l'Es si riempie di energia, ma non possiede un'organizzazione, non esprime una volontà unitaria, ma solo lo sforzo di ottenere soddisfacimento per i bisogni pulsionali nell'osservanza del principio di piacere. Le leggi del pensiero logico non valgono per i processi dell'Es, soprattutto non vale il principio di contraddizione. Impulsi contrari sussistono uno accanto all'altro, senza annullarsi o diminuirsi a vicenda; tutt'al più, sotto la dominante costrizione economica di scaricare energia, convergono in formazioni di compromesso. Non vi è nulla nell'Es che si possa paragonare alla negazione, e si osserva pure con sorpresa un'eccezione all'assioma dei filosofi che spazio e tempo sono forme necessarie dei nostri atti mentali.² Nulla si trova nell'Es che corrisponda all'idea di tempo, nessun riconoscimento di uno scorrere temporale e — cosa notevolissima e che attende un'esatta valutazione filosofica — nessun'alterazione del processo psichico ad opera dello scorrere del tempo.³ Impulsi di desiderio che non hanno mai varcato l'Es, ma anche impressioni che sono state sprofondate nell'Es dalla rimozione, sono virtualmente immortali, si comportano dopo decenni come se fossero appena accaduti. Solo quando sono divenuti coscienti mediante il lavoro analitico, essi possono esser

¹ [Vedi l'Avvertenza editoriale allo scritto di *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini* (1915) pp. 3 sgg.]

² [Freud si riferisce evidentemente a Kant. Vedi *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 214.]

³ [Vedi a proposito della atemporalità dell'inconscio *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, p. 71 e n. 2.]

riconosciuti come passato, esser svalutati e privati del loro investimento energetico; anzi su ciò si fonda, e non in minima parte, l'effetto terapeutico del trattamento analitico.

Ho costantemente l'impressione che da questo fatto accertato al di là di ogni dubbio dell'inalterabilità del rimosso ad opera del tempo, noi abbiamo tratto troppo poco profitto per la nostra teoria. Eppure qui sembra aprirsi un varco capace di farci accedere alle massime profondità. Purtroppo nemmeno io sono andato oltre su questo punto.

Com'è ovvio, l'Es non conosce né giudizi di valore, né il bene e il male, né la moralità. Il fattore economico o, se volete, quantitativo, strettamente connesso al principio di piacere, domina ivi tutti i processi. Investimenti pulsionali che esigono la scarica: a parer nostro nell'Es non c'è altro. Sembra persino che l'energia di questi moti pulsionali si trovi in uno stato diverso che nelle altre sfere psichiche, che sia assai più mobile e idonea alla scarica;¹ altrimenti, infatti, non avrebbero luogo quegli spostamenti e quelle condensazioni che sono caratteristici dell'Es e che prescindono così totalmente dalla qualità di ciò che è investito (di ciò che nell'Io chiameremmo una rappresentazione). Cosa daremmo per poter comprendere meglio queste cose! Vedete, comunque, che siamo in grado di indicare anche altre proprietà dell'Es oltre a quella di essere inconscio, e che è possibile che parti dell'Io e del Super-io siano inconscie senza condividere i caratteri primitivi e irrazionali dell'Es.²

Giungiamo più rapidamente a una caratterizzazione dell'Io vero e proprio — per quanto esso si lascia distinguere dall'Es e dal Super-io — esaminando la sua relazione con la parte più esterna, superficiale, dell'apparato psichico, che noi designiamo come sistema P-C [percettivo-cosciente]. Questo sistema è rivolto verso il mondo esterno, fa da intermediario alle percezioni che ne provengono, e in esso sorge, nel corso del suo funzionamento, il fenomeno della coscienza. È l'organo sensorio dell'intero apparato, ricettivo del resto non solo agli eccitamenti provenienti dall'esterno, ma anche a quelli che provengono dall'interno della vita psichica. La concezione secondo cui l'Io è quella parte dell'Es che è stata modificata dalla

¹ [Freud aveva più volte insistito, in passato, su questa differenziazione e l'aveva attribuita a Breuer basandosi sugli *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 341 e n. 2. Vedi *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, p. 70 e n. 3 e *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 212 e n. 2. Vedi anche oltre, p. 199, n. 1.]

² [Questa illustrazione delle caratteristiche dell'Es è fondata essenzialmente sulle asserzioni contenute in *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, pp. 70-73.]

vicinanza e dall'influsso del mondo esterno, non ha quasi bisogno di essere giustificata: è questa la parte predisposta per la ricezione degli stimoli e per la protezione dagli stessi, paragonabile allo strato corticale di cui si circonda il grumo di materia vivente. Il rapporto con il mondo esterno è diventato decisivo per l'Io, il quale si è assunto il compito di rappresentarlo presso l'Es; fortunatamente per l'Es, il quale, incurante di questa preponderante forza esterna, e anelando ciecamente al soddisfacimento pulsionale, non sfuggirebbe all'annientamento. Nell'adempire tale funzione, l'Io deve osservare il mondo esterno, depositarne una fedele riproduzione nelle tracce mnestiche delle sue percezioni, tenere lontano, mediante l'esercizio dell'"esame di realtà",¹ ciò che in questa immagine del mondo esterno è un'aggiunta proveniente da fonti interne di eccitamento. Per incarico dell'Es, l'Io domina gli accessi alla motilità, ma ha inserito tra bisogno e azione la dilazione dell'attività di pensiero,² durante la quale utilizza i residui mnestici dell'esperienza. In tal modo ha detronizzato il principio di piacere da cui il decorso dei processi dell'Es è integralmente dominato e l'ha sostituito con il principio di realtà, che promette più sicurezza e maggior successo.

Anche il rapporto con il tempo, così difficile da descrivere, è reso possibile all'Io tramite il sistema percettivo; è quasi fuori dubbio che il modo di operare di questo sistema sta all'origine della rappresentazione del tempo.³ Ciò che però caratterizza l'Io in modo del tutto particolare, differenziandolo dall'Es, è una tendenza a sintetizzare i propri contenuti, a riassumere e unificare i propri processi psichici, tendenza che manca completamente all'Es. Quando prossimamente tratteremo delle pulsioni nella vita psichica, riusciremo, almeno spero, a ricondurre alla sua fonte questo carattere essenziale dell'Io.⁴ Questo carattere soltanto produce quell'alto grado di organizzazione di cui l'Io ha bisogno nelle sue prestazioni più alte. L'Io evolve dalla percezione delle pulsioni alla loro padronanza, ma quest'ultima viene raggiunta soltanto se la rappresentanza [psichica] delle pul-

¹ [Vedi sopra, p. 147, n. 1.]

² [Vedi oltre, p. 199 e n. 1.]

³ [Vedi in proposito le affermazioni di Freud nella Nota sul "notes magico" (1924) p. 68 e n. 1.]

⁴ [L'argomento, in vero, non sarà più ripreso in queste lezioni. Vedi, a proposito della tendenza alla sintesi, che caratterizza l'Io in modo essenziale, *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) pp. 247-50 e *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926) p. 364. Ma vedi anche in uno scritto molto antico come *Le neuropsicosi da difesa* (1894) pp. 123 sgg., come nel concetto di rappresentazione o sensazione "incompatibile" sia implicita l'idea di qualcosa che l'Io non può sintetizzare e assimilare e perciò "scaccia" o "dimentica". Il tema sarà ripreso nello scritto *La scissione dell'Io nel processo di difesa* (1938) p. 558.]

sioni¹ è inquadrata in un'unità più ampia, inclusa in un contesto coerente. Per dirla alla buona, l'Io è il paladino, nella vita psichica, della ragione e dell'avvedutezza, l'Es rappresenta invece le passioni sfrenate.

Finora ci siamo lasciati impressionare dai molti meriti e dalle facoltà dell'Io, ma è tempo di guardare anche al rovescio della medaglia. L'Io, in fin dei conti, è soltanto una parte dell'Es, una parte opportunamente modificata dalla vicinanza del minaccioso mondo esterno. Sotto l'aspetto dinamico è debole, avendo preso a prestito le sue energie dall'Es, e non ci sfuggono i metodi — i "trucchi", si potrebbe dire — con i quali l'Io sottrae all'Es ulteriori importi di energia. Uno di tali metodi è, per esempio, l'identificazione con oggetti, siano essi ancora presenti o abbandonati da tempo. Gli investimenti oggettuali derivano dalle pretese pulsionali dell'Es. L'Io deve in primo luogo registrarle. Ma, nell'identificarsi con l'oggetto, si raccomanda all'Es al posto di quello, mirando ad attirare su di sé la libido dell'Es. Abbiamo già visto [pp. 176 sg.] che nel corso della vita l'Io accoglie in sé un gran numero di tali sedimenti di passati investimenti oggettuali. Insomma l'Io deve eseguire le intenzioni dell'Es, e assolve il suo compito andando alla ricerca delle circostanze che gli permettono di meglio eseguire tali intenzioni. Il rapporto dell'Io con l'Es potrebbe essere paragonato a quello del cavaliere con il suo cavallo. Il cavallo dà l'energia per la locomozione, il cavaliere ha il privilegio di determinare la meta, di dirigere il movimento del poderoso animale. Ma tra l'Io e l'Es si verifica troppo spesso il caso, per nulla ideale, che il cavaliere si limiti a guidare il destriero là dove quello ha scelto di andare.

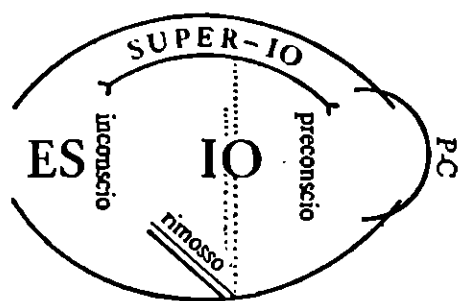
C'è una parte dell'Es da cui l'Io si è separato per le resistenze della rimozione. Ma la rimozione non penetra ulteriormente nell'Es: il rimosso confluisce con la parte rimanente dell'Es.

Un proverbio ammonisce di non servire contemporaneamente due padroni. Il povero Io ha la vita ancora più dura: è costretto a servire tre severissimi padroni, deve sforzarsi di mettere d'accordo le loro esigenze e le loro pretese. Queste sono sempre fra loro discordanti e appaiono spesso del tutto incompatibili; nessuna meraviglia se l'Io fallisce così frequentemente nel suo compito. I tre tiranni sono: il mondo esterno, il Super-io e l'Es. Se si seguono gli sforzi cui è costretto l'Io per soddisfarli contemporaneamente, o meglio, per ubbidire ad essi contemporaneamente, non ci parrà fuori luogo avere personificato questo Io, averlo presentato come un essere

¹ [Vedi sopra, p. 185, n. 1.]

a sé stante. Il poveretto si sente stretto da tre parti, minacciato da tre specie di pericoli, ai quali reagisce, in caso estremo, sviluppando angoscia. L'Io, data la sua origine dalle esperienze del sistema percettivo, è destinato a rappresentare le richieste del mondo esterno, ma al tempo stesso vuole essere il fedele servitore dell'Es, rimanere con l'Es in buona armonia, raccomandarglisi quale oggetto e attirarne su di sé la libido. Nel suo sforzo di fare da intermediario fra l'Es e la realtà, l'Io è spesso costretto a rivestire i comandi inc dell'Es con le proprie razionalizzazioni prec, a occultare i conflitti dell'Es con la realtà, a far credere, con diplomatica ipocrisia, di aver preso in considerazione la realtà anche quando l'Es è rimasto rigido e inflessibile. Dall'altro canto, viene osservato passo per passo dal severo Super-io, che, senza tener conto delle difficoltà provenienti dall'Es e dal mondo esterno, esige l'ottemperanza a determinate norme di comportamento, e punisce l'Io, in caso di inadempienza, con spasmodici sentimenti di inferiorità e di colpa. Aizzato così dall'Es, limitato dal Super-io, respinto dalla realtà, l'Io lotta per venire a capo del suo compito economico di stabilire l'armonia tra le forze e gli influssi che agiscono in lui e su di lui; e si comprende perché tanto spesso non riusciamo a reprimere l'esclamazione: "La vita non è facile!" Se è costretto ad ammettere le sue debolezze, l'Io prorompe in angoscia: angoscia reale dinanzi al mondo esterno, angoscia morale dinanzi al Super-io, angoscia nevrotica dinanzi alla forza delle passioni dell'Es.

Desidero illustrarvi i rapporti strutturali della personalità psichica che ho testé esposto in uno schizzo senza pretese che vi sottopongo.¹



Come vedete, il Super-io affonda nell'Es; quale erede del com-

¹ [Confronta questo schizzo con quello che compare in *L'Io e l'Es* (1922) p. 487 e n. 1. Vedi anche ivi, p. 499 e n. 1. Nella prima edizione di queste lezioni, lo schizzo era disegnato, come qui, verticalmente. Poi, probabilmente per economizzare spazio, sia nelle *Gesammelte Schriften*, sia nelle *Gesammelte Werke*, è stato girato in posizione orizzontale.]

plesso edipico ha infatti intime connessioni con lui; è piú distante dal sistema percettivo di quanto lo sia l'Io. L'Es ha contatti con il mondo esterno solo attraverso l'Io, perlomeno in questo schema. Oggi è certamente difficile dire fino a che punto il disegno sia esatto. In un punto non lo è di certo: lo spazio che occupa l'Es inconscio dovrebbe essere incomparabilmente piú grande di quello dell'Io o del preconcio. Vi prego di correggerlo voi mentalmente.

E ora, per concludere questa esposizione certamente faticosa e forse poco illuminante, ancora un avvertimento! In questa suddivisione della personalità in Io, Super-io ed Es, non dovete certo pensare a confini netti, come quelli tracciati artificialmente dalla geografia politica. I contorni lineari, come quelli del nostro disegno o della pittura primitiva, non sono in grado di rendere la natura dello psichico; servirebbero piuttosto aree cromatiche sfumanti l'una nell'altra, come si trovano nella pittura moderna. Dopo aver distinto, dobbiamo lasciar confluire di nuovo assieme quanto è stato separato. Non siate troppo severi nel giudicare un primo tentativo di dare una raffigurazione visiva a qualcosa di cosí difficile da afferrare com'è lo psichico. È molto probabile che sviluppando queste distinzioni in persone diverse si vada incontro a grandi variazioni; è possibile che durante il loro stesso funzionamento esse subiscano modificazioni e temporanee recessioni. In particolare, per quella che filogeneticamente è l'ultima e la piú delicata, la differenziazione fra l'Io e il Super-io, sembra valere qualcosa del genere. È indubbio che lo stesso effetto può essere provocato da malattia psichica. Ci è anche facile immaginare che certe pratiche mistiche possano riuscire a rovesciare i normali rapporti fra i singoli territori della psiche, cosí che, per esempio, la percezione sia in grado di cogliere eventi profondamente radicati nell'Io o nell'Es, che le sarebbero stati altrimenti inaccessibili. Che per questa via si possa giungere in possesso della sapienza suprema, da cui ci si aspetta la salvezza, è lecito dubitare. Tuttavia bisogna ammettere che gli sforzi terapeutici della psicoanalisi seguono una linea in parte analoga. La loro intenzione è in definitiva di rafforzare l'Io, di renderlo piú indipendente dal Super-io, di ampliare il suo campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, cosí che possa annettersi nuove zone dell'Es.¹ Dove era l'Es, deve subentrare l'Io. È un'opera di civiltà, come ad esempio il prosciugamento dello Zuiderzee.

¹ [Vedi una frase assai simile in *L'Io e l'Es* (1922) p. 517.]

Angoscia e vita pulsionale

Signore e Signori, non vi stupirte che abbia parecchie novità da comunicarvi a proposito della nostra concezione [Auffassung] dell'angoscia e delle pulsioni fondamentali della vita psichica, e nemmeno di apprendere che nessuna di queste novità pretende di passare per la soluzione definitiva di problemi che sono ancora in sospeso. È con un preciso intento che parlo qui di "concezioni". Si tratta dei problemi più ardui che a noi si pongono, ma la difficoltà non risiede in una qualche insufficienza delle osservazioni (gli enigmi di cui parlo ci vengono proposti proprio dai fenomeni più frequenti e familiari), e neppure nella profondità delle speculazioni alle quali inducono, poiché l'elaborazione speculativa ha poca importanza in questo campo. Piuttosto, si tratta davvero di un problema di concezioni, ossia di introdurre le giuste rappresentazioni astratte, la cui applicazione al materiale greggio dell'osservazione faccia ivi sorgere ordine ed evidenza.

All'angoscia ho già dedicato una lezione, la venticinquesima della serie precedente. Ne ripeto in succinto il contenuto. Abbiamo detto che l'angoscia è uno stato affettivo, ossia una combinazione tra determinate sensazioni della serie piacere-dispiacere e le corrispondenti innervazioni di scarica e la loro percezione; ma che probabilmente è anche il sedimento di un evento particolarmente importante, assimilato per eredità, e quindi paragonabile all'attacco isterico che ci colpisce individualmente.¹ Come evento che ha lasciato una simile traccia affettiva abbiamo chiamato in causa il processo della nascita, durante il quale compaiono quegli effetti sull'atti-

¹ [Vedi, per un'esposizione più completa e più perspicua, *L'Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 548 sgg.]

vità cardiaca e sulla respirazione che sono caratteristici dell'angoscia. La primissima angoscia sarebbe dunque stata un'angoscia tossica. Siamo partiti quindi dalla distinzione fra angoscia reale e angoscia nevrotica: la prima una reazione, che ci sembra comprensibile, al pericolo, ossia a un danno atteso dall'esterno; assolutamente enigmatica, quasi fosse senza scopo, l'altra. In un'analisi dell'angoscia reale, abbiamo ricondotto quest'ultima a uno stato di accresciuta attenzione sensoriale e tensione motoria, la cosiddetta "preparazione all'angoscia". È da questa che si sviluppa la reazione d'angoscia. A questo punto due sono gli esiti possibili: o lo "sviluppo d'angoscia" — la ripetizione dell'antica esperienza traumatica — si limita a un segnale, e allora il resto della reazione può adeguarsi alla nuova situazione di pericolo, risolversi in fuga o in difesa; oppure il passato mantiene il sopravvento, l'intera reazione si esaurisce nello sviluppo d'angoscia, e allora lo stato affettivo diviene paralizzante e inappropriato ad affrontare il presente.

Ci siamo poi rivolti all'angoscia nevrotica e abbiamo detto che assume tre forme diverse. La prima, quella di ansietà generale liberamente fluttuante, la cosiddetta "angoscia d'attesa", pronta ad agganciarsi transitoriamente a qualsiasi nuova possibilità si presenti, come avviene ad esempio nella tipica nevrosi d'angoscia. La seconda forma è quella dell'angoscia strettamente legata a determinati contenuti rappresentativi caratteristica delle cosiddette "fobie"; in esse possiamo ravvisare ancora un rapporto con il pericolo esterno, ma dobbiamo ritenere smisuratamente esagerata la paura di fronte ad esso. E infine, in terzo luogo, troviamo l'angoscia nell'isteria e in altre forme di nevrosi gravi, la quale o accompagna certi sintomi o compare indipendentemente sotto forma di attacco o di stato più persistente: comunque essa non ha mai un fondamento evidente in un pericolo esterno. Ci siamo posti in seguito due interrogativi: di che cosa si ha paura nell'angoscia nevrotica? e: come si può metterla in rapporto con l'angoscia reale di fronte a pericoli esterni?

Le nostre ricerche non sono certo rimaste infruttuose, anzi abbiamo acquisito alcuni importanti punti fermi. Per quanto riguarda l'angoscia d'attesa, l'esperienza clinica ci ha insegnato a riconoscere una connessione costante col bilancio libidico della vita sessuale. La causa più comune della nevrosi d'angoscia è l'eccitamento frustraneo. Un eccitamento libidico, cioè, viene suscitato ma non soddisfatto, non utilizzato; al posto di questa libido, distolta dal suo impiego, compare l'ansietà. In passato ritenni addirittura di poter

dire che questa libido insoddisfatta si trasforma direttamente in angoscia.¹ Tale concezione trovò un appoggio in certe fobie regolarmente ricorrenti nei bambini piccoli. Molte di queste fobie ci riescono assolutamente enigmatiche, ma di altre, come la paura di rimanere soli o la paura davanti a persone estranee, possiamo dare una spiegazione sicura. La solitudine, come pure il viso estraneo, risvegliano la nostalgia per la presenza familiare della madre; il bambino non può dominare questo eccitamento libidico, non può tenerlo in sospeso, e lo trasforma in angoscia. Questa angoscia infantile non va quindi annoverata tra le angosce reali, bensì tra quelle nevrotiche. Le fobie infantili e l'angoscia d'attesa della nevrosi d'angoscia ci offrono due esempi di uno dei modi in cui sorge l'angoscia nevrotica: mediante trasformazione diretta della libido. Vedremo immediatamente un secondo meccanismo, che si dimostrerà non molto diverso dal primo.

Infatti, il meccanismo a cui si deve l'angoscia nell'isteria e nelle altre nevrosi è, a nostro avviso, il processo di rimozione. Riteniamo possibile darne una descrizione più completa che in passato purché si consideri separatamente il destino della rappresentazione da rimuovere da quello dell'ammontare libidico corrispondente. È la rappresentazione che subisce la rimozione e può eventualmente venir deformata fino a diventare irriconoscibile; il suo ammontare affettivo è invece trasformato regolarmente in angoscia, e ciò indipendentemente dalla sua natura, sia essa aggressività o amore.

In definitiva, non ha molta importanza la ragione per cui un ammontare libidico è divenuto inutilizzabile: se per debolezza infantile dell'Io, come nelle fobie dei bambini, o in seguito a processi somatici nella vita sessuale, come nella nevrosi d'angoscia, oppure a causa della rimozione, come nell'isteria. In effetti, dunque, i due meccanismi genetici dell'angoscia nevrotica coincidono.

Nel corso di queste ricerche la nostra attenzione è stata attratta da una relazione estremamente importante fra lo sviluppo d'angoscia e la formazione di sintomi, e cioè dal fatto che un processo può stare per l'altro e sostituirlo. Le sofferenze dell'agorafobo, ad esempio, cominciano con un attacco d'angoscia per la strada. Ad ogni sua nuova uscita in strada l'attacco si ripeterebbe. Il poveretto sviluppa a questo punto il sintomo dell'agorafobia, che si può anche chiamare un'inibizione, una limitazione funzionale dell'Io; in questo modo egli si risparmia l'attacco d'angoscia. Si osserva il fenomeno in-

¹ [Vedi oltre, p. 203 e n. 1.]

verso quando si interferisce nella formazione dei sintomi, come si può fare ad esempio nel caso delle ossessioni. Se si impedisce all'ammalato di eseguire il suo cerimoniale di lavacri, egli cade in uno stato d'angoscia difficilissimo da sopportare, contro il quale il suo sintomo lo aveva manifestamente protetto. Sembra, cioè, che lo sviluppo d'angoscia sia l'antecedente, e la formazione del sintomo il conseguente, come se i sintomi venissero creati per evitare che esploda lo stato d'angoscia. Con ciò concorda anche il fatto che le prime nevrosi dell'età infantile sono fobie, ossia stati in cui chiaramente si riconosce come un iniziale sviluppo d'angoscia viene sostituito dalla successiva formazione di un sintomo; abbiamo la netta sensazione che queste interrelazioni ci facilitino la comprensione dell'angoscia nevrotica. Nello stesso tempo siamo riusciti a dare una risposta al quesito relativo a ciò di cui si abbia paura nell'angoscia nevrotica, e a stabilire così il collegamento fra angoscia nevrotica e angoscia reale. Ciò che si teme è evidentemente la propria libido. La differenza rispetto alla situazione dell'angoscia reale risiede in due punti: che il pericolo è interno invece che esterno, e che non viene riconosciuto consciamente come tale.

Nel caso delle fobie è possibile scorgere con molta chiarezza come questo pericolo interno viene convertito in un pericolo esterno, e quindi come l'angoscia nevrotica viene trasformata in apparente angoscia reale. Supponiamo, per semplificare uno stato di cose spesso assai complicato, che l'agorafobo viva costantemente nel timore che gli incontri fatti per strada risvegliino in lui delle tentazioni. Nella sua fobia egli opera uno spostamento e dopo di allora si angustia per una situazione esterna. Il suo tornaconto sta, evidentemente, nel ritenere che così può proteggersi meglio: da un pericolo esterno è possibile salvarsi con la fuga, tentar di fuggire dinanzi a un pericolo interno è un'impresa difficile.

A conclusione della mia lezione d'allora sull'angoscia, espressi io stesso il giudizio che questi diversi risultati della nostra indagine, pur non contraddicendosi fra loro, in certo qual modo non concordano. L'angoscia, in quanto stato affettivo, è la riproduzione di un antico evento minaccioso; l'angoscia è al servizio dell'autoconservazione ed è un segnale di nuovo pericolo; sorge sia da libido divenuta in qualche modo non utilizzabile, sia nel processo di rimozione; viene sostituita e, per così dire, legata psichicamente dalla formazione di sintomi... ma si ha la sensazione che qui manchi qualcosa che dai vari pezzi tragga un tutto unitario.

Signore e Signori, la scomposizione della personalità psichica in un Super-io, un Io e un Es, di cui vi ho parlato nell'ultima lezione, ci obbliga altresì a un nuovo orientamento circa il problema dell'angoscia. Con la tesi che l'Io è l'unica sede dell'angoscia,¹ che soltanto l'Io può produrre e provare angoscia, abbiamo conquistato una nuova e salda posizione, viste dalla quale parecchie circostanze assumono un altro aspetto. E invero non sapremmo che senso avrebbe parlare di un' "angoscia dell'Es" o attribuire al Super-io la facoltà di impaurirsi. Per contro, abbiamo accolto come un'auspicata corrispondenza il fatto che le tre principali forme di angoscia — l'angoscia reale, quella nevrotica e quella morale — possano essere messe in relazione senza sforzo con le tre forme di dipendenza dell'Io: dal mondo esterno, dall'Es e dal Super-io [pp. 188 sg.]. Con questa nuova concezione, inoltre, balza in primo piano la funzione dell'angoscia come segnale che annuncia una situazione di pericolo (nozione che non ci era estranea in precedenza),² mentre ha perso d'interesse il problema di che cosa sia fatta l'angoscia, e i rapporti fra angoscia reale e angoscia nevrotica si sono chiariti e semplificati in maniera sorprendente. Va infine rilevato che adesso comprendiamo i casi apparentemente complicati di genesi dell'angoscia meglio di quelli ritenuti semplici.

Recentemente abbiamo infatti indagato come sorga l'angoscia in certe fobie che classifichiamo nell'isteria d'angoscia, scegliendo casi in cui era stata effettuata la tipica rimozione degli impulsi di desiderio derivanti dal complesso edipico. In base alle nostre aspettative, l'investimento libidico riguardante la madre in quanto oggetto avrebbe dovuto trasformarsi in angoscia per effetto della rimozione, e comparire quindi, sotto forma sintomatica, riferito a un sostituto del padre. Non posso descrivervi i singoli passaggi di una ricerca di questo tipo; basterà dire che il risultato, sorprendente, fu l'opposto di quanto ci aspettavamo. Non era la rimozione a creare l'angoscia, l'angoscia esisteva sin da prima; era l'angoscia che produceva la rimozione!³ Ma di che specie di angoscia poteva trattarsi?

¹ [Freud fece per la prima volta questa asserzione in *L'Io e l'Es* (1922) p. 518. Il tema fu poi discusso ampiamente in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) passim, opera dalla quale è tratto in effetti gran parte del discorso che segue.]

² [Vedi *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 547 e 556 sg.]

³ [Vedi in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) pp. 256 sgg., dove Freud prende in esame comparativamente il caso del piccolo Hans (1908) e il caso dell'uomo dei lupi (1914).]

Solo della paura per un minaccioso pericolo esterno, ossia di un'angoscia reale. È vero che il fanciullo provava angoscia di fronte a una pretesa avanzata dalla sua libido — nella fattispecie l'amore per la propria madre, — talché effettivamente il suo era un caso di angoscia nevrotica; ma tale innamoramento gli appariva come un pericolo interno (al quale doveva sottrarsi rinunciando a quell'oggetto) solo perché esso evocava una situazione di pericolo esterno. E in tutti i casi esaminati abbiamo ottenuto lo stesso risultato. Confessiamo pure che non ci aspettavamo che un pericolo pulsionale interno condizionasse e preparasse una situazione di reale pericolo esterno.

Non abbiamo ancora detto, tuttavia, quale sia il pericolo reale che il bambino teme come conseguenza del suo innamoramento per la madre. È il castigo dell'evirazione, la perdita del membro. Naturalmente obietterete che questo non è un pericolo reale. I nostri maschietti non vengono evirati per il fatto di essersi innamorati della madre nella fase del complesso edipico. Ma la questione non può essere liquidata così semplicemente. Innanzitutto, il problema non è se l'evirazione venga realmente praticata o meno; il punto è che si tratta di un pericolo che incombe minacciosamente dall'esterno al quale il bambino crede. Ha qualche motivo per comportarsi così, poiché durante la sua fase fallica [vedi oltre, p. 207], all'epoca del suo primo onanismo, lo si minaccia abbastanza spesso di tagliargli il membro e qualsiasi accenno a questo castigo è destinato a trovare in lui un rafforzamento filogenetico. La nostra ipotesi è che nei primordi della famiglia umana l'evirazione venisse realmente eseguita sul maschio in fase di sviluppo dal padre geloso e crudele, e che la circoncisione, la quale presso i primitivi è tanto spesso una componente del rito della pubertà, ne sia un residuo ben riconoscibile. Sappiamo quanto ci scostiamo con ciò dall'opinione generale, ma non per questo rinunciamo a tener per fermo che la paura dell'evirazione sia uno dei motori più frequenti e più forti della rimozione e quindi della formazione delle nevrosi. Il nostro convincimento si è tramutato in certezza dopo che abbiamo analizzato alcuni casi di ragazzi ai quali era stata praticata, per terapia o come castigo per la masturbazione, non certo l'evirazione, bensì la circoncisione (casi non del tutto infrequenti nella società anglo-americana). A questo punto, verrebbe la tentazione di addentrarci più a fondo nel complesso di evirazione, ma preferiamo attenerci al nostro tema.

La paura dell'evirazione non è, naturalmente, l'unico motivo della rimozione; intanto, è ovvio che non trova posto presso le donne, le

quali hanno anch'esse un complesso di evirazione, ma non possono certo aver paura di essere evirate. In suo luogo subentra, nell'altro sesso, la paura della perdita d'amore,¹ che è visibilmente una prosecuzione dell'angoscia del lattante che sente la mancanza della madre. È facile capire quale reale situazione di pericolo sia indicata da questa angoscia. Se la madre è assente o ha tolto al bambino il suo amore, questi non è più sicuro del soddisfacimento dei suoi bisogni e si trova presumibilmente esposto alle più penose sensazioni di tensione. Non è affatto da respingere l'idea che questi fattori determinanti l'angoscia ripetano alle radici la situazione dell'angoscia originaria della nascita, la quale significò pure, ovviamente, una separazione dalla madre. Anzi, se seguite il ragionamento di Ferenczi,² potete aggiungere alla serie anche la paura dell'evirazione, poiché la perdita del membro maschile ha come conseguenza l'impossibilità di un ricongiungimento con la madre, o col suo sostituto, nell'atto sessuale. Vi accenno, per inciso, che la tanto frequente fantasia del ritorno nel grembo materno è il sostituto di questo desiderio di coito.³ Vi sarebbero qui tante cose interessanti e tanti nessi sorprendenti da porre in risalto, ma non posso esorbitare dall'ambito di un'introduzione alla psicoanalisi; mi limiterò a farvi notare che qui le ricerche psicologiche si spingono fino a sfiorare i fatti biologici.

A Otto Rank, cui la psicoanalisi è debitrice di molti ottimi contributi, spetta anche il merito di aver accentuato vigorosamente l'importanza dell'atto della nascita e della separazione dalla madre.⁴ Noi tutti, per altro, troviamo impossibile accettare le estreme illazioni che egli ha tratto da questo fattore per la teoria delle nevrosi e persino per la terapia analitica. Il nucleo della sua teoria — che l'esperienza angosciata della nascita è il modello di tutte le successive situazioni di pericolo, — egli l'aveva trovato già pronto.⁵ Sofferamoci un momento su tali situazioni di pericolo: possiamo dire che ogni età dello sviluppo comporta in effetti una determinata condizione d'angoscia

¹ [Vedi *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) p. 290.]

² [S. FERENCZI, *Zur Psychoanalyse der Sexualgewohnheiten*, Int. Z. Psychoanal., vol. 11, 6 (1925).]

³ [Vedi *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) pp. 286 sg.]

⁴ [O. RANK, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse* (Vienna 1924).]

⁵ [Si trattava di un'idea dello stesso Freud; vedi la nota aggiunta nel 1909 alla seconda edizione dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 367, in cui per la prima volta è stabilita pubblicamente una correlazione fra angoscia e trauma della nascita. Si hanno tuttavia buoni motivi per ritenere che Freud l'avesse in mente già prima. Vedi l'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 550, n. 1. In *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) pp. 283 sg. e 297 sgg. è svolta una critica approfondita alla teoria di Otto Rank.]

ad essa adeguata, una ben precisa situazione di pericolo. Allo stadio della primitiva immaturità dell'Io corrisponde il pericolo dell'inermità psichica, alla mancanza di autosufficienza dei primi anni dell'infanzia il pericolo della perdita oggettuale (ossia dell'amore), alla fase fallica il pericolo dell'evirazione e, infine, all'epoca di latenza l'angoscia di fronte al Super-io, la quale occupa una posizione particolare. Col progredire dello sviluppo le vecchie condizioni dell'angoscia dovrebbero venire a cadere, poiché le situazioni di pericolo corrispondenti perdono importanza a causa del rafforzamento dell'Io. Ma ciò accade soltanto in maniera assai imperfetta. Molte persone non sanno superare la paura della perdita d'amore, non diventano mai abbastanza indipendenti dall'amore altrui e, sotto questo aspetto, continuano a comportarsi in modo infantile. L'angoscia di fronte al Super-io non dovrebbe normalmente aver fine, poiché è indispensabile nei rapporti sociali come angoscia morale: solo in rarissimi casi il singolo può rendersi indipendente dalla comunità umana. Anche alcune delle vecchie situazioni di pericolo riescono a sussistere in epoche successive, modificando tempestivamente le condizioni d'angoscia. Così, ad esempio, il pericolo dell'evirazione persiste camuffandosi da fobia della sifilide. È vero che gli adulti sanno benissimo che cedere agli appetiti sessuali non comporta più il castigo dell'evirazione; ma essi sanno anche che dare libero sfogo a queste loro pulsioni implica il pericolo di gravi malattie. Non vi è alcun dubbio che coloro che definiamo nevrotici restano infantili nel loro comportamento di fronte al pericolo, non avendo superato condizioni d'angoscia ormai non più attuali. Vi prego di considerare questo un contributo effettivo alla caratterizzazione dei nevrotici; quanto al perché le cose stiano così, ammetto che non è un discorso facile.

Spero che non abbiate perso il filo e vi ricordiate ancora che siamo intenti a indagare le relazioni fra angoscia e rimozione. A questo proposito abbiamo appreso due cose nuove: primo, che l'angoscia produce la rimozione, e non viceversa, come ritenevamo; secondo, che una situazione pulsionale temuta risale, in ultima istanza, a una situazione esterna di pericolo. La domanda che si pone subito dopo sarà: come ci rappresentiamo ora il processo di rimozione sotto l'influenza dell'angoscia? A mio avviso così: l'Io s'accorge che il soddisfacimento di una pretesa pulsionale che sta destandosi rievocerebbe una delle situazioni di pericolo che ben ricorda. Questo investimento pulsionale deve quindi venire in qualche modo represso, revocato, neutralizzato. Sappiamo che l'Io ci riesce se è

forte e ha incluso il moto pulsionale nella propria organizzazione. Nel caso contrario (che sfocerà nella rimozione) il moto pulsionale appartiene ancora all'Es e l'Io si sente debole. L'Io ricorre allora a una tecnica che in fondo è identica a quella del pensiero normale. Pensare è un agire a mo' di esperimento con piccole quantità di energia, un po' come gli spostamenti delle bandierine sulla carta geografica che il comandante attua prima di mettere in moto le sue truppe.¹ L'Io anticipa dunque il soddisfacimento del moto pulsionale sospetto consentendogli di riprodurre le sensazioni spiacevoli che caratterizzano l'inizio della temuta situazione di pericolo. Con ciò scatta l'automatismo del principio di piacere-dispiacere, il quale ora effettua la rimozione del moto pulsionale pericoloso.

“Altolà! — esclamerete — non riusciamo più a seguirLa.” Avete ragione. Perché il ragionamento fili devo aggiungere qualcosa. Ammetto innanzitutto che ho provato a tradurre nel linguaggio del nostro pensiero normale ciò che in realtà dev'essere un processo che non essendo né conscio né preconscious si svolge fra importi energetici in un substrato di cui non riusciamo a farci un'idea. Ma questa non è una forte obiezione, giacché non si può fare diversamente. Importa soprattutto distinguere chiaramente, nel caso della rimozione, ciò che avviene nell'Io da ciò che avviene nell'Es. Quello che fa l'Io, l'abbiamo appena detto: compie un investimento sperimentale e ridesta l'automatismo di piacere-dispiacere mediante il segnale d'angoscia. Successivamente sono possibili parecchie reazioni o una loro mescolanza variamente combinata. O l'attacco d'angoscia si sviluppa in pieno e l'Io si ritira completamente di fronte all'eccitamento sconveniente; oppure, al posto dell'investimento sperimentale, l'Io oppone all'eccitamento un controinvestimento, il quale si congiunge all'energia dell'impulso rimosso per formare il sintomo; ovvero il controinvestimento viene accolto nell'Io come formazione reattiva, come rafforzamento di determinate disposizioni, come alterazione permanente dell'Io stesso.² Quanto più lo sviluppo d'angoscia può venir limitato a un mero segnale, tanto più l'Io può impegnarsi

¹ [Questa attività dilatoria del pensiero era già stata indicata nella lezione precedente (p. 187) come una delle funzioni principali dell'Io. Si tratta di una concezione freudiana antica e fondamentale, espressa in modi diversi in numerosi scritti. Vedi per più precisi riferimenti il saggio sulla Negazione (1925) p. 200, n. 2. Vedi anche più oltre, in questo volume, il *Compendio di psicoanalisi* (1938) p. 626.]

² [Quest'idea di un'alterazione dell'Io come risultato di un controinvestimento si trova già in alcuni dei primi scritti di Freud. Vedi, per esempio, *Nuove osservazioni sulle nevrosi da difesa* (1896) p. 327. Essa è ribadita in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) p. 303, e ridiscussa in *Analisi terminabile e interminabile* (1937) vedi oltre, pp. 503, 517 e 522.]

nelle reazioni di difesa, le quali equivalgono a un vincolamento psichico del rimosso, e tanto maggiormente, anche, il processo si avvicina a una rielaborazione normale, pur senza raggiungerla.¹

C'è qui un punto su cui vogliamo aprire una breve parentesi. Voi stessi vi siete certamente già fatti l'idea che quella cosa così difficile da definire che si chiama "carattere" sia da ascriversi totalmente all'Io. Su ciò che crea il carattere, abbiamo già scoperto insieme qualcosa. Innanzitutto l'incorporazione della prima istanza parentale come Super-io, ed è questo il tratto senza dubbio più importante, decisivo; quindi le identificazioni dell'epoca successiva con entrambi i genitori e con altre persone influenti, e le medesime identificazioni come sedimenti di relazioni oggettuali abbandonate [pp. 176 sg.]. Aggiungiamo adesso, quali immancabili apporti alla strutturazione del carattere, le formazioni reattive che l'Io acquisisce, dapprima nelle sue rimozioni, e più tardi, con mezzi più normali, ricacciando indietro moti pulsionali indesiderati.²

Torniamo ora indietro e occupiamoci dell'Es. Non è tanto facile indovinare che cosa succede durante la rimozione al moto pulsionale contro cui ci si è battuti. Il nostro interesse, ovviamente, è volto essenzialmente al problema dello sbocco dell'energia o carico libidico di questo eccitamento: come viene impiegato? Ricorderete che la precedente ipotesi era che proprio quest'energia venisse trasformata in angoscia ad opera della rimozione.³ Oggi non ci sentiamo più di sostenere questa tesi e, in tutta modestia, siamo propensi a ritenere che con ogni probabilità il suo destino non è sempre lo stesso. Probabilmente, fra il processo svoltosi a un certo momento nell'Io e quello avvenuto nell'Es relativamente all'impulso rimosso, esiste un'intima corrispondenza, che dovrebbe esser possibile scoprire. Da quando infatti abbiamo fatto intervenire nella rimozione il principio di piacere-dispiacere, destato dal segnale d'angoscia, le nostre previsioni non possono più essere le stesse. Questo principio domina incondizionatamente i processi dell'Es. Possiamo esser certi

¹ [Già nella conferenza *Meccanismo psichico dei fenomeni isterici* (1893) p. 98 Freud aveva spiegato: "Il meccanismo psichico sano ha comunque altri modi per eliminare l'affetto connesso con un trauma psichico (...): può cioè rielaborare associativamente il trauma (...)."]

² [La prima parte di questo capoverso è tratta da *L'Io e l'Es* (1922) pp. 491 sgg., e la seconda da *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) pp. 306 sgg. Vedi anche in *Carattere ed erotismo anale* (1908) p. 406n. alcuni ulteriori riferimenti alle prime formulazioni freudiane su questo tema.]

³ [Vedi negli scritti di *Metapsicologia* (1915): *La rimozione*, pp. 43 sgg.; e vedi anche *L'Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 555 sg.]

che produrrà mutamenti radicali nel moto pulsionale qui coinvolto. Non ci stupiremo che la rimozione ha conseguenze differentissime, di consistenza più o meno grande. In taluni casi il moto pulsionale rimosso può conservare il suo investimento libidico e continuare a sussistere immutato nell'Es, seppure sotto la costante pressione dell'Io; altre volte sembra subire un completo tracollo, mentre la sua libido viene convogliata definitivamente su altri binari. Ero d'avviso che così avvenga nel caso della normale liquidazione del complesso edipico, il quale in questo caso, peraltro auspicabile, non viene dunque semplicemente rimosso bensì è distrutto nell'Es.¹ L'esperienza clinica ci ha ulteriormente mostrato che in molti casi, invece dell'esito consueto della rimozione, ha luogo una degradazione della libido, una regressione dell'organizzazione libidica a uno stadio precedente. Naturalmente questo può avvenire solo nell'Es e, comunque, solo sotto l'influsso dello stesso conflitto che viene introdotto dal segnale d'angoscia. L'esempio più appariscente al riguardo è costituito dalla nevrosi ossessiva, nella quale regressione libidica e rimozione agiscono congiuntamente.

Signore e Signori, temo che il mio discorso vi sembrerà difficile e che non vi sfuggirà quanto poco esauriente esso sia. Mi rincresce dover suscitare il vostro scontento, ma non posso pormi altro scopo che quello di darvi un'impressione generale circa la natura dei nostri risultati e le difficoltà della loro elaborazione. Quanto più profondamente ci addentriamo nello studio dei processi psichici, tanto più ne riconosciamo la dovizia e la complessità. Parecchie formule che all'inizio ci sembravano adeguate, si sono rivelate più tardi insufficienti. Per parte nostra, non ci stanchiamo di modificarle e di migliorarle. Nella lezione [29] sulla teoria del sogno, vi ho condotti in un campo nel quale in quindici anni non aveva avuto luogo quasi nessuna nuova scoperta; qui, in materia di angoscia, vedete tutto in fase di evoluzione e di trasformazione. Finora queste novità non sono nemmeno state studiate a fondo e forse anche per questo la loro esposizione riesce difficile. Persistete! presto potremo abbandonare il tema dell'angoscia; non affermo che allora esso sarà esaurito con nostra piena soddisfazione, ma è sperabile che saremo giunti un po' più avanti e che, strada facendo, avremo acquisito un buon numero di nuove conoscenze. Adesso, per esempio, lo studio dell'angoscia ci dà lo spunto per aggiungere una nuova pennellata

¹ [Si veda *Il tramonto del complesso edipico* (1924) p. 31.]

alla nostra descrizione dell'Io. Abbiamo detto che l'Io è debole rispetto all'Es, che ne è il fedele servitore, intento a eseguirne gli ordini e a soddisfarne le richieste. Non intendiamo ritrattare questa proposizione. D'altra parte, questo Io è pur sempre la parte dell'Es meglio organizzata, orientata verso la realtà. Non dobbiamo esagerare troppo la distinzione fra i due, né essere sorpresi se l'Io, da parte sua, influisce sui processi dell'Es. Ritengo che l'Io espliciti questo influsso mettendo in azione il quasi onnipotente principio di piacere-dispiacere per mezzo del segnale d'angoscia. Per la verità, immediatamente dopo, esso mostra di nuovo la sua debolezza, poiché rinuncia, con l'atto della rimozione, a una parte della sua organizzazione e deve permettere che il moto pulsionale rimosso rimanga permanentemente sottratto al suo influsso.

E adesso un'ultima osservazione riguardo al problema dell'angoscia. L'angoscia nevrotica si è trasformata nelle nostre mani in angoscia reale, in angoscia di fronte a determinate situazioni esterne di pericolo. Ma non possiamo fermarci qui; dobbiamo ancora fare un passo, che sarà però un passo indietro. Ci chiediamo che cosa sia propriamente ciò che è pericoloso, che cosa si tema in tali situazioni di pericolo. Evidentemente non il danno alla persona valutabile in senso oggettivo, che potrebbe non avere rilevanza sul piano psicologico, bensì ciò che deriva da questo danno alla vita psichica. La nascita, ad esempio, il nostro modello dello stato d'angoscia, difficilmente può essere considerata di per sé un danno, benché il pericolo di danneggiamenti non sia da escludere. Nella nascita, come in ogni situazione di pericolo, l'essenziale è che essa provoca nell'esperienza psichica uno stato di tesa eccitazione, che viene avvertito come dispiacere e che non può essere dominato mediante scarico. Chiamiamo un tale stato, di fronte al quale gli sforzi del principio di piacere falliscono, momento *traumatico*.¹ Siamo così giunti, attraverso la sequenza "angoscia nevrotica - angoscia reale - situazione di pericolo", alla semplice proposizione: ciò che è temuto, l'oggetto dell'angoscia, è ogni volta la comparsa di un momento traumatico, che non può venir eliminato come richiederebbe il principio di piacere.

Comprendiamo subito che l'esser muniti del principio di piacere non basta ad assicurarci contro danni oggettivi, bensì solo contro una determinata offesa alla nostra economia psichica. Dal principio di

¹ [L'espressione riecheggiata da Charcot "momento traumatico" risale ai primi scritti di Freud sull'isteria. Vedi per esempio, *Le neuropsicosi da difesa* (1894) p. 125.]

piacere alla pulsione di autoconservazione il cammino è ancora lungo; le intenzioni di entrambi sono lungi dal coincidere sin dall'inizio. Vediamo però anche qualcos'altro, ed è forse questa la soluzione che cerchiamo; vediamo in effetti che qui si tratta, ovunque, di un problema di quantità relative. Solo la grandezza della somma di eccitamento trasforma un'impressione in fattore traumatico, paralizza la funzione del principio di piacere e conferisce alla situazione di pericolo il suo significato. E se così stanno le cose, se la soluzione di questi enigmi è così prosaica, perché non dovrebbe essere possibile che siffatti momenti traumatici si verifichino nella vita psichica senza riferimento alle situazioni di pericolo da noi ipotizzate; che in essi, quindi, l'angoscia non venga destata come segnale, ma sorga ex novo con una nuova motivazione? L'esperienza clinica asserisce con certezza che le cose stanno realmente così. Solo le rimozioni più tarde mostrano il meccanismo da noi descritto, nel quale l'angoscia viene risvegliata come segnale di una precedente situazione di pericolo; le prime e originarie rimozioni sorgono direttamente da fattori traumatici quando l'Io si scontra con una richiesta libidica eccessiva, formano ex novo la loro angoscia, seppure secondo il modello della nascita. La stessa cosa può valere per lo sviluppo d'angoscia nella nevrosi d'angoscia a causa di un'ingiuria somatica recata alla funzione sessuale. Non affermeremo più che in questo caso sia la libido stessa a essere trasformata in angoscia.¹ Non vedo comunque cosa ci sia da obiettare contro una duplice origine dell'angoscia: una volta come diretta conseguenza del momento traumatico, un'altra come segnale che minaccia il ripetersi di un simile fattore.

Signore e Signori, non c'è altro che dobbiate ascoltare sull'angoscia e certamente ne sarete lieti. Ma non illudetevi: quel che segue sarà altrettanto ostico. Ho intenzione di condurvi oggi stesso sul terreno della teoria della libido o dottrina delle pulsioni, che ci riserba parimenti parecchie novità. Non crediate che qui abbiamo fatto grandi progressi, di cui dobbiate assolutamente venire a conoscenza e che ben varrebbero le vostre fatiche. No, in questo campo lottiamo faticosamente per acquisire orientamenti e prospettive, e vi chiedo

¹ [In *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) pp. 288 sg. Freud asseriva ancora che in questo caso "si presenta di nuovo la possibilità, ben plausibile, che l'eccedenza di libido non utilizzata trovi la sua scarica nello sviluppo d'angoscia". Con l'affermazione del testo scomparire l'ultima traccia della vecchia teoria, da lui formulata quasi quarant'anni prima. Vedi sopra, p. 193.]

soltanto di essere testimoni dei nostri sforzi. Anche qui devo rifarmi ad alcune cose di cui vi ho già parlato.

La dottrina delle pulsioni è, per così dire, la nostra mitologia. Le pulsioni sono entità mitiche, grandiose nella loro indeterminatezza. Non possiamo prescindere, nel nostro lavoro, un solo istante, e nel contempo non siamo mai sicuri di coglierle chiaramente. Voi sapete come il pensiero popolare le consideri: suppone che esistano tante pulsioni diverse quante ne occorrono in quel dato momento: una pulsione di autoaffermazione, una di imitazione, una di giuoco, una di socialità e molte altre simili; esso, per così dire, le assume, fa fare a ciascuna il suo particolare lavoro e poi di nuovo le congeda. Avevamo sempre avuto il sospetto che dietro a queste molte piccole pulsioni prese a prestito si nascondesse qualcosa di serio e di potente, cui fosse opportuno avvicinarci con cautela. Il nostro primo passo fu piuttosto modesto. Dicemmo a noi stessi che probabilmente non sbagliavamo distinguendo, per cominciare, due pulsioni principali, o specie di pulsioni o gruppi di pulsioni, in base ai due grandi bisogni: la fame e l'amore. Benché di solito noi difendiamo gelosamente l'indipendenza della psicoanalisi da ogni altra scienza, qui ci imbattiamo, nostro malgrado, in un fatto biologico irrefutabile, che attesta come il singolo essere vivente serva due intenti: l'autoconservazione e la conservazione della specie. Essi sembrano indipendenti l'uno dall'altro, per quanto ne sappiamo non hanno ancora trovato una derivazione comune, e i loro interessi sono spesso fra loro in contrasto nella vita animale. Questo significa, in realtà, fare della psicologia biologica, studiare i fenomeni psichici in concomitanza con processi biologici. Rappresentanti di questa concezione sono le "pulsioni dell'Io" e le "pulsioni sessuali", che furono da noi introdotte in psicoanalisi. Fra le prime annoverammo tutto ciò che ha attinenza con la conservazione, l'affermazione e l'espansione della persona. Alle seconde ci venne spontaneo attribuire la varietà che scaturisce dalla vita sessuale infantile e da quella perversa. Man mano che investigando le nevrosi riconoscemmo nell'Io il potere che limita e rimuove e nelle tendenze sessuali ciò che viene limitato e rimosso, credemmo di toccar con mano non solo la diversità, ma anche il conflitto fra i due gruppi di pulsioni. Oggetto del nostro studio furono dapprima le pulsioni sessuali, la cui energia chiamammo "libido". In relazione ad esse cercammo di chiarirci le idee intorno al problema di che cosa sia una pulsione e che cosa le si possa attribuire. È qui che si colloca la teoria della libido.

Una pulsione si differenzia dunque da uno stimolo per il fatto che trae origine da fonti di stimolazione interne al corpo, agisce come una forza costante e la persona non le si può sottrarre con la fuga, come può fare di fronte allo stimolo esterno. Nella pulsione si possono distinguere: fonte, oggetto e meta. La fonte è uno stato di eccitamento nel corpo, la meta l'eliminazione di tale eccitamento; lungo il percorso dalla fonte alla meta la pulsione diviene psichicamente attiva. Noi ce la rappresentiamo come un certo ammontare di energia, che preme verso una determinata direzione. Da questo premere le deriva il nome di "pulsione".¹ Si parla di pulsioni "attive" e "passive", ma si dovrebbe dire più esattamente: mete pulsionali attive e passive, poiché anche per raggiungere una meta passiva occorre un certo dispendio di attività. La meta può essere raggiunta nel proprio corpo; di regola, però, si inserisce un oggetto esterno in relazione al quale la pulsione raggiunge la sua meta esterna; la meta interna rimane sempre la stessa, cioè il cambiamento corporeo percepito come soddisfacimento. Non siamo riusciti a chiarire se la relazione con la fonte somatica conferisca alla pulsione una sua specificità, e quale. Secondo quanto attesta l'esperienza analitica, è un fatto indubbio che moti pulsionali originati da una fonte possano associarsi a impulsi derivanti da altre fonti condividendone l'ulteriore destino, e che in genere un soddisfacimento pulsionale possa essere sostituito da un altro. Confessiamo tuttavia di saperne ben poco. Anche la relazione della pulsione con la meta e con l'oggetto ammette variazioni: entrambi possono essere scambiati con altri, pur essendo più facilmente allentabile la relazione con l'oggetto. Un certo tipo di modificazione della meta e di cambiamento dell'oggetto, in cui entrano in considerazione i nostri valori sociali, è da noi designato come "sublimazione". Oltre a ciò, abbiamo anche motivo di distinguere pulsioni che sono "inibite nella meta", ossia moti pulsionali, provenienti da fonti ben note e con meta inequivocabile, che però si arrestano lungo il cammino verso il soddisfacimento, così che viene a formarsi un investimento oggettuale duraturo e una persistente tendenza [emotiva]. Di questo genere è, per esempio, la tenerezza nei confronti di altri, che muove indubbiamente dalle fonti del bisogno sessuale e invariabilmente rinuncia a soddisfarlo.²

¹ [Il tedesco *Trieb*, da *treiben* (premere, sospingere).]

² [Il contenuto di questo capoverso è tratto di peso da *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini*, pp. 15 sgg.]

Vedete in che misura gli attributi e le vicissitudini delle pulsioni sfuggano ancora alla nostra comprensione. Vedete per esempio fra pulsioni sessuali e pulsioni di autoconservazione un'ulteriore differenza, che sarebbe della massima importanza teorica se riguardasse i due gruppi nel loro insieme. Le pulsioni sessuali ci colpiscono per la loro plasticità, per la capacità di mutare le proprie mete, per la loro intercambiabilità, tale per cui un certo soddisfacimento pulsionale può essere sostituito da un altro, nonché per la loro differibilità, esemplificata eccellentemente dalle pulsioni inibite nella meta testé menzionate. Ci farebbe comodo contestare alle pulsioni di autoconservazione queste qualità e dire di esse che sono inflessibili, indifferibili, ben altrimenti imperative, e che hanno un rapporto affatto differente con la rimozione e con l'angoscia. Ma un attimo di riflessione ci dice che sarebbe un errore attribuire questa posizione eccezionale a tutte le pulsioni dell'Io, in quanto essa spetta solo alla fame e alla sete ed è evidentemente fondata su una peculiarità delle fonti di tali pulsioni. In buona parte questa impressione fuorviante deriva dal fatto che non abbiamo considerato separatamente quali modificazioni subiscano i moti pulsionali originariamente appartenenti all'Es sotto l'influsso dell'Io organizzato.

Un terreno più solido ci offre l'esame del modo in cui la vita pulsionale è al servizio della funzione sessuale. Qui le cognizioni acquisite sono assolutamente probanti e d'altronde non costituiscono una novità per voi.¹ Non esiste una pulsione sessuale che fin dall'inizio sia portatrice di una tendenza verso la meta della funzione sessuale, la quale consiste nel congiungimento delle due cellule sessuali. Riscontriamo, invece, un gran numero di pulsioni parziali, provenienti da diversi punti e regioni del corpo, che tendono al soddisfacimento in modo abbastanza indipendente l'una dall'altra, trovando tale soddisfacimento in ciò che possiamo chiamare "piacere d'organo".² I genitali rappresentano l'ultima di queste "zone erogene", e al loro piacere d'organo spetta incontestabilmente il nome di piacere "sessuale". Non tutti questi impulsi tendenti al piacere vengono accolti nell'organizzazione definitiva della funzione sessuale. Alcuni di essi vengono eliminati, in quanto inutilizzabili, mediante rimozione o in qualche altro modo; altri vengono deviati dalla loro meta nella singolare maniera precedentemente menzionata [p. 205] e impiegati per rafforzare altri impulsi; altri ancora vengono mantenuti

¹ [Vedi la lezione 21 dell'Introduzione alla psicoanalisi (1915-17) da cui sono tratte le argomentazioni che seguono.]

² [Ibid., p. 481 e n. 1.]

in ruoli secondari e servono all'escuzione di atti introduttivi, alla produzione di piacere preliminare.¹ Avete già sentito come in questa evoluzione che si protrae a lungo si possano riconoscere parecchie fasi di organizzazione provvisoria, e come la storia della funzione sessuale spieghi le aberrazioni e le atrofie di quest'ultima. Noi chiamiamo orale la prima di queste fasi "pregenitali", perché, in conformità al modo in cui il lattante viene nutrito, la zona erogena orale domina tutto ciò che si può chiamare l'attività sessuale di questo periodo della vita. In un secondo stadio si fanno innanzi gli impulsi sadici e anali, certamente in connessione con la comparsa dei denti, l'irrobustirsi della muscolatura e il controllo delle funzioni sfinteriche. Su questo appariscente stadio dello sviluppo abbiamo appreso molti particolari interessanti [vedi oltre, pp. 208 sgg.]. Come terza appare la fase fallica, nella quale il membro maschile — e ciò che gli corrisponde nella bambina — acquista in entrambi i sessi un'importanza che non sarà più possibile trascurare.² Abbiamo riservato il nome di fase genitale all'organizzazione sessuale definitiva che si instaura dopo la pubertà, laddove finalmente il genitale femminile trova il riconoscimento che quello maschile aveva già da lungo tempo ottenuto.

Tutto ciò è solo una scialba ripetizione, e non crediate che le cose che non ho menzionato questa volta non abbiano più valore: la ripetizione mi era necessaria per riallacciare ad essa il resoconto dei progressi successivi. Possiamo gloriarci del fatto che proprio intorno alle prime organizzazioni della libido abbiamo appreso molte cose nuove e siamo riusciti a cogliere con maggior chiarezza l'importanza di cose già risapute; e di tutto ciò vi darò qualche saggio. Abraham ha dimostrato che nella fase sadico-ale si possono distinguere due stadi.³ Nel primo di essi prevalgono tendenze distruttive: annientare, perdere; nel successivo tendenze favorevoli agli oggetti: conservare e possedere. A metà della fase sadico-ale compare dunque per la prima volta la considerazione per l'oggetto, che prelude a un successivo investimento amoroso. Altrettanto giustificata ci appare una simile suddivisione per la prima fase, quella orale. Nel primo stadio di essa si tratta soltanto dell'incorporazione orale e manca ogni ambivalenza nella relazione con l'oggetto, che è il seno materno. Il secondo stadio, contraddistinto dalla comparsa dell'attività del mor-

¹ [Vedi una lunga discussione sul piacere preliminare nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 517 sgg. e nel saggio *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) p. 123 e n. 2.] ² [Vedi lo scritto su *L'organizzazione genitale infantile* (1923).]

³ K. ABRAHAM, *Tentativo di una storia evolutiva della libido sulla base della psicoanalisi dei disturbi psichici* (1924).

dere, può essere definito “sadico-orale”; esso presenta per la prima volta i fenomeni dell’ambivalenza, che diventano poi molto più evidenti nella successiva fase sadico-anale. Il valore di queste nuove distinzioni appare particolarmente quando si ricercano nello sviluppo della libido i punti di predisposizione per certe nevrosi,¹ come la nevrosi ossessiva o la melanconia. Riandate con la memoria, a questo proposito, a ciò che abbiamo appreso circa la connessione fra fissazione della libido, predisposizione e regressione.²

Il nostro atteggiamento riguardo alle fasi dell’organizzazione della libido ha subito qualche variazione. Se prima accentuavamo soprattutto come ognuna di esse venga a cessare prima che subentri la seguente, adesso la nostra attenzione va ai fatti che ci mostrano quanto di ciascuna fase precedente permanga accanto e dietro le strutturazioni successive, acquistando un suo posto durevole nell’economia della libido e nel carattere della persona. Ancora più significativi e importanti sono gli studi che ci hanno mostrato con quale frequenza, in condizioni patologiche, avvengano regressioni a fasi anteriori, e come determinate regressioni siano caratteristiche di determinate forme patologiche.³ Ma su questo argomento non posso dilungarmi in questa sede, poiché esso appartiene a una psicologia specifica delle nevrosi.

Abbiamo potuto studiare le trasformazioni delle pulsioni e i processi analoghi, particolarmente nell’erotismo anale, ovvero negli eccitamenti provenienti dalle fonti della zona erogena anale, e ci ha sorpreso la molteplicità degli impieghi cui approdano tali moti pulsionali. Forse, sbarazzarsi del disprezzo che nel corso dell’evoluzione ha colpito questa zona non riesce facile. Bene ha fatto quindi Abraham a ricordarci che embriologicamente l’ano corrisponde alla bocca primitiva, la quale è migrata in basso, fino all’estremità dell’intestino.⁴ Secondo quanto abbiamo appreso, dopo che le feci, gli escrementi, hanno perso il loro valore, questo interesse pulsionale derivante dalla fonte anale passa su oggetti che possono essere offerti in regalo. E a ragione, perché le feci furono il primo regalo che il lattante poté fare, sono ciò di cui egli si privò per amore verso la persona che aveva cura di lui. Dopodiché, in modo completamente

¹ [Cioè: i punti dello sviluppo libidico in cui una fissazione prepara il terreno per una particolare nevrosi. Vedi Freud, *La disposizione alla nevrosi ossessiva* (1913) e *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente. (Caso clinico del presidente Schreber.)* (1910) pp. 387 e 402.]

² [Vedi la lezione 22 dell’*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 496-513.]

³ [Freud allude ancora, presumibilmente, allo scritto di Karl Abraham citato sopra a p. 207, n. 3.] ⁴ [ABRAHAM, op. cit., p. 353.]

analogo al cambiamento di significato nell'evoluzione linguistica, questo antico interesse per le feci si converte nella stima per l'oro e per il denaro,¹ ma dà parimenti il suo contributo all'investimento affettivo del bambino e del pene. Secondo la convinzione comune a tutti i bambini, i quali persistono a lungo nella teoria cloacale, il bambino viene partorito dall'intestino come un escremento;² la defecazione è il modello dell'atto della nascita. Anche il pene ha però il suo precursore nella colonna di feci che riempie e stimola il tubo mucoso dell'intestino. Quando il bambino, abbastanza malvolentieri, ha preso atto che vi sono esseri umani che non possiedono il pene, questo membro gli appare come qualcosa di staccabile dal corpo e acquista un'inconfondibile analogia con l'escremento, che fu il primo pezzo di materia corporea al quale fu necessario rinunciare. Una grande porzione dell'eroticismo anale viene così trasferita in un investimento del pene; tuttavia l'interesse per questa parte del corpo ha, oltre a quella erotico-anale, una radice forse ancora più potente di natura orale: infatti, cessato l'allattamento, il pene diventa anche l'erede del capezzolo materno.

È impossibile orientarsi nelle fantasie, nelle associazioni influenzate dall'inconscio, nel linguaggio sintomatico degli uomini, se non si conoscono queste relazioni profonde. Feci-denaro-regalo-bambino-pene vengono qui trattati come aventi il medesimo significato e sono rappresentati dagli stessi simboli. Non dimenticate, inoltre, che ho potuto darvi soltanto ragguagli molto incompleti. Posso forse aggiungere, in fretta, che anche l'interesse per la vagina, il quale si desta più tardi, è essenzialmente di origine erotico-anale. Non c'è da meravigliarsene, essendo la vagina stessa, secondo una felice espressione di Lou Andreas-Salomé, "tolta a nolo" alla parte terminale dell'intestino;³ nella vita degli omosessuali, i quali non hanno compiuto un certo tratto dello sviluppo sessuale, essa è nuovamente rappresentata dal retto. Nei sogni appare spesso un locale che prima era un vano unico e ora è diviso in due da una parete, o anche viceversa. Con ciò è inteso sempre il rapporto della vagina con l'intestino.⁴ Possiamo anche seguire agevolmente come avvenga che

¹ [Ossia: in questa prospettiva, s'instaura un'equivalenza simbolica (similmente a quanto avviene nell'evoluzione del linguaggio), ove feci = dono = denaro.]

² [Vedi Freud, *Teorie sessuali dei bambini* (1908) pp. 459 sg.]

³ [LOU ANDREAS-SALOMÉ, "Anal" und "Sexual", *Imago*, vol. 4, 249 (1916). Vedi come Freud riassume questo saggio della Salomé in una nota aggiunta nel 1920 ai *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 496.]

⁴ [Vedi nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) a p. 326 un passo aggiunto nel 1919.]

nella fanciulla il desiderio, per nulla femminile, di possedere un pene si muti normalmente nel desiderio di avere un bambino e poi un uomo quale portatore del pene e donatore del bambino, così che anche qui diviene evidente come una parte di ciò che originariamente era un interesse erotico-ale trovi accoglienza nella successiva organizzazione genitale.¹

Nel corso di questi studi sulle fasi pregenitali della libido sono emerse alcune nuove cognizioni sulla formazione del carattere. Abbiamo notato una triade di qualità che assai spesso ricorrono congiunte: amore dell'ordine, parsimonia e ostinazione; e dall'analisi di individui di questo tipo abbiamo dedotto che si foggiano tali qualità perché il loro erotismo anale è stato assorbito e utilizzato in modo diverso. Parliamo perciò di un "carattere anale", ove fiorisce questa singolare combinazione, e lo poniamo fino a un certo punto in contrasto con l'erotismo anale immodificato.² Una relazione analoga, forse ancora più salda, abbiamo trovato fra l'ambizione e l'erotismo uretrale. A questo nesso, curiosamente, si allude nella leggenda secondo cui Alessandro Magno nacque nella stessa notte in cui un certo Erostrato incendiò per pura vanagloria l'ammirabilissimo tempio di Artemide in Efeso. Quasi che agli antichi non fosse sfuggita la connessione! Sapete infatti quanto l'orinare abbia a che fare con il fuoco e con lo spegnere il fuoco.³ Naturalmente, ci aspettiamo che anche altre qualità del carattere risultino essere in modo analogo sedimenti o formazioni reattive di determinate strutture libidiche pregenitali, benché non possiamo ancora dimostrarlo.

È giunto il momento di riprendere l'ordine storico e il nostro tema, cominciando dai problemi più generali della vita pulsionale. Alla base della nostra teoria della libido vi era innanzitutto l'antitesi fra pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali. Allorché, più tardi, cominciammo a studiare l'Io più da vicino e giungemmo alla concezione del narcisismo, a questa distinzione venne a mancare il terreno.⁴ In alcuni rari casi, infatti, è possibile osservare che l'Io prende sé stesso come oggetto, comportandosi come se fosse innamorato di sé mede-

¹ [Il contenuto dei due ultimi capoversi è tratto da *Trasformazioni pulsionali, particolarmente dell'erotismo anale* (1915). Ma vedi anche un cenno nella lezione 20 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 473.]

² [Questa connessione era già stata indicata in *Carattere ed erotismo anale* (1908) p. 401.]

³ [Vedi sopra in questo volume lo scritto su *L'acquisizione del fuoco* (1931) pp. 103 sgg. e la relativa Avvertenza editoriale a p. 101.]

⁴ [Per questa discussione all'interno della psicoanalisi, vedi la lezione 26 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 561 sgg. note.]

simo (di qui il termine “narcisismo”, attinto alla leggenda greca), ma questa è solo l'estrema esagerazione di uno stato di cose normale: si perviene a comprendere che l'Io è sempre il principale serbatoio della libido, dal quale scaturiscono gli investimenti libidici degli oggetti e nel quale gli stessi ritornano,¹ mentre la parte maggiore di questa libido rimane costantemente nell'Io. Si ha dunque una continua conversione di libido dell'Io in libido oggettuale e di libido oggettuale in libido dell'Io. Ma allora le due non possono differire quanto a natura, allora non ha senso distinguere fra l'energia dell'una e quella dell'altra, e si può rinunciare al termine “libido” o usarlo come sinonimo di energia psichica in genere.

Non siamo rimasti a lungo su questa posizione. Il nostro presentimento iniziale, che esista un'antitesi entro la vita pulsionale, è presto riuscito a precisarsi meglio e diversamente. È questa una novità nella teoria delle pulsioni, sulla cui origine preferisco non soffermarmi; dirò soltanto che anch'essa si basa essenzialmente su considerazioni biologiche. Ve la esporrò sotto forma di prodotto finito. Noi supponiamo che vi siano due specie essenzialmente diverse di pulsioni: quelle sessuali, intese nel senso più ampio — l'*Eros*, se preferite questa denominazione, — e quelle aggressive, la cui meta è la distruzione. A sentirvelo dire così, stenterete a ravvisarvi una novità; sembra un tentativo di trasfigurare teoricamente la banale antitesi fra amore e odio, che forse coincide con quell'altra polarità di attrazione-repulsione che la fisica ipotizza per il mondo inorganico. Eppure, stranamente, questa affermazione viene percepita da molti come un'innovazione; meglio ancora, come un'innovazione quanto mai indesiderata, che dovrebbe essere eliminata il più presto possibile. Suppongo che in questo rifiuto sia presente un forte elemento affettivo. Perché anche noi abbiamo impiegato tanto tempo prima di deciderci a riconoscere una pulsione aggressiva? perché per la nostra teoria non abbiamo utilizzato senza esitare fatti che stanno alla luce del sole e sono noti a tutti? Probabilmente avremmo incontrato scarsa resistenza se avessimo attribuito una pulsione simile agli animali. Ma includerla nella costituzione umana sembra un sacrilegio, contrasta con molti presupposti religiosi e con molte convenzioni sociali. No, l'uomo dev'essere per natura buono,

¹ [Ma nella lezione precedente, a p. 188, Freud aveva asserito che “gli investimenti oggettuali derivano dalle pretese pulsionali dell'Es”. Tuttavia tra breve, a p. 213, un inciso chiarirà che ciò cui Freud pensava era sempre la stretta combinazione Es-Io (sottolineata anche nella stessa p. 188). Vedi oltre, nel *Compendio di psicoanalisi* (1938) pp. 577 sg. e nota 2.]

o quanto meno bonario. Se, all'occasione, si mostra brutale, violento, crudele, si tratta di turbamenti transitori della sua vita emotiva, in maggior parte provocati, forse solo conseguenza degli ordinamenti sociali inadeguati che egli si è dato fino a quel momento.

Purtroppo ciò che la storia ci tramanda e che noi stessi abbiamo sperimentato non depone in questo senso, ma giustifica piuttosto il giudizio che la fede nella "bontà" dell'umana natura è una di quelle tristi illusioni da cui gli uomini si aspettano che la loro vita risulti abbellita e alleviata, mentre in realtà non provocano che danni. Inutile, per noi, continuare questa polemica, poiché non abbiamo arguito la presenza nell'uomo di una speciale pulsione aggressiva e distruttiva in seguito agli insegnamenti della storia e all'esperienza della vita; ciò è avvenuto invece in base a considerazioni generali, alle quali ci ha condotto l'esame dei fenomeni del sadismo e del masochismo. Come sapete, parliamo di sadismo quando il soddisfacimento sessuale è legato alla condizione che l'oggetto sessuale patisca dolori, maltrattamenti e umiliazioni; di masochismo quando si sente il bisogno di essere questo stesso oggetto maltrattato. Sapete anche che un pizzico di queste due tendenze è contenuto nel normale rapporto sessuale, e che esse son da noi definite perversioni quando respingono le altre mete sessuali in secondo piano mettendo al loro posto le proprie mete.¹ Non vi sarà sfuggito nemmeno che il sadismo è da porsi in più stretta relazione con la mascolinità e il masochismo con la femminilità, come se esistesse qui una segreta affinità, benché debba dirvi subito che su questa strada non siamo andati oltre. Sadismo e masochismo sono entrambi, per la teoria della libido, fenomeni enigmatici, soprattutto il masochismo; e rientra assolutamente nella norma che ciò che per una teoria costituisce la pietra dello scandalo risulti poi la pietra angolare della teoria che ad essa subentra.

Crediamo dunque che il sadismo e il masochismo ci offrano due eccellenti esempi di impasto delle due specie di pulsioni, l'Eros e l'aggressività; e avanziamo l'ulteriore ipotesi che questo rapporto sia tipico, che tutti i moti pulsionali che possiamo studiare consistano di tali impasti o leghe delle due specie di pulsioni. Naturalmente impasti variamente combinati. Le pulsioni erotiche apporterebbero in essi la varietà delle loro mete sessuali, mentre le altre ammetterebbero solo attenuazioni e gradazioni della loro monocorde

¹ [Per tutto questo vedi le lezioni 20 e 21 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) soprattutto pp. 480 sg.]

tendenza. Con quest'ipotesi ci dischiudiamo la prospettiva di indagini destinate ad avere un giorno una grande importanza per la comprensione di certi processi patologici. Ciò perché gli impasti possono anche disgregarsi e perché a tali disimpasti pulsionali possono essere attribuite le più gravi conseguenze per la funzione. Ma questi punti di vista sono ancora troppo nuovi perché qualcuno abbia finora tentato di utilizzarli nel lavoro.¹

Ritorniamo, in particolare, al problema postoci dal masochismo. Se prescindiamo per il momento dalla sua componente erotica, esso ci conferma che esiste una tendenza avente come meta l'autodistruzione. (Ne deriva che, se anche per la pulsione distruttiva [come per la libido] è vero che l'Io — ma qui intendiamo piuttosto l'Es, l'intera persona² — originariamente racchiude in sé tutti i moti pulsionali, il masochismo è più antico del sadismo, essendo piuttosto il sadismo la pulsione distruttiva rivolta verso l'esterno, la quale acquista quindi il carattere di aggressività.) Un certo che dell'originaria pulsione distruttiva può rimanere ancora all'interno; sembra che la nostra percezione lo possa afferrare solo a queste due condizioni: quando si collega con le pulsioni erotiche a formare il masochismo, o quando si rivolge contro il mondo esterno in forma di aggressività, con un apporto erotico supplementare più o meno cospicuo. Ci si presenta subito la possibilità che l'aggressività non trovi soddisfacimento nel mondo esterno, perché si imbatte in ostacoli reali, e ci domandiamo che cosa allora può accadere. Forse si ritirerà, andrà ad accrescere l'autodistruttività predominante all'interno. Vedremo che avviene realmente così e quanto sia importante questo processo. Aggressività impedita sembra significare una grave offesa. È realmente come se dovessimo distruggere qualche altra cosa o persona per non distruggere noi stessi, per preservarci dalla tendenza all'autodistruzione. Una triste rivelazione, certo, per il moralista!

Ma il moralista si consolerà, per molto tempo ancora, con l'inverosimiglianza delle nostre speculazioni. Una strana pulsione, questa, che è rivolta alla distruzione della propria dimora organica! I poeti, è vero, parlano di simili cose, ma i poeti sono irresponsabili, godono del privilegio della licenza poetica. Indubbiamente idee simili non sono estranee neppure alla fisiologia, per esempio quella relativa alla mucosa dello stomaco che si digerisce da sé. Si deve però ammettere che questa nostra pulsione autodistruttiva ha bisogno di un più

¹ [Vedi su questo tema *L'Io e l'Es* (1922) pp. 502 sgg.]

² [Vedi la nota 1 a p. 211.]

ampio sostegno. Non si può certo azzardare un'ipotesi di tale portata semplicemente perché alcuni poveri pazzi hanno vincolato il loro soddisfacimento sessuale a una strana condizione. Per parte mia, ritengo che uno studio approfondito delle pulsioni ci darà quello che ci occorre. Le pulsioni non governano soltanto la vita psichica, ma anche quella vegetativa, e queste pulsioni organiche si distinguono per un tratto caratteristico che merita il nostro più vivo interesse (soltanto più tardi potremo giudicare se questo sia un carattere generale delle pulsioni): esse rivelano, cioè, una tendenza a ripristinare uno stato precedente. È lecito supporre che, a partire dal momento in cui tale stato, già raggiunto, viene turbato, sorga una pulsione tendente a ripristinarlo, la quale provoca fenomeni che possiamo designare come *coazione a ripetere*. Così l'embriologia nel suo insieme non è che un esempio di coazione a ripetere. La facoltà di formare di nuovo organi perduti si estende molto in alto nella scala animale, e la pulsione a risanare, alla quale, accanto agli ausili terapeutici, dobbiamo le nostre guarigioni, potrebbe essere il residuo di questa capacità così sviluppata negli animali inferiori. Le migrazioni dei pesci nella stagione della fregola, forse i voli degli uccelli, ed eventualmente tutto ciò che designiamo come manifestazione dell'istinto¹ negli animali, avviene sotto l'imperativo della coazione a ripetere, la quale esprime la natura conservatrice delle pulsioni. Anche nel campo psichico non abbiamo bisogno di cercarne a lungo le manifestazioni. Ci ha colpito il fatto che durante il lavoro analitico le esperienze dimenticate e rimosse dell'infanzia si riproducano in sogni e in reazioni, in particolar modo durante la traslazione, benché tale rievocazione sia in contrasto con l'interesse del principio di piacere [vedi sopra, p. 143]; e questo fatto ce lo siamo spiegati supponendo che in questi casi vi sia una coazione a ripetere che riesce a imporsi perfino sul principio di piacere. Qualcosa di analogo si può osservare anche fuori dell'analisi. Vi sono individui che nella loro vita ripetono sempre, senza correggersi, le medesime reazioni a loro danno, o che sembrano addirittura perseguitati da un destino inesorabile, mentre un più attento esame rivela che essi stessi si creano inconsapevolmente con le loro mani questo destino. In tal caso attribuiamo alla coazione a ripetere un carattere "demoniaco".

Ma in che modo questo tratto conservatore delle pulsioni può contribuire alla comprensione della nostra autodistruttività? Quale

¹ [È qui usato il termine *Instinkt*.]

stato precedente vorrebbe ripristinare una simile pulsione? La risposta non è difficile e apre vasti orizzonti. Ammesso che una volta — in tempi immemorabili e in un modo che non si può rappresentare — la vita abbia avuto origine da materia inanimata, allora, stando al nostro presupposto, deve essere sorta una pulsione che vuole abolire la vita, ripristinare lo stato inorganico. Se in questa pulsione ravvisiamo l'autodistruttività della nostra ipotesi, dobbiamo concepire questa distruttività come espressione di una pulsione di morte, che non può mancare in alcun processo vitale. E ora le pulsioni nelle quali crediamo si dividono in due gruppi: quelle erotiche, che vogliono convogliare la sostanza vivente in unità sempre più grandi, e le pulsioni di morte, che si oppongono a questa tendenza e riconducono ciò che è vivente allo stato inorganico. Dall'azione congiunta e opposta di entrambe scaturiscono i fenomeni della vita, ai quali mette fine la morte.

Forse scrollerete le spalle: "Questa non è scienza della natura, è filosofia, la filosofia di Schopenhauer." E perché mai, Signore e Signori, un audace pensatore non dovrebbe aver intuito ciò che una spassionata, faticosa e dettagliata ricerca è in grado di convalidare? E d'altronde, tutto è già stato detto una volta, e molti prima di Schopenhauer hanno detto cose simili. E infine, ciò che diciamo non è neanche l'autentico Schopenhauer. Noi non affermiamo che la morte sia l'unico obiettivo della vita; non trascuriamo la vita, accanto alla morte. Riconosciamo due pulsioni fondamentali e lasciamo a ognuna la propria meta. Come entrambe si intreccino nel processo vitale, come la pulsione di morte serva agli intenti dell'Eros, specialmente nel suo volgersi all'esterno in forma di aggressività, sono compiti che restano affidati all'indagine futura. Noi non andiamo oltre il punto in cui una simile prospettiva rimane aperta. La questione altresì se il carattere conservatore sia proprio di tutte le pulsioni indistintamente, se anche le pulsioni erotiche mirino a ripristinare uno stato anteriore quando aspirano a comporre il vivente in più vaste unità, anche questo è un interrogativo che dovrà essere da noi lasciato senza risposta.¹

Ci siamo allontanati un po' dal nostro punto di partenza. Intendo comunicarvi posticipatamente da dove abbiamo preso le mosse per

¹ [La discussione della coazione a ripetere e della pulsione di morte deriva da *Al di là del principio di piacere* (1920). Una discussione più esauriente sul tema del masochismo si trova in *Il problema economico del masochismo* (1924).]

questa riflessione sulla teoria delle pulsioni. È stato lo stesso motivo che ci ha indotti a rivedere la relazione tra l'Io e l'inconscio: l'impressione, riportata nel lavoro analitico, che il paziente che manifesta una resistenza, molto spesso di essa non sa nulla. Ma non solo gli è inconscio il fatto della resistenza, lo sono anche i motivi di essa. Noi abbiamo dovuto ricercare questi motivi, o questo motivo, e con nostra sorpresa lo abbiamo trovato in un forte bisogno di punizione, che abbiamo potuto classificare solo fra i desideri masochistici. L'importanza pratica di questa scoperta non è inferiore a quella teorica, essendo il bisogno di punizione il peggior nemico dei nostri sforzi terapeutici. Esso viene soddisfatto dalla sofferenza collegata alla nevrosi e per questo si tiene aggrappato alla malattia. Sembra che questo fattore, il bisogno inconscio di punizione, sia implicato in ogni affezione nevrotica. Pienamente convincenti appaiono, a questo proposito, quei casi in cui la sofferenza nevrotica si fa sostituire da una sofferenza d'altro genere. Vi riferirò un aneddoto di questo tipo.

Una volta mi riuscì di liberare una signorina piuttosto anziana dal complesso di sintomi che per circa quindici anni l'aveva condannata a un'esistenza tormentosa, escludendola dalla partecipazione alla vita. Si sentì guarita, e si gettò con entusiasmo a sviluppare i talenti di cui era non scarsamente dotata, col desiderio di acquistarsi ancora un po' di considerazione, di gioia e di successo. Purtroppo ognuno dei suoi tentativi ebbe termine quando le si fece sapere, o lei stessa si rese conto, che era ormai troppo vecchia per ottenere dei risultati. Ogni volta, dopo una simile conclusione, la cosa più ovvia sarebbe stata la ricaduta nella malattia, ma di questo essa non era più capace; le accadevano invece incidenti che per un certo periodo le impedivano qualunque attività e la facevano soffrire. Cadeva e si slogava un piede, o si feriva un ginocchio, o si faceva male a una mano durante un'occupazione qualsiasi. Dopo che le fu fatto notare che non era improbabile che lei stessa avesse una parte notevole in questi incidenti apparentemente fortuiti, cambiò per così dire la sua tecnica. Invece degli incidenti comparvero nelle stesse occasioni leggeri malesseri (catarri, angine, stati influenzali, gonfiori reumatici), finché finalmente decise di rassegnarsi e tutti questi strani fenomeni cessarono.

Sulla provenienza di questo inconscio bisogno di punizione non è possibile aver dubbi. È un bisogno che si comporta come un pezzo della nostra coscienza morale, come la continuazione di essa nell'in-

conscio; ha necessariamente la stessa origine della coscienza morale, quindi corrisponderà a una porzione di aggressività che è stata interiorizzata e assunta nel Super-io. Se soltanto non vi fosse una certa disarmonia terminologica, sarebbe senz'altro giustificato a tutti gli effetti pratici chiamarlo "inconscio senso di colpa". Teoreticamente siamo in dubbio se supporre che tutta l'aggressività rifluta dal mondo esterno venga vincolata dal Super-io e quindi rivolta contro l'Io, oppure che una parte di essa svolga la sua muta e inquietante attività nell'Io e nell'Es come libera pulsione distruttiva. Una distribuzione di questo tipo è più probabile, tuttavia su questo argomento non ne sappiamo di più. Al momento dell'istituzione del Super-io, quella porzione di aggressività contro i genitori alla quale il bambino non poteva trovare uno sfogo verso l'esterno, a causa sia della sua fissazione amorosa, sia delle difficoltà esterne, ha certo trovato impiego al fine di dotare questa istanza; per questo non è indispensabile che la severità del Super-io corrisponda, puramente e semplicemente, alla durezza dell'educazione [vedi sopra, p. 175]. È possibilissimo che, in successive occasioni ove occorra reprimere l'aggressività, la pulsione prenda la stessa via che le era stata aperta in quel momento decisivo.

Gli individui in cui questo inconscio senso di colpa è strapotente si rivelano nel trattamento analitico essere quelli con reazione terapeutica negativa, il che crea alla prognosi serie difficoltà.¹ Quando si comunica loro la soluzione di un sintomo, alla quale normalmente dovrebbe seguire la sua scomparsa, almeno temporanea, essi rispondono con una momentanea intensificazione del sintomo e della sofferenza. Spesso basta lodarli per il loro comportamento nella cura, esprimere qualche parola di speranza sul progresso dell'analisi, perché inconfondibilmente si sentano peggio. Chi non è analista direbbe che manca ad essi la "volontà di guarire"; seguendo il modo di pensare analitico, vedremo in questo comportamento l'espressione dell'inconscio senso di colpa, ove la malattia, con le sue sofferenze e i suoi impedimenti, è appunto desiderata. I problemi sollevati dall'inconscio senso di colpa, le sue relazioni con la morale, con la pedagogia, con la criminalità e con la delinquenza giovanile sono attualmente il campo di lavoro preferito degli psicoanalisti.²

¹ [Vedi *L'Io e l'Es* (1922) pp. 511 e 512n.]

² [Le più importanti discussioni sul senso di colpa si trovano in *L'Io e l'Es* (1922) pp. 511 sgg., in *Il problema economico del masochismo* (1924) pp. 11 sgg. e nel *Disagio della civiltà* (1929) pp. 610 sgg. e 617 sgg. Sulla "reazione terapeutica negativa" vedi oltre, in questo volume, pp. 525 e 548.]

Qui, in un punto inaspettato, dal mondo psichico sotterraneo irrompiamo in piazza. Non posso condurvi oltre, ma prima di congelarmi da voi per questa volta, devo intrattenervi ancora con alcune considerazioni. Abbiamo preso l'abitudine di dire che la nostra civiltà è costruita a spese di tendenze sessuali che la società inibisce, che vengono in parte rimosse, e che però sono rese parzialmente utilizzabili per nuove mete. Siamo ormai d'accordo che, nonostante l'orgoglio per le nostre conquiste civili sia grande, non ci riesce facile assolvere le richieste di questa civiltà, sentirci a nostro agio in essa, perché le limitazioni pulsionali imposteci significano per noi un grave onere psichico. Ebbene, ciò che abbiamo riconosciuto valido per le pulsioni sessuali vale in uguale e forse maggior misura per le altre pulsioni, quelle aggressive. Sono queste soprattutto che rendono difficile la convivenza degli uomini e che ne minacciano la continuità; la limitazione della propria aggressività è il primo e forse più difficile sacrificio che la società deve esigere dal singolo. Abbiamo appreso in quale ingegnosa maniera sono state domate queste impennate. L'istituzione del Super-io, che attira su di sé i pericolosi impulsi aggressivi, introduce in certo qual modo un presidio nei luoghi ove ribolle la sommossa. Per contro, da un punto di vista puramente psicologico, si deve riconoscere che l'Io non si sente a suo agio quando viene così sacrificato ai bisogni della società, quando deve sottomettersi alle tendenze distruttive dell'aggressività, che avrebbe volentieri esercitato contro altri. È come una continuazione, sul terreno della psiche, di quel dilemma "mangiare o essere mangiato" che domina il mondo della vita organica. Per fortuna le pulsioni aggressive non sono mai sole, sono sempre commiste con le pulsioni erotiche. A queste ultime spetta di mitigare e prevenire molte cose nell'ambito della civiltà creata dall'uomo.¹

¹ [Le pulsioni aggressive e distruttive erano state oggetto di ampia discussione da parte di Freud tre anni prima, in *Il disagio della civiltà* (1929).]

Lezione 33

La femminilità¹

Signore e Signori, quando mi preparo a parlare di fronte a voi lotto incessantemente con una difficoltà interna. Non mi sento sicuro, per così dire, di averne il diritto. È vero che in quindici anni di lavoro la psicoanalisi si è trasformata e arricchita, ma ciononostante un'introduzione alla psicoanalisi potrebbe non richiedere correzioni e integrazioni. Mi viene continuamente il dubbio che manchi a queste conversazioni una ragion d'essere. Agli analisti dico troppo poco e, nel complesso, nulla di nuovo; a voi invece dico troppo, e troppe cose che non siete preparati a comprendere, perché non sono di vostra pertinenza. Mi sono preoccupato di cercare delle scuse e per ogni lezione sono giunto a una giustificazione differente. La prima lezione, sulla teoria del sogno, doveva prefiggersi di riportarvi di colpo in piena atmosfera analitica e dimostrare la solidità delle nostre vedute. La seconda, la quale segue il cammino che va dal sogno al cosiddetto occultismo, è scaturita dall'opportunità di dire una libera parola su di un settore di lavoro in cui aspettative cariche di pregiudizi lottano oggi contro resistenze appassionate; ciò nella speranza che il vostro giudizio, educato alla tolleranza sull'esempio della psicoanalisi, non si sarebbe rifiutato di seguirmi in quella escursione. La terza lezione, sulla scomposizione della personalità, è stata certamente l'osso più duro, essendo il suo contenuto così peregrino; ma mi era impossibile prescindere da questo primo rudimento di una psicologia dell'Io e, se fosse stato disponibile quindici anni fa, avrei dovuto menzionarlo già allora. L'ultima lezione, in-

¹ [Questa lezione si basa essenzialmente su due scritti precedenti: *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925) e *Sessualità femminile* (1931) sopra pp. 63 sgg. L'ultima parte, tuttavia, dove si parla della donna adulta, porta elementi nuovi. Freud ritornerà sul tema nel *Compendio di psicoanalisi* (1938) vedi oltre, pp. 619 sgg.]

fine, che probabilmente avrete seguito solo con grande sforzo, ha apportato le necessarie rettifiche e i nuovi tentativi di soluzione dei più importanti interrogativi e problemi della nostra disciplina; la mia introduzione vi avrebbe portato fuori strada se li avessi taciuti. Come vedete, quando si comincia con lo scusarsi, si finisce col dire che tutto era inevitabile, tutto fatale. Non resta che assoggettarsi; vi prego, fatelo anche voi.

Nemmeno l'odierna lezione dovrebbe trovar posto in un corso introduttivo, ma può darvi un saggio di lavoro analitico condotto nei dettagli e posso dire due cose per raccomandarvela. Non presenta che fatti osservati, quasi senza aggiunte speculative, e si occupa di un tema che ha diritto come pochi altri al vostro interesse.

Sull'enigma della femminilità gli uomini si sono lambiccati in ogni epoca il cervello:

*Häupter in Hieroglyphenmützen,
Häupter in Turban und schwarzem Baret,
Perückenhäupter und tausend andere
Arme, schwitzende Menschenhäupter...*

[Teste in berretti geroglifici,
Teste in turbante e berretta nera,
Teste imparruccate e mille altre
Povere, sudanti teste umane...]¹

Neanche gli uomini che sono tra voi si saranno sottratti a questo rompicapo; dalle signore qui presenti non ci aspettiamo questo: esse stesse rappresentano questo enigma. "Maschile o femminile" è la prima distinzione che fate allorché incontrate un altro essere umano, e siete abituati a fare questa distinzione con assoluta sicurezza. La scienza anatomica condivide la vostra sicurezza in un punto, e non molto più in là. Maschile è il prodotto sessuale maschile, lo spermatozoo e il suo portatore; femminile è l'uovo e l'organismo che lo ospita. In entrambi i sessi si sono formati organi che servono esclusivamente alle funzioni sessuali e che si sono verosimilmente sviluppati dalla stessa disposizione, assumendo due diverse conformazioni. In entrambi, inoltre, gli altri organi, le forme del corpo e i tessuti mostrano un influsso da parte del sesso, ma l'influsso è incoostante e la sua entità variabile: si tratta dei cosiddetti caratteri sessuali secondari. A questo punto la scienza vi dice alcune cose che contrastano con le vostre aspettative e che probabilmente sono destinate a

¹ Heine, *Libro dei canti*: "Il mare del Nord", N. 7 del secondo ciclo.

confondere i vostri sentimenti. Vi fa osservare che parti dell'apparato sessuale maschile si riscontrano anche nel corpo della donna, benché in stato atrofizzato, e viceversa. In questa presenza essa vede un indizio di bisessualità,¹ come se l'individuo non fosse uomo o donna, ma sempre l'uno e l'altra, e solo un po' più l'uno o l'altra. C'è qui un invito a familiarizzarvi con l'idea che la proporzione in cui il maschile e il femminile s'intrecciano nell'individuo è soggetta a oscillazioni assai rilevanti. Tuttavia, poiché in una persona, se si escludono casi rarissimi, sono presenti prodotti sessuali di una sola specie — uova o cellule seminali, — non potrete fare a meno di mettere in dubbio il significato fondamentale di questi elementi e trarre la conclusione che ciò che costituisce la mascolinità o la femminilità sia un carattere sconosciuto, che l'anatomia non è in grado di cogliere.

Può forse farlo la psicologia? Siamo avvezzi a impiegare "maschile" e "femminile" anche come qualità psichiche, e abbiamo parimenti trasferito nella vita psichica la nozione di bisessualità. Di una persona, sia essa maschio o femmina, diciamo che in una certa situazione si comporta in modo maschile, in quell'altra in modo femminile. Ma vi renderete conto ben presto che ciò significa semplicemente arrendersi all'anatomia e alla convenzione. Non potete dare alcun nuovo contenuto ai concetti di "maschile" e "femminile". La distinzione non è psicologica; quando dite "maschile" di regola intendete "attivo", e quando dite "femminile" intendete "passivo". Ora, è vero che una relazione di questo tipo esiste. La cellula sessuale maschile è mobile e attiva, cerca quella femminile, e questa, l'uovo, è immobile, attende passivamente. Questo comportamento degli organismi sessuali elementari costituisce addirittura il paradigma per la condotta degli individui nel rapporto sessuale. Il maschio insegue la femmina allo scopo dell'unione sessuale, la assale, penetra in lei. Ma con questo avete per l'appunto ricondotto, per quanto concerne la psicologia, il carattere della mascolinità al momento aggressivo. Il dubbio di non aver colto in tal modo nulla di essenziale sarà inevitabile, se considererete che in alcune categorie di animali le femmine sono più forti e aggressive, mentre i maschi sono attivi unicamente nell'atto dell'unione sessuale. È il caso, per

¹ [Il tema della bisessualità fu discusso da Freud nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 456-62. Vedi anche la lunga nota a pp. 459 sgg. dove sono aggiunte varie considerazioni sviluppate da Freud nelle successive edizioni di quest'opera.]

esempio, dei ragni. Anche le funzioni di covare e di allevare, le quali ci appaiono così squisitamente femminili, non sono negli animali regolarmente connesse col sesso femminile. In specie molto elevate, si osserva che i sessi si dividono il compito di covare o, perfino, che vi si dedica soltanto il maschio. Persino nel campo della vita sessuale umana vi accorgerete ben presto quanto sia inadeguato far coincidere il comportamento maschile con l'attività e quello femminile con la passività. La madre è attiva in ogni senso nei riguardi del suo bambino; l'atto stesso dell'allattamento si può indifferentemente concepire tanto in modo attivo come allattare quanto in modo passivo come lasciarsi succhiare il latte. Quanto più vi allontanate poi dallo stretto campo sessuale, tanto più chiaro diventa questo "errore di sovrapposizione".¹ Le donne possono esprimere una grande attività in diverse direzioni, gli uomini non possono convivere con i loro simili se non sviluppano un alto grado di passiva arrendevolezza. Se adesso mi dite che questi fatti contengono precisamente la prova che tanto gli uomini quanto le donne sono bisessuali in senso psicologico, ne deduco che dentro di voi siete decisi a far coincidere "attivo" con "maschile" e "passivo" con "femminile". Ma ve lo sconsiglio. A mio parere questa distinzione è inadeguata e certo non ci insegna niente di nuovo.²

Si potrebbe pensare di caratterizzare psicologicamente la femminilità con la preferenza per mete passive, il che, naturalmente, non è la stessa cosa della passività; per realizzare una meta passiva può essere necessaria una grande dose di attività. Forse succede che nella donna una predilezione per il comportamento passivo e per aspirazioni passive, derivante dal ruolo che le è riservato nella funzione sessuale, si protenda nella vita più o meno ampiamente, secondo i limiti, circoscritti o estesi, in cui la vita sessuale funge da modello. Dobbiamo però stare attenti a non sottovalutare l'influsso degli ordinamenti sociali, che parimenti sospingono la donna in situazioni passive. Tutto ciò è ancora molto oscuro. Vi è una relazione particolarmente costante, tra femminilità e vita pulsionale, che non vogliamo trascurare. Nella donna la repressione dell'aggressività, così come le è prescritto dalla sua costituzione e imposto

¹ [L'errore consiste nel credere che si pensa a una cosa sola quando in effetti si percepiscono due cose che si sovrappongono. Vedi l'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 463 e n. 1.]

² [Sulla difficoltà di attribuire un preciso significato psicologico alla "mascolinità" e alla "femminilità", vedi la nota aggiunta nel 1914 ai *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 525 e nel *Disagio della civiltà* (1929) p. 595, n. 2.]

dalla società, favorisce lo sviluppo di forti impulsi masochistici, i quali, come sappiamo, riescono a legare eroticamente le tendenze distruttive rivolte all'interno. Il masochismo è dunque, come si suol dire, schiettamente femminile. Se però, come tanto spesso avviene, riscontrate il masochismo negli uomini, che altro vi resta da dire se non che questi uomini mostrano tratti femminili molto evidenti?

Avete ormai capito che neppure la psicologia è in grado di sciogliere l'enigma della femminilità. La spiegazione deve venire da qualche altra parte e non può venire se prima non abbiamo appreso come abbia avuto origine, in genere, la differenziazione degli esseri viventi in due sessi. Nulla sappiamo in proposito, pur essendo l'esistenza dei due sessi un carattere assai appariscente della vita organica, mediante il quale essa si distingue nettamente dalla natura inanimata. Frattanto, contentiamoci di studiare quei caratteristici individui umani che, per il fatto di possedere genitali femminili, sono manifestamente o prevalentemente femminili. È conforme alla natura della psicoanalisi proporsi non già di descrivere ciò che la donna è — che sarebbe un compito forse superiore alle sue forze — ma di indagare il modo in cui essa diventa tale, il modo in cui dalla bambina, che ha disposizione bisessuale, si sviluppa la donna. Negli ultimi tempi abbiamo appreso qualcosa su questo argomento, grazie alla circostanza che parecchie nostre esimie colleghe psicoanaliste hanno cominciato a lavorare intorno a questo problema. La discussione è stata particolarmente stimolante a causa della diversità dei sessi, poiché ogniquale volta un confronto sembrava andare a scapito del loro sesso, le nostre analiste potevano esprimere il sospetto che noi analisti non avessimo superato certi pregiudizi profondamente radicati contro la femminilità e li scontassimo quindi con la parzialità della nostra ricerca. A noi per contro era facile evitare, invocando la bisessualità, ogni scortesie. Non avevamo che da dire: "Questo non vale per Lei. Lei è l'eccezione essendo, su questo punto, più maschile che femminile."

Affrontiamo l'indagine dello sviluppo sessuale della donna con una duplice attesa. La prima è che anche qui la costituzione non si adatti alla funzione senza riluttanza. L'altra è che le svolte decisive siano avviate o compiute già prima della pubertà. Entrambe sono presto confermate. Inoltre, il confronto con quanto avviene nel maschietto ci dice che il passaggio dalla bambina alla donna normale è più difficile e complicato, poiché comprende due compiti in più, per i

quali lo sviluppo dell'uomo non presenta alcun corrispettivo. Seguiamo il parallelo a partire dall'inizio. Già il materiale è senza dubbio diverso nel maschiotto e nella bambina; per stabilirlo non c'è bisogno della psicoanalisi. La differenza nella conformazione dei genitali si accompagna ad altre diversità somatiche, che sono troppo note perché occorra menzionarle. Anche nella disposizione pulsionale compaiono differenze che lasciano presagire la futura indole della donna. La bambina è di regola meno aggressiva, meno ostinata e autosufficiente, sembra avere maggior bisogno che le si dimostri tenerezza ed essere pertanto più dipendente e docile. Il fatto che si lasci educare più facilmente e più presto al controllo delle escrezioni è molto probabilmente solo una conseguenza di questa docilità; urina e feci sono i primi regali che il bambino fa alle persone che si curano di lui [p. 208], il loro controllo è la prima concessione che la vita pulsionale infantile si lascia strappare. Si ha anche l'impressione che la femminuccia sia più intelligente, più vivace del maschiotto suo coetaneo; è maggiormente rivolta verso il mondo esterno, attua alla stessa epoca investimenti oggettuali più intensi. Non so se questo anticipo nello sviluppo sia stato confermato da osservazioni precise; in ogni caso è accertato che la bambina non può essere definita intellettualmente inferiore. Queste differenze fra i sessi non vanno comunque tenute in molta considerazione: possono esser controbilanciate da variazioni individuali. Per i nostri intenti immediati possiamo trascurarle.

Entrambi i sessi sembrano attraversare allo stesso modo le più antiche fasi dello sviluppo libidico. Sarebbe stato logico che nella bambina si manifestasse un rallentamento dell'aggressività già nella fase sadico-anale, ma non è così. L'analisi del giuoco infantile ha mostrato alle nostre analiste che gli impulsi aggressivi delle femmine non lasciano nulla a desiderare quanto a ricchezza e violenza. Con l'ingresso nella fase fallica, le differenze fra i sessi passano in seconda linea rispetto alle concordanze. Dobbiamo ora riconoscere che la bambina è un ometto. Nel maschio questa fase è notoriamente caratterizzata dal fatto che egli sa procurarsi sensazioni piacevoli col suo piccolo pene, il cui stato di eccitazione è da lui posto in relazione con le proprie idee circa il rapporto sessuale. Lo stesso fa la bambina con la sua ancor più piccola clitoride. Sembra che in lei tutti gli atti onanistici si esplichino su questo equivalente del pene, e che la vagina, che è propriamente femminile, sia ancora da scoprire per entrambi i sessi. È vero che voci sporadiche riferiscono di

precoci sensazioni vaginali, ma mi pare difficile distinguere tali sensazioni da quelle anali o vestibolari; in ogni caso, esse non possono avere una parte rilevante. Possiamo perciò tenere per certo che nella fase fallica della bambina la clitoride è la zona erogena dominante. Ma questa situazione non durerà a lungo; con la svolta verso la femminilità la clitoride deve cedere in tutto o in parte la sua sensibilità, e quindi la sua importanza, alla vagina. È questo uno dei due compiti che devono essere risolti dallo sviluppo della donna, mentre l'uomo, più fortunato, all'epoca della maturità sessuale non ha che da continuare ciò in cui si era preliminarmente esercitato nel periodo del primo sbocciare della sessualità.

Sul ruolo della clitoride torneremo ancora; rivolgiamoci ora al secondo compito che grava sullo sviluppo della bambina. Il primo oggetto amoroso del maschio è la madre, che tale rimane anche nella formazione del complesso edipico e, in definitiva, per tutta la vita. Anche per la bambina il primo oggetto dev'essere la madre (e le figure della balia e della bambinaia che con lei si confondono), poiché è ovvio che i primi investimenti oggettuali avvengono mediante appoggio al soddisfacimento dei grandi e semplici bisogni vitali¹ e le modalità del governo dei bambini sono le medesime per entrambi i sessi. Nella situazione edipica, invece, è il padre che diventa per la bambina l'oggetto amoroso, e ci aspettiamo che nel normale corso dello sviluppo essa trovi, a partire dall'oggetto paterno, la via verso la scelta oggettuale definitiva. Col volgere del tempo la bambina deve dunque cambiare zona erogena e oggetto, mentre il maschio li mantiene entrambi. Sorge allora la domanda: come avviene questo? e in particolare: come passa la bambina, dalla madre, all'attaccamento per il padre o, in altri termini, dalla sua fase maschile a quella femminile, cui è biologicamente destinata?

Sarebbe una soluzione di una semplicità ideale se potessimo supporre che, a partire da una certa età, si faccia sentire l'influsso elementare dell'attrazione eterosessuale, la quale spingerebbe la piccola donna verso l'uomo, mentre la stessa legge permetterebbe al maschio di rimanere legato alla madre. Anzi, si potrebbe aggiungere che i bambini seguono in ciò l'indicazione che proviene loro dalla predilezione sessuale dei genitori. Ma non ce la caveremo così facilmente; non sappiamo neppure se dobbiamo credere sul serio in quel potere misterioso, non ulteriormente scomponibile mediante l'ana-

¹ [Vedi l'Introduzione alla psicoanalisi (1915-17) p. 471.]

lisi, del quale parlano i poeti con tanto fervore. Dalle nostre laboriose ricerche — per le quali fu però facile procurarci il materiale — abbiamo ricavato un'informazione di tutt'altro genere. Dovete sapere che è molto grande il numero delle donne le quali fino a età avanzata persistono nella loro tenera dipendenza dall'oggetto paterno, o addirittura dal padre reale. Su queste donne con attaccamento intenso e persistente al padre abbiamo fatto sorprendenti costatazioni.

Sapevamo, naturalmente, che vi era stato uno stadio preliminare di attaccamento alla madre, ma non sapevamo che potesse essere così ricco di contenuto, perdurare così a lungo, lasciarsi dietro tanti spunti per fissazioni e disposizioni successive. Durante questo periodo il padre è solo un molesto rivale; in alcuni casi l'attaccamento alla madre persiste fin oltre il quarto anno. Quasi tutto quello che più tardi troviamo nel rapporto con il padre era già presente in tale attaccamento, ed è stato successivamente trasferito sul padre. Ci formiamo, in breve, la convinzione che non si possa comprendere la donna se non si valuta adeguatamente questa fase dell'attaccamento *preedipico alla madre*.

Ci piacerebbe ora sapere quali sono le relazioni libidiche della bambina con la madre. La risposta è che sono molto varie. Poiché passano attraverso tutte e tre le fasi della sessualità infantile, esse assumono anche tutti i caratteri di ogni singola fase, esprimendosi in desideri orali, sadico-anali e fallici. Questi desideri rappresentano impulsi sia attivi che passivi; se li mettiamo in rapporto — benché sia da evitarlo il più possibile — con la differenziazione dei sessi che compare più tardi, possiamo chiamarli maschili e femminili. Oltre a ciò, essi sono assolutamente ambivalenti, tanto di natura affettuosa quanto di natura ostile-aggressiva. Questi ultimi spesso vengono alla luce solo dopo essere stati trasformati in rappresentazioni angosciose. Non ci è sempre facile riuscire a formulare in che cosa consistano questi precoci desideri sessuali; quello che più chiaramente si esprime è il desiderio di dare alla madre un bambino — e quello corrispondente di partorirle un bambino —, entrambi appartenenti alla fase fallica e abbastanza sconcertanti, ma accertati al di là di ogni dubbio dall'osservazione analitica. Il fascino di queste ricerche risiede nelle singole sorprendenti scoperte che riusciamo a fare. Così, ad esempio, si trova riferita alla madre, già in questo periodo *preedipico*, la paura di essere uccise o avvelenate, che più tardi può costituire il nucleo di una malattia paranoica. Oppure un altro caso: Vi ricorderete un

interessante episodio della storia della ricerca analitica, che mi ha causato molte ore penose; nel periodo in cui il maggior interesse era rivolto a scoprire traumi sessuali infantili, quasi tutte le mie pazienti mi raccontavano di essere state sedotte dal padre, ma alla fine dovetti convenire che questi racconti non erano veritieri e imparai così a comprendere che i sintomi isterici derivano da fantasie e non da avvenimenti reali; solo più tardi potei riconoscere in questa fantasia di seduzione da parte del padre l'espressione del tipico complesso edipico femminile. E ora ritroviamo la stessa fantasia di seduzione nella storia preedipica della bambina, laddove però la seduttrice è invariabilmente la madre. Ma qui la fantasia tocca il terreno della realtà, poiché fu realmente la madre che, nei maneggiamenti necessari alla cura del corpo della bimba, dovette provocare, e fors'anche risvegliare per la prima volta, sensazioni piacevoli ai genitali.¹

Prevedo che subito vi verrà il sospetto che questa descrizione della ricchezza e dell'intensità delle relazioni sessuali della bambina piccola con la madre sia parecchio esagerata. Insomma, si ha occasione di vederle, queste bambine, e in esse non si nota nulla di simile. Ma l'obiezione non coglie nel segno; i bambini lasciano vedere molte cose; basta saperli osservare. Considerate inoltre quanto poco dei loro desideri sessuali essi riescano a esprimere a livello preconscious, o comunque a comunicare, ragion per cui non facciamo che avvalerci di un nostro diritto se studiamo retrospettivamente i residui e le conseguenze di questo mondo emotivo nelle persone in cui tali processi di sviluppo si sono configurati in modo particolarmente perspicuo o magari eccessivo. La patologia ci ha sempre reso il servizio di farci distinguere, isolandole ed esagerandole, condizioni che nella normalità sarebbero rimaste nascoste. E poiché

¹ [Nelle sue prime discussioni sull'etiologia dell'isteria Freud aveva più volte menzionato la seduzione ad opera di persone adulte come una delle cause più frequenti dell'isteria stessa. Vedi, ad esempio, *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896) p. 309 e nota ed *Etiologia dell'isteria* (1896) p. 348. Mai, tuttavia, in queste prime pubblicazioni egli incolpò specificamente il padre della ragazza. Solo in alcune note aggiunte nel 1924 agli *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 289 e 322 Freud ammise di aver omesso, allora, di citare il padre come autore della seduzione. Da una lettera a Fliess del 21 settembre 1897 risulta comunque che sull'intera questione egli mutò radicalmente la propria opinione piuttosto presto; ma la teoria del trauma sessuale infantile fu pubblicamente ritrattata solo nello scritto *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi* (1906) p. 220, anche se un cenno piuttosto esplicito sull'errore commesso è già presente nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 499. La scoperta di aver sbagliato, di aver scambiato per episodi reali mere fantasie di desiderio, provocò in Freud una profonda crisi di sconforto, narrata con vivacità in *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) pp. 390 sg. e nell'*Autobiografia* (1924) pp. 102 sg. Le ulteriori scoperte riferite in questo capoverso erano già state formulate nel saggio sulla *Sessualità femminile* (1931) vedi sopra, pp. 75 sg. e nota 1 a p. 76.]

gli individui su cui sono state svolte le nostre ricerche non erano affatto persone gravemente anormali, ritengo che possiamo considerare degni di fede i risultati delle nostre ricerche.

Volgeremo ora il nostro interesse al problema specifico di che cosa faccia cessare questo potente attaccamento della bambina alla madre. Sappiamo che abitualmente ciò è inevitabile: l'attaccamento è destinato a cedere il posto a un sentimento simile per il padre. Qui ci imbattiamo in un fatto che ci indica la strada. In questo nodo dello sviluppo non si tratta semplicemente di una permuta dell'oggetto. Il distacco dalla madre avviene all'insegna dell'ostilità, l'attaccamento alla madre finisce in odio. Un odio che può diventare molto evidente e durare tutta la vita, pur essendo più tardi accuratamente sovraccompensato; di regola, quest'odio in parte viene superato e in parte persiste. Su ciò hanno naturalmente una forte influenza gli avvenimenti degli anni successivi. Da parte nostra, ci limitiamo a studiarlo all'epoca in cui la bambina si volge al padre e a interrogarci sulle sue motivazioni. Sentiamo allora una lunga lista di accuse e lamentele contro la madre, di valore assai diverso e intese a giustificare i sentimenti ostili che la bambina prova. Non intendiamo trascurarle. Alcune sono palesi razionalizzazioni e le vere sorgenti dell'inimicizia restano da trovare. Ho intenzione, questa volta, di condurvi attraverso tutti i particolari di un'indagine psicoanalitica, nella speranza che partecipiate con interesse.

Il rimprovero alla madre che risale più indietro nel tempo è di aver dato alla bambina troppo poco latte, il che le viene imputato come mancanza di amore. Ora, nelle nostre famiglie, questo rimprovero ha una certa giustificazione. Le madri spesso non hanno sufficiente nutrimento per i loro bambini e si accontentano di allattarli per alcuni mesi, per sei o nove mesi. Presso i popoli primitivi i piccoli vengono nutriti al seno materno fino a due o tre anni. La figura della balia che allatta viene di regola fusa con la madre; quando ciò non è accaduto, il rimprovero si trasforma in quello di aver mandato via troppo presto la balia che nutriva così premurosamente la bambina. In ogni caso, qualunque possa essere stata la situazione reale, è impossibile che il rimprovero della bambina sia comunque giustificato ogni volta che lo si incontra. Sembra, piuttosto, che l'avidità della bambina per il primo nutrimento sia assolutamente insaziabile, che essa non si consoli mai della perdita del seno materno. Non mi stupirei affatto se l'analisi di una piccola primitiva, la quale abbia potuto succhiare al seno materno fino a quando già

sapeva camminare e parlare, mettesse in luce lo stesso rimprovero. Alla privazione del seno è connessa probabilmente anche la paura di essere avvelenata. Veleno è il cibo che fa ammalare. Forse la bambina fa risalire anche le sue prime malattie a questa frustrazione. Per credere al caso fortuito, occorre già una buona dose di addestramento intellettuale; i primitivi, gli incolti, e sicuramente anche i bambini, sanno indicare una ragione per tutto ciò che accade. Forse, originariamente, si trattava di un motivo inteso animisticamente. Ancor oggi, presso alcuni strati della nostra popolazione, non può morire nessuno che non sia stato ucciso da un altro, di preferenza dal dottore. E la consueta reazione del nevrotico alla morte di una persona a lui prossima è di incolpare sé stesso di aver causato tale morte.

La seconda accusa contro la madre prorompe quando in famiglia arriva un altro bambino. Se possibile, è qui mantenuto il legame con la frustrazione orale. La madre non potrebbe o non vorrebbe più dare il latte alla figlia perché le occorre il nutrimento per il nuovo arrivato. Quando i due bambini sono talmente vicini fra loro che la seconda gravidanza compromette l'allattamento, questo rimprovero acquista un fondamento reale e stranamente la piccina, se anche la differenza d'età è di soli undici mesi, non è troppo piccola per prendere conoscenza di come stanno le cose. Ma essa non invidia soltanto il latte all'indesiderato intruso e rivale, bensì anche tutti gli altri segni della sollecitudine materna. Si sente detronizzata, defraudata, lesa nei suoi diritti, riversa sul fratellino odio e gelosia, sviluppando per la madre infedele un rancore che molto spesso si manifesta in uno spiacevole cambiamento del suo comportamento. Ad esempio, diventa "cattiva", irritabile, disobbediente e regredisce invece di progredire nel controllo delle escrezioni. Tutto ciò è noto da molto tempo e viene accettato come naturale, ma raramente noi ci facciamo un'idea esatta dell'intensità di questi impulsi di gelosia, della tenacia con cui persistono, nonché della vastità della loro influenza sullo sviluppo futuro. In particolare, ciò avviene perché a questa gelosia viene dato sempre nuovo alimento negli anni successivi dell'infanzia e perché la scossa si ripete, nella sua interezza, all'arrivo di ogni nuovo fratellino. Non fa molta differenza che la bambina rimanga la prediletta della madre; le sue pretese in fatto d'amore sono smisurate, esigono l'esclusività, non ammettono spartizioni.

Una ricca fonte di ostilità verso la madre sono, nella bambina, i

molteplici desideri sessuali che variano secondo la fase libidica, i quali non possono perlopiù esser soddisfatti. La più forte di queste frustrazioni si verifica nel periodo fallico, allorché la madre proibisce — spesso con dure minacce e manifestando apertamente il suo sdegno — quel voluttuoso affaccendarsi col genitale cui, in fin dei conti, lei stessa l'aveva iniziata.

Si dovrebbe pensare che questi motivi siano sufficienti a giustificare il distacco della bambina dalla madre. Pertanto vien da credere che questa rottura consegua inevitabilmente dalla natura della sessualità infantile, dall'eccessività delle pretese d'amore e dall'insopprimibilità dei desideri sessuali. Anzi, chissà che questa relazione amorosa della bambina non sia condannata a naufragare appunto perché è la prima, dato che questi antichi investimenti oggettuali sono di regola in alto grado ambivalenti; accanto al forte amore è sempre presente una forte tendenza aggressiva, e quanto più appassionatamente la bambina ama il suo oggetto, tanto più sensibile diviene di fronte a delusioni e frustrazioni da parte di questo. Alla fine l'amore deve soccombere all'ostilità che si è accumulata. Oppure si può non ammettere una tale ambivalenza originaria degli investimenti amorosi e far rilevare che proprio la particolare natura del rapporto madre-figlia porta, con la stessa inesorabilità, al turbamento dell'amore infantile: anche la più mite educazione, infatti, non può non esercitare la costrizione e non imporre determinate limitazioni, e ogni intervento simile nella libertà della bambina è destinato a provocare in lei, come reazione, la tendenza alla ribellione e all'aggressività. Credo che la discussione di queste possibilità potrebbe essere molto interessante; ma ecco che all'improvviso si presenta un'obiezione che ci obbliga a mutare la rotta delle nostre indagini. Tutti questi fattori — il sentirsi messi in secondo piano, le disillusioni amorose, la gelosia, la seduzione con successivo divieto — operano alla fin fine anche nel rapporto del maschietto con la madre, eppure non sono in grado di estraniarlo dall'oggetto materno. Finché non avremo trovato qualcosa che sia specifico della bambina e che o non sia presente, o non lo sia nello stesso modo nel maschio, non avremo chiarito perché venga a cessare l'attaccamento della bambina alla madre.

Riteniamo questo fattore specifico di averlo trovato precisamente là dove ce l'aspettavamo, seppure in una forma che ci ha meravigliati. Dico dove ce l'aspettavamo, perché si trova nel complesso di evirazione. La differenza anatomica deve pur manifestarsi in certe

conseguenze psichiche. È stata però una sorpresa apprendere dalle analisi che la bambina ritiene la madre responsabile della sua mancanza del pene e non le perdona questo svantaggio.

Come vedete, noi attribuiamo anche alla donna un complesso di evirazione. E con buone ragioni, benché esso non possa avere lo stesso contenuto che ha nel maschietto. Il complesso di evirazione sorge nel maschietto dopo che egli ha appreso, avendo visto un genitale femminile, che il membro da lui tanto stimato non necessariamente accompagna ogni corpo. Rammenta allora le minacce che si è attirato occupandosi del proprio membro, incomincia a prestarvi fede, e da quel momento cade sotto l'influsso dell'angoscia di evirazione, che diviene la più potente molla del suo successivo sviluppo. Anche il complesso di evirazione della bambina è messo in moto dalla vista dell'altro genitale. Essa nota subito la differenza e — lo si deve ammettere — si rende conto del suo significato. Si sente gravemente danneggiata, dichiara spesso che anche lei "vorrebbe avere qualcosa di simile" e cade quindi in balia dell'invidia del pene, che lascerà tracce incancellabili nel suo sviluppo e nella formazione del suo carattere e che, anche nel più favorevole dei casi, non sarà superata senza un grave dispendio psichico. Se la bambina riconosce di fatto la mancanza del pene, questo non vuol dire che a ciò si acconci a cuor leggero. Al contrario, ancora a lungo essa mantiene il desiderio di riuscire ad avere qualcosa di simile, ha fede in tale possibilità fino a un'età incredibilmente tarda, e l'analisi può dimostrare che anche in epoche in cui la conoscenza della realtà l'ha indotta a scartare, in quanto irraggiungibile, l'appagamento di questo desiderio, esso permane nell'inconscio conservando un notevole investimento energetico. Il desiderio di ottenere ugualmente il sospirato pene può ancora essere uno dei motivi che spingono la donna matura all'analisi, e in ciò che essa può ragionevolmente aspettarsi dall'analisi — la capacità, per esempio, di esercitare una professione intellettuale — si può spesso ravvisare una modificazione sublimata di questo desiderio rimosso.

Sull'importanza dell'invidia del pene non si possono avere dubbi. Prendete pure, come esempio di ingiustizia maschile, la mia asserzione che l'invidia e la gelosia hanno nella vita psichica delle donne una parte ancora maggiore che in quella degli uomini. Non che agli uomini queste qualità facciano difetto o che nelle donne non abbiano altra radice all'infuori dell'invidia del pene, ma noi siamo propensi ad ascrivere il dipiù presente nelle donne a quest'ul-

timo influsso. Alcuni analisti hanno mostrato l'inclinazione a sminuire l'importanza del primo soprassalto di invidia del pene nella fase fallica. Essi ritengono che quanto di questo atteggiamento si riscontra nella donna sia in sostanza una formazione secondaria, sorta in occasione di conflitti successivi mediante regressione a quell'impulso della piccola infanzia. Ora, questo è un problema generale della psicologia del profondo. A proposito di molti atteggiamenti pulsionali patologici, o anche soltanto inconsueti — ad esempio, a proposito di tutte le perversioni sessuali, — ci si chiede quanta della loro forza vada attribuita alle fissazioni della piccola infanzia e quanta all'influsso di esperienze ed eventi successivi. Si tratta quasi sempre di "serie complementari", come quelle da noi supposte nella discussione dell'etiologia delle nevrosi.¹ Entrambi i momenti concorrono all'etiologia in proporzioni variabili; un meno da una parte viene bilanciato da un più dall'altra. Il fattore infantile è in tutti i casi quello che dà l'orientamento, essendo spesso — anche se non sempre — il fattore determinante. Appunto nel caso dell'invidia del pene, sono decisamente dell'opinione che la prevalenza spetti al fattore infantile.

La scoperta della propria evirazione è un punto di svolta nello sviluppo della bambina. Da essa si dipartono tre indirizzi evolutivi: uno porta all'inibizione sessuale o alla nevrosi; il secondo a un cambiamento del carattere nel senso di un complesso di mascolinità; l'ultimo, infine, alla femminilità normale. Su tutti e tre abbiamo appreso parecchie cose, anche se non tutto. Il contenuto essenziale del primo è che la bambina piccola — la quale fino allora aveva vissuto in modo maschile e sapeva procurarsi il piacere eccitando la clitoride, ponendo questa attività in relazione con i propri desideri sessuali, spesso attivi, rivolti alla madre — si lascia guastare il godimento della propria sessualità fallica dall'influsso dell'invidia del pene. Mortificata nel suo amor proprio dal confronto col maschio, molto meglio fornito, essa rinuncia al soddisfacimento masturbatorio clitorideo, respinge il proprio amore per la madre e insieme, non di rado, rimuove buona parte delle proprie tendenze sessuali in genere. Il distacco dalla madre non avviene certo tutt'a un tratto, poiché dapprima la bambina ritiene la propria evirazione una disgrazia individuale e solo a poco a poco la estende ad altri esseri femminili, e per finire anche alla madre. Il suo amore era diretto alla madre fallica; con la scoperta che la madre è evirata, diventa possibile ab-

¹ [Vedi le lezioni 22 e 23 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 504 e n. 1 e p. 518. Vedi anche oltre in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) p. 396.]

bandonarla come oggetto d'amore, così che i motivi di ostilità a lungo accumulati prendono il sopravvento. Ciò significa pertanto che, con la scoperta della mancanza del pene, la donna perde di valore agli occhi della bambina, così come del bambino, e forse, più tardi, dell'uomo.

Tutti voi sapete quale determinante importanza etiologica i nostri nevrotici attribuiscono al loro onanismo. Lo ritengono responsabile di tutti i loro malanni e solo a fatica riusciamo a convincerli che sono in errore. In realtà, tuttavia, dovremmo concedere loro che hanno ragione, poiché l'onanismo è la pratica in cui si esplica la sessualità infantile, ed essi soffrono in effetti per l'erronea evoluzione di questa sessualità. Ora, i nevrotici incolpano perlopiù l'onanismo del periodo puberale; hanno per la maggior parte dimenticato l'onanismo infantile, che è quello che in realtà importa. Desidererei mi si presentasse una volta l'occasione di dilungarmi esaurientemente sull'importanza che hanno, per la futura nevrosi o per il carattere dell'individuo, tutte le circostanze di fatto particolari attinenti al primitivo onanismo: se è stato scoperto o no, come i genitori lo hanno combattuto o accettato, se il bambino è riuscito a reprimerlo da sé. Tutto ciò ha lasciato tracce indelebili nel suo sviluppo. Ma sono d'altro canto lieto di non dovermi accingere a questo compito, che sarebbe difficile e noioso, e alla fine mi mettereste in imbarazzo perché mi chiedereste sicuramente consigli pratici sul modo in cui ci si deve comportare, come genitori o educatori, di fronte all'onanismo dei bambini.¹ Lo sviluppo femminile, che vi vado esponendo, vi fornisce ora l'esempio di uno sforzo infantile, non sempre coronato da successo, di liberarsi da sé dell'onanismo. Nel caso che l'invidia del pene abbia suscitato un forte impulso contro l'onanismo clitorideo, e questo però non voglia cedere, si accende una lotta violenta per liberarsene, ove la bambina assume, per così dire, la parte della madre ora deposta, ed esprime tutta la propria delusione per l'inferiorità della clitoride, opponendosi strenuamente al soddisfacimento che da essa potrebbe trarre. Molti anni più tardi, allorché l'attività onanistica è stata da lungo tempo repressa, continua ancora il suo interesse per essa, che va interpretato come difesa contro una tentazione tuttora temuta. L'interesse si manifesta nell'affiorare di una simpatia nei riguardi di coloro che si presume abbiano difficoltà simili, interviene come motivo al momento di contrarre il matrimonio, può addirittura

¹ [Vedi Freud, *Contributi a una discussione sull'onanismo* (1912).]

tura determinare la scelta del coniuge o dell'innamorato. L'eliminazione dell'onanismo dell'infanzia non è invero né semplice né priva di significato.

Con l'abbandono della masturbazione clitoridea si rinuncia parzialmente all'attività. La passività prende ora il sopravvento e la svolta verso il padre viene compiuta prevalentemente con l'aiuto di spinte pulsionali passive. Capirete che, nello sviluppo, un simile passo che toglie di mezzo l'attività fallica spiana il terreno alla femminilità. Se ciò non implica che troppe cose vadano perdute in seguito a rimozione, questa femminilità può riuscire normale. Il desiderio con cui la bambina si volge verso il padre è indubbiamente, all'origine, il desiderio del pene che la madre non le ha concesso e che essa ora si aspetta dal padre. La situazione femminile è però affermata solo quando il desiderio del pene viene sostituito da quello del bambino, ossia quando il bambino prende, secondo un'antica equivalenza simbolica, il posto del pene [vedi p. 210]. Sappiamo per altro che la bambina aveva desiderato un bambino già prima, nella fase fallica indisturbata: era questo, ovviamente, il significato del giuoco con le bambole. Ma questo giuoco non era propriamente l'espressione della sua femminilità: serviva a identificarsi con la madre nell'intento di sostituire la passività con l'attività. La figliolina faceva la parte della madre e la bambola era lei stessa: ora poteva fare al bambino tutto ciò che la madre soleva fare con lei. Solo con la comparsa del desiderio del pene, il bambino-bambola diventa un bambino avuto dal padre e, da quel momento in poi, ciò cui ambisce il più forte dei desideri femminili. La felicità è grande se questo desiderio infantile trova più tardi il suo appagamento reale, ma in modo del tutto particolare se il bambino è un maschio che porta con sé l'agognato pene [vedi p. 239]. Nella locuzione "un bambino avuto dal padre", che congiunge i due termini, l'accento è posto abbastanza spesso sul bambino, mentre al padre non è dato risalto. Così l'antico desiderio maschile di possedere il pene traspare appena nella femminilità compiuta. Ma noi dovremmo forse ammettere che questo desiderio del pene è piuttosto un desiderio squisitamente femminile.

Trasferendo sul padre il desiderio del pene-bambino, la bambina è entrata nella situazione del complesso edipico. L'ostilità verso la madre, che non ha avuto bisogno di essere creata *ex novo*, subisce ora un grande rafforzamento, poiché la madre diventa la rivale che ottiene dal padre tutto quello che la bambina anela da lui. Il complesso edipico della bambina ha celato al nostro sguardo il suo attacca-

mento preedipico alla madre, il quale è invece importantissimo e lascia dietro di sé fissazioni oltremodo persistenti. La situazione edipica è per la bambina l'esito di un lungo e difficile sviluppo, una sorta di soluzione provvisoria, una posizione di riposo, che non viene abbandonata tanto in fretta, specialmente perché l'inizio del periodo di latenza non è lontano. E ora, nel rapporto fra il complesso edipico e il complesso di evirazione, ci colpisce una differenza fra i sessi che probabilmente è densa di conseguenze. Il complesso edipico del maschio, in cui questi desidera ardentemente la madre e vorrebbe eliminare il proprio padre in quanto rivale, si sviluppa naturalmente dalla fase della sua sessualità fallica. La minaccia dell'evirazione lo costringe però ad abbandonare questa impostazione. Sotto l'influsso del pericolo di perdere il pene, il complesso edipico viene abbandonato, rimosso e, nel più normale dei casi, radicalmente distrutto [vedi sopra, p. 201], e come suo erede viene istituito un severo Super-io. Quello che accade nella bambina è pressappoco il contrario. Il complesso di evirazione prepara il complesso edipico anziché distruggerlo; sotto l'influsso dell'invidia del pene, la bambina viene distolta dall'attaccamento alla madre e si precipita nella situazione edipica come in un porto sicuro. Venendo per lei a mancare l'angoscia di evirazione, cade anche il principale motivo che aveva indotto il maschio a superare il complesso edipico. La bambina rimane in questo complesso per un tempo indeterminato, lo demolisce solo tardi e mai completamente. La formazione del suo Super-io non può non risentire di queste condizioni, il Super-io non può raggiungere quella forza e quell'indipendenza che tanta importanza hanno per la civiltà umana, e... i femministi non ameranno certo sentir dire quali sono gli effetti di questa debolezza sul carattere femminile medio.

Ritorniamo ora un po' indietro. Quale seconda possibile reazione alla scoperta dell'evirazione femminile abbiamo menzionato [p. 232] lo sviluppo di un forte complesso di mascolinità. Intendiamo con ciò che la bambina si rifiuta, in certo qual modo, di prendere atto di quel fatto spiacevole, e, ribellandosi caparbiamente, esagera ancora di più la sua precedente mascolinità, persiste nella sua attività clitoridea rifugiandosi nell'identificazione con la madre fallica o con il padre. Ma a cosa dovremo ascrivere questo esito? Non possiamo immaginare nient'altro se non un fattore costituzionale, un maggior grado di attività, come quella che solitamente caratterizza il maschio. L'essenza del processo è in ogni caso che a questo punto dello sviluppo viene evitata l'ondata di passività che inaugura la svolta verso la

femminilità. Il risultato estremo di questo complesso di mascolinità sembra essere l'influsso esercitato sulla scelta oggettuale, nel senso di una omosessualità manifesta. L'esperienza analitica ci insegna, per altro, che l'omosessualità femminile raramente o mai è la continuazione diretta della mascolinità infantile. Sembra necessario che anche le bambine di questo tipo prendano per qualche tempo come oggetto il padre e accedano alla situazione edipica. Dopo, però, a causa delle immancabili disillusioni provocate dal padre, sono indotte a regredire al loro precedente complesso di mascolinità. L'importanza di queste disillusioni non deve essere sopravvalutata; non sono risparmiate neppure alla bambina destinata alla femminilità, anche se non hanno gli stessi effetti. La preponderanza del fattore costituzionale sembra indiscutibile, ma le due fasi dello sviluppo dell'omosessualità femminile si riflettono molto bene nelle pratiche delle donne omosessuali, le quali assumono una rispetto all'altra la parte di madre e bambino con altrettanta frequenza e chiarezza quanto la parte di uomo e donna.

Ciò che vi ho ora riferito è, per così dire, la preistoria della donna. Si tratta di un'acquisizione di questi ultimi anni che può avervi interessato come saggio di lavoro analitico dettagliato. Poiché il tema è la donna, mi permetto in questa occasione di citare per nome alcune donne alle quali questa indagine deve importanti contributi. La dottoressa Ruth Mack Brunswick ha descritto per la prima volta un caso di nevrosi che risaliva a una fissazione allo stadio preedipico; la paziente non aveva mai raggiunto la situazione edipica. Si trattava di una gelosia paranoica che si dimostrò terapeuticamente accessibile.¹ La dottoressa Jeanne Lampl-de Groot ha assodato, mediante sicure osservazioni, la tanto inverosimile attività fallica della bambina nei confronti della madre.² La dottoressa Helene Deutsch ha dimostrato che le attività erotiche delle donne omosessuali riproducono i rapporti madre-bambino.³

Non è mia intenzione seguire l'ulteriore comportamento femminile attraverso la pubertà fino all'epoca della maturità, né le nostre

¹ [R. MACK BRUNSWICK, *Die Analyse eines Eifersuchtswahns*, Int. Z. Psychoanal., vol. 14, 458 (1928).]

² [J. LAMPL-DE GROOT, *Zur Entwicklungsgeschichte des Ödipuskomplexes der Frau*, Int. Z. Psychoanal., vol. 13, 269 (1927) trad. it. *Sviluppo del complesso edipico nella donna* in W. REICH e altri, *Lecture di psicoanalisi* (Boringhieri, Torino 1972) pp. 225-40.]

³ [H. DEUTSCH, *Über die weibliche Homosexualität*, Int. Z. Psychoanal., vol. 18, 219 (1932) trad. it. *Omosessualità femminile* in W. REICH e altri, *Lecture cit.*, pp. 256-80.]

conoscenze sarebbero sufficienti a questo scopo. In ciò che segue ne delineerò alcuni tratti.

Riallacciandomi alla preistoria, voglio qui soltanto mettere in rilievo che il dispiegamento della femminilità rischia di essere turbato dai fenomeni residui del primitivo periodo mascolino. Regredire alle fissazioni delle fasi preedipiche è tutt'altro che raro; nel corso della loro vita, alcune donne sono soggette a un ripetuto alternarsi di periodi in cui prende il sopravvento ora la mascolinità ora la femminilità. Quello che noi uomini chiamiamo l'"enigma della donna" deriva parzialmente, forse, da questo modo di manifestarsi della bisessualità nella vita femminile.

Vi è però un altro problema che nel corso di queste indagini sembra esser giunto a un momento risolutivo. Noi abbiamo chiamato libido la forza motrice della vita sessuale. La vita sessuale è dominata dalla polarità maschile-femminile; viene quindi spontaneo esaminare il rapporto della libido con questa coppia di opposti. Non sarebbe sorprendente se risultasse che a ciascuna sessualità è assegnata la sua particolare libido, così che un genere di libido perseguirebbe le mete della vita sessuale maschile e un altro le mete di quella femminile. Ma nulla di simile accade. Vi è una libido sola, la quale viene messa al servizio tanto della funzione sessuale maschile quanto di quella femminile. Alla libido in sé non possiamo attribuire alcun sesso; se, seguendo la convenzionale equiparazione fra attività e mascolinità, preferiamo chiamarla "maschile", non dobbiamo però dimenticare che essa rappresenta anche tendenze con mete passive. E, d'altra parte, qualificare la libido come "femminile" mancherebbe di qualsiasi giustificazione. È nostra impressione che alla libido sia stata fatta maggior violenza allorché la si è costretta al servizio della funzione femminile e che — sotto il profilo teleologico — la natura tenga meno conto delle esigenze di quest'ultima funzione che non di quelle della virilità. E ciò può avere il suo motivo — sempre ragionando teleologicamente — nel fatto che la realizzazione della meta biologica è stata affidata all'aggressività dell'uomo e resa entro certi limiti indipendente dal consenso della donna.

La frigidità sessuale della donna, la cui frequenza sembra confermare questa posizione di secondo piano, è un fenomeno tuttora insufficientemente compreso. Talvolta essa è psicogena, e quindi accessibile a trattamento; in altri casi suggerisce l'ipotesi di essere condizionata costituzionalmente e perfino che vi contribuisca un fattore anatomico.

Ho promesso di esporvi alcune altre peculiarità psichiche della femminilità matura, quali si presentano all'osservazione analitica. Per queste affermazioni non rivendichiamo altro che un valore medio di verità; inoltre non sempre è facile distinguere che cosa sia da ascrivere all'influsso della funzione sessuale e che cosa alla regolamentazione sociale.

Noi attribuiamo il narcisismo in maggiore misura alla femminilità, ed esso influisce tra l'altro sulla scelta oggettuale della donna, così che per lei il bisogno di essere amata è più forte del bisogno di amare. Nella vanità fisica della donna incide ancora, in parte, l'invidia del pene, dal momento che la donna tanto più deve stimare le proprie attrattive in quanto rappresentano un tardivo risarcimento per l'originaria inferiorità sessuale.¹ Al pudore, che è ritenuto una qualità eminentemente femminile, pur essendo assai più convenzionale di quanto si potrebbe pensare, noi attribuiamo l'originaria intenzione di nascondere il difetto del genitale. Non dimentichiamo però che esso ha assunto in seguito altre funzioni. Si dice che le donne abbiano fornito pochi contributi alle scoperte e alle invenzioni della storia della civiltà, eppure vi è forse una tecnica che esse hanno in effetti inventato: quella dell'intrecciare e del tessere. Se così fosse, viene spontaneo tentar di indovinare il motivo inconscio di questa riuscita. La natura stessa sembra aver offerto il modello da imitare, facendo sì che, con la maturità sessuale, il pelo pubico cresca fino a coprire il genitale. Il passo successivo consistette nel far aderire l'una all'altra le fibre che sul corpo erano conficcate nella pelle ed erano soltanto ingarbugliate fra loro. Se respingete come fantasioso quest'accostamento e ritenete che l'influenza della mancanza del pene sul configurarsi della femminilità sia una mia idea fissa, mi cogliete, naturalmente, privo della possibilità di difendermi.

Le cause che determinano la scelta oggettuale della donna sono rese abbastanza spesso irricognoscibili a causa dei condizionamenti sociali. Là dove tale scelta può mostrarsi liberamente, spesso risulta attuata in base a un ideale narcisistico, ove l'ideale è quel particolare uomo che la bambina aveva desiderato diventare. Se la bambina è rimasta ferma all'attaccamento al padre, e quindi al complesso edipico, sceglie secondo il tipo paterno. Dato che nel suo volgersi dalla madre al padre l'ostilità del rapporto emotivo ambivalente è rimasta sulla madre, una scelta di tal genere dovrebbe assicurare un matrimonio

¹ [Vedi Freud, *Introduzione al narcisismo* (1914) p. 459.]

felice. Ma molto spesso l'esito è tale da minacciare comunque la risoluzione del conflitto di ambivalenza. L'ostilità lasciata indietro segue dappresso l'attaccamento positivo e si estende al nuovo oggetto. Il marito, che dapprima aveva ereditato dal padre, assume col tempo anche l'eredità materna. Pertanto può facilmente accadere che la seconda metà della vita di una donna sia riempita dalla lotta contro il marito, così come la prima, più breve, lo era stata dalla ribellione contro la madre. Dopo che la reazione è stata vissuta a fondo, un secondo matrimonio può facilmente riuscire molto più soddisfacente.¹ Un altro mutamento nella natura della donna, al quale gli innamorati non sono preparati, può sopravvenire nel matrimonio dopo che è nato il primo figlio. Sotto l'influenza della propria maternità, può riaccendersi nella donna un'identificazione con la propria madre, contro la quale aveva lottato fino al matrimonio, e tale identificazione può attirare su di sé tutta la libido disponibile, così che la coazione a ripetere riproduce un matrimonio infelice dei genitori. Che l'antico influsso della mancanza del pene non abbia ancora perduto la sua forza, appare evidente nella diversa reazione della madre alla nascita di un figlio o di una figlia. Solo il rapporto con il figlio dà alla madre una soddisfazione illimitata; di tutte le relazioni umane è questa in genere la più perfetta, la più esente da ambivalenza.² Sul figlio la madre può trasferire l'ambizione che dovette reprimere in sé stessa, da lui può attendersi la soddisfazione di tutto quello che le è rimasto del proprio complesso di mascolinità. Il matrimonio stesso non è sicuro se non quando la moglie sia riuscita a fare del proprio marito anche il proprio bambino e ad agire da madre nei suoi confronti.

Nell'identificazione della donna con sua madre è possibile distinguere due livelli: quello preedipico, che è basato sul tenero attaccamento alla madre e che prende quest'ultima come modello, e quello successivo, risultante dal complesso edipico, che vuole eliminare la madre e mettersi al suo posto presso il padre. È certo che rimangono molte tracce di entrambi i livelli nella vita successiva e che nessuno dei due viene superato in misura adeguata nel corso dello sviluppo. Ma la fase del tenero attaccamento preedipico è quella decisiva per il futuro della donna; è qui che si prepara la lenta maturazione di

¹ [Vedi in *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-17): 3. *Il tabù della verginità*, p. 447.]

² [Osservazioni simili a questa si trovano nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 374, in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) p. 290, n. 1 e *Il disagio della civiltà* (1929) p. 601. Ma la regola non è priva di eccezioni: vedi sopra, pp. 178 sg.]

quelle qualità che le consentiranno più tardi di essere all'altezza del suo ruolo nella funzione sessuale e di far fronte ai suoi inestimabili compiti sociali. È in questa identificazione, inoltre, che la donna acquista le sue attrattive al cospetto dell'uomo, il cui attaccamento edipico alla madre divampa in una nuova passione. Peccato che poi, molto spesso, solo il figlio ottenga ciò che l'uomo aveva ambito per sé. Si ha l'impressione che tra l'amore dell'uomo e quello della donna rimanga un distacco dovuto a una sfasatura psicologica.

Esiste un nesso tra lo scarso senso di giustizia della donna e il prevalere dell'invidia nella sua vita psichica; infatti, l'esigenza di giustizia è una metamorfosi dell'invidia, costituisce la condizione in base alla quale è possibile rinunciarvi. Delle donne diciamo anche che i loro interessi sociali sono più deboli e la loro capacità di sublimazione delle pulsioni più ridotta che negli uomini. Il primo aspetto deriva senza dubbio dal carattere asociale che appartiene indubbiamente a tutti i rapporti sessuali: gli innamorati bastano l'uno all'altro e perfino la famiglia è restia all'inserimento in associazioni più vaste.¹ L'attitudine alla sublimazione è soggetta alle più grandi oscillazioni individuali. Non posso tuttavia fare a meno di menzionare un'impressione che continuamente si ritrae nel corso dell'attività analitica. Un uomo sui trent'anni si presenta come un individuo giovanile, non del tutto formato, che ci aspettiamo saprà sfruttare vigorosamente le possibilità di sviluppo che l'analisi gli offre. Una donna della stessa età, invece, ci spaventa sovente per la sua rigidità e immutabilità psichiche. La sua libido ha occupato posizioni definitive e sembra incapace di abbandonarle in favore di altre. Non vi sono vie verso un ulteriore sviluppo; è come se l'intero processo avesse già fatto il suo corso e rimanesse d'ora in avanti inaccessibile ad ogni influenza, o meglio, come se il difficile sviluppo verso la femminilità avesse esaurito le possibilità della persona. Come terapeuti questo stato di cose ci appare deprecabile, persino quando riusciamo a porre fine alla sofferenza risolvendo il conflitto nevrotico.

Questo è tutto quanto avevo da dirvi sulla femminilità. È certo incompleto e frammentario e non sempre suona gentile. Non dimenticate però che abbiamo descritto la donna solo in quanto la sua natura è determinata dalla funzione sessuale. Questo influsso,

¹ [Vedi alcune considerazioni su questo tema in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) p. 328.]

per la verità, giunge molto lontano, ma teniamo presente che ogni donna è anche un essere umano che può avere aspetti diversi. Se volete saperne di più sulla femminilità, interrogate la vostra esperienza, o rivolgetevi ai poeti, oppure attendete che la scienza possa darvi ragguagli meglio approfonditi e più coerenti.

Signore e Signori, mi consentite per una volta, sazio di questo tono arido, di parlarvi di cose che hanno pochissima importanza teorica, ma che vi riguardano da vicino, posto che siate favorevolmente disposti verso la psicoanalisi? Mettiamo il caso, ad esempio, che nelle vostre ore libere prendiate in mano un romanzo tedesco, inglese o americano, in cui vi aspettate di trovare una descrizione degli uomini e delle condizioni di oggi. Dopo qualche pagina vi imbattete in un primo commento a proposito della psicoanalisi e subito dopo in altri ancora, benché il contesto non sembri richiederli. Non penserete davvero che si sia inteso applicare la psicologia del profondo alla migliore comprensione dei personaggi del testo o delle loro azioni, per quanto non manchino opere più serie in cui ciò è effettivamente tentato! No, si tratta perlopiù di notazioni beffarde, con le quali l'autore del romanzo vuole dimostrare le proprie vaste letture o la propria superiorità intellettuale. E non sempre dà l'impressione di conoscere realmente ciò su cui si pronuncia. Oppure vi recate per svago a una riunione mondana, non necessariamente a Vienna. Dopo un po' la conversazione cade sulla psicoanalisi, sentite le persone più disparate esprimere il loro giudizio, perlopiù in tono d'infallibilità. Questo giudizio è di solito spregiativo, spesso ingiurioso o, quantomeno, come si è detto, beffardo. Se siete tanto incauti da rivelare che vi intendete un po' dell'argomento, tutti si precipiteranno su di voi, esigendo informazioni e chiarimenti: in breve, sarete presto convinti che tutti quei severi giudizi sono stati formulati senza una qualsiasi informazione, che quasi nessuno di quegli oppositori ha mai preso in mano un libro di psicoanalisi o, se lo ha fatto, non ha saputo andare oltre la prima resistenza sorta dall'incontro con la nuova materia.

Da un'introduzione alla psicoanalisi forse vi attendete anche un'indicazione sugli argomenti da impiegare per correggere gli errori evidenti a proposito dell'analisi, qualche consiglio sui libri da raccomandare per una migliore informazione, o addirittura sugli esempi, traibili dalle vostre letture o dalla vostra esperienza, ai quali appellarvi nella discussione, onde modificare l'atteggiamento delle persone che vi circondano. Vi prego di non farne nulla, sarebbe comunque inutile; la miglior cosa è che nascondiate completamente di conoscerla. Se non vi è più possibile, limitatevi a dire che, per quanto ne siete informati, ritenete che la psicoanalisi sia un particolare ramo dello scibile, assai difficile da comprendere e da giudicare, il quale si occupa di cose molto serie, sicché non ci si accosta ad essa con un paio di battute di spirito, e meglio si farebbe a scegliersi un altro passatempo per conversazioni da salotto. Naturalmente, non prenderete nemmeno parte a tentativi di interpretazione se qualche incauto racconterà i suoi sogni, e resisterete anche alla tentazione di attirar favori alla psicoanalisi con resoconti di guarigioni.

Vien però fatto di domandarsi perché queste persone, tanto quelle che scrivono libri quanto quelle che conversano, si comportino in modo così scorretto, e vi verrà il dubbio che ciò non dipenda solo dalle persone, ma anche dalla psicoanalisi. Questa è precisamente la mia opinione. Ciò che nella letteratura e nella società vi appare come pregiudizio è l'effetto ritardato di un precedente giudizio, e precisamente del giudizio che i rappresentanti della scienza ufficiale avevano espresso nei confronti della giovane psicoanalisi. Già una volta, in un'esposizione storica,¹ mi sono lamentato di quant'era avvenuto e non lo farò mai più — forse quell'unica volta fu già troppo —; ma davvero non c'è offesa alla logica, alla creanza e al buon gusto che gli avversari scientifici della psicoanalisi non si permisero in quei tempi. Cose simili accadevano nel Medioevo, allorché un malfattore o anche solo un avversario politico veniva messo alla gogna e lasciato in balia dei maltrattamenti della plebe. Forse non sapete con chiarezza fino a che punto può giungere nella nostra società la volgarità e quali eccessi si permettano gli uomini quando, sentendosi parte di una massa, si reputano dispensati dalla responsabilità personale. All'inizio di quel periodo ero quasi solo: mi resi conto ben presto che le polemiche non servivano, ma che anche lamentarsi e invocare spiriti migliori non

¹ [Per la storia del movimento psicoanalitico (1914) pp. 394 sg. e 411 sgg.]

aveva senso, mancando le istanze davanti alle quali presentare lagnanza. Seguì perciò un'altra strada: applicai per la prima volta la psicoanalisi in questo campo, spiegandomi il comportamento della massa come una manifestazione di quella stessa resistenza che dovevo combattere nei singoli pazienti; personalmente mi astenni dalla polemica e nel medesimo senso influenzai i miei seguaci, a mano a mano che si presentarono. Il sistema era buono. Il bando da cui a quel tempo era stata colpita l'analisi è stato ormai abolito; tuttavia, come una fede abbandonata sopravvive sotto forma di superstizione, come una teoria lasciata cadere dalla scienza persiste sotto forma di credenza popolare, così quell'originario ostracismo dato alla psicoanalisi dai circoli scientifici continua oggi a sussistere nell'ironico disprezzo dei profani che scrivono libri o fanno conversazione. Non state perciò a meravigliarvi di queste cose.

Non crediate ora di ascoltare il lieto annuncio che la lotta intorno all'analisi è terminata e che alla fin fine è stata riconosciuta come scienza e ammessa come materia di insegnamento nelle università. Nemmeno per sogno; la lotta continua, sia pure in forme più civili. Nuovo è il fatto che nella comunità scientifica si è formato una specie di cuscinetto fra l'analisi e i suoi avversari: è formato di individui che riconoscono validi alcuni aspetti dell'analisi e lo ammettono con spassose riserve, e per contro ne respingono altri, proclamandolo ai quattro venti. Non è facile indovinare che cosa li induca a questa scelta. Sembrano essere simpatie personali. L'uno si scandalizza per la sessualità, l'altro per l'inconscio; particolarmente invisibile sembra essere il simbolismo. Questi eclettici non sembrano tener conto che l'edificio della psicoanalisi, benché incompiuto, costituisce tuttavia già oggi un'unità da cui nessuno può staccare elementi singoli a suo arbitrio. Nessuno di questi mezzi seguaci, o quarti di seguaci, mi ha mai dato l'impressione di basare la propria opposizione su una verifica dei fatti. In questa categoria rientrano anche parecchi uomini eminenti. Essi, a dire il vero, sono scusati dal fatto che il loro tempo e il loro interesse appartengono ad altre cose, nel padroneggiare le quali hanno raggiunto risultati davvero significativi. Ma perché, allora, anziché prendere così decisamente partito non sospendono il giudizio? Una volta con uno di questi grandi uomini mi riuscì di avere una brevissima conversazione. Era un critico di fama mondiale, che aveva seguito le correnti spirituali del suo tempo con benevola comprensione e profetico acume. Lo conobbi solo quando aveva già oltrepassato gli ottant'anni, ma la sua con-

versazione era ancora affascinante. Non vi sarà difficile immaginare a chi mi riferisco.¹ Non cominciai io a parlare della psicoanalisi. Lo fece lui, misurandosi con me con estrema modestia. “Io non sono che un letterato, — mi disse, — Lei invece è un naturalista e un inventore. Ma devo dirLe una cosa: non ho mai provato sentimenti sessuali per mia madre.” “Ma non necessariamente ne è stato consapevole, — fu la mia replica, — per l’adulto questi processi sono inconsci.” “Ah! È così che Lei intende” disse sollevato, e mi strinse la mano. Discorremmo ancora per alcune ore in perfetta armonia. Appresi più tardi che nel breve tempo che gli fu concesso ancora di vivere egli si esprime ripetutamente in termini amichevoli sull’analisi e impiegò volentieri la parola “rimozione” che prima non conosceva.

Un noto proverbio ammonisce che bisogna imparare dai propri nemici. Confesso che ci sono mai riuscito, ma pensavo inizialmente che avrebbe potuto essere istruttivo passare in rivista insieme a voi tutti i rimproveri e le obiezioni sollevate contro la psicoanalisi dai suoi oppositori, additandovi le ingiustizie e le trasgressioni logiche che con tanta facilità vi si potrebbero scoprire. Ma, on second thoughts [ripensandoci], mi son detto che far questo, lungi dall’essere interessante, sarebbe stato faticoso e sgradevole, e sarebbe stato proprio quello che in tutti questi anni ho accuratamente evitato. Scusatemi dunque se non proseguo per questa strada e vi risparmio i giudizi dei nostri cosiddetti avversari scientifici. In fin dei conti, si tratta quasi sempre di individui che possono vantare come unico titolo di merito l’imparzialità, un’imparzialità che sono riusciti a conservare tenendosi lontani dalle esperienze della psicoanalisi. Ma per quanto riguarda altri casi, so che non mi consentirete di cavarmela così a buon mercato. Mi sembra di sentirvi: “Eppure per molti la Sua ultima osservazione non è valida. Molti che non hanno evitato l’esperienza analitica, hanno fatto analisi, forse anche sono stati analizzati, addirittura per qualche tempo hanno collaborato con Lei, e tuttavia sono giunti a concezioni e teorie diverse, in base alle quali si sono staccati da Lei e hanno fondato scuole psicoanalitiche indipendenti. Lei dovrebbe pur darci un chiarimento

¹ [Freud si riferisce al critico e storico danese Georg Brandes (1842-1927) di cui era ammiratore fin dai tempi dell’*Interpretazione dei sogni* (1899) di cui gli mandò una copia in lettura: vedi la lettera a Wilhelm Fliess del 23 marzo 1900. L’episodio qui di seguito accennato è riferito in una lettera di Freud alla nipote Margit del 4 marzo 1927.]

sulla possibilità e l'importanza di questi movimenti secessionisti, così numerosi nella storia dell'analisi."

Sta bene, tenterò; ma in modo succinto, perché, ai fini della comprensione dell'analisi, questi ragguagli servono meno di quanto possiate aspettarvi. So che pensate in primo luogo alla "psicologia individuale" di Adler, la quale in America, per esempio, è considerata un indirizzo collaterale della nostra psicoanalisi a parità di diritti con essa, e insieme ad essa è infatti regolarmente menzionata. In realtà ha ben poco a che fare con la psicoanalisi anche se, a causa di certe circostanze storiche, conduce una specie di esistenza parassitaria a spese di quest'ultima. Le condizioni che abbiamo supposto valere per gli antagonisti di questo genere valgono solo in scarsa misura per il fondatore della "psicologia individuale". Il nome stesso non è calzante, sembra dovuto a un certo imbarazzo, e può legittimamente essere usato soltanto per indicare il contrario della "psicologia delle masse"; anche noi ci occupiamo soprattutto e prevalentemente della psicologia dell'individuo umano. Non mi addentrerò oggi in un esame critico obiettivo della psicologia individuale adleriana, che non rientra nel programma di questa introduzione, tanto più che già una volta mi ci sono cimentato e ho scarsi motivi per modificare le mie asserzioni di allora.¹ Mi limiterò a illustrare l'impressione che essa suscita con un piccolo episodio verificatosi negli anni precedenti all'analisi.

Nei pressi della cittadina morava in cui sono nato e che ho lasciato all'età di tre anni,² si trova una modesta stazione termale, in bella posizione fra il verde. Negli anni del ginnasio vi trascorsi più volte le mie vacanze. All'incirca due decenni dopo, la malattia di una mia parente prossima mi offrì il destro di rivedere quel luogo. Durante una conversazione col medico dell'istituto, il quale aveva assistito la mia parente, mi informai tra l'altro sui suoi rapporti con i contadini — slovacchi a quel che mi sembrava — che d'inverno costituivano la sua unica clientela. Egli raccontò che l'attività medica si svolgeva nel modo seguente. Nelle ore di consultazione i pazienti entravano nella

¹ [In *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) pp. 415 sgg. Freud svolge la critica più dettagliata delle posizioni di Adler, anche se non mancano in altri suoi scritti singoli riferimenti polemici. Vedi in proposito l'Avvertenza editoriale a quello scritto, pp. 378 sg. Può sembrare strano che Freud non parli qui — se non alludendovi fugacemente (vedi oltre, p. 248) — della defezione di Jung. Ma ciò ben si accorda con un'asserzione contenuta proprio in *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) p. 432: "Dei due movimenti qui descritti (quello di Adler e quello di Jung) quello adleriano è indubbiamente il più significativo."]

² [La cittadina morava era Freiberg, in seguito chiamata Příbor. Vedi sopra, in questo volume, p. 97.]

sua stanza e si disponevano in fila. Uno dopo l'altro si facevano avanti e lamentavano i loro disturbi: chi aveva dolori lombari, chi crampi allo stomaco, chi stanchezza alle gambe e così via. Egli li visitava e dopo essersi reso conto della situazione pronunciava la diagnosi, la stessa in tutti i casi. Mi tradusse la parola, significava pressappoco "stregato". Domandai stupito se i contadini non protestassero che il verdetto fosse uguale per tutti i malati. "Oh no, — replicò lui, — sono contenti: è proprio quello che si aspettano. Ognuno, ritornando nella fila, fa capire agli altri con l'espressione e con i gesti: 'Questo sí che se ne intende!'" Non presentivo allora in quali circostanze mi sarei nuovamente imbattuto in una situazione analoga.

Infatti, che il malato sia omosessuale o necrofilo, isterico sofferente d'angoscia, segregato dalla nevrosi ossessiva oppure pazzo furioso, lo psicologo individuale di indirizzo adleriano dichiarerà imperturbabile che il motivo che preme alla base del suo stato è che egli vuole affermarsi, sovraccompensare la sua inferiorità, stare "sopra", procedere dalla linea femminile a quella maschile. Quasi lo stesso discorso sentivamo in clinica quando ero giovane studente e ci veniva presentato un caso di isteria: gli isterici producono i loro sintomi per rendersi interessanti, per attirare su di sé l'attenzione. Sempre le antiche massime che ritornano! Ma già allora questa psicologia in pillole ci sembrava insufficiente a render ragione dell'enigma dell'isteria; lasciava inspiegato, ad esempio, perché i malati non si servissero di un altro mezzo per raggiungere il loro intento. Naturalmente qualcosa di giusto dev'esserci, in questa teoria degli psicologi individuali, ma è un pezzettino preso per il tutto. La pulsione di autoconservazione tenterà di approfittare di ogni situazione; l'Io cercherà di volgere a proprio vantaggio anche la malattia. In psicoanalisi ciò è chiamato il "tornaconto secondario della malattia".¹ Però, se si pensa ai fatti del masochismo, del bisogno inconscio di punizione e dell'autolesionismo nevrotico, che suggeriscono l'ipotesi di moti pulsionali che contrastano l'autoconservazione, non si sa più che pensare nemmeno della validità generale di questa banale verità sulla quale è eretto l'edificio teorico della psicologia individuale. Ma al grosso pubblico non può non giungere gradita una teoria simile, che non ammette complicazioni, non introduce concetti nuovi e difficili da afferrare, ignora l'inconscio, elimina d'un sol colpo il problema

¹ [Vedi l'Introduzione alla psicoanalisi (1915-17) p. 538 e n. 1.]

opprimente della sessualità, limitandosi alla scoperta di qualche mezzuccio per rendere più comoda l'esistenza. Giacché la massa ama la vita comoda, non richiede che una spiegazione alla volta, non è grata alla scienza per le sue lungaggini, vuole avere soluzioni semplici e sapere che i problemi sono risolti. Se si considera come la psicologia individuale va incontro a queste richieste, non si può fare a meno di ricordare una massima del Wallenstein:

*Wär' der Gedank' nicht so verwünscht gescheidt,
Man wär' versucht, ihn herzlich dumm zu nennen.*

[Se l'idea non fosse così maledettamente furba,
Si sarebbe francamente tentati di chiamarla sciocca.]¹

In generale la critica dei circoli specializzati, così spietata nei riguardi della psicoanalisi, ha trattato la psicologia individuale con guanti di velluto. È vero che in America uno dei più stimati psichiatri ha pubblicato un articolo contro Adler, intitolato *Enough* [Basta!], nel quale la sua irritazione per la "coazione a ripetere" degli psicologi individuali ha trovato un'espressione quanto mai energica. Ma altri si sono comportati in modo assai più gentile, e a ciò ha grandemente contribuito l'ostilità per la psicoanalisi.

Non occorre che dica granché a proposito di altre scuole che si sono diramate dalla nostra psicoanalisi. Il fatto che questo sia avvenuto non può essere utilizzato né pro né contro il contenuto di verità della psicoanalisi. Pensate ai forti fattori affettivi che rendono difficile a molti allinearsi con altri o subordinarsi ad essi, e alla difficoltà più grande ancora che a ragione è sottolineata dal detto *quot capita tot sensus*.² Quando le divergenze d'opinione ebbero oltrepassato un certo limite, separarsi e procedere da quel momento in poi per strade diverse si rivelò come la cosa più opportuna, specialmente quando il dissenso teorico portò come conseguenza un cambiamento nel procedimento pratico. Supponete, per esempio, che un analista tenga in poco conto l'influsso del passato del paziente e ricerchi le cause della sua nevrosi esclusivamente in motivi attuali e in ciò che costui si attende dal futuro.³ Egli trascurerà in tal caso anche l'analisi dell'infanzia, adotterà una tecnica completamente diversa e sarà costretto a compensare la mancanza dei risultati che sarebbero derivati

¹ [Schiller. *I Piccolomini*, atto 2, scena 7. *I Piccolomini* sono la seconda tragedia della trilogia del Wallenstein.]

² [Tante teste tanti pareri. Più spesso è citato un detto analogo, derivato da Terenzio (*Phormio*, II, 4): "*Quot homines tot sententiae*" (tanti uomini tante opinioni).]

³ [L'allusione è a Jung.]

dall'analisi dell'infanzia, intensificando il proprio influsso didattico e indicando direttamente determinate mete da perseguire nella vita. A noi altri non resta che dire: "Questa sarà una scuola di saggezza, ma non è più un'analisi." Oppure un altro può giungere alla convinzione che l'esperienza d'angoscia della nascita getti il seme di tutti i disturbi nevrotici successivi; per conseguenza, potrà sembrargli legittimo limitare l'analisi agli effetti di quest'unica impressione e promettere il successo terapeutico con un trattamento di tre o quattro mesi.¹ Come noterete, ho scelto due esempi che muovono da premesse diametralmente opposte. È una caratteristica quasi generale di questi "movimenti secessionisti" che ognuno di essi si è appropriato di una parte del vasto patrimonio tematico della psicoanalisi e, forte di questa presa di possesso, si è reso indipendente: penso, per esempio, alla pulsione di potenza, al conflitto etico, alla madre, alla genitalità e così via. Se vi sembra che tali secessioni si siano manifestate già oggi con maggiore frequenza nella storia della psicoanalisi che in altri movimenti intellettuali, non sono pienamente convinto di dovervi dare ragione. E, ammesso che sia così, ciò andrebbe imputato agli intimi nessi esistenti in psicoanalisi fra vedute teoriche e procedimento terapeutico. Le sole divergenze d'opinione sarebbero tollerate assai più a lungo.

Si è soliti rivolgere a noi psicoanalisti l'accusa di intolleranza. L'unica manifestazione di questa brutta qualità fu appunto quella di separarci da coloro che la pensavano diversamente da noi. Quanto al resto, non ne venne a costoro alcun male; al contrario, hanno avuto fortuna, da allora stanno meglio di prima, giacché separandosi si sono di regola liberati da uno degli oneri che a noi tocca sopportare — dall'odio, per esempio, a causa della sessualità infantile o dall'accusa di ridicolaggine dovuta al simbolismo — e adesso passano nel loro ambiente per persone per bene, vantaggio di cui noi, i superstiti, ancora non godiamo. Inoltre — a parte una significativa eccezione² — si sono separati di loro iniziativa.

Che cosa pretendete d'altro in nome della tolleranza? Probabilmente che, se qualcuno ha espresso un'opinione che noi riteniamo fondamentalmente errata, gli diciamo: "Grazie per averci contraddetti. Lei ci preserva dal pericolo dell'autocompiacimento e ci dà l'occasione di dimostrare agli americani che siamo davvero così broad-

¹ [Questa volta l'allusione è a Rank. Vedi oltre *Analisi terminabile e interminabile* (1937) pp. 499 sg.]

² [Probabilmente Freud allude a Wilhelm Stekel.]

minded [di mentalità aperta] com'essi sempre auspicano che la gente sia.¹ È vero che non crediamo una sola parola di ciò che Lei dice, ma questo non importa. Probabilmente Lei ha ragione quanto noi. Chi può mai sapere, infatti, di chi è la ragione? Ci permetta, nonostante l'antagonismo, di ospitare il Suo punto di vista nelle nostre pubblicazioni. Speriamo in compenso che Lei avrà la gentilezza di adoperarsi in favore del nostro, che pure respinge." Sarà questa, evidentemente, l'usanza del futuro, quando l'abuso della relatività einsteiniana avrà preso piede definitivamente. Per il momento, invero, non siamo ancora giunti a tanto. Ci limitiamo, secondo la vecchia maniera, a sostenere unicamente le nostre convinzioni, ci esponiamo al pericolo dell'errore perché da esso non ci si può salvaguardare, e respingiamo quanto è in contraddizione con le nostre vedute. Abbiamo fatto largo uso, nella psicoanalisi, del diritto di modificare le nostre opinioni, quando abbiamo creduto di aver trovato qualcosa di meglio.

Una delle prime applicazioni della psicoanalisi consistette precisamente nel farci comprendere questa ostilità che il mondo contemporaneo ci dimostrava perché ci occupavamo di psicoanalisi. Altre applicazioni, di natura obiettiva, possono rivendicare un interesse più generale.

Il nostro primo intento fu ovviamente quello di comprendere i disturbi della vita psichica umana, perché una singolare esperienza² ci aveva mostrato che in questo campo comprensione e guarigione sono pressoché coincidenti, esistendo una strada, ben praticabile, che porta da una all'altra. E fu questo per molto tempo il nostro unico intento. Poi però discernemmo le intime relazioni, anzi l'intrinseca identità, fra i processi patologici e i processi cosiddetti normali: la psicoanalisi divenne psicologia del profondo e, dal momento che nulla di ciò che gli uomini creano o fanno è comprensibile senza l'aiuto della psicologia, le applicazioni della psicoanalisi in numerosi campi del sapere, specialmente in quelli delle scienze dello spirito, vennero da sé, si imposero, avanzarono la pretesa di essere elaborate. Purtroppo questo compito si imbatté in ostacoli, che avendo un fondamento reale, non sono stati a tutt'oggi superati. Un'applicazione del genere presuppone conoscenze specifiche che l'analista non possiede, mentre coloro che le possiedono, gli specialisti, non

¹ [Vedi sopra, in questo volume, p. 18.]

² [Il caso di Anna O. trattato da Breuer; vedi *l'Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 441 sg.]

sanno nulla di psicoanalisi, e forse nulla vogliono saperne. Il risultato fu che gli analisti, pur essendo dilettanti dalla preparazione più o meno sufficiente, spesso imbastita in tutta fretta, fecero incursioni in campi del sapere quali la mitologia, la storia della civiltà, l'etnologia, la scienza delle religioni eccetera. Il trattamento loro riservato dagli studiosi che li erano di casa non fu migliore di quello destinato in genere agli intrusi; i loro metodi e i loro risultati, nei casi in cui fu prestata loro attenzione, furono a tutta prima respinti. Ma questa situazione è in via di costante miglioramento; in tutti i campi sta aumentando il numero delle persone che studiano la psicoanalisi per utilizzarla nel loro ambito specifico, con l'intento di dare il cambio, come colonizzatori, a quelli che sono stati i pionieri. Possiamo aspettarci, qui, una ricca messe di nuove scoperte. Le applicazioni della psicoanalisi sono sempre altresì sue conferme. Là dove il lavoro scientifico è più lontano dall'attività pratica, i contrasti d'opinione, comunque inevitabili, si manifesteranno probabilmente in forme meno esasperate.

La tentazione di condurvi attraverso tutte le applicazioni della psicoanalisi alle scienze dello spirito è forte. Si tratta di cose degne di essere conosciute da chiunque abbia interessi intellettuali, e non sentir parlare per qualche tempo di anormalità e di malattia vi recherebbe un meritato sollievo. Ma devo rinunciarvi: anche questa volta la cosa ci porterebbe al di là dei limiti di queste lezioni e, per dirla onestamente, non sarei neppure all'altezza del compito. In alcuni di questi campi feci il primo passo io stesso, ma oggi non riesco più ad averne una visione d'insieme e mi toccherebbe studiare moltissimo per venire a capo di tutto quello che si è aggiunto dopo i miei esordi. Chi di voi è deluso dal mio rifiuto è pregato di rifarsi leggendo la nostra rivista "Imago", dedicata alle applicazioni non mediche dell'analisi.¹

Su un tema soltanto non posso sorvolare così facilmente, e non perché me ne intenda in modo particolare o vi abbia molto contribuito personalmente — al contrario, non me ne sono pressoché mai occupato² —, ma perché esso è estremamente importante, ricchissimo

¹ [Vedi l'Introduzione alla psicoanalisi (1915-17) p. 339.]

² [Questo è vero fino a un certo punto. Si vedano, a prescindere dai numerosi riferimenti estemporanei, i seguenti scritti: *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans.)* (1908) pp. 555 sgg.; *Prefazione a "Il metodo psicoanalitico"* di Oskar Pfister (1913); *L'interesse per la psicoanalisi* (1913) pp. 271 sg.; *Prefazione a "Gioventù travata"* di August Aichhorn (1925); sui problemi dell'educazione sessuale

di promesse per il futuro, forse il più importante dei compiti dell'analisi. Mi riferisco all'applicazione della psicoanalisi alla pedagogia, all'educazione della prossima generazione. Ho la soddisfazione, almeno, di potervi comunicare che mia figlia Anna Freud ha fatto di questo lavoro lo scopo della sua vita, riparando in tal modo alla mia negligenza.

La strada che ha portato a questa applicazione è presto detta. Allorché, nel trattamento di un nevrotico adulto, ricercavamo ciò che aveva determinato i suoi sintomi, venivamo regolarmente ricondotti fino ai primi anni della sua infanzia. La conoscenza dei fattori etologici successivi non era sufficiente né per la comprensione né per l'intervento terapeutico. Fummo così costretti a prender dimestichezza con le particolarità psichiche dell'età infantile, venimmo a conoscenza di una quantità di cose che non avremmo potuto apprendere se non mediante l'analisi e riuscimmo anche a rettificare molte opinioni correnti sull'infanzia. Riconoscemmo che ai primi anni di vita (all'incirca fino al quinto anno) spetta, per varie ragioni, una particolare importanza. In primo luogo, perché comprendono la prima fioritura della sessualità, la quale lascia dietro di sé sollecitazioni decisive per la vita sessuale della maturità. In secondo luogo, perché le impressioni di questo periodo colpiscono un Io incompiuto e debole, sul quale agiscono come traumi; l'Io non può difendersi altrimenti che con la rimozione dalle tempeste affettive che queste impressioni scatenano, e in tal modo acquista nell'età infantile tutte le disposizioni a future malattie e a disturbi funzionali. Abbiamo così capito che la difficoltà dell'infanzia consiste nel fatto che il bambino deve far propri, in un breve lasso di tempo, i risultati di un'evoluzione della civiltà umana che si è estesa per migliaia di anni, ossia la padronanza delle pulsioni e l'adattamento sociale, o perlomeno l'inizio di entrambi. Il bambino giunge a modificarsi soltanto in parte per sviluppo autonomo; molto gli deve essere imposto dall'educazione. Nessuna meraviglia che spesso egli riesca ad assolvere questo compito soltanto in maniera imperfetta. In questa prima età molti bambini — e certamente tutti quelli che più tardi palesemente si ammalano — attraversano stati che si possono equiparare a nevrosi. In alcuni la malattia nevrotica non aspetta l'epoca

vedi *Istruzione sessuale dei bambini* (1907) e, più oltre, *Analisi terminabile e interminabile* (1937) pp. 516 sg. Sull'educazione religiosa vedi i §§ 9 e 10 di *L'avvenire di un'illuminazione* (1927).]

della maturità, ma scoppia già nell'infanzia e dà molto filo da torcere a genitori e medici.

Noi non esitammo a impiegare la terapia analitica con i bambini che presentavano inequivocabili sintomi nevrotici o erano avviati verso uno sfavorevole sviluppo del carattere. La preoccupazione, manifestata da avversari dell'analisi, che con essa si possa nuocere al bambino, si dimostrò infondata. L'utilità che ricavammo da questa impresa fu di confermare sul soggetto vivente quanto nell'adulto avevamo per così dire inferito in base a documenti storici. Ma anche il vantaggio che ne trassero i bambini, i quali si rivelarono soggetti adattissimi per la terapia analitica, ci procurò grandi soddisfazioni: i risultati furono radicali e durevoli.

Naturalmente per il bambino si deve modificare ampiamente la tecnica di trattamento elaborata per gli adulti. Il bambino è un soggetto psicologico diverso dall'adulto: egli non possiede ancora un Super-io, il metodo dell'associazione libera non conduce lontano e la traslazione, esistendo ancora i genitori reali, assume una funzione diversa. Le resistenze interne, che combattiamo nell'adulto, nel bambino sono perlopiù sostituite da difficoltà esterne. Se i genitori diventano sostegno della resistenza, lo scopo dell'analisi o l'analisi stessa sono sovente messi in pericolo; perciò è spesso necessario unire all'analisi del bambino un certo influenzamento analitico dei genitori. D'altro canto, le inevitabili differenze tra l'analisi dei bambini e l'analisi degli adulti sono ridimensionate dalla circostanza che parecchi dei nostri pazienti adulti hanno conservato numerosi tratti caratteriali infantili, così che l'analista — sempre per adeguarsi al soggetto — non può fare a meno di servirsi con loro di certe tecniche dell'analisi infantile. Automaticamente, l'analisi infantile è diventata un dominio riservato alle donne analiste, e sono convinto che tale rimarrà.

L'affermazione che la maggior parte dei nostri bambini attraversano nel loro sviluppo una fase nevrotica contiene in germe un'esigenza igienica. Ci si può domandare se non sarebbe opportuno venire in aiuto al bambino sottoponendolo ad analisi anche se non presenta alcun disturbo, come misura preventiva per la sua salute, così come oggi si vaccinano contro la difterite i bambini sani, senza aspettare di vedere se si ammalano di difterite. La discussione di questo problema ha oggi soltanto un interesse accademico, ma con voi posso permettermi di accennarne; alla grande massa dei nostri contemporanei già il solo progetto apparirebbe un orrendo oltraggio

e, dato l'atteggiamento della maggior parte dei genitori nei riguardi dell'analisi, si deve abbandonare per il momento ogni speranza di realizzarlo. Una simile profilassi delle malattie nervose, che sarebbe verosimilmente molto efficace, presupporrebbe anche un assetto sociale completamente diverso.

Il criterio per l'applicazione della psicoanalisi all'educazione va oggi cercato altrove. Tentiamo di mettere in chiaro quale sia il compito più immediato dell'educazione. Il bambino deve imparare a padroneggiare le pulsioni. Dargli la libertà di seguire illimitatamente i suoi impulsi è impossibile. Sarebbe un esperimento molto istruttivo per gli psicologi dell'età infantile, ma i genitori non riuscirebbero a vivere in tali condizioni e i bambini stessi ne trarrebbero un danno notevole, che in parte si vedrebbe subito e in parte negli anni successivi. L'educazione deve quindi inibire, proibire, reprimere; e ha anche abbondantemente provveduto a farlo in tutti i tempi. Ma dall'analisi abbiamo appreso che proprio questa repressione delle pulsioni comporta il pericolo della malattia nevrotica. Come ricorderete, abbiamo esaminato minuziosamente come ciò avvenga.¹ L'educazione deve quindi cercare una via fra Scilla del lasciar fare e Cariddi del divieto frustrante. Ammesso che il compito non sia comunque insolubile, dev'essere trovato un *optimum* per l'educazione, in modo che essa possa ottenere il massimo e nuocere il minimo. Si tratterà perciò di decidere quanto si può proibire, in quali periodi e con quali mezzi. E si deve poi tener conto di un'altra cosa: coloro che sono sottoposti alla nostra influenza educativa recano con sé disposizioni costituzionali molto diverse, per cui è impossibile che lo stesso procedimento educativo sia ugualmente valido per tutti i bambini. Basta riflettere un attimo per rendersi conto che l'educazione ha assolto finora malissimo il suo compito e ha arrecato grave danno ai bambini. Essa, qualora trovi l'*optimum* e risolva il suo compito in modo ideale, può sperare di cancellare uno dei fattori dell'etiologia della malattia: l'influsso dei traumi accidentali dell'infanzia; ma in nessun caso può eliminare l'altro: la forza di una costituzione pulsionale che non si lascia soggiogare. Se si considerano ora i difficili problemi che si presentano all'educatore — riconoscere le caratteristiche costituzionali specifiche del bambino, indovinare da piccoli indizi che cosa si svolga nella sua vita psichica incompleta, accordargli la giusta quantità di amore pur mantenendo un sufficiente grado di autorità —

¹ [Soprattutto nelle lezioni 22 e 23 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17). Il dilemma che segue era stato accennato ivi, a p. 520.]

si deve concludere che l'unica preparazione adeguata alla professione di educatore è un rigoroso apprendistato psicoanalitico. Meglio di tutto sarebbe che egli stesso fosse analizzato poiché tutto sommato non è possibile impadronirsi dell'analisi senza averla sperimentata sulla propria persona. L'analisi degli insegnanti e degli educatori sarebbe una misura profilattica più efficace che quella degli stessi bambini, e inoltre le difficoltà che si oppongono alla sua realizzazione sono minori.

Va menzionata, se non altro per inciso, un'azione promotrice indiretta che l'analisi ha sui metodi educativi, la quale col tempo potrà acquistare una maggior influenza. I genitori che hanno provato personalmente un'analisi e le sono in larga misura debitori — tra l'altro della conoscenza degli errori dell'educazione che essi stessi hanno ricevuto — tratteranno i loro figli con maggior discernimento e risparmieranno a questi ultimi molte cose sbagliate che a loro stessi non erano state risparmiate.

Parallelamente agli sforzi degli analisti per influire sull'educazione, procedono altre indagini sulla genesi e la prevenzione della delinquenza giovanile e della criminalità. Anche qui mi limito a socchiudere una porta e a mostrarvi che cosa c'è al di là di essa, senza però andare oltre.¹ È certo che, se continuerete a mantenere vivo il vostro interesse per la psicoanalisi, avrete modo di apprendere a questo proposito molte preziose novità.

Non vorrei comunque abbandonare il tema dell'educazione senza menzionarne un particolare aspetto. È stato detto, senza dubbio giustamente, che ogni educazione ha un indirizzo di parte, tendendo a inserire il bambino nell'ordine sociale vigente, senza considerare quanto questo sia valido o stabile di per sé stesso; mentre, se siamo convinti delle deficienze delle nostre attuali istituzioni sociali, non è ammissibile che l'educazione di indirizzo psicoanalitico si ponga ancora una volta al loro servizio; dobbiamo porle un altro scopo, più elevato, che si sia svincolato dalle esigenze sociali dominanti. A parer mio, tuttavia, questo argomento è qui fuori luogo. La richiesta esorbita dalla legittima funzione dell'analisi. Anche il medico, chiamato per curare una polmonite, non ha bisogno di preoccuparsi se l'ammalato sia un brav'uomo, un suicida o un criminale, se meriti di rimanere in vita e se si debba augurarglielo o no. Quest'altro scopo che si vuole imporre all'educazione sarà esso pure di parte, e non sta all'ana-

¹ [Vedi a questo riguardo la *Prefazione a "Gioventù travolta"* di August Aichhorn (1925).]

lista decidere fra le parti. A prescindere completamente dal fatto che se la psicoanalisi professasse intendimenti incompatibili con l'ordine sociale esistente, le verrebbe rifiutato il permesso di influenzare in qualsiasi modo l'educazione. Comunque l'educazione psicoanalitica si addosserebbe una responsabilità non richiesta qualora si proponesse di plasmare il suo discepolo fino a farne un ribelle. Avrà assolto il suo compito se al momento del congedo costui sarà divenuto quanto più possibile sano e capace. Nella psicoanalisi sono contenuti sufficienti elementi rivoluzionari per garantire che chi è stato da essa educato non si porrà mai, più avanti nella vita, dalla parte della reazione e della repressione. Ritengo comunque che i bambini rivoluzionari non siano desiderabili sotto nessun punto di vista.

Signore e Signori, ho intenzione di dirvi ancora poche parole sulla psicoanalisi in quanto terapia. Dell'aspetto teorico della questione ho già discusso quindici anni fa¹ e non posso oggi formularlo diversamente; rimane da parlare dell'esperienza fatta in questo frattempo. Come sapete, la psicoanalisi è sorta come terapia e si è poi estesa molto oltre questo limite; tuttavia non ha abbandonato il terreno d'origine, e il suo approfondimento, nonché il suo ulteriore sviluppo, sono tuttora legati alla pratica con i malati. Non è possibile ottenere altrimenti la massa di impressioni dalle quali sviluppiamo le nostre teorie. Gli insuccessi ai quali andiamo incontro come terapeuti ci pongono compiti sempre nuovi e le esigenze della vita reale sono una protezione efficace contro l'ipertrofia speculativa, di cui d'altronde non possiamo fare a meno nel nostro lavoro. Già da tempo abbiamo discusso con quali mezzi la psicoanalisi aiuti i malati (ammesso che li aiuti) e con quali metodi;² oggi ci domanderemo quali risultati consegua.

Come forse sapete, non sono mai stato un entusiasta della terapia; non c'è pericolo che abusi di questa lezione per farne gli elogi. Preferisco dire troppo poco piuttosto che troppo. All'epoca in cui ero l'unico analista, mi capitava spesso di udire da persone che pretendevano di essere favorevoli alla mia causa: "Tutto ciò è molto bello e intelligente, ma mi mostri un caso da Lei guarito con la psicoanalisi." Era questa una delle molte formule che si sono alternate nel corso del tempo al fine di scongiurare la scomoda novità.

¹ [Nelle lezioni 27 e 28 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17).]

² [Vedi la nota che precede; ma vedi anche gli scritti di *Tecnica della psicoanalisi* (1911-12) e i *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14).]

Oggi questa formula è superata, al pari di molte altre: anche l'analista conserva tra le sue carte un fascio di lettere di ringraziamento scritte dai pazienti guariti. L'analogia non si arresta qui, perché la psicoanalisi è realmente una terapia come tante altre: ha i suoi trionfi e le sue disfatte, le sue difficoltà, i suoi limiti e le sue indicazioni. Un'accusa rivolta all'analisi in un certo periodo sosteneva che essa non doveva essere presa sul serio come terapia dal momento che non si azzardava a pubblicare una statistica dei suoi successi. Da allora l'Istituto psicoanalitico di Berlino, fondato dal dottor Max Eitingon, ha pubblicato un resoconto relativo al primo decennio,¹ ove i successi terapeutici non danno motivo né di vantarsi né di vergognarsi. Ma tali statistiche non sono affatto istruttive; infatti il materiale elaborato è talmente eterogeneo che soltanto cifre molto grandi potrebbero significare qualcosa. È meglio interrogare le proprie esperienze. A questo proposito vorrei dire che non credo che i nostri successi terapeutici possano competere con quelli di Lourdes; le persone che credono ai miracoli della Santa Vergine sono molto più numerose di quelle che credono all'esistenza dell'inconscio. Se ci volgiamo a considerare la concorrenza terrena, dobbiamo collocare la terapia analitica accanto agli altri metodi psicoterapeutici, essendovi oggi ben pochi trattamenti fisico-organici di stati nevrotici meritevoli di essere menzionati. Come procedimento terapeutico l'analisi non è in contrasto con gli altri metodi di questo speciale ramo della medicina; essa non sminuisce il loro valore né li esclude. In teoria sarebbe perfettamente compatibile che un medico, che vuol definirsi psicoterapeuta, impiegasse per i suoi malati l'analisi accanto a tutti gli altri metodi di cura, a seconda della particolare natura del caso e delle favorevoli o avverse circostanze esterne. In realtà è stata la tecnica a render necessaria la specializzazione dell'attività medica. È così che dovettero separarsi anche la chirurgia e l'ortopedia. L'attività psicoanalitica è difficile ed esigente, non si lascia maneggiare come un paio di occhiali che si mettono quando si legge e si tolgono quando si va a passeggio. Di regola la psicoanalisi o impegna il medico interamente o non lo impegna affatto. Gli psicoterapeuti che occasionalmente si servono anche dell'analisi non poggiano, per quanto ne so, su un sicuro terreno analitico; non hanno accettato l'analisi nella sua interezza, ma l'hanno annacquata, forse "svelenita"; non possono essere annoverati fra gli analisti. Ritengo che questo

¹ [Vedi sopra a p. 29 la Prefazione a "Dieci anni dell'Istituto psicoanalitico di Berlino" (1930).]

sia deplorabile; ma una collaborazione nell'attività medica fra un analista e uno psicoterapeuta, il quale si limitasse agli altri metodi della specialità, sarebbe quanto mai opportuna.

Paragonata agli altri procedimenti psicoterapeutici, la psicoanalisi è senz'alcun dubbio il più potente. Ed è più che giusto che sia così, essendo di tutti il più faticoso e quello che richiede più tempo; perciò non la si applicherà in casi lievi; ma in casi idonei si possono con essa eliminare disturbi, provocare mutamenti che nessuno avrebbe osato sperare in epoca preanalitica. Essa ha però anche i suoi limiti ben tangibili. L'ambizione terapeutica di taluni miei seguaci ha fatto un grandissimo sforzo per superare questi ostacoli e far sì che tutti i disturbi nevrotici diventassero curabili mediante la psicoanalisi. Essi hanno cercato di comprimere il lavoro analitico entro un periodo di tempo più breve, di intensificare la traslazione in modo da renderla capace di superare ogni resistenza, di combinarla con altri tipi di influsso per strappare a forza la guarigione. Questi sforzi certamente lodevoli, io li ritengo vani. Comportano inoltre il pericolo che l'analista stesso sconfini dall'analisi e cada in uno sperimentalismo senza fine.¹ La convinzione di poter guarire ogni forma nevrotica deriva a mio parere dalla credenza del profano che le nevrosi siano qualcosa di completamente superfluo, che non ha assolutamente diritto di esistere. In realtà, le nevrosi sono affezioni gravi, costituzionalmente fissate, che raramente si limitano ad alcune crisi e perlopiù persistono per lunghi periodi della vita o per tutta la vita. L'esperienza analitica secondo cui su di esse si può influire purché si riesca a rendersi ragione delle cause storiche della malattia e dei fattori accessori accidentali, ci ha indotto a trascurare nella pratica terapeutica il fattore costituzionale; per questo non si può far nulla, ovviamente, ma in teoria dovremmo sempre tenerlo presente. La stessa totale inaccessibilità delle psicosi da parte della terapia analitica dovrebbe ammonirci, data la loro stretta parentela con le nevrosi, che non possiamo pretendere troppo dalla cura di queste ultime. L'efficacia terapeutica della psicoanalisi è limitata da una serie di fattori importanti e pressoché inattaccabili. Nel caso del bambino, dove si potrebbe contare sui risultati migliori, le massime difficoltà sono quelle del suo rapporto con i genitori, che dopo tutto però appartengono alla sua condizione infantile. Nel caso dell'adulto

¹ [È da cogliere un'allusione a Sándor Ferenczi, il caro amico di Freud. Vedi oltre, in questo volume, il Necrologio di Sándor Ferenczi (1933) p. 321.]

sono in primo piano due fattori: il grado di rigidità psichica e la forma della malattia con tutte le determinanti più profonde che essa copre.

Il primo fattore viene spesso ingiustamente trascurato. Per grande che sia la plasticità della vita psichica e la possibilità di ravvivare antiche situazioni, non si può far rivivere tutto. Alcuni cambiamenti sembrano definitivi, corrispondono a cicatrici che si sono formate dopo la conclusione di un processo. Altre volte si ha l'impressione di un generale irrigidimento della vita psichica; i processi psichici, pur suscettibili di essere indirizzati verso altre strade, sembrano incapaci di abbandonare le vecchie vie. Ma forse è la stessa cosa di prima, soltanto vista in una prospettiva diversa. Ci pare sin troppo spesso di avvertire che alla terapia manchi solo la forza propulsiva per attuare il cambiamento. Una determinata relazione di dipendenza, una certa componente pulsionale è troppo forte se paragonata alle forze contrarie che noi siamo in grado di mobilitare. È il caso costante delle psicosi. Noi le comprendiamo al punto che sapremmo benissimo dove inserire le leve, ma queste non sarebbero ugualmente in grado di smuovere il peso. A questo proposito chissà che in futuro la conoscenza dell'azione degli ormoni (sapete che cosa sono) ci fornisca i mezzi per lottare con successo contro i fattori quantitativi delle malattie; oggi però siamo ben lungi da questo. Capisco che l'incertezza che qui prevale sia un continuo incentivo a perfezionare la tecnica dell'analisi e in particolare della traslazione. Specialmente l'analista principiante rimane in dubbio, nel caso di un fallimento, se attribuire la colpa alle peculiarità del caso o al proprio uso maldestro del procedimento terapeutico. Ma non credo, come ho già detto, che gli sforzi fatti in questa direzione ci porteranno molto lontano.

L'altra limitazione ai successi analitici è data dalla forma della malattia. Come già sapete, il campo d'applicazione della terapia analitica è costituito dalle nevrosi di traslazione — fobie, isterie, nevrosi ossessive — e inoltre dalle anomalie del carattere che si sono sviluppate al posto di tali affezioni. Tutto il resto — stati narcisistici, psicotici — è più o meno inadatto. Sarebbe dunque assolutamente legittimo cautelarsi dal pericolo di insuccessi evitando con ogni cura questi casi. Con tale precauzione le statistiche dell'analisi migliorerebbero assai. Già, ma vi è un inconveniente. Le nostre diagnosi hanno luogo assai spesso solo posticipatamente, sono simili alla "prova della strega" del re scozzese, di cui ho letto in

Victor Hugo.¹ Questo re asseriva di essere in possesso di un metodo infallibile per riconoscere una strega. La faceva immergere in un calderone d'acqua bollente e quindi assaggiava il brodo. Dopodiché era in grado di dire: "Era una strega", oppure: "No, non lo era." Il nostro caso è analogo, solo che a portarne i danni siamo noi. Non possiamo giudicare il paziente che viene a farsi curare — o, allo stesso modo, il candidato che viene per perfezionarsi — prima di averlo studiato analiticamente per settimane o per mesi. Noi comperiamo effettivamente la gatta nel sacco. Il paziente lamenta malanni generici e indefiniti, che non consentono una diagnosi sicura. Dopo un periodo di prova il caso può risultare inadatto. Rimandiamo indietro il candidato, oppure, se si tratta di un paziente, proviamo ancora per qualche tempo, per vedere se è possibile considerarlo sotto una luce più favorevole. Il paziente si vendica di ciò aumentando la lista dei nostri insuccessi; il candidato respinto, se è un paranoico, scrivendo magari egli stesso libri psicoanalitici. Come vedete, la nostra precauzione non ci avrà giovato.

Temo che queste considerazioni così dettagliate esorbitino dal vostro interesse. Ma ancor più mi spiacerrebbe se doveste pensare che il mio intento sia di sminuire la vostra considerazione per la psicoanalisi come terapia. Forse ho veramente cominciato in modo incauto; intendevo infatti il contrario, scusare le limitazioni terapeutiche dell'analisi, mettendo in risalto come esse siano inevitabili. Con lo stesso intento affronto un altro punto: il rimprovero che il trattamento analitico richiede periodi di tempo sproporzionatamente lunghi. A questo proposito va detto che i mutamenti psichici si effettuano solo lentamente; se subentrano in modo rapido e repentino, è cattivo segno. È pur vero che il trattamento di una nevrosi piuttosto grave si protrae facilmente per parecchi anni, ma, in caso di successo, ponetevi la domanda di quanto tempo sarebbe durata la sofferenza. Probabilmente un decennio per ogni anno di cura; la malattia, cioè, come vediamo tanto spesso in malati non curati, non sarebbe cessata assolutamente mai. In alcuni casi ci sono buone ragioni per riprendere un'analisi dopo molti anni, avendo la vita sviluppato nuove reazioni morbose di fronte a nuovi motivi occasionali, ed essendo nel frattempo il paziente rimasto sano. Vorrà dire che la prima analisi non aveva messo in luce tutte le predisposizioni patologiche del soggetto ed era perciò venuto naturale sospenderla una

¹ [La fonte non è stata rintracciata. Freud si era avvalso di questo stesso aneddoto nei suoi *Contributi a una discussione sull'onanismo* (1912) p. 569.]

volta raggiunto il successo. Vi sono inoltre individui gravemente svantaggiati, che vengono tenuti tutta la vita sotto osservazione analitica e di tanto in tanto vengono ripresi in analisi; si tratta di persone che, altrimenti, non sarebbero nemmeno capaci di affrontare l'esistenza, e dobbiamo ritenerci soddisfatti di riuscire a mantenerli in piedi con questo trattamento frazionato e ricorrente. Anche l'analisi di disturbi del carattere richiede lunghi periodi di cura, ma in compenso è spesso coronata da successo; conoscete voi un'altra terapia che possa anche solo proporsi di affrontare questo compito? L'ambizione terapeutica può sentirsi insoddisfatta di queste mie dichiarazioni, tuttavia noi abbiamo imparato, sull'esempio della tubercolosi e del lupus, che si può avere successo solo se si adegua la terapia alle caratteristiche del male.

Vi ho detto che la psicoanalisi è nata come terapia, ma non è questa la ragione per cui ho inteso raccomandarla al vostro interesse, bensì per il suo contenuto di verità, per quanto essa ci insegna su ciò che all'uomo sta a cuore al di sopra di ogni altra cosa — la sua stessa essenza — e per le connessioni che mette in luce fra le più diverse attività umane. Come terapia, è una fra le tante, senza dubbio *prima inter pares*. Se fosse priva di valore terapeutico, non sarebbe stata scoperta sugli ammalati, né avrebbe potuto perfezionarsi per oltre trent'anni.¹

¹ [Sui problemi della terapia analitica affrontati in queste ultime pagine vedi oltre, in questo volume, *Analisi terminabile e interminabile* (1937) pp. 499 sgg.]

Una "visione del mondo"¹

Signore e Signori, durante il nostro ultimo incontro ci siamo occupati di piccole preoccupazioni quotidiane, in un certo senso abbiamo fatto ordine nella nostra modesta dimora. Oggi vogliamo prendere arditamente la rincorsa e tentare di rispondere a un quesito postoci più volte in varie sedi: se la psicoanalisi conduca a una determinata visione del mondo (*Weltanschauung*) e a quale.

Weltanschauung è, temo, una parola specificatamente tedesca, la cui traduzione in altre lingue potrebbe creare difficoltà. Qualsiasi definizione io possa tentare di questo concetto, vi apparirà sicuramente goffa. Ritengo che una *Weltanschauung* sia una costruzione intellettuale che, partendo da una determinata ipotesi generale, risolve in modo unitario tutti i problemi della nostra vita e nella quale, per conseguenza, nessun problema rimane aperto e tutto ciò che ci interessa trova la sua precisa collocazione. È ben comprensibile che gli uomini aspirino, come a un loro ideale, al possesso di una simile *Weltanschauung*. Avendo fede in essa si può sentirsi sicuri nella vita, si può sapere quali mete vadano perseguite e come collocare nel modo più opportuno i propri affetti e i propri interessi.

Se questo è il carattere di una *Weltanschauung*, la risposta per quanto concerne la psicoanalisi diventa facile. Come scienza particolare, come ramo della psicologia — psicologia del profondo o psicologia dell'inconscio — essa è totalmente inadatta a crearsi una propria *Weltanschauung*: deve accettare quella della scienza. La *Weltanschauung* scientifica, tuttavia, si scosta notevolmente dalla

¹ [Con "visione del mondo" è reso il termine *Weltanschauung*, che però nel testo che segue è spesso lasciato in tedesco per le ragioni indicate da Freud stesso nel secondo capoverso di questa lezione. Altrove *Weltanschauung* è reso con "concezione del mondo". Sul tema qui trattato Freud si era brevemente soffermato in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) pp. 245 sg. e in *L'avvenire di un'illusione* (1927) p. 466.]

definizione da noi data sopra. Accetta anch'essa l'unitarietà della spiegazione dell'universo, ma solo come un programma il cui adempimento è differito nel futuro. Quanto al resto, è contraddistinta da caratteristiche negative, dalla limitazione a quanto oggi è conoscibile e dal netto rifiuto di certi elementi a lei estranei. Essa afferma che non vi è altra fonte di conoscenza dell'universo all'infuori dell'elaborazione intellettuale di osservazioni accuratamente vagliate — all'infuori, quindi, di ciò che noi chiamiamo ricerca — e che, oltre a questa, non vi è alcuna conoscenza proveniente da rivelazione, intuizione o divinazione. Pareva che negli ultimi secoli questa concezione fosse molto vicina a ottenere il riconoscimento universale, ma nel nostro secolo si levò, piena di arroganza, l'obiezione che una simile *Weltanschauung* è insieme misera e sconsolante, giacché ignora le esigenze spirituali e i bisogni dell'animo umano.

Non si potrà mai respingere abbastanza energicamente questa obiezione. Essa è del tutto priva di fondamento, poiché lo spirito e l'animo umano sono oggetti della ricerca scientifica esattamente allo stesso modo di qualsiasi altra cosa estranea all'uomo. La psicoanalisi ha uno speciale diritto di farsi qui portavoce di una visione scientifica del mondo, giacché non le si può muovere il rimprovero di aver trascurato l'elemento psichico nella sua immagine del mondo. Il suo contributo alla scienza consiste precisamente nell'aver esteso la ricerca al campo psichico. Senza una simile psicologia, la scienza sarebbe sicuramente molto incompleta. Includendo però nella scienza l'investigazione delle funzioni intellettuali ed emotive dell'uomo (e degli animali), nell'atteggiamento globale della scienza stessa non cambia nulla, non ne risultano nuove fonti di conoscenza o nuovi metodi di ricerca. Tali sarebbero, se esistessero, l'intuizione e la divinazione, che si possono invece annoverare tranquillamente fra le illusioni, fra gli appagamenti di impulsi di desiderio. È facile anche riconoscere che simili esigenze nei confronti di una visione del mondo hanno soltanto un fondamento affettivo. La scienza prende nota del fatto che l'animo umano produce tali esigenze, è disposta a prendere in esame le loro fonti, e non ha però il benché minimo motivo di ritenerle giustificate. Al contrario, si sente esortata a separare accuratamente dal sapere tutto ciò che è illusione, risultato di tale esigenza affettiva.

Ciò non significa affatto accantonare sprezzantemente questi desideri o sottovalutarne il valore per la vita umana. Restiamo pronti a

esaminare come si siano appagati nelle creazioni dell'arte, nei sistemi della religione e della filosofia, senza cionondimeno ignorare che sarebbe ingiusto ed estremamente inopportuno consentire il trasporto di queste esigenze nel campo della conoscenza. Infatti in tal modo si aprirebbero le vie che portano nel regno della psicosi, sia di quella individuale che di quella di massa, e si sottrarrebbero energie preziose a quegli sforzi che si rivolgono alla realtà per trovare in essa, per quanto è possibile, la soddisfazione dei desideri e bisogni umani.

Dal punto di vista della scienza è inevitabile, in questo campo, esercitare la critica e procedere con confutazioni e rifiuti. È inammissibile concepire la scienza come una sfera di attività della mente umana, e la religione e la filosofia come altre sfere, di valore almeno pari, nelle quali la scienza non debba interferire; dire che tutti questi campi possono rivendicare con pari diritto un valore di verità e ogni uomo è libero di scegliere quello a cui attingere i propri convincimenti e in cui riporre la propria fede. Si ritiene che una simile visione sia particolarmente elevata, tollerante, vasta, scevra da gretti pregiudizi. Purtroppo essa non è sostenibile, condivide tutti i lati perniciosi di una *Weltanschauung* antiscientifica e praticamente le equivale. È un fatto che la verità non può essere tollerante, non ammette compromessi né limitazioni; che la ricerca considera come propri tutti i campi dell'attività umana e ha il dovere di diventare inesorabilmente critica se un altro potere vuole confiscarne alcuni per sé.

Dei tre poteri che possono contestare alla scienza ogni fondamento, solo la religione è un nemico serio.¹ L'arte è quasi sempre innocua e benefica, non vuol essere nient'altro che illusione. Essa non si azzarda a fare incursioni nel regno della realtà, tranne che in poche persone, le quali sono, come si suol dire, "possedute" dall'arte. La filosofia non è antitetica alla scienza, si atteggia a scienza essa stessa e opera in parte con gli stessi suoi metodi, scostandosene però col tener ferma l'illusione che sia possibile fornire un'immagine del mondo coerente e priva di lacune, la quale è peraltro destinata a infrangersi ad ogni nuovo progresso del nostro sapere. L'errore metodologico della filosofia consiste nel sopravvalutare il valore conoscitivo delle nostre operazioni logiche e nel riconoscere fino a un certo punto altre fonti di

¹ [Vedi Freud, *L'avvenire di un'illusione* (1927).]

conoscenza, come l'intuizione. E abbastanza spesso non appare ingiustificata la canzonatura del Poeta che dice del Filosofo:

*Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen
Stopft er die Lücken des Weltenbaus.*

[Con le sue pezze e le sue toppe,
Tura le lacune nella struttura dell'universo.]¹

Ma la filosofia non ha un influsso diretto sulla grande massa degli uomini, forma l'interesse di un esiguo numero di persone persino fra lo strato più elevato degli intellettuali; per tutti gli altri è pressoché inafferrabile. La religione, per contro, è un immenso potere che ha a sua disposizione le più forti emozioni degli uomini. È noto che una volta essa abbracciava tutti i fatti spirituali che hanno una parte nella vita umana, che teneva il posto della scienza quando una scienza quasi non esisteva, e che ha creato una visione del mondo di incomparabile coerenza e organicità, la quale, per quanto scossa, sussiste tuttora.

Se ci si vuol render conto della grandiosità della religione, si deve tener presente ciò che essa tenta di offrire agli uomini. Fornisce loro nozioni sulla provenienza e sulla genesi dell'universo, assicura protezione nelle alterne vicende della vita promettendo alla fin fine felicità, e guida infine i loro pensieri e le loro azioni con precetti che hanno il sostegno di una grandissima autorità. Assolve quindi tre funzioni. Con la prima soddisfa la sete umana di conoscenza, fa quello che la scienza tenta di fare con i propri mezzi e su questo punto entra con essa in rivalità. Alla sua seconda funzione va il merito della maggior parte della sua influenza. Quando placa l'angoscia degli uomini di fronte ai pericoli e alle alterne vicende della vita, quando dà loro la certezza che la conclusione sarà felice e offre conforto nella sventura, la scienza non può competere con essa. La scienza, pur insegnando come si possono evitare certi pericoli e combattere con successo alcune sofferenze — sarebbe ingiusto contestare che essa rappresenta per gli uomini un potente aiuto — in molte situazioni deve lasciare l'uomo alla sua sofferenza, e non può far altro che consigliargli la rassegnazione. Nella sua terza funzione, nel dar precetti e nell'emanare divieti e limitazioni, la religione si allontana maggiormente dalla scienza. Quest'ultima, infatti, si accontenta di indagare e di registrare, benché dalle sue applicazioni derivino precetti e con-

¹ Heine, *Il libro dei canti*, "Il ritorno", N. 58. [È una delle citazioni predilette da Freud. Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 448 sg. e n. 1.]

sigli per la condotta nella vita. In alcune circostanze essi coincidono con i precetti e i consigli offerti dalla religione ma, in tal caso, le motivazioni sono differenti.

Perché questi tre contenuti della religione confluiscono insieme non è del tutto chiaro. Che cosa può avere in comune la spiegazione della genesi dell'universo con l'imposizione di determinati precetti etici? Più strettamente connesse con le esigenze etiche sono le assicurazioni di protezione e di felicità. Esse sono la ricompensa per l'adempimento di tali imperativi; solo chi vi si adegua può contare su questi benefici, sui disubbidienti incombono castighi. Del resto, nella scienza vi è qualcosa di analogo: essa è convinta che chi ignora le sue applicazioni si espone a patir danni.

La singolare compresenza nella religione di ammaestramenti, consolazioni, e richieste, si può comprendere solo se la religione stessa viene sottoposta a un'analisi genetica, che può prendere le mosse dal punto più saliente dell'insieme, dall'insegnamento circa l'origine dell'universo: perché mai, infatti, una cosmogonia dovrebbe essere invariabilmente parte costitutiva dei sistemi religiosi? La dottrina dice che l'universo è stato creato da un essere simile all'uomo, che è però ingigantito sotto ogni aspetto — potenza, saggezza, intensità delle passioni —, un superuomo idealizzato dunque. Se i creatori dell'universo sono degli animali, essi denunciano l'influsso del totemismo, che più avanti sfioreremo almeno con un'osservazione. È interessante rilevare che questo creatore dell'universo è sempre uno, anche là dove vi è la credenza in molti dèi. È anche interessante che perlopiù egli sia un uomo, benché non manchino affatto accenni a divinità femminili e talune mitologie facciano iniziare la creazione dell'universo proprio con l'eliminazione, da parte di un dio maschile, di una divinità femminile, la quale viene abbassata al rango di mostro. A ciò si riallacciano curiosissimi problemi particolari, ma noi dobbiamo affrettarci.¹ Il passo successivo ci è facilitato dal fatto che questo dio-creatore viene chiamato senza ambagi "padre". La psicoanalisi ne desume che si tratta realmente del padre, un padre magnificato quale appariva una volta al bambino piccolo. L'uomo religioso si raffigura la creazione del mondo al modo stesso in cui si raffigura la propria origine.

Si spiega allora facilmente come le consolanti assicurazioni e le severe esigenze etiche si combinino con la cosmogonia. Infatti, la

¹ [Sulle deità femminili Freud si soffermerà nell'opera *L'uomo Mosè e la religione mono-teistica* (1934-38), vedi oltre, in questo volume, pp. 405 sg.]

stessa persona alla quale il bambino deve la propria esistenza, il padre (o, piú esattamente, l'istanza parentale composta dal padre e dalla madre), lo ha anche protetto e sorvegliato quando era debole, inerme, esposto a tutti i pericoli che erano in agguato nel mondo esterno; sotto la sua tutela egli si è sentito al sicuro. Divenuto adulto, l'uomo sa, è vero, di essere in possesso di forze maggiori, ma anche la sua comprensione dei pericoli della vita si è accresciuta ed egli ne trae giustamente la conclusione di essere rimasto, in fondo, altrettanto inerme e sprovveduto come all'epoca della sua infanzia, di essere ancora un bambino di fronte al mondo. Neanche adesso vuole rinunciare alla protezione di cui ha goduto da piccolo. Da molto tempo ha pure riconosciuto che il padre è un essere strettamente limitato nel suo potere, che non dispone di vantaggi illimitati. Ricorre perciò all'immagine mnestica del padre, da lui tanto sopravvalutato nell'età infantile, lo innalza a divinità e lo trasporta nel presente e nella realtà. La forza affettiva di questa immagine mnestica e il perdurare del suo bisogno di protezione, sostengono congiuntamente la sua fede in Dio.

Anche il terzo punto fondamentale del programma religioso, l'esigenza etica, si inserisce senza sforzo in questa situazione infantile. Vi ricordo la famosa sentenza di Kant, che nomina, l'uno di seguito all'altro, il cielo stellato e la legge morale dentro di noi [p. 174].¹ Per quanto strano possa sembrare questo accostamento — che cosa possono avere a che fare i corpi celesti con il problema se una creatura umana ne ama o ne ammazza un'altra? — esso sfiora tuttavia una grande verità psicologica. Lo stesso padre (l'istanza parentale) che ha dato al bambino la vita e lo ha protetto dai suoi pericoli, gli ha anche insegnato che cosa gli è lecito fare e da che cosa si deve astenere, lo ha istruito ad accettare determinate limitazioni dei suoi desideri pulsionali, gli ha fatto capire che, se vuol diventare un membro tollerato e ben accetto della cerchia familiare, e piú tardi di associazioni piú ampie, deve corrispondere all'attesa dei genitori e dei fratelli che vogliono essere rispettati. Mediante un sistema di premi d'amore e di punizioni, il bambino viene educato alla conoscenza dei suoi doveri sociali, gli viene insegnato che la sua sicurezza nella vita dipende dal fatto che i genitori, e poi anche gli altri, lo amino e pos-

¹ [Nella prima edizione del 1932, corretta nel 1934, questa frase diceva: "In una sentenza famosa Kant ha menzionato l'esistenza del cielo stellato e della legge morale dentro di noi come la piú potente testimonianza della grandezza di Dio." Freud aveva evidentemente trascurato la precedente citazione a p. 174.]

sano credere nel suo amore per loro. L'uomo introduce in seguito tutti questi rapporti, inalterati, nella religione. I divieti e le richieste dei genitori continuano a vivere nel suo intimo sotto forma di coscienza morale; con l'aiuto dello stesso sistema di ricompense e di punizioni, Dio regge il mondo degli uomini; dall'adempimento delle esigenze etiche dipende il grado di protezione e di felicità che è assegnato al singolo; nell'amore verso Dio e nella coscienza di essere da Lui amato trova il suo fondamento la sicurezza con cui l'uomo affronta la lotta contro i pericoli del mondo esterno e dell'ambiente umano che lo circonda. Infine, tramite la preghiera, l'uomo si assicura un'influenza diretta sulla volontà divina e quindi una partecipazione all'onnipotenza di Dio.

Immagino che mentre mi ascoltavate vi siate venuti ponendo numerosi interrogativi, ai quali vi farebbe piacere sentir rispondere. Non è questo il momento e la sede per farlo, ma sono sicuro che nessuna disamina di dettaglio del genere da voi richiesto scuoterebbe la nostra tesi che la *Weltanschauung* religiosa è determinata dalla situazione tipica dell'infanzia. Tanto più degno di nota, quindi, è che questa situazione, malgrado il suo carattere infantile, sia stata indubbiamente preceduta da un tempo senza religione, senza dèi, il cosiddetto periodo animistico. Anche in quest'epoca il mondo era popolato di esseri spirituali simili all'uomo (i "dèmoni"); tutti gli oggetti del mondo esterno fungevano da sede di questi esseri o forse si identificavano con essi; tuttavia non vi era un potere superiore che li avesse creati e continuasse a dominarli e al quale ci si potesse rivolgere per chiedere protezione e aiuto. I dèmoni dell'animismo nutrivano perlopiù intenzioni ostili agli uomini, ma l'uomo dimostrava allora maggior fiducia nelle proprie forze di quanto non ne abbia avuta in seguito. Egli era certamente afflitto di continuo da una gran paura di questi spiriti maligni, ma riusciva a difendersi eseguendo determinate azioni alle quali attribuiva il potere di scacciarli. Non si riteneva impotente nemmeno sotto altri riguardi. Quando desiderava qualche cosa dalla natura, per esempio che piovessse, non rivolgeva una preghiera al dio delle stagioni, ma praticava un incantesimo, che consisteva nell'eseguire qualcosa di simile alla pioggia, dal quale si aspettava un influsso diretto sulla natura. Nella lotta contro le forze del mondo circostante, la sua prima arma fu dunque la magia, prima precorritrice della tecnica dei giorni nostri. Presumiamo che la fiducia nella magia derivasse dalla sopravvalutazione delle proprie

operazioni intellettuali, dalla fede nell'“onnipotenza dei pensieri”, che ritroviamo, del resto, nei nostri nevrotici ossessivi.¹ Vien da pensare che gli uomini di quel tempo andassero particolarmente fieri delle loro acquisizioni in fatto di linguaggio, alle quali doveva accompagnarsi una grande facilitazione del pensiero. Alla parola essi attribuivano un potere magico. Più tardi questo tratto fu adottato dalla religione: “E Dio disse: ‘Sia la luce!’ e la luce fu.” L'esistenza delle azioni magiche mostra d'altronde che l'uomo animistico non faceva affidamento semplicemente sulla forza dei propri desideri: si aspettava piuttosto il successo dall'esecuzione di un atto che avrebbe dovuto indurre la natura a imitarlo. Se voleva la pioggia, versava egli stesso dell'acqua; se voleva incitare il terreno alla fecondità, gli dava lo spettacolo di un rapporto sessuale tra i campi.

Voi sapete com'è difficile che una cosa svanisca una volta che sia pervenuta a espressione psichica. Perciò non vi meraviglierà che molte manifestazioni dell'animismo si siano conservate fino ai giorni nostri, perlopiù nella forma della cosiddetta superstizione, accanto e dietro alla religione. Dirò di più: non potete assolutamente contestare che la nostra filosofia abbia conservato tratti essenziali della mentalità animistica. Tali sono la sopravvalutazione della magia della parola, la credenza che gli eventi reali del mondo seguano il corso che il nostro pensiero vuol loro assegnare. Insomma, siamo in presenza di un animismo senza pratiche magiche.

Infine, possiamo supporre che già in quegli antichi tempi vi fosse una qualche specie di etica, ossia dei precetti circa i rapporti degli uomini fra loro, anche se nulla lascia pensare che vi fosse un intimo nesso tra questi precetti e le credenze animistiche. Probabilmente erano l'espressione diretta dei rapporti di forza fra gli uomini e dei loro bisogni pratici.

Varrebbe la pena di sapere che cosa abbia imposto il passaggio dall'animismo alla religione, ma potete immaginarvi quale oscurità avvolga ancor oggi quei primordi dell'evoluzione dello spirito umano. Sembra certo che la prima forma in cui si è manifestata la religione sia stata quella, assai singolare, del totemismo, il culto degli animali, al cui seguito comparvero anche i primi comandamenti etici, i *tabú*. In un libro, *Totem e tabú* (1912-13), ho elaborato uno spunto che fa risalire questa trasformazione a un sovvertimento nei rapporti della famiglia umana. Il successo principale della religione, se la si para-

¹ [Per tutte queste argomentazioni vedi *Totem e tabú* (1912-13) pp. 80 sgg.]

gona all'animismo, consiste nell'aver psichicamente vincolato la paura dei dèmoni. Ciononostante a un elemento sopravvissuto dell'epoca primitiva è rimasto un posto nel sistema della religione sotto forma di Spirito Maligno.

Se questa è la preistoria della concezione religiosa, rivolgiamoci, adesso, alle cose che accaddero in seguito e che ancora stanno succedendo sotto i nostri occhi. Lo spirito scientifico, corroborato dall'osservazione dei processi naturali, cominciò nel corso del tempo a trattare la religione come una faccenda umana e a sottoporla a esame critico. A questo la religione non ha potuto reggere. Dapprima furono i suoi racconti di miracoli a suscitare incredulità e sconcerto, perché erano in contraddizione con tutto ciò che l'osservazione spassionata aveva insegnato e tradivano troppo chiaramente l'influenza dell'attività fantastica dell'uomo. Poi, inevitabilmente, furono respinte le sue dottrine miranti a spiegare l'esistenza del mondo, poiché attestavano un'ignoranza che recava l'impronta dei tempi antichi, ignoranza che ormai, grazie a un'accresciuta familiarità con le leggi della natura, gli uomini capivano di aver superato. L'ipotesi che il mondo fosse sorto mediante atti di generazione o di creazione, in modo analogo all'origine del singolo uomo, non apparve più come la più ovvia ed evidente, da quando si impose al pensiero la distinzione fra esseri viventi e dotati di un'anima e natura inanimata, per cui diventò impossibile persistere nell'originario animismo. Non vanno trascurate, inoltre, l'influenza dello studio comparato di differenti sistemi religiosi e la conseguente impressione del loro escludersi a vicenda e della loro reciproca intolleranza.

Reso più forte da questi primi passi, lo spirito scientifico trovò finalmente il coraggio di affrontare l'esame degli elementi più importanti e di maggior valore affettivo della visione religiosa del mondo. Da sempre avrebbe dovuto esser chiaro — ma soltanto più tardi ci si arrischiò a esprimerlo — che anche le affermazioni della religione la quale promette all'uomo protezione e felicità, a patto che egli adempia a determinate richieste etiche, si dimostrano inattendibili. Non corrisponde al vero che nell'universo vi sia un potere che veglia con paterna sollecitudine sul benessere del singolo, portando a buon fine tutto quanto lo riguarda. Al contrario, i destini degli uomini non sono conciliabili né con l'ipotesi della benevolenza universale né con quella, parzialmente contrastante, di una giustizia universale. Terremoti, mareggiate, incendi non fanno alcuna distinzione fra il

buono o il pio e il malvagio o l'infedele. Anche laddove la natura inanimata non c'entra, e il destino del singolo dipende dai suoi rapporti con gli altri uomini, la regola non è che la virtù sia ricompensata e il malvagio abbia il castigo che merita, ma anzi è il violento, l'astuto, la persona senza scrupoli che abbastanza spesso si accaparra i beni invidiati del mondo mentre il pio resta a bocca asciutta. Potenze oscure, insensibili e spietate determinano il destino umano; il sistema di ricompense e di castighi, che a detta della religione governerebbe il mondo, a quanto pare non esiste affatto. Ecco qui un'altra ragione per lasciar cadere quel po' di panpsichismo che dall'animismo era passato nella religione.

L'ultimo contributo alla critica della visione religiosa del mondo è stato fornito dalla psicoanalisi, che ha indicato l'origine della religione nello stato del bambino privo di ogni difesa e ha fatto derivare i suoi contenuti dai desideri e dai bisogni dell'infanzia, protrattisi sin nella maturità. Ciò non significa propriamente che ci siamo messi a confutare la religione, anche se è stato necessario un perfezionamento delle nostre conoscenze su di essa per contraddirla se non altro in un punto, e cioè nella sua pretesa di aver origine divina. Benché in questo la religione non abbia torto, se si accetta la nostra spiegazione di Dio.

Il giudizio riassuntivo della scienza sulla visione religiosa del mondo è dunque questo: mentre le singole religioni contendono fra loro su quale di esse sia in possesso della verità, noi riteniamo che il contenuto di verità della religione possa essere del tutto trascurato. La religione è un tentativo di vincere il mondo dei sensi, nel quale siamo posti, per mezzo del mondo dei desideri che abbiamo sviluppato in noi in seguito a necessità biologiche e psicologiche. Ma in quest'opera non può riuscire. Le sue dottrine recano l'impronta dei tempi in cui sono sorte, tempi di ignoranza, appartenenti all'infanzia del genere umano. Le sue consolazioni non meritano fiducia. L'esperienza ci insegna che il mondo non è un giardino d'infanzia. Le esigenze etiche, che la religione vuole accentuare, richiedono ben altri fondamenti; essendo indispensabili alla società umana, è pericoloso mettere in rapporto la loro osservanza con la fede religiosa. Se si cerca di inserire la religione nel percorso evolutivo dell'umanità, essa non appare come una conquista permanente, ma piuttosto un corrispettivo della nevrosi attraverso cui ogni individuo civilizzato deve passare nel suo itinerario dall'infanzia alla maturità.¹

¹ [La possibilità che la società nel suo insieme soffra di nevrosi analoghe a quelle che colpiscono gli individui è stata menzionata da Freud in *L'avvenire di un'illusione* (1927)]

Siete naturalmente liberi di criticare questa mia esposizione e sarò io stesso a facilitarvi il compito. Ciò che vi ho detto sul graduale sgretolarsi della *Weltanschauung* religiosa è stato certamente incompleto nella sua brevità. L'ordine di successione dei singoli stadi non è stato indicato in modo del tutto esatto; non è stata posta in luce la convergenza delle diverse forze che hanno destato lo spirito scientifico. Ho tralasciato inoltre i mutamenti che si sono verificati nella stessa visione religiosa del mondo durante il periodo del suo incontrastato dominio e, poi, sotto l'influsso della critica che andava destandosi. Infine, ho limitato la mia discussione, a rigor di termini, a un'unica forma assunta dalla religione, a quella dei popoli occidentali. Mi sono creato, per così dire, un fantasma ai fini di una dimostrazione veloce e il più possibile efficace. Lasciamo da parte la questione se la mia preparazione sarebbe comunque stata sufficiente per un'esposizione migliore e più completa. So che tutto quello che vi ho detto potete trovarlo altrove, esposto meglio, e che non ho detto nulla di nuovo. Lasciatemi tuttavia esprimere la convinzione che la disamina più accurata in materia di problemi religiosi non metterebbe in crisi il nostro risultato.

Sapete benissimo che la lotta dello spirito scientifico contro la visione religiosa del mondo non è giunta alla fine, ma sta ancora svolgendosi sotto i nostri occhi. Per quanto la psicoanalisi faccia di solito poco uso delle armi della polemica, non vogliamo astenerci dal gettare uno sguardo agli argomenti di questa disputa. Forse ne otterremo un ulteriore chiarimento della nostra posizione nei confronti delle varie visioni del mondo. Vedrete con quanta facilità potranno essere respinti alcuni degli argomenti addotti dai sostenitori della religione, anche se dobbiamo riconoscere che altri argomenti riescono a sottrarsi alla confutazione.

La prima obiezione che ci è dato ascoltare afferma che da parte della scienza è una presunzione fare oggetto delle sue indagini la religione, poiché questa è qualcosa di sovrano, di superiore a qualsiasi attività dell'umano intelletto, qualcosa cui non è consentito avvicinarsi con critiche cavillose. La scienza, in altri termini, non è competente a giudicare la religione, ed è comunque utilissima e apprezzabile fintantoché si limita al suo campo; ma non facendo parte la religione di questo campo, essa non ha qui niente da dire. Se non ci lasciamo sco-

p. 473 e nel *Disagio della civiltà* (1929) p. 629. Ma vedi ancora su questo argomento *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) in questo volume pp. 395 sgg. e lo scritto di molti anni prima su *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907).]

raggiare da questa brusca presa di posizione e proseguiamo ponendo la domanda su che cosa si fondi questa pretesa di una posizione eccezionale fra tutte le cose umane, otteniamo in risposta — ammesso che siamo ritenuti degni di una risposta — che la religione non può essere misurata col metro umano, poiché è di origine divina, ci fu data mediante rivelazione da uno Spirito che la mente umana non è in grado di concepire. Mi pare che nulla sia più facile da controbattere di questo argomento, trattandosi di una palese *petitio principii*, di un *begging the question* (in tedesco non conosco una buona espressione equivalente).¹ Si sta giusto mettendo in discussione se vi sia uno spirito divino e una sua rivelazione, e certo non si contribuisce a risolvere la questione affermando che questo problema è improponibile, giacché la divinità non può essere messa in discussione. Si ha qui la stessa situazione che si verifica talvolta nel lavoro analitico. Se un paziente, solitamente ragionevole, respinge un determinato suggerimento con un pretesto particolarmente sciocco, questo punto debole nella sua logica garantisce l'esistenza di un motivo di opposizione particolarmente forte, il quale può essere soltanto di natura affettiva, un legame emotivo.

Si può anche ottenere un'altra risposta, nella quale un simile motivo viene ammesso apertamente. La religione non può essere sottoposta a esame critico perché è quanto di più elevato, di più prezioso, di più sublime lo spirito umano abbia prodotto, perché dà espressione ai sentimenti più profondi, perché sola rende sopportabile il mondo e degna di essere vissuta la vita. Non è necessario rispondere contestando tale apprezzamento della religione, ma basterà indirizzare l'attenzione a un altro ordine di fatti. Faremo rilevare che non si tratta per nulla di un'invasione dello spirito scientifico nel dominio della religione ma, al contrario, di un'invasione della religione nella sfera del pensiero scientifico. Quali che possano essere il valore e il significato della religione, essa non ha alcun diritto di limitare in qualche modo il pensiero e non ha quindi nemmeno il diritto di escludere sé stessa dall'applicazione del pensiero.

Il pensiero scientifico non è diverso, nella sua essenza, dalla normale attività mentale che noi tutti, credenti e miscredenti, impieghiamo nel disbrigo delle faccende della nostra vita. Ha solo sviluppato alcuni tratti particolari: si interessa anche di cose che non hanno un utile immediato, tangibile; si sforza con ogni cura di tenere lon-

¹ [Sfuggire, evitare il problema.]

tani fattori individuali e influenze affettive; verifica più rigorosamente l'attendibilità delle percezioni sensoriali sulle quali fonda le sue conclusioni; si procura nuove percezioni, che non possono essere ottenute con i mezzi ordinari e isola le condizioni di queste nuove esperienze in esperimenti intenzionalmente variati. La sua aspirazione è di raggiungere la concordanza con la realtà, ossia con ciò che esiste al di fuori e indipendentemente da noi, e che, come l'esperienza ci ha insegnato, è decisivo ai fini dell'appagamento o della vanificazione dei nostri desideri. Questa concordanza con il mondo esterno reale, da noi chiamata "verità", continua a essere la meta del lavoro scientifico anche quando si prescinda dal suo valore pratico. Se quindi si afferma che la scienza può essere sostituita dalla religione, la quale, per il fatto di essere benefica ed edificante, deve anche essere vera, è questo in effetti uno sconfinamento che tutti dovrebbero avere interesse a respingere. Nessuno può pretendere che l'uomo — il quale ha imparato a sbrigare i suoi affari consueti regolandosi sull'esperienza e tenendo conto della realtà — affidi la cura dei suoi veri e più intimi interessi a un'istanza che considera suo privilegio l'essere esentata dalle norme del pensiero razionale. E per quanto riguarda la protezione che la religione garantisce ai suoi fedeli, io credo che nessuno di noi vorrebbe salire su un'automobile il cui autista dichiarasse non solo di infischiarne delle regole del traffico, ma anche di seguire i capricci della sua fantasia esaltata.

La proibizione di pensare, sancita dalla religione in funzione della propria autoconservazione, è tutt'altro che priva di pericoli sia per il singolo che per la collettività umana. L'esperienza analitica ci ha insegnato che tale proibizione, seppure originariamente confinata a un determinato dominio, ha la tendenza a estendersi e diviene quindi causa di gravi inibizioni nella condotta della persona. Quest'effetto può anche essere osservato nel sesso femminile come conseguenza del divieto di occuparsi, anche solo col pensiero, della propria sessualità.¹ Il danno provocato dall'inibizione religiosa del pensiero risulta dalle biografie di quasi tutti gli individui illustri dei tempi passati. Non dimentichiamo che l'intelletto — o, per chiamarlo col nome che ci è familiare, la ragione — è uno dei poteri dai quali è lecito attendersi un'influenza unificatrice sugli uomini: su questi uomini così difficili da tenere uniti e quindi quasi ingovernabili. Immaginate che cosa diverrebbe la società umana se ognuno avesse una propria tavola

¹ [Vedi su questo *L'avvenire di un'illusione* (1927) p. 477.]

pitagorica e una speciale unità di peso e di misura. La nostra più viva speranza è che l'intelletto (lo spirito scientifico, la ragione) ottenga con l'andar del tempo una preminenza dittatoriale sulla vita psichica umana. L'essenza stessa della ragione garantisce che in seguito essa non mancherà di concedere al lato emotivo dell'animo umano e a quanto ne discende il posto che gli spetta. Ma la coartazione collettiva imposta da un simile dominio della ragione si rivelerà come il più forte elemento di coesione tra gli uomini e aprirà la strada a unificazioni più vaste. Ciò che si oppone a un tale sviluppo, come la proibizione di pensare sancita dalla religione, rappresenta un pericolo per il futuro dell'umanità.

Ci si può chiedere perché la religione non ponga fine a questa controversia, che non si presenta per lei propizia, dichiarando apertamente: "D'accordo, io non posso darvi ciò che comunemente vien chiamato 'verità'; per questa rivolgetevi alla scienza. Ma quello che ho da darvi è incomparabilmente più bello, più consolante, più edificante di qualsiasi cosa possiate mai ottenere dalla scienza. E perciò vi dico che ciò che vi dò è vero in un senso diverso e più elevato." È facile trovare la risposta. La religione non può fare questa ammissione perché in tal modo verrebbe a perdere la sua influenza sulla massa. L'uomo comune conosce una sola verità, comunemente intesa. Non sa immaginare che cosa possa essere una verità superiore o suprema. La verità, al pari della morte, non gli sembra capace di accrescimento, ed egli non riesce a partecipare a questo salto dal bello al vero. Forse siamo tutti d'accordo che in questo ha ragione.

Così la lotta non è terminata. I seguaci della *Weltanschauung* religiosa si muovono secondo l'antica massima: la miglior difesa è l'attacco. E insistono: "Ma cos'è questa scienza che ha la presunzione di screditare la nostra religione che ha dispensato consolazione e salvezza a milioni di uomini per interi millenni? Cosa ha realizzato finora dal canto suo? Cos'altro possiamo aspettarci da essa? Per sua stessa ammissione, è incapace di recare conforto e di elevarci spiritualmente. Prescindiamo pure da ciò, benché non sia una rinuncia facile. Ma che ne è delle sue teorie? Può dirci come ha avuto origine il mondo e a quale destino va incontro? È in grado, almeno, di tracciarci un quadro coerente del mondo, mostrarci quale posto occupino i fenomeni inspiegati della vita, come le forze spirituali possano agire sulla materia inerte? Se riuscisse a rispondere a questi interrogativi non mancheremmo di concederle la nostra stima. Ma non ha ancora risolto nulla di tutto ciò, nessun

problema di tal genere. Ci dà frammenti di presunta conoscenza che non riesce ad armonizzare tra loro, raccoglie osservazioni su un certo numero di regolarità nello svolgersi degli eventi, che contraddistingue col nome di leggi e sottopone alle sue azzardate interpretazioni. E quale scarso grado di certezza attribuisce ai suoi risultati! Tutto quello che insegna vale solo in via provvisoria; ciò che oggi è decantato come suprema sapienza, domani viene ripudiato e sostituito con qualcos'altro, e sempre solo in via ipotetica. Poi l'ultimo errore viene chiamato verità. E a questa verità noi dovremmo sacrificare il nostro bene supremo!"

A mio avviso, Signore e Signori, se davvero aderite alla *Weltanschauung* scientifica che qui viene attaccata, questa critica vi lascerà abbastanza indifferenti. Nell'Austria imperialregia circolava un tempo una storiella che vorrei ricordare a questo proposito. Il Vecchio Signore¹ gridò una volta alla delegazione di un partito che gli dava fastidio: "Questa non è più un'opposizione normale, è un'opposizione faziosa!" Analogamente, ammetterete che i rimproveri mossi alla scienza per non aver ancora risolto l'enigma dell'universo sono esagerati in una maniera che è insieme ingiusta e astiosa; in verità la scienza non ha avuto ancora il tempo di raggiungere simili traguardi. La scienza è molto giovane, è un'attività umana sviluppatasi tardi. Teniamo presente, per scegliere solo alcune date, che sono trascorsi circa trecento anni da quando Keplero scoprì le leggi del moto planetario; che Newton, che scompose la luce nei suoi colori e ideò la teoria della forza di gravità, si spense nel 1727, quindi poco più di duecento anni fa; e che Lavoisier scoprì l'ossigeno poco prima della Rivoluzione francese. L'esistenza di un uomo è molto breve in confronto ai tempi dell'evoluzione dell'umanità; eppure, benché io sia oggi un uomo molto anziano,² ero già al mondo quando Darwin dette alle stampe la sua opera sull'origine delle specie. Nello stesso anno, il 1859, nacque lo scopritore del radio, Pierre Curie. E se risalite ancora più indietro, agli albori delle scienze esatte presso i Greci, ad Archimede, ad Aristarco di Samo (intorno al 250 a.C.), che fu il precursore di Copernico, o addirittura ai primi albori dell'astronomia presso i Babilonesi, avrete coperto solo una piccola frazione dello spazio di tempo che secondo l'antropologia è richiesto per l'evoluzione dell'uomo dalla sua forma primitiva simile a quella della scimmia, e che abbraccia sicuramente più di un migliaio di secoli. E non

¹ [Espressione popolare per indicare l'imperatore Francesco Giuseppe.]

² [Freud scrisse queste lezioni all'età di 76 anni.]

dimentichiamo che l'ultimo secolo ha portato una tal quantità di nuove scoperte, una tale accelerazione del progresso scientifico, che abbiamo tutte le ragioni di guardare con fiducia all'avvenire della scienza.

Alle altre critiche dobbiamo in una certa misura dare ragione. È vero che il cammino della scienza è lento, faticoso e incerto. Inutile rinnegarlo o tentare di cambiare le cose. Non c'è da meravigliarsi che i signori dell'altro fronte ne siano insoddisfatti, dato che sono viziati, avendo la Rivelazione reso loro tutto più facile. Il progresso del lavoro scientifico si compie in modo assolutamente analogo a quello dell'analisi. Si comincia il lavoro con determinate aspettative, ma bisogna trattenersi dall'esternarle. Mediante l'osservazione si impara, un po' qui un po' là, qualcosa di nuovo, ma a tutta prima i pezzi non combaciano. Si procede per congetture, si ricorre a costruzioni ausiliarie, che vengono ritratte qualora non trovino conferma, si fa uso di molta pazienza, si è pronti ad ogni eventualità, si rinuncia a convinzioni precedenti per non trascurare, sotto il loro peso, nuovi e inattesi fattori; e alla fine tutta la fatica viene ripagata, le scoperte sparse trovano il loro luogo d'incastro, si acquista la visione di tutto un settore dell'accadere psichico, si è portato a termine un compito e si è liberi per il compito successivo. Si noti che nell'analisi si deve fare a meno dell'aiuto rappresentato per la ricerca dall'esperimento.

Nella critica mossa alla scienza a quest'ultimo proposito vi è anche una buona dose di esagerazione. Non è vero che essa brancoli ciecamente da un esperimento all'altro, passi da un errore all'altro. Normalmente lavora come l'artista sul modello d'argilla, modificandone instancabilmente l'abbozzo greggio, aggiungendo e togliendo, finché non raggiunge un grado soddisfacente di somiglianza con l'oggetto veduto o immaginato. Già oggi, inoltre, perlomeno nelle scienze più antiche e mature, vi è un fondamento solido che viene solo modificato e affinato, ma non più demolito. Non tutto va poi così male nelle faccende della scienza.

E in definitiva, a cosa mirano queste veementi denigrazioni della scienza? Malgrado la sua odierna incompiutezza e le difficoltà ad essa legate, la scienza rimane per noi indispensabile e nulla può sostituirla. È capace di insospettiti perfezionamenti, mentre la *Weltanschauung* religiosa non lo è. Quest'ultima è compiuta sotto tutti gli aspetti essenziali; se fu un errore, tale deve rimanere per sempre. Nessun deprezzamento della scienza può minimamente alterare il fatto che essa tenta di farsi una ragione della nostra dipendenza dal

mondo esterno reale, mentre la religione è un'illusione che trae la sua forza dalla condiscendenza ai nostri moti pulsionali di desiderio.¹

Mi vedo obbligato a menzionare anche altre visioni del mondo che si trovano in contrasto con quella scientifica; lo faccio però malvolentieri, sapendo che mi manca la dovuta competenza per valutarle. Accogliete pertanto le osservazioni seguenti tenendo presente quest'avvertenza; se risveglierò il vostro interesse, cercate di istruirvi meglio altrove.

In primo luogo, andrebbe qui fatto un cenno ai diversi sistemi filosofici che hanno osato tracciare un'immagine dell'universo rispecchiata poi nella mente dei pensatori i quali, perlopiù, si sono estraniati dal mondo. Ma ho già tentato di dare una caratterizzazione generale della filosofia e dei suoi metodi [pp. 264 sg.] e sono senz'altro inadatto, più forse di chiunque altro, a valutarne i singoli sistemi. Vi invito quindi a considerare con me altre due manifestazioni tipiche della nostra epoca, sulle quali non si può sorvolare.

La prima di queste concezioni del mondo fa in certo qual modo riscontro all'anarchismo politico, anzi forse ne è un'emanazione. Nichilisti intellettuali se n'erano già visti in passato, ma si direbbe che attualmente la moderna teoria fisica della relatività abbia dato loro alla testa. Essi partono dalla scienza, ma intenderebbero costringerla all'autoannullamento, al suicidio; le attribuiscono il compito di togliersi di mezzo da sé, confutando essa stessa le proprie pretese. Spesso si ha l'impressione che questo nichilismo sia solo un atteggiamento temporaneo, che verrà mantenuto fino a quando il compito sopra accennato sarà stato portato a termine. Una volta eliminata la scienza, il posto rimasto libero sarà occupato da una qualche forma di misticismo, oppure ancora dalla vecchia *Weltanschauung* religiosa. Secondo la dottrina anarchica, non vi è alcuna verità, alcuna conoscenza accertata del mondo esterno. Ciò che noi spacciamo per verità scientifica è solo il prodotto dei nostri bisogni, così come sono spinti a manifestarsi dal variare delle condizioni esterne, ed è quindi a sua volta illusione. In fondo noi troviamo solo ciò di cui abbiamo bisogno e vediamo solo ciò che vogliamo vedere. Non possiamo fare altrimenti. Dal momento che il criterio della verità — la concordanza con il mondo esterno — viene a mancare, è del tutto

¹ [Il saggio *L'avvenire di un'illusione* (1927) contiene l'illustrazione più dettagliata delle vedute di Freud sul problema della religione.]

indifferente a quali opinioni aderiamo. Tutte sono ugualmente vere e ugualmente false. E nessuno ha il diritto di accusare l'altro di errore.

Chi è interessato ai problemi di gnoseologia potrà magari indagare per quali vie e con quali sofismi gli anarchici riescano a pervenire a tali conclusioni partendo dalla scienza. È probabile che s'imbatta in situazioni simili a quelle che derivano dal noto paradosso: "Un Cretese dice: tutti i Cretesi sono mentitori" eccetera.¹ A me però manca sia la voglia che la capacità di andare più a fondo su questo punto. Posso soltanto dire che la dottrina anarchica sembra straordinariamente elevata fintantoché si riferisce a opinioni su cose astratte; nella vita pratica crolla al primo passo. Ora, le azioni degli uomini sono guidate dalle loro opinioni, dalle loro conoscenze, ed è lo stesso spirito scientifico che da una parte specula sulla struttura degli atomi e sulla provenienza dell'uomo, e dall'altra progetta la costruzione di un ponte capace di sostenere un carico; se fosse realmente indifferente credere in una cosa o nell'altra, se fra le nostre opinioni non vi fossero conoscenze contraddistinte dalla loro concordanza con la realtà, potremmo indifferentemente costruire ponti di cartone o di pietra, iniettare al malato un decigrammo di morfina invece di un centigrammo, impiegare per la narcosi gas lacrimogeno al posto dell'etere. Ma anche gli intellettuali anarchici respingerebbero energicamente simili applicazioni pratiche della loro teoria.

L'altra opposizione va presa assai più seriamente, e in questo caso rimpiango più che mai l'insufficienza della mia informazione. Presumo che su questo argomento ne sappiate più di me e che da tempo abbiate preso posizione pro o contro il marxismo. Le indagini di Karl Marx sulla struttura economica della società e sull'influsso dei diversi modi di produzione in ogni campo della vita umana hanno acquistato nel nostro tempo un'incontestabile autorità. Fino a che punto queste tesi, prese una per una, corrispondano al vero o siano errate, non posso naturalmente dirlo, e ho saputo che non riesce facile neppure ad altre persone, meglio informate di me. Nell'ambito della teoria marxista mi hanno reso perplesso certe asserzioni, come quella che l'evoluzione delle forme sociali è un processo che rientra nella storia naturale, o che i mutamenti nella stratificazione sociale scatu-

¹ [La forma più semplice di questo paradosso — noto come paradosso di Epimenide o del mentitore — è quella dell'uomo che dice: "Sto mentendo." O mente davvero, ma allora ha detto la verità, o invece dice il vero, ma allora è un mentitore.]

riscono l'uno dall'altro alla stregua di un processo dialettico. Non sono sicuro di comprendere esattamente queste affermazioni, che non mi sembrano nemmeno "materialistiche", ma piuttosto un sedimento di quell'oscura filosofia di Hegel alla cui scuola si è formato anche Marx. Non so in che modo liberarmi dalla mia mentalità profana, che è abituata a far risalire la formazione delle classi sociali alle lotte che si svolsero, fin dall'inizio della storia, fra orde umane¹ tra loro lievemente diverse. Le differenze sociali, a mio parere, furono originariamente differenze di stirpe o di razza. Decisero della vittoria fattori psicologici quali il grado di aggressività costituzionale, ma altresì la solidità dell'organizzazione all'interno dell'orda, e fattori materiali come il possesso delle armi migliori. Convivendo nello stesso territorio, i vincitori divennero i padroni, i vinti gli schiavi. Non c'è qui alcuna legge naturale o metamorfosi concettuale² da scoprire. Per contro, è inconfondibile l'influenza che il progressivo dominio delle forze naturali esercita sui rapporti sociali degli uomini, dal momento che questi pongono sempre gli strumenti di potere che via via acquisiscono al servizio della loro aggressività, usandoli gli uni contro gli altri. L'introduzione del metallo, del bronzo e del ferro ha segnato la fine di intere civiltà e delle loro istituzioni sociali. Io credo realmente che sia stata la polvere da sparo, l'arma da fuoco, ad abolire la cavalleria e il dominio aristocratico, e che il dispotismo russo fosse già condannato prima che perdesse la guerra, poiché nessun incrocio fra le famiglie regnanti in Europa avrebbe potuto generare una stirpe di zar capace di resistere alla forza esplosiva della dinamite.

Chissà, forse con la presente crisi economica, seguita alla guerra mondiale, non facciamo che pagare lo scotto per l'ultima grandiosa vittoria sulla natura, la conquista dello spazio aereo. Quest'ipotesi non sembra molto convincente, ma si possono se non altro riconoscere chiaramente i primi anelli della catena. La politica dell'Inghilterra si fondava sulla sicurezza garantita dal mare che lambisce le sue coste. Dal momento in cui Blériot ebbe sorvolato in aeroplano la Manica, questa protezione dovuta all'isolamento fu infranta, e la notte in cui, in tempo di pace e a scopo di esercitazione, uno Zeppelin tedesco volteggiò sopra Londra, la guerra contro la Germania fu praticamente

¹ [Freud usa il termine *horde* ("orda") per designare comunità primitive piuttosto piccole. Vedi *Totem e tabù* (1912-13) p. 130 e n. 1. Vedi anche oltre, pp. 293, 403 e 447.]

² [Questi termini vanno posti in riferimento alle due tesi marxiste illustrate poco sopra.]

decisa.¹ Non va neppure dimenticata, a questo riguardo, la minaccia costituita dal sommergibile.

Quasi mi vergogno di trattare un tema di tale importanza e complessità, accompagnandolo con così pochi e insufficienti commenti; so anche di non avervi detto nulla che vi giunga nuovo. Mi preme una cosa sola: farvi rilevare che tra l'uomo e la natura, dal cui dominio egli trae le armi per lottare contro i propri simili, si stabilisce un rapporto che deve necessariamente influire anche sulle istituzioni economiche. Può sembrarvi che ci siamo molto allontanati dai problemi della "visione del mondo", ma vi ritorneremo subito. La forza del marxismo non risiede evidentemente nella sua concezione della storia e nella predizione del futuro che su di essa si basa, bensì nell'aver acutamente dimostrato l'influenza cogente che hanno le condizioni economiche degli uomini sui loro atteggiamenti intellettuali, etici e artistici. È stata così scoperta una serie di nessi e di implicazioni, prima quasi completamente ignorati. Ma non si può ipotizzare che i motivi economici siano i soli a determinare il comportamento dell'uomo nella società. Già l'indubbio dato di fatto che persone, razze e popoli diversi si comportano diversamente nelle medesime condizioni economiche esclude la possibilità di una preminenza esclusiva dei fattori economici. Quando si tratta delle reazioni di esseri umani viventi, non si comprende come possano essere ignorati i fattori psicologici, poiché non solo tali fattori avevano già avuto parte nell'instaurazione dei rapporti economici stessi, ma anche sotto il loro dominio, gli uomini non possono far altro che esplicitare i loro moti pulsionali originari: la loro pulsione di autoconservazione, la loro aggressività, il loro bisogno di amore, il loro anelito a ottenere piacere e a evitare dispiacere. Già in precedenza [pp. 179 sg.] abbiamo messo in risalto le importanti esigenze del Superio, che rappresenta la tradizione e gli ideali del passato e che, per un certo tempo, opporrà resistenza alle sollecitazioni derivanti da una nuova situazione economica. Non dimentichiamo, infine, che sulla massa degli uomini, soggetti alle necessità economiche, è in atto anche il processo dell'incivilimento (civilizzazione, dicono altri),² che viene certo influenzato da tutti gli altri fattori, ma che è sicuramente indipendente da essi per quanto riguarda la sua origine, essendo compa-

¹ Così mi fu riferito nel primo anno di guerra da fonte degna di fede.

² [Vedi oltre, in questo volume, *Perché la guerra?* (1932) p. 302 e n. 1. Sul termine "civilizzazione" Freud così si era espresso in *L'avvenire di un'illusione* (1927) p. 436: "mi rifiuto di distinguere fra civiltà e civilizzazione".]

rabile a un processo organico, ed essendo perfettamente in grado di agire per parte sua sugli altri fattori.¹ Esso sposta le mete pulsionali e fa sí che gli uomini si oppongano a quanto fino a quel momento avevano tollerato. Sembra inoltre che il progressivo rafforzamento dello spirito scientifico sia una parte essenziale di questo processo. Se qualcuno riuscisse a dimostrare nei dettagli il modo in cui questi diversi fattori — la generale predisposizione pulsionale umana, le sue varianti razziali e le sue trasformazioni culturali — si comportano nelle varie condizioni in cui vengono a trovarsi — classe sociale, attività professionale e possibilità di guadagno — inibendosi e promuovendosi a vicenda, se qualcuno potesse fare questo, darebbe al marxismo l'integrazione necessaria per farne una vera scienza sociale. Infatti anche la sociologia, che tratta del comportamento dell'uomo nella società, non può essere altro che psicologia applicata. A rigor di termini vi sono solo due scienze: la psicologia, pura e applicata, e la scienza naturale.

Con la scoperta ricca di implicazioni dell'importanza delle condizioni economiche, affiorò la tentazione di non lasciare i mutamenti di queste ultime all'evoluzione storica, ma di imporli mediante un intervento rivoluzionario. Ora, nella sua attuazione nel bolscevismo russo, il marxismo teorico ha acquisito l'energia, la completezza, il carattere esclusivo di una visione del mondo, ma nel contempo anche una inquietante rassomiglianza con ciò che intendeva combattere. Benché originariamente esso stesso faccia parte della scienza, e sia costruito, nella sua attuazione, sulla scienza e sulla tecnica, ha tuttavia istituito una proibizione di pensare altrettanto implacabile quanto, a suo tempo, quella della religione. Un esame critico della teoria marxista è vietato, i dubbi sulla sua esattezza vengono puniti così come una volta l'eresia dalla Chiesa cattolica. Le opere di Marx hanno preso, come fonte di rivelazione, il posto della Bibbia e del Corano, benché non sembrino più esenti da contraddizioni e da oscurità di questi libri sacri più antichi.

E benché il marxismo pratico abbia fatto inesorabilmente piazza pulita di tutti i sistemi idealistici e di tutte le illusioni, ha generato a sua volta illusioni che non sono meno discutibili e gratuite delle precedenti. Esso spera di cambiare, nel corso di poche generazioni,

¹ [Il processo dell'incivilimento occupava particolarmente la mente di Freud in questi anni. Vedi *Il disagio della civiltà* (1929) pp. 586 sgg., 608 e 625. E vedi anche, in questo volume, *Perché la guerra?* (1932) pp. 302 sg. Ma è un concetto, questo, strettamente legato a un'ipotesi che ha nel pensiero di Freud un'origine assai più antica: l'ipotesi della rimozione come processo organico. Vedi come Freud stesso mette in risalto questa connessione nel *Disagio della civiltà* (1929) pp. 589 sg., n. 1 e 595 sg., n. 2.]

la natura umana in modo tale che nel nuovo ordine sociale la convivenza risulti quasi esente da attriti e che gli uomini si assumano i compiti del lavoro senza esservi costretti. Intanto trasporta altrove le restrizioni pulsionali indispensabili in ogni società e devia verso l'esterno le inclinazioni aggressive che minacciano ogni collettività umana, mentre trova sostegno nell'ostilità dei poveri contro i ricchi e di coloro che finora non hanno contato nulla contro quelli che in passato hanno avuto tutto il potere. Ma una simile trasformazione della natura umana è assai inverosimile. L'entusiasmo con cui le masse seguono attualmente l'incitamento dei bolscevichi, fin tanto che il nuovo ordine è incompiuto e minacciato dall'esterno, non dà alcuna garanzia per un futuro in cui tale ordine fosse compiuto e non più in pericolo. Anche il bolscevismo, in modo del tutto analogo alla religione, deve risarcire i suoi fedeli delle sofferenze e delle privazioni della vita presente con la promessa di un aldilà migliore, nel quale nessun bisogno rimarrà insoddisfatto. Questo paradiso, tuttavia, deve essere nell'aldiqua, deve venir istituito sulla terra e inaugurato entro un lasso di tempo prevedibile. Ma rammentiamoci che anche gli ebrei, la cui religione non conosce una vita nell'aldilà, hanno aspettato l'arrivo del Messia sulla terra, e che il Medioevo cristiano ha creduto varie volte che il regno di Dio fosse imminente.

Non vi sono dubbi sulla risposta che il bolscevismo darà a queste obiezioni. Dirà che finché gli uomini non saranno cambiati profondamente nella loro natura, dobbiamo servirci dei mezzi che oggi possono influenzarli; nell'educarli, è impossibile fare a meno della costrizione, della proibizione di pensare, dell'impiego della violenza fino allo spargimento di sangue; e se non destassimo in loro quelle illusioni, non li indurremmo nemmeno a piegarsi a questa costrizione. E potrebbe chiederci, gentilmente, che gli si dica pure come si potrebbe fare altrimenti. In tal modo saremmo messi con le spalle al muro. Io non saprei dare alcun consiglio. Confesserei che le condizioni di questo esperimento avrebbero scoraggiato me e la gente come me dall'intraprenderlo; ma non siamo gli unici ad aver voce in capitolo. Vi sono anche uomini d'azione, irremovibili nelle loro convinzioni, inaccessibili al dubbio, insensibili alle sofferenze altrui qualora si frappongano alle loro intenzioni. Dobbiamo a tali uomini se il grandioso esperimento di un ordine nuovo è attualmente in corso in Russia. In un'epoca in cui grandi nazioni annunciano di aspettarsi la salvezza dal mantenimento della devozione cristiana, la rivoluzione russa — malgrado un buon numero di particolari

sgradevoli — appare dopo tutto un messaggio per un futuro migliore. Purtroppo né dal nostro dubbio né dalla fede fanatica degli altri scaturisce un'indicazione su quello che sarà l'esito di questo esperimento. Il futuro lo insegnerà; forse mostrerà che l'esperimento fu intrapreso prematuramente, che un cambiamento radicale dell'ordine sociale ha scarse prospettive di successo fintantoché nuove scoperte non avranno accresciuto il nostro dominio sulle forze naturali e quindi facilitato il soddisfacimento dei nostri bisogni. Solo allora, forse, diverrà possibile che un nuovo ordine sociale non solo scongiuri il bisogno materiale delle masse, ma esaudisca anche le esigenze culturali dell'individuo. Invero, anche allora avremo da lottare per un periodo lunghissimo di tempo con le difficoltà che l'indomabile natura umana procura ad ogni genere di comunità sociale.

Signore e Signori, consentitemi, per concludere, di riassumere quanto ebbi a dire sulla relazione che la psicoanalisi ha con il problema della "visione del mondo". La psicoanalisi, a mio parere, è incapace di crearsi una sua particolare *Weltanschauung*. Essa non ne ha bisogno, è parte della scienza e può dunque aderire alla *Weltanschauung* scientifica. Questa, tuttavia, quasi non merita tale nome altisonante, perché non abbraccia ogni cosa, è troppo frammentaria, non ha alcuna pretesa di essere un tutto in sé compiuto e di costituire un sistema. Il pensiero scientifico è ancora molto giovane, e di moltissimi grandi problemi non è ancora potuto venire a capo. Una visione del mondo eretta sulla scienza ha, tranne l'accento posto sul mondo esterno reale, tratti essenzialmente negativi, come quello di sottomettersi soltanto alla verità, nel rifiuto di ogni illusione. Chi fra di noi mortali è insoddisfatto di questa situazione, chi pretende qualcosa di più per trovare una momentanea consolazione, cerchi questo qualcosa dove pensa di poterlo trovare. Noi non ce ne adonteremo: non possiamo aiutarlo, ma nemmeno, per riguardo a lui, cambiare le nostre idee.

**PERCHÉ LA GUERRA?
(CARTEGGIO CON EINSTEIN)**

1932

Nel 1931 l'“Istituto internazionale per la cooperazione intellettuale” fu invitato dal “Comitato permanente delle lettere e delle arti” della Società delle Nazioni a promuovere e organizzare un dibattito epistolare tra gli esponenti più prestigiosi della cultura dell'epoca su temi di universale interesse.

La prima persona avvicinata fu Einstein, il quale a sua volta fece il nome di Freud. Interpellato da Leon Steinig, segretario dell'Istituto ai primi di giugno del 1932, Freud acconsentì di corrispondere con Einstein, ma aggiunse a mo' di precisazione in una lettera allo stesso Steinig del 6 giugno: “Mi preme non trovarmi nella posizione del docente solitario, e che sia conservato il carattere della discussione. Dunque, più che rispondere semplicemente a una domanda di Einstein, è mio desiderio adottare il punto di vista psicoanalitico per replicare alle sue argomentazioni.”

A quell'epoca Einstein e Freud si erano incontrati una sola volta, agli inizi del 1927 a Berlino, in casa di Ernst, il figlio minore di Freud. In quella occasione Freud aveva così commentato spiritosamente il loro incontro in una lettera a Ferenczi del 2 gennaio: “Sì, con Einstein ho chiacchierato per due ore... è allegro, sicuro di sé, amabile. Capisce di psicologia quanto io capisco di fisica. La nostra conversazione è stata perciò assai piacevole.”

Il carteggio tra Einstein e Freud, dell'estate 1932, fu pubblicato a Parigi nel 1933 per conto della Società delle Nazioni dall'“Istituto internazionale per la cooperazione intellettuale” in opuscoli in lingua tedesca, inglese e francese col titolo rispettivamente: *Warum Krieg?*, *Why War?* e *Pourquoi la guerre?* In Germania la circolazione dell'opuscolo fu vietata.

La lettera di Freud fu riprodotta successivamente in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) pp. 349-63 (e vi è premesso un breve riassunto della lettera di Einstein qui presentata interamente), e in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) pp. 13-27. Una parte della lettera di Freud è stata pubblicata pure in “*Psychoanalytische Bewegung*”, vol. 5, 207-16 (1933).

Freud non era molto soddisfatto del proprio scritto, che lo portava ad

affrontare in modo diretto, in un'epoca particolarmente critica che sembrava preannunciare lo scoppio di una nuova guerra mondiale, problemi che egli aveva già affrontato in modo più pacato nello scritto di parecchi anni prima *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), in *Al di là del principio di piacere* (1920), in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) e in *Il disagio della civiltà* (1930).

La traduzione italiana del carteggio è di Sandro Candreva e Ermanno Sagittario.

Perché la guerra?

Caputh (Potsdam), 30 luglio 1932

Caro signor Freud,

la proposta, fattami dalla Società delle Nazioni e dal suo "Istituto internazionale per la cooperazione intellettuale" di Parigi, di invitare una persona di mio gradimento a un franco scambio d'opinioni su un problema qualsiasi da me scelto, mi offre la benvenuta occasione di dialogare con Lei circa una domanda che appare a me, nella presente condizione del mondo, la più urgente fra tutte quelle che si pongono alla civiltà. La domanda è: c'è un modo per liberare gli uomini dalla fatalità della guerra? È ormai sufficientemente risaputo che, col progredire della tecnica moderna, rispondere a questa domanda è diventato una questione di vita o di morte per la civiltà da noi conosciuta, eppure, nonostante la massima buona volontà, tutti i tentativi di soluzione sono purtroppo miseramente falliti.

Penso anche che coloro ai quali spetta di affrontare il problema da un punto di vista professionale e pratico diventino di giorno in giorno più consapevoli della propria impotenza e abbiano oggi un vivo desiderio di conoscere le opinioni di persone impegnate nella ricerca scientifica, le quali per ciò stesso vedano i problemi del mondo con sufficiente distacco. Quanto a me, l'obiettivo cui si rivolge abitualmente il mio pensiero non mi è d'aiuto per discernere gli oscuri recessi della volontà e del sentimento umano. Pertanto, riguardo a tale inchiesta, dovrò limitarmi a cercare di porre il problema nei suoi giusti termini, consentendoLe così, su un terreno sbarazzato dalle soluzioni più ovvie, di valersi della Sua vasta conoscenza della vita istintiva umana per far qualche luce sul problema. Vi sono determinati ostacoli psicologici di cui chi non conosce la scienza psicologica non può esplorare le correlazioni e i confini, pur avendone un vago sentore; sono convinto che Lei potrà suggerire percorsi educativi, più

o meno estranei all'ambito politico, che elimineranno questi ostacoli.

Essendo immune da sentimenti nazionalistici, vedo una maniera semplice di affrontare l'aspetto esterno, cioè organizzativo, del problema: gli Stati creino un'autorità legislativa e giudiziaria col mandato di comporre tutti i conflitti che sorgano tra loro. Ogni Stato si assuma l'obbligo di rispettare i decreti di questa autorità, di invocarne la decisione in ogni disputa, di accettarne senza riserve il giudizio e di attuare tutti i provvedimenti che essa ritenga necessari per far applicare le proprie ingiunzioni. Qui s'incontra la prima difficoltà: un tribunale è un'istituzione umana che tanto più è soggetto alle pressioni extragiudiziali quanto meno potere ha per far rispettare le proprie decisioni. Vi è qui una realtà da cui non possiamo prescindere: diritto e potere sono inscindibili, e le decisioni del diritto tanto più s'avvicinano all'ideale di giustizia, cui la comunità aspira e nel cui nome e interesse vengono pronunciate le sentenze, quanto più tale comunità ha il potere effettivo di imporre il rispetto del proprio ideale di giustizia. Oggi siamo però lontanissimi dal possedere una organizzazione sovranazionale che sia in grado di emettere verdeti di autorità incontestata e di imporre con la forza di sottomettersi all'esecuzione delle sue sentenze. Giungo così al mio primo assioma: la ricerca della sicurezza internazionale implica che ogni Stato rinunci, entro certi limiti, alla propria libertà d'azione, vale a dire alla propria sovranità, ed è incontestabilmente vero che non v'è altra strada per arrivare a siffatta sicurezza.

L'insuccesso degli sforzi pur generosissimi che nell'ultimo decennio sono stati profusi per raggiungere questa meta ci fa concludere senz'ombra di dubbio che agiscono in questo caso forti fattori psicologici che paralizzano gli sforzi. Alcuni di questi fattori sono evidenti. La sete di potere della classe dominante si oppone in ogni Stato a qualsiasi limitazione della sovranità nazionale. Questo smodato desiderio di potere politico viene sovente alimentato dalla brama di potere di un altro ceto sociale, che mira a conquistare vantaggi materiali, economici. Penso soprattutto al piccolo ma deciso gruppo di persone che, attive in ogni popolo, e inaccessibili a qualsivoglia considerazione o scrupolo sociale, vedono nella guerra, cioè nella fabbricazione e nel commercio delle armi, soltanto un'occasione per ottenere vantaggi personali e ampliare l'ambito del proprio potere.

Tuttavia l'aver riconosciuto questo dato inoppugnabile ci ha soltanto fatto fare il primo passo per capire come stiano oggi le cose. Ci troviamo subito di fronte a un'altra domanda: com'è possibile che

la minoranza ora menzionata riesca ad asservire alle proprie cupidigie la massa del popolo, che da una guerra ha soltanto da soffrire e da perdere? (Parlando della maggioranza non escludo i soldati, di ogni grado, che hanno fatto della guerra il loro mestiere, convinti di giovare alla difesa dei più alti interessi della loro stirpe e persuasi che qualche volta il miglior metodo di difesa è l'attacco.) Una risposta ovvia a questa domanda sarebbe che questa minoranza di individui al potere ha in mano prima di tutto la scuola e la stampa, e perlopiù anche le organizzazioni religiose. Ciò le consente di dominare e orientare i sentimenti delle masse, rendendoli docili strumenti della propria politica.

Pure, questa risposta non dà neanche essa una soluzione completa e fa sorgere un ulteriore interrogativo: com'è possibile che la massa si lasci infiammare con i mezzi suddetti fino al furore e all'olocausto di sé? Una sola risposta è possibile. Perché l'uomo alberga in sé il bisogno di odiare e di distruggere. In tempi normali la sua inclinazione rimane latente, solo in circostanze eccezionali essa viene alla luce: ma è abbastanza facile attizzarla e portarla alle altezze di una psicosi collettiva. Qui, forse, è il nocciolo del fatale complesso di fattori che cerchiamo di districare, un enigma che può essere risolto solo da chi è esperto nella conoscenza degli istinti umani.

Arriviamo così all'ultima domanda. Vi è una possibilità di dirigere l'evoluzione psichica degli uomini in modo che diventino più capaci di resistere alle psicosi dell'odio e della distruzione? E non penso affatto solo alle cosiddette masse incolte. La mia esperienza dimostra anzi che è proprio la cosiddetta "intelligenza" a cedere per prima a queste rovinose suggestioni collettive, poiché l'intellettuale non ha contatto diretto con la realtà, ma la vive attraverso la sua forma riassuntiva più facile, quella della pagina stampata.

Concludendo: ho parlato sinora soltanto di guerre tra Stati, ossia di conflitti internazionali. Ma sono perfettamente consapevole del fatto che l'aggressività umana opera anche in altre forme e in altre circostanze (penso alle guerre civili, per esempio, dovute un tempo al fanatismo religioso, oggi a fattori sociali; o, ancora, alla persecuzione di minoranze razziali). Ma ho insistito a bella posta sulla forma più rappresentativa, rovinosa e sfrenata di conflitto tra comunità umane, in quanto mi è sembrato che ciò mi offrisse il destro di dimostrare quali siano le strade per rendere impossibili tutti i conflitti armati.

So che nei Suoi scritti possiamo trovare risposte esplicite o impli-

cite a tutti gli interrogativi connessi con questo problema urgentissimo al quale ci stiamo interessando. Sarebbe tuttavia della massima utilità per noi tutti se Lei illustrasse direttamente il problema della pace mondiale alla luce delle Sue recenti scoperte; tale esposizione potrebbe infatti indicare la strada a nuovi e validissimi modi d'azione.

Molto cordialmente Suo

ALBERT EINSTEIN

Vienna, settembre 1932

Caro signor Einstein,

quando ho saputo che Lei aveva intenzione di invitarmi a uno scambio di idee su di un tema che Le interessa e che inoltre Le sembra degno dell'interesse di altre persone, mi sono subito dichiarato disponibile. Mi aspettavo che Lei avrebbe scelto un problema al limite del conoscibile al giorno d'oggi, cui ciascuno di noi, il fisico come lo psicologo, avrebbe potuto aprirsi la sua particolare via d'accesso, in modo che da diversi lati ci si potesse incontrare sul medesimo terreno. Ma poi Lei mi ha sorpreso ponendomi il problema di che cosa si possa fare per tenere lontana dagli uomini la fatalità della guerra.¹ Sono stato spaventato per prima cosa dall'impressione della mia — starei quasi per dire: della nostra — incompetenza, sembrandomi infatti questo un compito pratico la cui soluzione spetta agli uomini di Stato. Ma ho compreso poi che Lei ha sollevato la questione non come scienziato e come fisico, bensì come un amico dell'umanità che aveva risposto alla sollecitazione della Società delle Nazioni, così come fece l'esploratore polare Fridtjof Nansen allorché si assunse l'incarico di soccorrere gli affamati e le vittime senza patria della guerra mondiale. Ho anche riflettuto che non si pretende da me che io faccia proposte pratiche, ma che devo soltanto indicare come il problema della prevenzione della guerra si presenta alla considerazione di uno psicologo. Ma anche a questo riguardo quel che c'era da dire è già stato detto in gran parte nel Suo scritto. In certo qual modo Lei ha tolto vento alle mie vele, ma io viaggio volentieri nella Sua scia, preparandomi perciò a confermare tutto ciò che Lei mette innanzi e svolgendolo più ampiamente seguendo le mie migliori conoscenze (o congetture).

¹ [*Das Verhängnis des Krieges*]. Freud ripete qui l'espressione usata da Einstein. Vedi sopra, p. 289.]

Lei comincia con il rapporto tra diritto e potere. È certamente il punto di partenza giusto per la nostra indagine. Posso sostituire la parola "potere" con la parola più incisiva e più dura "violenza"? Diritto e violenza sono oggi per noi termini opposti. È facile mostrare che l'uno si è sviluppato dall'altro e, se risaliamo ai primordi della vita umana per verificare come ciò sia da principio accaduto, la soluzione del problema ci appare senza difficoltà. Mi scusi se nelle pagine che seguono parlo di cose universalmente note come se fossero novità; il presente contesto mi obbliga a farlo.

I conflitti d'interesse tra gli uomini sono dunque in linea di principio decisi mediante l'uso della violenza. Ciò avviene in tutto il regno animale, di cui la creatura umana fa inequivocabilmente parte; per gli uomini si aggiungono, a dire il vero, anche i conflitti di opinione, che giungono fino ai più alti vertici dell'astrazione e che per essere decisi esigono, a quanto pare, una tecnica diversa. Ma questa è una complicazione che interviene più tardi. Inizialmente, in una piccola orda umana,¹ la maggior forza muscolare decise a chi dovesse appartenere qualcosa o la volontà di chi dovesse essere realizzata. Presto la forza muscolare è accresciuta o sostituita dall'uso di certi strumenti; vince chi possiede le armi migliori o chi le adopera con maggior destrezza. Con l'introduzione delle armi la superiorità intellettuale comincia già a prendere il posto della forza muscolare bruta, benché lo scopo finale della lotta rimanga il medesimo: una delle due parti, a cagione del danno che subisce e dell'infacchiamento delle proprie forze, è costretta a desistere dalle proprie rivendicazioni od opposizioni. Ciò è ottenuto nel modo più radicale quando la violenza toglie di mezzo l'avversario definitivamente, cioè lo uccide. Questo sistema ha due vantaggi: che l'avversario non può riprendere le ostilità in altra occasione e che il destino in cui è incorso distoglie gli altri dal seguire il suo esempio. Inoltre l'uccisione del nemico soddisfa un'inclinazione pulsionale di cui parlerò più avanti. All'intenzione di uccidere subentra talora la riflessione che il nemico può essere impiegato in mansioni servili utili se lo si lascia in vita in condizioni di soggezione. In questo caso la violenza si accontenta di sottometterlo, anziché di ucciderlo. Si comincia così a risparmiare il nemico, ma il vincitore da ora in poi ha da fare i conti con la smania di vendetta del vinto, sempre in agguato, e deve rinunciare in parte alla propria sicurezza.

¹ [Vedi sopra, p. 280, n. 1.]

Questo è dunque lo stato originario, il predominio del più forte, della violenza brutta o sorretta dall'intelligenza. Sappiamo che questo regime è stato mutato nel corso dell'evoluzione, che una strada condusse dalla violenza al diritto, ma quale? Una sola a mio parere: quella che passava per l'accertamento che allo strapotere di uno solo poteva contrapporsi l'unione di più deboli. *L'union fait la force*. La violenza viene spezzata dall'unione di molti, la potenza di coloro che si sono uniti rappresenta ora il diritto in opposizione alla violenza del singolo. Vediamo così che il diritto è la forza di una comunità. È ancora sempre violenza, pronta a volgersi contro chiunque le si opponga, operante con gli stessi mezzi, intenta a perseguire gli stessi fini; la differenza risiede in realtà solo nel fatto che non è più la violenza di un singolo a trionfare, bensì quella di una comunità. Ma perché si compia questo passaggio dalla violenza al nuovo diritto deve adempersi una condizione psicologica. L'unione dei più deve essere stabile, durevole. Se essa si costituisse solo allo scopo di combattere il singolo prepotente e si dissolvesse dopo che costui è stato sopraffatto, non si otterrebbe nulla. Il prossimo personaggio che si ritenesse più forte ambirebbe di nuovo a dominare con la violenza, e questo stesso giuoco si ripeterebbe all'infinito. La comunità deve essere mantenuta permanentemente, deve organizzarsi, prescrivere le norme che prevengano le temute ribellioni, istituire gli organi che veglino sull'osservanza delle prescrizioni — le leggi —, provvedendo all'esecuzione degli atti di violenza conformi al diritto. Nel riconoscimento di una tale comunione di interessi s'instaurano tra i membri di un gruppo umano coeso quei legami emotivi, quei sentimenti condivisi sui quali si fonda la vera forza del gruppo.

Con ciò, a mio avviso, è stato detto tutto l'essenziale: il trionfo sulla violenza mediante la trasmissione del potere a una comunità più vasta che viene tenuta insieme dai legami emotivi che si stabiliscono tra i suoi membri. Tutto il resto sono precisazioni e ripetizioni.

La cosa è semplice finché la comunità consiste solo di un certo numero di individui ugualmente forti. Le leggi di questo sodalizio determinano allora fino a che punto debba essere limitata la libertà individuale di usare la forza in modo violento, al fine di rendere possibile una vita collettiva sicura. Ma un tale stato di pace è pensabile solo teoricamente, nella realtà le circostanze si complicano in quanto la comunità comprende fin dall'inizio elementi di forza disuguale, uomini e donne, genitori e figli, e ben presto, in conseguenza

della guerra e dell'assoggettamento, vincitori e vinti, che si trasformano in padroni e schiavi. Il diritto della comunità diviene allora espressione dei rapporti di forza disuguali esistenti al suo interno, le leggi vengono fatte da e per quelli che comandano, concedendo ben pochi diritti a quelli che sono stati assoggettati. Da allora in poi vi sono nella comunità due fonti d'inquietudine — ma anche di perfezionamento — del diritto. In primo luogo il tentativo di questo o quel signore di erigersi al di sopra delle restrizioni valide per tutti, e tornare dunque dal regno del diritto a quello della violenza; in secondo luogo gli sforzi costanti dei sudditi per procurarsi più potere e per vedere riconosciuti dalla legge questi mutamenti; dunque, al contrario, uno sforzo per inoltrarsi nella via che dal diritto fondato sulla disuguaglianza porta al diritto uguale per tutti. Questo movimento in avanti diventa particolarmente notevole quando si danno effettivi spostamenti dei rapporti di forza all'interno della collettività, come può accadere per l'azione di molteplici fattori storici. Il diritto può allora conformarsi gradualmente ai nuovi rapporti di forza, oppure, come accade più sovente, la classe dominante non è pronta a tener conto di questi mutamenti, e si giunge allora all'insurrezione, alla guerra civile, dunque a una temporanea revoca del diritto e a nuove testimonianze di violenza, in seguito alle quali viene instaurato un nuovo ordinamento giuridico. C'è anche un'altra fonte di mutamento del diritto, che si manifesta solo in modi pacifici, ed è la trasformazione degli ideali civili dei membri di una collettività; essa appartiene però a un contesto che potrà essere preso in considerazione solo più avanti. [Vedi oltre, pp. 302 sg.]

Vediamo dunque che anche all'interno di una collettività non può venire evitata la risoluzione violenta dei conflitti. Ma le necessità e le coincidenze di interessi che derivano dalla vita in comune sulla medesima terra favoriscono una rapida conclusione di tali lotte, e le probabilità che in queste condizioni si giunga a soluzioni pacifiche sono in continuo aumento. Uno sguardo alla storia dell'umanità ci mostra tuttavia una serie ininterrotta di conflitti tra una collettività e una o più collettività diverse, tra unità più o meno vaste, città, paesi, tribù, popoli, Stati: conflitti che vengono decisi quasi sempre mediante la prova di forza della guerra. Tali guerre si risolvono o in saccheggio o in completa sottomissione, conquista dell'una parte ad opera dell'altra. Non si possono giudicare con un unico metro le guerre di conquista. Alcune, come quelle dei Mongoli e dei Turchi, hanno arrecato solo calamità, altre, al contrario, hanno

contribuito al trapasso dal regno della violenza a quello del diritto, avendo prodotto unità più grandi, al cui interno la possibilità di ricorrere alla violenza è stata annullata e un nuovo ordinamento giuridico è riuscito a comporre i conflitti. Così le conquiste dei Romani hanno dato ai paesi mediterranei la preziosa *pax romana*, e la cupidigia dei re francesi di ingrandire i loro possedimenti ha creato una Francia fiorente e pacificamente unita. Per quanto ciò possa sembrare paradossale, si deve ammettere che la guerra non è di per sé un mezzo inadatto alla costruzione dell'agognata pace "eterna", poiché potrebbe riuscire a creare quelle più vaste unità al cui interno un forte potere centrale rende impossibili guerre ulteriori. Tuttavia la guerra non ottiene questo risultato perché i successi della conquista di regola non sono durevoli; le unità appena create si disintegrano, perlopiù a causa della insufficiente coesione delle parti unite forzatamente. E inoltre la conquista ha potuto fino ad oggi creare soltanto unificazioni parziali, anche se di grande estensione, e sono proprio i conflitti sorti all'interno di queste unificazioni ad aver reso inevitabile il ricorso alla violenza. Così l'unica conseguenza di tutti questi sforzi bellici è che l'umanità ha sostituito alle continue guerricciole le grandi guerre, che sono assai più rare, ma proprio per questo tanto più devastanti.

Per quanto riguarda la nostra epoca, si impone la medesima conclusione a cui Lei è giunto per una via più breve. Una prevenzione sicura della guerra è possibile solo se gli uomini si accordano per costituire un'autorità centrale, al cui verdetto vengano deferiti tutti i conflitti di interesse. È evidente che sono qui compendiate due esigenze diverse: quella di creare una simile Corte suprema, e quella di assicurarle il potere che le abbisogna. La realizzazione dell'una senza l'altra non servirebbe a niente. Ora la Società delle Nazioni è stata concepita come una suprema potestà del genere, ma la seconda condizione non è stata adempiuta; la Società delle Nazioni non dispone di forza propria e può averne una solo se i membri della nuova associazione — i singoli Stati — gliela concedono. Tuttavia per il momento ci sono scarse probabilità che ciò accada. Ci sfuggirebbe il significato di un'istituzione come quella della Società delle Nazioni, se non tenessimo nel dovuto conto che si tratta di un tentativo coraggioso, raramente intrapreso nella storia dell'umanità e forse mai in questa misura. È il tentativo di acquisire mediante il richiamo a determinati principi ideali l'autorità (cioè l'influenza coercitiva) che di solito si basa sul possesso della forza. Abbiamo

visto [p. 294] che gli elementi che tengono insieme una comunità sono due: la coercizione violenta e i legami emotivi tra i suoi membri (quelle che in termini tecnici si chiamano identificazioni). Nel caso in cui venga a mancare uno di questi due fattori non è escluso che l'altro possa tener unita la comunità. Le idee cui ci si appella hanno naturalmente un significato solo se mettono in luce importanti affinità tra i membri di una determinata collettività. Sorge poi il problema: Che forza si può attribuire a queste idee? La storia insegna che una certa funzione l'hanno pur svolta. L'idea panellenica, per esempio, la coscienza di essere qualche cosa di meglio che i barbari confinanti, idea che trovò così potente espressione nelle anfitrionie, negli oracoli e nei Giuochi, fu abbastanza forte per mitigare i costumi nella conduzione della guerra fra i Greci, ma ovviamente non fu in grado di impedire il ricorso alle armi fra le diverse componenti del popolo ellenico e neppure fu mai in grado di trattenere una città o una federazione di città dallo stringere alleanza con il nemico persiano per abbattere un rivale. Parimenti il sentimento che accomunava i Cristiani, che pure fu abbastanza potente, non impedì durante il Rinascimento a Stati cristiani grandi e piccoli di sollecitare l'aiuto del Sultano nelle loro guerre intestine. Anche nella nostra epoca non vi è alcuna idea cui si possa attribuire un'autorità unificante del genere. È fin troppo chiaro che gli ideali nazionali da cui oggi i popoli sono dominati spingono in tutt'altra direzione. C'è chi predice che soltanto la penetrazione universale del modo di pensare bolscevico potrà mettere fine alle guerre, ma in ogni caso siamo oggi ben lontani da tale meta, che forse sarà raggiungibile solo a prezzo di spaventose guerre civili. Sembra dunque che il tentativo di sostituire la forza reale con la forza delle idee sia per il momento votato all'insuccesso. È un errore di calcolo non considerare il fatto che il diritto era in origine violenza brutta e che esso ancor oggi non può fare a meno di ricorrere alla violenza.

Posso ora procedere a commentare un'altra delle Sue proposizioni. Lei si meraviglia che sia tanto facile infiammare gli uomini alla guerra, e presume [vedi p. 291] che in essi ci sia effettivamente qualcosa, una pulsione all'odio e alla distruzione, che è pronta ad accogliere un'istigazione siffatta. Di nuovo non posso far altro che convenire senza riserve con Lei. Noi crediamo all'esistenza di tale pulsione e negli ultimi anni abbiamo appunto tentato di studiare le sue manifestazioni. Mi consente, in proposito, di esporLe parte

della teoria delle pulsioni cui siamo giunti nella psicoanalisi dopo molti passi falsi e molte esitazioni?

Noi presumiamo che le pulsioni dell'uomo siano soltanto di due specie, quelle che tendono a conservare e a unire — da noi chiamate sia erotiche (esattamente nel senso in cui Platone usa il termine "Eros" nel *Simposio*) sia sessuali, estendendo intenzionalmente il concetto popolare di sessualità, — e quelle che tendono a distruggere e a uccidere; queste ultime le comprendiamo tutte nella denominazione di pulsione aggressiva o distruttiva. Come Lei vede, si tratta propriamente soltanto della dilucidazione teorica della contrapposizione tra amore e odio, universalmente nota, e forse originariamente connessa con la polarità di attrazione e repulsione che interviene anche nel Suo campo di studi. Non ci chieda ora di passare troppo rapidamente ai valori di bene e di male. Entrambe le pulsioni sono parimenti indispensabili, perché i fenomeni della vita dipendono dal loro concorso e dal loro contrasto. Ora, sembra che quasi mai una pulsione di un tipo possa agire isolatamente, essa è sempre connessa — legata, come noi diciamo — con un certo ammontare della controparte, che ne modifica la meta o, talvolta, subordina il raggiungimento di quest'ultima a determinate condizioni. Così, per esempio, la pulsione di autoconservazione è certamente erotica, ma ciò non toglie che debba ricorrere all'aggressività per compiere quanto si ripromette. Allo stesso modo alla pulsione amorosa, rivolta agli oggetti, necessita un *quid* della pulsione di appropriazione, se veramente vuole impadronirsi del proprio oggetto. La difficoltà di isolare le due specie di pulsioni nelle loro manifestazioni ha fatto sí che per tanto tempo non riuscissimo a indentificarle.

Se Lei è disposto a proseguire con me ancora un poco, vedrà che le azioni umane sono soggette anche a un'altra complicazione. È assai raro che l'azione sia opera di un singolo moto pulsionale, il quale d'altronde deve essere già una combinazione di Eros e distruzione. Di regola devono concorrere parecchi motivi similmente strutturati per rendere possibile l'azione. Uno dei Suoi colleghi l'aveva già avvertito, un certo professor G. C. Lichtenberg, che insegnava fisica a Gottinga al tempo dei nostri classici; ma forse egli era anche più notevole come psicologo che non come fisico.¹ Lichtenberg

¹ [Georg Cristoph Lichtenberg (1742-99) fu uno degli autori preferiti di Freud, che lo citò abbondantemente nel libro *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905). Vedi in particolare ivi, p. 76, in cui è riportato il motto che qui segue nel testo.]

scoprì la rosa dei moventi, nell'atto in cui dichiarò: "I motivi per i quali si agisce potrebbero essere disposti come i trentadue venti e i nomi formati in maniera analoga, per esempio 'Panc-Panc-Fama' oppure 'Fama-Fama-Panc'." Pertanto, quando gli uomini vengono incitati alla guerra, è possibile che si desti in loro un'intera serie di motivi consenzienti, nobili e volgari, alcuni di cui si parla apertamente e altri che vengono sottaciuti. Non è il caso di enumerarli tutti. Il piacere di aggredire e distruggere è certamente uno di essi; innumerevoli crudeltà della storia e della vita quotidiana confermano la loro esistenza e la loro forza. Il fatto che questi impulsi distruttivi siano mescolati con altri impulsi, erotici e ideali, facilita naturalmente il loro soddisfacimento. Talvolta, quando sentiamo parlare delle atrocità della storia, abbiamo l'impressione che i motivi ideali siano serviti da mero paravento alle brame di distruzione; altre volte, ad esempio per le crudeltà della Santa Inquisizione, che i motivi ideali fossero preminenti nella coscienza, mentre i motivi distruttivi recassero a quelli un rafforzamento inconscio. Entrambi i casi sono possibili.

Ho qualche scrupolo ad abusare del Suo interesse, che si rivolge alla prevenzione della guerra e non alle nostre teorie. Tuttavia vorrei indugiare ancora un attimo sulla nostra pulsione distruttiva, meno nota di quanto richiederebbe la sua importanza. Con un po' di speculazione ci siamo in effetti persuasi che essa opera in ogni essere vivente e che la sua aspirazione è di portarlo alla rovina, di ricondurre la vita allo stato della materia inanimata. Con tutta serietà le si addice il nome di pulsione di morte, mentre le pulsioni erotiche stanno a rappresentare gli sforzi verso la vita. La pulsione di morte diventa pulsione distruttiva allorquando, con l'aiuto di determinati organi, si rivolge all'esterno, contro gli oggetti. Per così dire, l'essere vivente in tanto protegge la propria vita in quanto ne distrugge una estranea. Una parte della pulsione di morte, tuttavia, rimane attiva all'interno dell'essere vivente e noi abbiamo tentato di derivare tutta una serie di fenomeni normali e patologici da questa interiorizzazione della pulsione distruttiva. Siamo perfino giunti all'eresia di spiegare l'origine della nostra coscienza morale con questo rivolgersi dell'aggressività verso l'interno. Noti che non è affatto indifferente se questo processo è spinto troppo oltre; in tal caso sortisce un effetto immediatamente malsano. Invece, il volgersi di queste forze pulsionali distruttive nel mondo esterno scarica l'essere vivente e non può non sortire un effetto benefico. Ciò serve come scusa biologica

a tutti gli impulsi esecrabili e perniciosi contro i quali noi ci battiamo. Si deve ammettere che essi sono piú vicini alla natura di quanto lo sia la resistenza con cui li contrastiamo e di cui ancora dobbiamo trovare una spiegazione. Lei ha forse l'impressione che le nostre teorie siano una specie di mitologia, neppure lieta in verità. Ma non approda forse ogni scienza naturale a una sorta di mitologia? Non è così oggi anche per Lei, nel campo della fisica?

Per gli scopi immediati che ci siamo proposti, da quanto precede ricaviamo la conclusione che non c'è speranza di poter sopprimere le inclinazioni aggressive degli uomini. Si dice che in contrade felici della terra, dove la natura offre a profusione tutto ciò di cui l'uomo ha bisogno, ci siano popoli la cui vita scorre nella mitezza, presso i quali la coercizione e l'aggressione sono sconosciute. Ci credo poco; mi piacerebbe saperne di piú, su queste felici creature. Anche i bolscevichi sperano di riuscire a sopprimere l'aggressività umana garantendo il soddisfacimento dei bisogni materiali e stabilendo l'uguaglianza sotto tutti gli altri aspetti tra i membri della loro comunità. Io ritengo questa un'illusione. Intanto, si sono armati con il massimo scrupolo, e per tenere uniti i loro adepti ricorrono non da ultimo all'odio contro tutti gli stranieri. D'altronde non si tratta, come Lei stesso osserva, di abolire completamente l'aggressività umana; si può cercare di deviarla al punto che non debba trovare espressione nella guerra.

Partendo dalla nostra mitologica dottrina delle pulsioni, giungiamo facilmente a una formula per definire le vie indirette di lotta alla guerra. Se la propensione alla guerra è un prodotto della pulsione distruttiva, contro di essa è ovvio ricorrere all'antagonista di questa pulsione: l'Eros. Tutto ciò che fa sorgere legami emotivi tra gli uomini deve agire contro la guerra. Questi legami possono essere di due specie. In primo luogo relazioni che, pur essendo prive di meta sessuale assomiglino a quelle che si hanno con un oggetto d'amore. La psicoanalisi non ha bisogno di vergognarsi se qui parla di amore, perché la religione dice la stessa cosa: "Ama il prossimo tuo come te stesso." Ora, questa è un'esigenza facile da porre, ma difficile da realizzare.¹ L'altro tipo di legame emotivo è quello che si stabilisce mediante identificazione. Tutto ciò che provoca solidarietà significative tra gli uomini risveglia sentimenti comuni di

¹ [Il tema è discusso ampiamente nel *Disagio della civiltà* (1929) pp. 597 sgg. e 628.]

questo genere, le identificazioni. Su di esse riposa in buona parte l'assetto della società umana.

L'abuso di autorità da Lei lamentato¹ mi suggerisce un secondo metodo per combattere indirettamente l'inclinazione alla guerra. Fa parte dell'innata e ineliminabile disuguaglianza tra gli uomini il fatto che essi si distinguano in capi e seguaci. I seguaci rappresentano la stragrande maggioranza, hanno bisogno di un'autorità che prenda decisioni per loro, alla quale perlopiù si sottomettono incondizionatamente. Richiamandosi a questa realtà, si dovrebbero dedicare maggiori cure, più di quanto si sia fatto finora, all'educazione di una categoria di persone elevate, dotate di indipendenza di pensiero, inaccessibili alle intimidazioni e cultrici della verità, alle quali dovrebbe spettare la guida delle masse incapaci di autonomia. Non c'è bisogno di dimostrare che le intrusioni del potere statale e le proibizioni intellettuali sancite dalla Chiesa non creano le condizioni più propizie affinché prosperino cittadini simili. L'ideale sarebbe naturalmente una comunità umana che avesse assoggettato la sua vita pulsionale alla dittatura della ragione. Nient'altro potrebbe produrre un'unione tra gli uomini altrettanto perfetta e tenace, capace di resistere perfino alla rinuncia di vicendevoli legami emotivi.² Ma, con ogni probabilità, questa è una speranza utopistica. Le altre vie per impedire indirettamente la guerra sono certo più praticabili, ma non danno garanzie di un rapido successo. È triste pensare a mulini che macinano talmente adagio che la gente muore di fame prima di ricevere la farina.

Come vede, non si riesce a cavare gran che da un teorico, che nulla sa del mondo, quando lo si chiama a pronunciarsi su problemi pratici urgenti. Meglio sarebbe che in ciascun caso particolare si cercasse di affrontare il pericolo con i mezzi che si hanno a disposizione. Vorrei tuttavia trattare ancora un problema, che nel Suo scritto Lei non solleva e che m'interessa particolarmente. Perché ci indigniamo tanto contro la guerra, Lei e io e tanti altri, perché non la prendiamo come una delle molte penose calamità della vita? La guerra sembra conforme alla natura, pienamente giustificata biologicamente, e in pratica assai poco evitabile. Non inorridisca perché pongo la domanda. Al fine di compiere un'indagine come questa è forse lecito

¹ [Vedi sopra la lettera di Einstein a p. 290.]

² [Vedi alcune osservazioni in proposito nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni) (1932) sopra p. 275.]

assumere la maschera di un finto distacco. La risposta sarà: perché ogni uomo ha diritto alla propria esistenza, perché la guerra annienta vite umane piene di promesse, pone i singoli individui in condizioni avviliti, li costringe, contro la propria volontà, a uccidere altri individui, distrugge preziosi valori materiali, frutto del lavoro umano, e altre cose ancora. Perdipiù, nella sua forma attuale, la guerra non dà più alcuna opportunità di attuare l'antico ideale eroico, e nella forma che è destinata ad assumere in futuro, a causa del perfezionamento dei mezzi di distruzione, significherebbe lo sterminio di uno o forse di entrambi i contendenti. Tutto ciò è vero e sembra talmente incontestabile che ci meravigliamo soltanto che il ricorso alla guerra non sia stato ancora ripudiato universalmente dagli uomini mediante un accordo che li impegni tutti. Qualcuno dei punti qui enumerati può evidentemente essere discusso: ci si può chiedere se la comunità non debba anch'essa avere un diritto sulla vita del singolo; non si possono condannare nella stessa misura tutti i tipi di guerra; finché esistono Stati e nazioni pronti ad annientare senza pietà altri Stati e altre nazioni, questi ultimi sono necessitati a prepararsi alla guerra. Ma noi vogliamo sorvolare rapidamente su tutto ciò, giacché non è questa la discussione a cui Lei mi ha impegnato. Ho in mente qualcos'altro, credo che la ragione principale per cui ci indigniamo contro la guerra è che non possiamo fare diversamente. Siamo pacifisti perché a ciò siamo necessitati da ragioni organiche: ci è poi facile giustificare il nostro atteggiamento con argomentazioni.

So che non sarò capito se non mi spiego meglio. Ecco quello che voglio dire: Da tempi immemorabili l'umanità è soggetta al processo dell'incivilimento (altri, lo so, chiamano più volentieri questo processo: civilizzazione).¹ Dobbiamo ad esso il meglio di ciò che siamo diventati e buona parte dei nostri mali. Le sue cause e origini sono oscure, il suo esito incerto, alcuni dei suoi caratteri facilmente penetrabili. Forse esso porta all'estinzione del genere umano, giacché in più di una guisa pregiudica la funzione sessuale, e già oggi le razze incolte e gli strati arretrati della popolazione si moltiplicano più rapidamente dei ceti sociali di elevata cultura. Forse questo processo si può paragonare all'addomesticamento di certe specie animali; senza dubbio comporta modificazioni fisiche; tuttavia non ci si è

¹ [Ma Freud non era d'accordo. Vedi *L'avvenire di un'illusione* (1927) p. 436 e n. 1 e sopra, in questo volume, *L'introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932) p. 281.]

ancora familiarizzati con l'idea che l'incivilimento sia un processo organico di tal specie.¹ Le modificazioni psichiche che intervengono con l'incivilimento sono invece vistose e assolutamente inequivoche. Esse consistono in uno spostamento progressivo delle mete pulsionali e in una restrizione dei moti pulsionali. Sensazioni che per i nostri progenitori erano dense di piacere sono diventate per noi indifferenti, o addirittura intollerabili; esistono ragioni organiche del fatto che le nostre esigenze ideali, etiche ed estetiche, sono mutate. Di tutti i caratteri psicologici della civiltà, due sembrano i più importanti: il rafforzamento dell'intelletto, che comincia a dominare la vita pulsionale, e l'interiorizzazione dell'aggressività, con tutti i vantaggi e i pericoli che da ciò conseguono. Orbene, poiché la guerra contraddice nel modo più stridente a tutto l'atteggiamento psichico che ci è imposto dal processo di incivilimento, dobbiamo necessariamente ribellarci contro di essa: semplicemente non la sopportiamo più; non si tratta soltanto di un rifiuto intellettuale e affettivo, per noi pacifisti si tratta di un'intolleranza costituzionale, di una idiosincrasia portata, per così dire, al massimo livello. E mi sembra in effetti che le degradazioni estetiche della guerra concorrano a determinare il nostro rifiuto in misura quasi pari alle sue atrocità.

Quanto dovremo aspettare perché anche gli altri diventino pacifisti? Non si può dirlo, ma forse non è utopistico sperare che l'influsso di due fattori — un atteggiamento più civile e il giustificato timore degli effetti di una guerra futura — ponga fine alle guerre in un prossimo avvenire. Per quali vie dirette o traverse non possiamo indovinarlo. Nel frattempo possiamo dire una cosa: tutto ciò che favorisce l'incivilimento lavora anche contro la guerra.²

La saluto cordialmente e Le chiedo scusa se le mie osservazioni L'hanno delusa.

Suo

SIGM. FREUD

¹ [Ulteriori riferimenti sull'incivilimento come "processo" si trovano sopra, in questo volume a p. 282, n. 1.]

² [Vedi sopra, p. 302 e n. 1. Ma vedi anche oltre in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) pp. 430 sgg.]

I MIEI RAPPORTI CON JOSEF POPPER-LYNKEUS

1932

Nello scritto *Josef Popper-Lynkeus e la teoria del sogno* (1923) Freud si era già occupato di alcune osservazioni sulla natura del sogno contenute in un libro dell'ingegner Josef Popper (1838-1921), un versatile e appassionato filantropo che si firmava con lo pseudonimo "Lynkeus". Il libro era intitolato *Phantasien eines Realisten* (Vienna 1899), Freud non lo conosceva all'epoca in cui scrisse *L'interpretazione dei sogni* (1899) né, d'altra parte, il suo autore aveva alcuna cognizione della teoria freudiana del sogno; eppure nel libro di Popper-Lynkeus è esposta — certo in modo piuttosto fantasioso — una interpretazione del significato dei sogni che presenta alcune notevoli affinità con la concezione di Freud.

Nell'edizione del 1909 dell'*Interpretazione dei sogni*, pp. 97 e 285, Freud aveva già richiamato l'attenzione su questa singolare coincidenza. Qui il tema viene nuovamente ripreso in termini simili a quelli del 1923, ma Freud prende anche lo spunto per esporre in forma estremamente lucida e concisa gli aspetti fondamentali della sua teoria psicologica.

Con il titolo *Meine Berührung mit Josef Popper-Lynkeus* il saggio fu pubblicato (in occasione del decimo anniversario della morte di Popper) in "*Allgemeine Nährpflicht*", vol. 15 (Vienna 1932) e fu poi riprodotto in *Psychoanalytische Bewegung*, vol. 4, 113-18 (1932), in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) pp. 415-20, e in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) pp. 261-66.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Nell'inverno del 1899 ebbi finalmente dinanzi a me il mio libro *L'interpretazione dei sogni*, che però portava la data del nuovo secolo.¹ Quest'opera, cui avevo lavorato per quattro o cinque anni, si distingueva per la sua strana origine. Dopo aver preso la docenza in malattie nervose all'Università di Vienna,² avevo tentato di provvedere alla mia sussistenza e a quella della mia famiglia — che stava diventando sempre più numerosa — con l'esercizio della professione medica applicata ai cosiddetti "nervosi", il cui numero nella nostra società era davvero eccessivo. Ma il compito si rivelò più difficile di quanto mi aspettassi. I normali metodi di trattamento o non servivano abbastanza o addirittura non servivano affatto: bisognava cercare strade nuove. E come si poteva pretendere di soccorrere gli ammalati se non si capiva nulla dei loro mali, nulla della causa delle loro sofferenze, né del significato delle loro lamentele? Infervorato mi rivolsi per ottenere sostegno e istruzioni al maestro Charcot, che risiedeva a Parigi, e a Bernheim a Nancy;³ ma un'osservazione del mio amico e maestro Josef Breuer di Vienna sembrò dischiudere finalmente nuove prospettive alla comprensione e all'influsso terapeutico.⁴

Queste nuove esperienze recavano infatti la certezza che i pazienti

¹ [*L'interpretazione dei sogni* (1899) di cui vedi l'Avvertenza editoriale a p. xxi, fu pubblicato il 4 novembre 1899, ma l'editore vi appose la data dell'anno successivo.]

² [Freud ottenne la docenza presso l'Università di Vienna nei primi mesi del 1885.]

³ [Freud soggiornò dall'autunno 1885 alla primavera 1886 presso la famosa clinica Salpêtrière, diretta da Jean-Martin Charcot; si recò poi a Nancy, presso Hippolyte Bernheim e Auguste Liébeault, per alcune settimane del 1889.]

⁴ [Già prima che Freud partisse per Parigi, Breuer gli aveva comunicato i risultati ottenuti su un caso d'isteria da lui trattato in un modo particolare tra il 1880 e il 1882. Le sue osservazioni divennero in seguito importantissime per la storia della psicoanalisi. Vedi negli *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 189 sgg. il resoconto di Breuer sul "caso di Anna O.".]

da noi chiamati "nervosi" soffrivano in un certo senso di disturbi psichici, e che perciò andavano trattati con metodi psichici. Il nostro interesse andava rivolto alla psicologia. Ciò che poteva offrire la scienza psicologica dominante nelle scuole filosofiche dell'epoca era evidentemente ben povera cosa, e non trovavamo nulla che potesse servire ai nostri scopi; ci toccava inventare *ex novo* sia i nostri metodi sia i loro presupposti teorici. Lavorai dunque in questa direzione prima in collaborazione con Breuer, poi in piena autonomia rispetto a lui. Alla fine divenne parte integrante della mia tecnica invitare gli ammalati a comunicarmi in modo acritico tutto ciò che passava loro per la mente, anche le idee di cui non sapevano farsi una ragione e la cui comunicazione riusciva loro penosa.

Se e quando seguivano le mie istruzioni, gli ammalati mi raccontavano anche i loro sogni, come se questi non differissero, quanto a natura, dagli altri loro pensieri. Era un invito palese a valutarli alla stessa stregua di altre produzioni intelligibili. Ma intelligibili i sogni non erano, e anzi — in quanto sogni, appunto — erano peregrini, confusi, assurdi, ragion per cui la scienza li aveva liquidati come meri sussulti dell'organo psichico, considerandoli privi di qualsiasi senso e di qualsiasi scopo. Se avevano ragione i miei pazienti, i quali invero non sembravano far altro che riproporre le credenze antiche di millenni dell'umanità non scientifica, il mio compito diventava ora quello di scoprire un'"interpretazione dei sogni" capace di resistere alle critiche della scienza.

All'inizio, com'è naturale, non compresi dei sogni dei miei pazienti più di quanto non comprendessero i sognatori stessi. Quando però cominciai ad applicare a questi sogni, e particolarmente ai miei sogni personali, un procedimento di cui già mi ero servito nello studio di altre strutture psichiche anomale, riuscii a dare una risposta alla maggior parte degli interrogativi che possono nascere da un'interpretazione dei sogni. I quesiti erano in effetti parecchi. Di che cosa si sogna? E perché in definitiva si sogna? Donde vengono tutte le singolari caratteristiche che differenziano il sogno dal pensiero vigile? e via dicendo. Alcune risposte non erano difficili e si rivelarono anzi una convalida di posizioni già espresse precedentemente; altre, invece, implicavano ipotesi completamente nuove sulla struttura e il modo di operare del nostro apparato psichico. Sognavamo delle stesse cose che avevano impegnato la nostra psiche durante il giorno quand'eravamo svegli, e lo scopo del sogno era di rabbonire gli impulsi miranti a disturbare il sonno e consentire dunque a

quest'ultimo di proseguire. Ma perché il sogno poteva apparire così assurdamente insensato, così palesamente in contrasto con il contenuto del pensiero vigile, visto che dopo tutto si occupavano dello stesso materiale? Certamente il sogno era solo il sostituto di un processo ideativo razionale e poteva essere interpretato, ovverosia tradotto, in un processo del genere; rimaneva tuttavia da spiegare un fatto, e cioè la deformazione operata dal lavoro onirico sul materiale razionale e intelligibile.

La deformazione onirica era il problema più profondo e più difficile della vita onirica. E quando si trattò di spiegarla emerse qualcosa che mise il sogno sullo stesso piano di altre strutture psicopatologiche, smascherandolo, per così dire, come la normale psicosi degli esseri umani. La nostra psiche, quel preziosissimo strumento grazie al quale ci affermiamo nella vita, non rappresenta infatti un'unità felicemente conchiusa in sé medesima, ma è piuttosto paragonabile a uno Stato moderno nel quale una massa gaudente e distruttiva dev'essere tenuta a freno da una classe superiore più assennata. Tutte le cose che fluiscono nella nostra vita psichica e si creano un'espressione nei nostri pensieri derivano dalle molteplici pulsioni di cui siamo dotati nella nostra costituzione fisica, e di esse fanno le veci; tuttavia non tutte queste pulsioni sono ugualmente orientabili ed educabili, né tutte sono disposte a piegarsi alle esigenze del mondo esterno e della comunità umana. Alcune pulsioni hanno conservato la loro originaria indomabilità; se le lasciassimo andare per la loro strada, ci porterebbero immancabilmente alla rovina. Così, ammaestrati da dolorose esperienze, abbiamo sviluppato nella nostra psiche organizzazioni che si oppongono, sotto forma di inibizioni, all'estrinsecarsi diretto delle pulsioni. Ciò che in qualità di moto di desiderio emerge dalle fonti energetiche pulsionali deve acconciarsi a una verifica da parte delle nostre istanze psichiche superiori; se non supera questo esame, il moto di desiderio è ripudiato, né può esercitare influsso alcuno sulla nostra motilità: ciò è come dire che ne viene impedita l'espressione. Addirittura, con una certa frequenza, a questi desideri viene rifiutato l'accesso alla coscienza, la quale, di norma, non conosce neppure l'esistenza delle fonti pulsionali pericolose. Diciamo allora che questi impulsi sono rimossi per la coscienza e presenti soltanto nell'inconscio. Quando il rimosso riesce in qualche modo a far breccia, o nella coscienza o nella motilità, allora, appunto, non siamo più normali e sviluppiamo tutta una serie di sintomi nevrotici e psicotici. Il mantenimento delle inibi-

da noi chiamati "nervosi" soffrivano in un certo senso di disturbi psichici, e che perciò andavano trattati con metodi psichici. Il nostro interesse andava rivolto alla psicologia. Ciò che poteva offrire la scienza psicologica dominante nelle scuole filosofiche dell'epoca era evidentemente ben povera cosa, e non trovavamo nulla che potesse servire ai nostri scopi; ci toccava inventare ex novo sia i nostri metodi sia i loro presupposti teorici. Lavorai dunque in questa direzione prima in collaborazione con Breuer, poi in piena autonomia rispetto a lui. Alla fine divenne parte integrante della mia tecnica invitare gli ammalati a comunicarmi in modo acritico tutto ciò che passava loro per la mente, anche le idee di cui non sapevano farsi una ragione e la cui comunicazione riusciva loro penosa.

Se e quando seguivano le mie istruzioni, gli ammalati mi raccontavano anche i loro sogni, come se questi non differissero, quanto a natura, dagli altri loro pensieri. Era un invito palese a valutarli alla stessa stregua di altre produzioni intelligibili. Ma intelligibili i sogni non erano, e anzi — in quanto sogni, appunto — erano peregrini, confusi, assurdi, ragion per cui la scienza li aveva liquidati come meri sussulti dell'organo psichico, considerandoli privi di qualsiasi senso e di qualsiasi scopo. Se avevano ragione i miei pazienti, i quali invero non sembravano far altro che riproporre le credenze antiche di millenni dell'umanità non scientifica, il mio compito diventava ora quello di scoprire un'"interpretazione dei sogni" capace di resistere alle critiche della scienza.

All'inizio, com'è naturale, non compresi dei sogni dei miei pazienti più di quanto non comprendessero i sognatori stessi. Quando però cominciai ad applicare a questi sogni, e particolarmente ai miei sogni personali, un procedimento di cui già mi ero servito nello studio di altre strutture psichiche anomale, riuscii a dare una risposta alla maggior parte degli interrogativi che possono nascere da un'interpretazione dei sogni. I quesiti erano in effetti parecchi. Di che cosa si sogna? E perché in definitiva si sogna? Donde vengono tutte le singolari caratteristiche che differenziano il sogno dal pensiero vigile? e via dicendo. Alcune risposte non erano difficili e si rivelarono anzi una convalida di posizioni già espresse precedentemente; altre, invece, implicavano ipotesi completamente nuove sulla struttura e il modo di operare del nostro apparato psichico. Sognavamo delle stesse cose che avevano impegnato la nostra psiche durante il giorno quand'eravamo svegli, e lo scopo del sogno era di rabbonire gli impulsi miranti a disturbare il sonno e consentire dunque a

quest'ultimo di proseguire. Ma perché il sogno poteva apparire così assurdamente insensato, così palesamente in contrasto con il contenuto del pensiero vigile, visto che dopo tutto si occupavano dello stesso materiale? Certamente il sogno era solo il sostituto di un processo ideativo razionale e poteva essere interpretato, ovverosia tradotto, in un processo del genere; rimaneva tuttavia da spiegare un fatto, e cioè la deformazione operata dal lavoro onirico sul materiale razionale e intelligibile.

La deformazione onirica era il problema più profondo e più difficile della vita onirica. E quando si trattò di spiegarla emerse qualcosa che mise il sogno sullo stesso piano di altre strutture psicopatologiche, smascherandolo, per così dire, come la normale psicosi degli esseri umani. La nostra psiche, quel preziosissimo strumento grazie al quale ci affermiamo nella vita, non rappresenta infatti un'unità felicemente conchiusa in sé medesima, ma è piuttosto paragonabile a uno Stato moderno nel quale una massa gaudente e distruttiva dev'essere tenuta a freno da una classe superiore più assennata. Tutte le cose che fluiscono nella nostra vita psichica e si creano un'espressione nei nostri pensieri derivano dalle molteplici pulsioni di cui siamo dotati nella nostra costituzione fisica, e di esse fanno le veci; tuttavia non tutte queste pulsioni sono ugualmente orientabili ed educabili, né tutte sono disposte a piegarsi alle esigenze del mondo esterno e della comunità umana. Alcune pulsioni hanno conservato la loro originaria indomabilità; se le lasciassimo andare per la loro strada, ci porterebbero immancabilmente alla rovina. Così, ammaestrati da dolorose esperienze, abbiamo sviluppato nella nostra psiche organizzazioni che si oppongono, sotto forma di inibizioni, all'estrinsecarsi diretto delle pulsioni. Ciò che in qualità di moto di desiderio emerge dalle fonti energetiche pulsionali deve acconciarsi a una verifica da parte delle nostre istanze psichiche superiori; se non supera questo esame, il moto di desiderio è ripudiato, né può esercitare influsso alcuno sulla nostra motilità: ciò è come dire che ne viene impedita l'espressione. Addirittura, con una certa frequenza, a questi desideri viene rifiutato l'accesso alla coscienza, la quale, di norma, non conosce neppure l'esistenza delle fonti pulsionali pericolose. Diciamo allora che questi impulsi sono rimossi per la coscienza e presenti soltanto nell'inconscio. Quando il rimosso riesce in qualche modo a far breccia, o nella coscienza o nella motilità, allora, appunto, non siamo più normali e sviluppiamo tutta una serie di sintomi nevrotici e psicotici. Il mantenimento delle inibi-

zioni e rimozioni divenute necessarie implica per la nostra vita psichica un grande dispendio di energia, di cui ci è caro liberarci per un po'. Lo stato di sonno notturno ci sembra un'ottima occasione per questo, giacché comporta di per sé la sospensione della nostra attività motoria. La situazione ci appare inoffensiva, e perciò mitighiamo la severità delle nostre autorità di polizia interne. Non le ritiriamo però completamente, giacché non si può mai esser certi di nulla, forse l'inconscio non va mai a dormire; ed ecco che infatti gli effetti della diminuita pressione su di esso si fanno sentire. Dall'inconscio rimosso affiorano desideri che, almeno durante il sonno, riescono a farsi largo nella coscienza. Se ne venissimo a conoscenza, rimarremmo orripilati di fronte al loro contenuto, alla loro smodatezza, e addirittura di fronte alla mera possibilità della loro esistenza. Ma ciò, invero, accade raramente, e, quando accade, ci svegliamo subito in preda all'angoscia. Di regola la nostra coscienza non apprende l'esatto enunciato dei nostri sogni. Le forze inibenti (la censura onirica come preferiamo chiamarle), pur non essendo completamente deste, non si sono mai addormentate del tutto. Hanno influenzato il sogno mentre esso lottava per trovare un modo di esprimersi in parole e immagini, hanno eliminato alcuni elementi che potevano urtare, altri li hanno modificati al punto da renderli irriconoscibili, hanno eliminato nessi veri e ne hanno introdotti di falsi, fino a quando la schietta ma brutale fantasia di desiderio del sogno si è trasformata nel sogno manifesto che noi ricordiamo in modo più o meno confuso, e che quasi sempre ci sembra strano e incomprensibile. Il sogno, la deformazione onirica, è dunque l'espressione di un compromesso, la testimonianza di un conflitto fra impulsi e aspirazioni della nostra vita psichica tra loro incompatibili. E non dimentichiamo che lo stesso processo, lo stesso giuoco di forze che ci spiega il sogno della persona normale, ci offre anche la chiave per comprendere tutti i fenomeni nevrotici e psicotici.

Chiedo scusa se finora ho parlato così tanto di me e del mio lavoro sui problemi del sogno; era una premessa indispensabile a quel che sto per dire. La mia spiegazione della deformazione onirica mi era sembrata nuova, non avevo mai trovato nulla che le somigliasse. Anni dopo (non so più dire esattamente quando) mi capitò fra le mani il libro di Josef Popper-Lynkeus, *Fantasie di un realista*.¹ Uno dei racconti in esso contenuti, "Träumen wie Wachen"

¹ "LYNKEUS" (J. Popper), *Phantasien eines Realisten* (Vienna, 1ª ed. 1899, 2ª ed. 1900).

["Sogno come veglia"] non poté non risvegliare il mio più vivo interesse. Vi era descritto un uomo che poteva vantarsi di non aver mai sognato nulla di insensato. I suoi sogni potevano essere fantastici come lo sono le fiabe, ma non erano mai a tal segno contrastanti con il mondo della veglia che di essi si potesse dire con sicurezza che erano "impossibili o di per sé assurdi". Tradotto nel mio modo di espressione, ciò significava che in quest'uomo non aveva luogo la deformazione onirica, e, se si fosse riusciti a scoprire il motivo di tale mancanza, si sarebbe scoperto anche perché tale deformazione si produce. Popper attribuisce al suo personaggio piena consapevolezza dei motivi di questa sua particolarità. Gli fa dire infatti: "Nei miei pensieri, non meno che nei miei sentimenti, dominano l'ordine e l'armonia, né accade mai che gli uni lottino contro gli altri... Io sono uno e indiviso, gli altri sono divisi e le due parti in cui si dividono — il vegliare e il dormire — sono fra loro quasi perennemente in guerra." E ancora, sull'interpretazione dei sogni: "Non è certamente un compito facile, ma con una certa attenzione dovrebbe sempre riuscire al sognatore in persona. Perché non riesce il più delle volte? Sembra che in voi, nei vostri sogni, ci sia qualche cosa di celato, una sorta di particolare e più alta impudicizia, un certo mistero della vostra natura, che è difficile da concepire, ed è per questo che i vostri sogni sembrano così spesso senza senso, addirittura un controsenso. Ma nel profondo non è così; anzi, non può nemmeno essere così, perché si tratta sempre dello stesso uomo, sia che vegli o che stia sognando."¹

Ma questa, lasciando da parte la terminologia psicoanalitica, era la stessa spiegazione della deformazione onirica alla quale ero giunto anch'io, in base ai miei lavori sul sogno. La deformazione era un compromesso, qualcosa di intrinsecamente insincero, il risultato di un conflitto fra il pensare e il sentire, oppure, come io mi ero espresso, tra il cosciente e il rimosso. Laddove tale conflitto non esisteva e la rimozione non serviva, i sogni non potevano essere né strani né insensati. All'uomo che non sognava diversamente da come pensava quand'era sveglio, Popper aveva attribuito la medesima interiore armonia che egli, in quanto riformatore sociale, sperava di infondere nello Stato. E se la scienza ci diceva che un tale uomo alieno da qualsiasi nequizia e falsità non s'era mai visto, né comunque

¹ [Questo passo fa parte di un brano più lungo già citato da Freud sia in una nota del 1909 all'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 285, sia nello scritto precedente su *Josef Popper-Lynkeus e la teoria del sogno* (1923) pp. 576 sgg. Vedi anche ivi, p. 577, n. 1.]

avrebbe potuto sopravvivere, si poteva tuttavia arguire che un'eventuale approssimazione a tale ideale Popper l'aveva trovata in sé stesso.

Colpito profondamente dalla coincidenza fra il mio sapere e il suo, cominciai a leggere tutti i suoi scritti, quelli su Voltaire, sulla religione, sulla guerra, sulla necessità di assicurare a tutti i mezzi di sussistenza, e altri ancora, finché l'immagine di quest'uomo semplice e grande, che fu un pensatore e un critico, ma al tempo stesso un uomo affabile e cordiale, e un riformatore, si delineò chiaramente davanti a me. Meditai a lungo sui diritti dell'uomo per i quali egli si era battuto, e di cui volentieri mi sarei fatto paladino anch'io, né mi lasciai distogliere dal pensiero che l'organizzazione della natura da una parte, e le finalità della società umana dall'altra, non giustificavano appieno tali rivendicazioni. Una particolare simpatia mi spingeva verso di lui, poiché anch'egli aveva evidentemente provato l'amarezza dell'essere ebrei ed era stato dolorosamente colpito dalla vacuità degli ideali culturali di questa nostra epoca. Tuttavia non lo conobbi mai personalmente. Egli aveva sentito parlare di me da amici comuni e una volta mi capitò di dover rispondere a una sua lettera che chiedeva un'informazione.¹ Ma non cercai di conoscerlo. Le mie innovazioni nel campo della psicologia mi avevano alienato le simpatie dei contemporanei, in specie di quelli più anziani; più di una volta, avendo avvicinato un uomo che a distanza onoravo, mi ero sentito respingere dalla mancanza di comprensione da questi dimostrata per quello che era ormai diventato il contenuto essenziale della mia esistenza. Dopo tutto Josef Popper veniva dalla fisica: era stato un amico di Ernst Mach. Non volevo assolutamente che venisse guastata la lieta impressione suscitata dalla coincidenza delle nostre posizioni sul problema della deformazione onirica. Continuai dunque a rimandare un incontro con lui, finché fu troppo tardi, e mi dovetti accontentare di salutare il suo busto situato nel parco che sta di fronte al nostro palazzo municipale.

¹ [La lettera di Freud a Popper è del 4 agosto 1916. Vedila in S. Freud, *Lettere* 1873-1939 (Boringhieri, Torino 1960) pp. 287 sgg. In una lettera che Freud scrisse a Yisrael Doryon, e che quest'ultimo riportò prima come introduzione del libro *Lynkeus' New State* (Gerusalemme 1940) e poi, insieme ad alcune altre lettere di Freud, in *The Man Moses* (Gerusalemme 1945-46) è adombrata la possibilità (che Doryon aveva suggerito ma che Freud tende a rifiutare) che la stessa nozione di Mosè egizio fosse derivata a Freud da una delle *Fantasie di un realista* di Josef Popper-Lynkeus.]

NECROLOGIO DI SÁNDOR FERENCZI

1933

Sándor Ferenczi nacque il 16 luglio 1873 e morì il 22 maggio 1933.

Freud aveva già scritto dieci anni prima un articolo intitolato *Il dottor Sándor Ferenczi (per il cinquantesimo compleanno)* (1923).

Il necrologio qui presentato fu pubblicato col titolo *Sándor Ferenczi* nell'“*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*”, vol. 19, 301-04 (1933) e fu poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) pp. 397-99, e in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) pp. 267-69.

Freud inizia il suo scritto con amare considerazioni circa il proprio destino; a lui, ormai vecchio, è toccato in sorte di veder scomparire a uno a uno i suoi collaboratori più cari (vedi il *Necrologio di Karl Abraham* del 1926); traccia poi una biografia di Ferenczi che, pur nella sua compostezza, lascia trasparire i profondi legami scientifici e umani tra i due studiosi (vedi anche oltre, in *Analisi terminabile e interminabile*, 1937, pp. 504 sg. e 513).

Ferenczi negli ultimi anni si era progressivamente staccato dai colleghi della Società psicoanalitica, in parte per divergenze dottrinarie e in parte per motivi personali. Ma come Freud accenna con estrema discrezione, egli era da tempo organicamente ammalato e a ciò Freud attribuisce alcuni atteggiamenti assunti nell'ultimo periodo della sua vita, che fu stroncata da una anemia perniziosa.

La presente traduzione italiana è di Renata Colorni.

Sappiamo per esperienza che i desideri costano poco; per questo ci facciamo dono l'un l'altro con prodigalità dei piú caldi e migliori auspici, primo fra tutti quello di lunga vita. La duplice valenza di questo desiderio è messa in luce da un noto aneddoto orientale. Il sultano si è fatto fare l'oroscopo da due saggi. "Sarai felice, o signore — dice uno di essi — è scritto nelle stelle che vedrai morire tutti i tuoi congiunti." Il veggente è mandato a morte. "Sarai felice — dice anche l'altro — giacché leggo nelle stelle che sopravviverai a tutti i tuoi congiunti"; costui viene premiato generosamente. Entrambi avevano dato espressione all'appagamento del medesimo desiderio.

Nel gennaio 1926 mi è toccato scrivere il necrologio del nostro indimenticabile amico Karl Abraham.¹ Pochi anni prima avevo scritto un saluto per il cinquantesimo compleanno di Sándor Ferenczi.² Oggi, a distanza di neppure dieci anni, costato con dolore di essere sopravvissuto anche a lui. In quello scritto per il suo compleanno ho potuto lodare pubblicamente la sua versatilità e originalità, nonché la ricchezza del suo talento; la discrezione che si richiede a un amico mi impedì di parlare della sua amabilità e cordialità umana, e della sua personalità aperta ad ogni cosa di qualche valore.

Da quando fu condotto a me dall'interesse per la psicoanalisi, che era ancora agli albori, Ferenczi e io abbiamo condiviso moltissime cose. Lo invitai ad accompagnarmi a Worcester, nel Massachusetts, nel 1909, allorché fui chiamato a tenere in quella città una serie di con-

¹ [Freud, *Necrologio di Karl Abraham* (1926).]

² [Freud, *Il dottor Sándor Ferenczi* (per il cinquantesimo compleanno) (1923).]

ferenze per una settimana celebrativa. Una mattina, prima che scoccase l'ora della mia conferenza, passeggiando con lui davanti all'edificio dell'Università, lo invitai a proporre gli argomenti su cui in quel giorno avrei dovuto parlare; egli mi fece uno schema, e io lo sviluppai mezz'ora dopo, improvvisando. In tal modo egli partecipò alla genesi delle mie Cinque conferenze.¹

Di lì a breve, durante il congresso di Norimberga del 1910, gli proposi di organizzare gli analisti in una Associazione internazionale, in base a un progetto che avevamo concepito insieme. Con qualche lieve modifica la nostra idea fu accettata, e l'Associazione esiste ancora oggi. Per parecchi anni consecutivi, trascorremmo insieme in Italia le vacanze autunnali, e più di uno scritto, in seguito entrato nella letteratura psicoanalitica con il suo o con il mio nome, prese colà, nelle nostre conversazioni, la sua prima forma.

Quando scoppiò la guerra mondiale, che mise fine alla nostra libertà di movimento, paralizzando anche la nostra attività analitica, Ferenczi approfittò della pausa per iniziare la sua analisi con me; l'analisi fu interrotta quando egli fu chiamato in servizio militare attivo, ma in seguito poté essere ripresa. Il sentimento di un sicuro attaccamento reciproco, che traveva origine dalle numerosissime esperienze che avevamo condiviso, non fu turbato neppure dal legame che, ahimè piuttosto tardi nella vita, egli stabilì con l'ottima signora che divenne poi sua moglie, e che oggi, rimasta vedova, piange la sua scomparsa.

Dicci anni fa, quando la "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse" dedicò un fascicolo speciale al cinquantesimo compleanno di Ferenczi, erano già stati pubblicati quasi tutti i lavori grazie ai quali ogni analista può dirsi suo allievo. Ma Ferenczi non ci aveva ancora dato la sua opera più brillante e intellettualmente più ricca. Di ciò io ero al corrente, e nella frase conclusiva del mio scritto lo esortai a farcene dono.² Nel 1924 è apparso il suo libro *Versuch einer Genitaltheorie*.³ È un piccolo libro, uno studio più biologico che psicoanalitico, un'applicazione dei punti di vista e degli orientamenti psicoanalitici alla biologia dei processi sessuali

¹ [Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909).]

² [Vedi Freud, *Il dottor Sándor Ferenczi (per il cinquantesimo compleanno)* (1923) p. 581, dove è fatto un cenno ad opere che Ferenczi teneva in serbo.]

³ [S. FERENCZI, *Versuch einer Genitaltheorie* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Lipsia-Vienna-Zurigo 1924).]

e, al di là di questi, alla vita organica in genere, forse la più audace applicazione dell'analisi che mai sia stata tentata.

Il filo conduttore è l'insistenza sulla natura conservatrice delle pulsioni, le quali mirano a ripristinare ogni situazione che sia stata abbandonata a causa di un'interferenza esterna. I simboli sono concepiti come testimonianze di nessi antichi, esempi impressionanti vengono addotti per dimostrare come le peculiarità dello psichico conservino le tracce di antichissime alterazioni della sostanza corporea. Dopo aver letto questo scritto, si ha l'impressione di comprendere molte particolarità della vita sessuale che mai, prima, si sarebbero potute abbracciare in una visione d'insieme, e ci si sente più ricchi di intuizioni che promettono una penetrazione profonda in vaste sfere della biologia. È vano il tentativo di sceverare già oggi le cognizioni che possono essere accettate come degne di fede dalle intuizioni che, alla stregua di fantasie scientifiche, cercano di divinare le conoscenze dei tempi avvenire. Riponiamo il piccolo libro pensando: è quasi troppo in una volta sola, lo rileggerò fra un po' di tempo. E questo non è capitato soltanto a me. È probabile che assisteremo davvero, in futuro, all'avvento della "bioanalisi" preconizzata da Ferenczi, e allora si dovrà tornare al *Versuch einer Genitaltheorie*.

Dopo aver raggiunto questo vertice creativo, il nostro amico cominciò il suo lento distacco da noi. Di ritorno da un soggiorno professionale in America, sembrò ritirarsi sempre più in un lavoro solitario, proprio lui che in passato aveva partecipato sempre con grandissima vivacità a tutto ciò che accadeva nei circoli analitici. Venimmo a sapere che il suo interesse era assorbito da un solo e unico problema. L'esigenza di guarire e di soccorrere era diventata in lui predominante. È probabile che si fosse prefisso delle mete che con i nostri attuali metodi terapeutici non possono comunque essere raggiunte. Era nata in lui la convinzione, che traeva origine da fonti affettive inestinguibili, che per i malati si poteva fare assai di più purché l'amore cui avevano anelato da bambini fosse ad essi dispensato in misura sufficiente. Egli intendeva scoprire come ciò potesse essere attuato nell'ambito della situazione analitica; e, in attesa di venire a capo di questo problema, si tenne in disparte, non essendo più sicuro, forse, di andar d'accordo con gli amici di un tempo. Dovunque lo avesse portato la via che aveva imboccato, mai, comunque, egli avrebbe potuto percorrerla fino in fondo. A poco a

poco si manifestarono chiaramente i segni del grave processo distruttivo organico che con ogni probabilità già da anni aveva proiettato un'ombra sulla sua esistenza. Aveva un'anemia perniciosa, alla quale soccombette poco prima di compiere il sessantesimo anno di età. Non è pensabile che nella storia della nostra scienza il nome di Ferenczi possa mai essere dimenticato.

Maggio 1933

PREFAZIONE A
"EDGAR POE, STUDIO PSICOANALITICO" DI MARIE BONAPARTE

1933

È una breve prefazione (*Preface*) scritta per un libro dell'amica e pupilla (come Freud la chiamava) Marie Bonaparte. Il libro fu pubblicato per la prima volta in francese con il titolo *Edgar Poe, étude psychanalytique* (Parigi 1933) e tradotto in tedesco l'anno successivo con il titolo *Edgar Poe, eine psychoanalytische Studie* (Vienna 1934). Ivi apparve il testo tedesco della prefazione di Freud (*Vorwort*), che è poi stata riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) p. 391 e in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) p. 276.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Prefazione a
"Edgar Poe, studio psicoanalitico" di Marie Bonaparte

In questo libro la mia amica e allieva Marie Bonaparte ha proiettato la luce della psicoanalisi sulla vita e sull'opera di un grande poeta che aveva una natura patologica. Grazie a questo lavoro interpretativo, si comprende ora fino a che punto i caratteri dell'opera di Poe siano stati condizionati dalla particolare natura dell'uomo; e si comprende però anche che questa fu a sua volta il sedimento di legami emotivi e dolorose esperienze risalenti alla sua prima età. Queste ricerche, pur non essendo intese a spiegare il genio di un autore, mostrano però i motivi che tale genio hanno destato e il materiale che ad esso è stato recato dal destino. Reputo particolarmente affascinante studiare le leggi della vita psichica umana in personalità eminenti.

**L'UOMO MOSÈ E LA RELIGIONE MONOTEISTICA:
TRE SAGGI**

1934-38

I primi due saggi che compongono quest'opera apparvero originariamente con i titoli *Moses ein Ägypter* e *Wenn Moses ein Ägypter war* in "Imago", vol. 23(1), pp. 5-13 e vol. 23(4), 387-419 (1937). Solo il paragrafo C del capitolo 2 del terzo saggio (che per il momento non venne pubblicato) fu letto come comunicazione di Freud dalla figlia Anna al Congresso internazionale di Parigi il 2 agosto 1938; con il titolo *Der Fortschritt in der Geistigkeit* ("Il progresso della spiritualità") la comunicazione fu pubblicata separatamente nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. Imago", vol. 24, 6-9 (1939). Il primo saggio e i primi tre paragrafi del secondo furono poi inclusi in *Almanach der Psychoanalyse 1938* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna 1937) pp. 9-43. Pochi e irrilevanti mutamenti furono apportati a questi primi due saggi quando essi apparvero nell'opera completa. Tali mutamenti sono comunque segnalati nella presente edizione.

L'opera completa, con l'aggiunta di un terzo saggio (preceduto da due Avvertenze; vedi oltre pp. 379 sgg.) in cui Freud dà conto delle motivazioni esterne e interne che lo avevano trattenuto fino allora dal pubblicarlo) uscì nell'autunno del 1938 con il titolo *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* presso l'editore Allert de Lange di Amsterdam, che vi impresse la data 1939 (vedi sopra p. 117).

L'opera è qui presentata nella traduzione italiana di Pier Cesare Bori, Giacomo Contri e Ermanno Sagittario. Pier Cesare Bori ha anche fornito alcune notizie per la presente Avvertenza. Inoltre, nel corso delle sue ricerche sui materiali preparatori del Mosè, Bori è venuto in possesso di una pagina inedita di Freud, e precisamente di una premessa generale intitolata *Der Mann Moses. Ein historischer Roman*, datata 9 agosto 1934. Questo ritrovamento coincide perfettamente con le informazioni che si ricavano dalla corrispondenza edita di Freud sulla genesi tormentosa di quest'opera. Come vedremo, di lì a breve Freud scrisse infatti ad Arnold Zweig di aver pronto un "romanzo storico" sull'uomo Mosè. Il testo tedesco della premessa inedita del 1934 e la sua traduzione — riprodotta in questa stessa Avvertenza a pp. 334 sg. — sono apparsi in un saggio di Pier Cesare Bori, *Una pagina inedita di Freud. La premessa al romanzo*

storico su Mosè, "Rivista di Storia contemporanea", vol. 1, 1-17 (1979), al quale si rinvia il lettore per maggiori dettagli.

L'uomo Mosè e la religione monoteistica è un libro singolare, che già nella sua stessa struttura letteraria rivela le circostanze fortunate della sua genesi e il contrastato rapporto dell'autore con il suo tema. Due primi saggi, indi un terzo sproporzionatamente lungo in rapporto ai primi due; dovunque poi, e soprattutto nel terzo saggio, discontinuità, ripetizioni, ricapitolazioni in cui la preoccupazione apologetica tradisce l'insoddisfazione dell'autore dinanzi a un discorso già svolto, ma in realtà non pacificamente acquisito.

Sul travaglio che accompagna la nascita e la formazione del Mosè, le lettere di Freud forniscono importanti ragguagli. Freud annuncia di aver scritto un "romanzo storico" sull'uomo Mosè in una lettera ad Arnold Zweig, il 30 settembre 1934. (Si veda, poco oltre, la premessa inedita già citata a questo romanzo.) Da come Freud ne parla, si direbbe che il libro fosse già essenzialmente quello della versione definitiva: anche la forma — "si articola in tre parti: la prima romanzesca, la seconda faticosa e noiosa, la terza piena di idee e di pretese" — era già fissata. In questa circostanza egli dichiara la sua decisione di non pubblicare il suo lavoro, sia per ragioni, in quel momento, di opportunità politica, sia per l'insufficienza dei suoi fondamenti critici. Ulteriori documenti epistolari ci informano sulla difficile e ambivalente relazione dell'autore con la sua opera, rimaneggiata nel 1936 e 1937: da un lato il Mosè lo perseguita come un "fantasma irrequieto", con la sua pretesa di compiutezza e di pubblicazione (confessa anzi a Lou Andreas-Salomé, parlando del problema di Mosè: "mi ha perseguitato per tutta la vita", lettera del 6 gennaio 1935), dall'altro persistono i motivi di incertezza sulla effettiva validità critica del lavoro e sulla opportunità di una sua circolazione. L'incertezza, già parzialmente superata con la pubblicazione dei primi due saggi su "Imago", è vinta definitivamente nel nuovo clima inglese in cui Freud si viene a trovare nel 1938, quando si decide a proporre daccapo tutto il discorso, con l'edizione integra del Mosè. Dunque la redazione dell'opera dovette attraversare varie fasi, in cui l'autore intervenne a modificare, riformulare, completare, sicché nel complesso cessò di porvi mano solo nel 1938.

Il Mosè è l'ultimo libro di Freud (insieme con l'incompiuto *Compendio di psicoanalisi*, 1938). L'occasione prossima della sua elaborazione è così esposta nella già ricordata lettera ad Arnold Zweig: "Dinanzi alle nuove persecuzioni, vien fatto di chiedersi di nuovo come mai l'Ebreo sia diventato ciò che è e si sia tirato addosso un odio così inestinguibile. Ben presto ho scoperto la formula: è stato Mosè a creare l'Ebreo..." Ma le sue premesse teoriche sono remote e si possono considerare già poste trent'anni prima della sua definitiva pubblicazione (e della morte di Freud). È del 1909 il lavoro di Rank su *Il mito della nascita dell'eroe*, che avrebbe consentito poi la formulazione dell'ipotesi sulla nazionalità di Mosè. Il saggio di Karl Abraham su *Amenofi IV*, apparso nel 1912, aveva attirato l'interesse di Freud sul singolare episodio monoteistico della storia egizia da cui

prenderà le mosse il primo saggio del Mosè; contemporaneamente, *Totem e tabù* poneva il quadro antropologico-religioso generale, che verrà poi applicato alla specifica vicenda ebraica. Poco dopo, il saggio *Il Mosè di Michelangelo* (1913) rivelava lo speciale rilievo che aveva assunto per Freud la figura di Mosè. La letteratura storico-critica su cui Freud fonderà la sua argomentazione appartiene essenzialmente a quel periodo (sia i lavori di egittologia, sia gli studi di Gressmann, Meyer, Volz). L'ultimo, decisivo apporto venne dalla prima enunciazione dell'ipotesi di Ernst Sellin sulla morte violenta di Mosè, nel 1922.

Con queste premesse, e dinanzi al riemergere tragico della "questione ebraica", Freud può dunque sviluppare la sua discussione sulle origini dell'ebraismo illustrando le sue tre tesi fondamentali (non del tutto coincidenti, nella loro esposizione materiale, con le tre divisioni dell'opera). 1) Il "Mosè egizio", seguace di Amenofi IV: la base dell'argomento è fornita dall'analisi linguistica (il nome Mosè) e dall'indagine comparata del "mito dell'esposizione" dell'eroe. 2) La morte di Mosè, di cui è responsabile lo stesso popolo ebraico, con la rivolta di Shittim (argomento di Sellin, basato sulla esegesi di un testo biblico, Osea, 12:15, e 13:1-2). 3) Nella figura di Mosè, che nel testo biblico risulta figlia di un compromesso, confluiscono elementi del monoteismo egizio originario ed elementi secondari e deteriori, mutuati da culti semitici locali: con la conseguenza di un dualismo irrisolto che pervade la storia di Israele, in cui si oppongono due immagini di Dio, del culto, dell'impegno etico.

Sia in sede storica che in sede psicoanalitica, lo scritto di Freud ebbe accoglienza piuttosto fredda, diffidente o distratta. Si può tuttavia rilevare che l'ebreo Einstein così s'indirizzò a Freud il 4 maggio 1939: "Ammiro particolarmente il Suo Mosè, come del resto tutti i Suoi scritti, da un punto di vista letterario. Non conosco alcun contemporaneo che abbia presentato le sue argomentazioni in lingua tedesca in modo così magistrale." Andrà in ogni caso tenuta presente, anzitutto, l'importanza che soggettivamente Freud attribuì a quest'opera, che occupò, sia pure non totalmente, i suoi ultimi cinque anni di vita; inoltre, la indiscutibile serietà dei punti di riferimento storico-critico che egli si assunse, ai fini della sua indagine, sobbarcandosi a un notevole sforzo di assimilazione, di sintesi personale e di proposta creativa; infine, la continuità storica (consapevole in Freud, anche se da lui non sottolineata) tra le tesi dell'autore sulla "questione mosaica" e un imponente complesso di precedenti storici di quelle stesse tesi (vertenti sul significato dell'esperienza egizia per il popolo ebraico, sul tema della persecuzione dei profeti, e sul motivo dualistico nelle sue diverse forme): talché il contributo freudiano diviene pienamente comprensibile e valutabile solo se inquadrato in una vicenda e in un dibattito che percorrono tutta la storia del giudaismo (e del cristianesimo e del rapporto tra i due movimenti religiosi).

Quanto al risultato teorico generale della ricerca di Freud, egli stesso — nell'"Avvertenza seconda" premessa del 1938 al terzo saggio (vedi oltre, p. 382) — sottolinea l'importante nuova conclusione cui è pervenuto: il riconoscimento di un nucleo di verità storica nei fenomeni religiosi; già nella citata lettera del 1935 a Lou Andreas-Salomé aveva

scritto: "ciò che rende forte la religione non è sempre la sua verità reale, ma la sua verità storica". E nel Poscritto, anch'esso del 1935, all'Autobiografia (1924) p. 139, così si era espresso: "In *L'avvenire di un'illusione* (1927) avevo dato della religione una valutazione essenzialmente negativa; 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." Si apre quindi un'investigazione di siffatte esperienze collettive dell'umanità che è più profonda di quella ottenuta limitandosi a esaminarne le cristallizzazioni materiali.

A proposito del titolo "*Der Mann Moses*", da noi reso con "*L'uomo Mosè*", si rilevi che così è chiamato talvolta nell'Antico Testamento Mosè (vedi *Esodo*, 11:3; *Numeri*, 12:3): "*ha-ish Mosheh*", letteralmente appunto "l'uomo Mosè". Il Yahuda (nel libro del 1929 conosciuto anche da Freud, vedi oltre p. 365) nota l'uso costante, nel *Genesi*, dell'appellativo "*ha-ish*", l'uomo, applicato a Giuseppe, collegandolo all'analogo uso egizio del termine "uomo" per indicare una personalità eminente e particolarmente appunto il vizir. Così andrebbe letto anche *Esodo*, 2:14, in cui si parla del ruolo di Mosè in Egitto. Si osservi che questa interpretazione si attaglia anche all'uso di "uomo" nei due casi sopracitati (*Esodo*, 11:3; *Numeri*, 12:3). Al di là delle considerazioni filologiche, si capisce come questo appellativo biblico riuscisse suggestivo a Freud, anche e soprattutto alla luce della seguente pagina inedita (vedi sopra, p. 331) datata 9 agosto 1934.

L'uomo Mosè. Romanzo storico

"Come l'unione sessuale di cavallo e asino dà origine a due diversi ibridi, il mulo e il bardotto, così la fusione tra scrivere storia e libera invenzione fa sorgere diversi prodotti, che, sotto la designazione comune di 'romanzo storico', vorranno esser valutati ora come storie, ora come romanzi. Di essi, gli uni trattano di persone e di fatti storicamente noti, non sforzandosi però di renderne fedelmente la peculiarità. Mutuando invero l'interesse dalla storia, la loro intenzione è quella del romanzo; vogliono delineare quadri vivaci e muovere affetti. Altre fra queste creazioni letterarie tengono un contegno affatto opposto. Non si fanno scrupolo di inventare persone e addirittura fatti, se sperano con questo espediente di riuscire a descrivere in modo particolarmente adeguato il carattere proprio di un'epoca storica. Ciò a cui mirano è dunque in prima linea la verità storica, nonostante il confessato ricorso all'elaborazione letteraria. Ad altri ancora riesce di conciliare, fino a un certo punto, ovvero ampiamente, le esigenze della creazione artistica con quelle della fedeltà storica. Basti un sommesso accenno a quanta parte di creazione poetica si insinua, pur contro le proprie intenzioni, nell'esposizione di chi scrive storia.

"Se tuttavia io, che non sono né ricercatore storico né artista, definisco uno dei miei lavori come 'romanzo storico', ciò significa che questo termine consente ancora un altro impiego. Sono stato educato all'osservazione accurata di un determinato ambito di fenomeni, e facilmente per me all'ela-

borazione letteraria e all'invenzione si collega la macchina dell'errore.

“La mia intenzione più prossima era di acquisire una conoscenza della persona di Mosè, il mio fine ultimo di contribuire in tal modo alla soluzione di un problema ancor oggi attuale, che solo più avanti potrà esser menzionato. Lo studio di un carattere richiede, a proprio fondamento, un materiale sicuro: nulla invece di ciò che è a disposizione sull'uomo Mosè può definirsi sicuro. Si tratta di una tradizione proveniente da una sola fonte, non confermata altrove, verosimilmente fissata per iscritto troppo tardi, piena di contraddizioni interne, certamente più volte rielaborata e deformata per influsso di nuove tendenze, intimamente intessuta dei miti nazionali e religiosi di un popolo. Ci sarebbero i motivi per considerare disperato il tentativo e desistere dall'impresa, se la grandezza della figura non controbilanciasse la sua lontananza, inducendo a rinnovare gli sforzi. Ci si accinge dunque a usare ogni singola possibilità che il materiale offre come punto d'appoggio e a colmare le lacune tra un frammento e l'altro secondo la legge, per così dire, della minima resistenza, dando cioè la preferenza ad ogni ipotesi cui si possa ascrivere la maggior verosimiglianza. Ciò che si ottiene con l'aiuto di questa tecnica si può anche concepire come una sorta di 'romanzo storico'. Valore di realtà esso non ne possiede alcuno, o ne ha solo uno indeterminabile, poiché una verosimiglianza, per quanto elevata, non coincide con la verità. La verità è spesso molto inverosimile e solo in misura esigua le prove effettive possono essere sostituite da deduzioni e congetture.”

Non è impresa né gradevole né facile privare un popolo dell'uomo che esso celebra come il più grande dei suoi figli: tanto più quando si appartiene a quel popolo. Ma nessuna considerazione deve indurre a subordinare la verità a presunti interessi nazionali, quando dal chiarimento di un problema obiettivo possiamo attenderci un progresso delle nostre conoscenze.

L'uomo Mosè, che fu liberatore, legislatore e fondatore religioso del popolo ebraico, appartiene a tempi remoti, sicché non è lecito aggirare la questione preliminare: personalità storica o creazione della leggenda? Se visse realmente, ciò fu nel tredicesimo, o forse nel quattordicesimo secolo prima dell'era da cui siamo soliti computare il tempo; di lui non abbiamo altre notizie se non quelle provenienti dai libri sacri e dalle tradizioni scritte degli Ebrei. Anche se non si è raggiunta a questo proposito una definitiva certezza, la grande maggioranza degli storici ammette che Mosè esistette realmente e che l'esodo dall'Egitto a lui connesso si verificò effettivamente. Si fa osservare a ragione che la storia posteriore del popolo di Israele sarebbe incomprensibile se questo presupposto non fosse accettato. La ricerca scientifica è oggi assai più prudente verso le tradizioni e il suo atteggiamento è divenuto molto più rispettoso, a paragone della critica storica ai suoi inizi.

Il primo fatto che attira il nostro interesse sulla persona di Mosè è il nome, che in ebraico suona *Mosheh*.¹ Ci si può domandare: donde proviene? che cosa significa? È noto che già il racconto dell'Esodo, al secondo capitolo, dà una risposta: la principessa egizia

¹ [Per la traslitterazione dei nomi ebraici, egizi eccetera sono stati seguiti i criteri scientifici adottati nelle pubblicazioni dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Anche per la loro forma italiana, disponibile in alcuni casi, si è seguita la stessa fonte.]

che salva il neonato affidato al Nilo, gli dà questo nome adducendo l'etimologia: "perché io l'ho tratto fuor delle acque".¹ Ma questa spiegazione è chiaramente inadeguata. Secondo un autore del *Jüdisches Lexikon*,² "l'interpretazione biblica del nome, 'colui che è stato tratto dall'acqua', è un'etimologia popolare, che non è neppure possibile accordare con la forma, attiva, del verbo ebraico (*Mosheh* può al massimo significare 'colui che trae fuori')". Ci confermano in questo rifiuto due altri argomenti: anzitutto, è assurdo pensare che una principessa egizia derivasse il nome dall'ebraico; in secondo luogo, le acque da cui il bimbo fu tratto non erano con ogni probabilità quelle del Nilo.

Per contro, da molto tempo e da diverse parti si è avanzata l'ipotesi che il nome "Mosè" derivi dal lessico egizio. Invece che richiamarmi a tutti gli autori che si sono pronunziati in questo senso, mi limiterò a intercalare la traduzione del passo dedicato all'argomento in un recente libro di J. H. Breasted,³ autore di una *History of Egypt* (1906) che è giudicata fondamentale. "È importante osservare che il suo nome, Mosè, era egizio. È semplicemente la parola egizia *mose*, che vuol dire 'bambino', ed è un'abbreviazione della forma più distesa di nomi come *Amen-mose*, che significa 'Amon-bambino', o *Ptah-mose*, che vuol dire 'Ptah-bambino'; queste forme a loro volta sono abbreviazioni della forma completa 'Amon (ha dato) un bambino' o 'Ptah (ha dato) un bambino'. L'abbreviazione 'bambino' divenne ben presto una forma rapida, più pratica dell'ingombrante nome intero, e il nome *Mose*, 'bambino', non è raro nei monumenti egizi. Il padre di Mosè senza dubbio prepose al nome del figlio quello di un dio egizio come Amon o Ptah, e questo nome divino andò gradualmente perduto nell'uso corrente, sicché il bambino fu chiamato *Mose* (la s finale dell'inglese 'Moses' proviene dalla traduzione greca dell'antico Testamento; non si trova nell'ebraico, che ha *Mosheh*).". Ho citato il luogo letteralmente e non sono affatto disposto a condividere la responsabilità delle singole affermazioni. Mi meravaglia anche un poco che il Breasted nella sua esemplificazione abbia trascurato proprio gli analoghi nomi teofori che

¹ [Esodo, 2:10.]

² *Jüdisches Lexikon*, fondato da G. Herlitz e B. Kirschner, vol. 4 (Berlino 1930) p. 303 [la voce è di M. Soloweitschik].

³ J. M. BREASTED, *The Dawn of Conscience* (Londra 1934) p. 350. [James Henry Breasted (1865-1935), dal 1905 professore di egittologia nell'Università di Chicago, ove nel 1919 fondò l'Istituto orientale.]

si trovano nelle liste dei re egizi, come Ahmose, Tutmosi e Ramses (Ra-mose).

Ora dovremmo aspettarci che qualcuno dei molti studiosi che hanno riconosciuto in Mosè un nome egizio abbia tratto anche la conclusione, o almeno valutato la possibilità, che il portatore del nome egizio fosse egizio egli stesso. Per i tempi moderni noi ci permettiamo senza esitazione conclusioni del genere, anche se oggi le persone non portano un solo nome, ma due, cognome e nome, e anche se non è escluso il mutamento di nome o il passaggio a un altro simile in relazione a nuove circostanze. Non ci sorprende perciò affatto trovare conferma che il poeta Chamisso fosse di origine francese, per contro che Napoleone Buonaparte fosse di origine italiana, e che Benjamin Disraeli fosse in realtà un ebreo italiano, come lascia trapelare il suo nome. E quanto ai tempi antichi e remoti, la deduzione della nazionalità dal nome dovrebbe apparire ancora più lecita, anzi necessaria. Eppure, a mia conoscenza, nel caso di Mosè nessuno storico ha tratto questa conclusione, neppure coloro che, come lo stesso Breasted, sono pronti a supporre che Mosè "fu ammaestrato in tutta la sapienza degli Egizi".¹

Non si può dire con sicurezza che cosa lo abbia impedito. Forse il timore di venir meno al rispetto per la tradizione biblica. Forse l'enormità dell'affermazione che Mosè potesse non essere ebreo. In ogni caso è evidente che non si ritiene che l'origine di Mosè sia provata solo perché il suo nome è riconosciuto come egizio e da ciò non si traggono altre deduzioni. Se si considera rilevante il problema della nazionalità di questo grande uomo, non può non essere augurabile l'apporto di nuovo materiale che contribuisca a dare ad esso una risposta.

È quanto si propone di fare la mia breve memoria. La sua pretesa di trovar posto nella rivista "Imago" si fonda sul fatto che il suo contributo consiste in un'applicazione della psicoanalisi. L'argomentazione cui così perverremo farà di certo favorevole impressione solo su quella minoranza di lettori che ha consuetudine con il pensiero analitico ed è capace di apprezzarne i risultati. A questi, però, spero che appaia significativa.

¹ Ibid., p. 354. Nondimeno il sospetto che Mosè fosse egizio fu avanzato più volte senza far riferimento al nome, dall'antichità sino a oggi. [Freud ha citato, nell'Introduzione alla psicoanalisi (1915-17) p. 332 uno scherzoso aneddoto che adombra questo sospetto. Le parole citate da Breasted sono tratte in realtà dagli Atti degli apostoli, 7:22. Questa nota è apparsa nell'edizione tedesca del 1939 e non c'era invece nell'edizione di "Imago" del 1937. Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 331.]

Nel 1909 Otto Rank — allora subiva ancora la mia influenza — pubblicava per mio incitamento uno scritto dal titolo *Il mito della nascita dell'eroe*.¹ Vi si tratta del fatto che “quasi tutti i principali popoli civili... fin da tempi remoti hanno celebrato nella poesia e nella leggenda i loro campioni, re e principi mitici, fondatori di religioni, di dinastie, di imperi, di città, in breve i loro eroi nazionali. In particolar modo la storia della nascita e dei primi anni di queste persone fu arricchita di peculiarità fantastiche, la cui stupefacente somiglianza, talvolta l'accordo letterale, in popoli diversi, separati da grandi distanze e totalmente indipendenti tra loro, è nota da tempo e ha colpito molti studiosi”. Se ricostruiamo, seguendo Rank e con una tecnica in qualche modo simile a quella di Galton,² una “leggenda mediana”, che metta in rilievo i lineamenti essenziali di tutti questi racconti, ne ricaviamo il quadro seguente:

“L'eroe è figlio di genitori di altissimi natali, il più delle volte è figlio di re.

“Il suo concepimento è preceduto da difficoltà, come astinenza o lunga sterilità o amplesso segreto dei genitori a causa di divieti od ostacoli esterni. Durante la gravidanza, o ancor prima, un annunzio premonitore (sogno, oracolo) mette in guardia circa la sua nascita, che in genere costituisce una minaccia per il padre.

“Per tal ragione il bimbo appena nato è condannato alla morte o ad essere esposto, generalmente per volontà del padre o di chi lo rappresenta; di regola è abbandonato alle acque in una cassetta.

“È allora salvato da animali o da umili persone (pastori) e allattato da un animale femmina o da umile nutrice.

“Cresciuto, dopo vicende molto complicate ritrova i nobili genitori, si vendica del padre da un canto, e dall'altro viene riconosciuto e diventa grande e famoso.”

La figura storica più antica cui viene collegato questo mito della nascita è Sargon di Agade, fondatore di Babilonia (circa 2800 a.C.). Per noi, non è senza interesse riportare qui il racconto a lui stesso attribuito:

“Sargon, il re potente, il re di Agade io sono. Mia madre fu una

¹ O. RANK, *Der Mythos von der Geburt des Helden*, N. 5 della collana “Schriften zur angewandten Seelenkunde” (Franz Deuticke, Vienna 1909). Lungi da me l'intento di sminuire il valore dei contributi originali apportati da Rank alla questione. [Sono tratte da quest'opera tutte le citazioni tra virgolette che seguono.]

² [Freud amava spesso riferirsi alla tecnica del montaggio fotografico mediante immagini sovrapposte usata da Galton; vedi ad esempio *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 135.]

vestale, mio padre non l'ho conosciuto, mentre il fratello di mio padre abitava sulle montagne. Nella mia città Azupirani, che giace sulle rive dell'Eufrate, mia madre, la vestale, mi concepì. In segreto mi partorì. Mi pose in un recipiente di giunchi, chiuse con pece il mio sportello e mi abbandonò alla corrente, che non mi sommerse. La corrente mi portò ov'era Akki, che attinge l'acqua. Akki, che attinge l'acqua, nella bontà del suo cuore mi trasse fuori. Akki, che attinge l'acqua, mi allevò come suo figlio. Akki, che attinge l'acqua, fece di me il suo giardiniere. Mentre facevo il giardiniere, [la dea] Ishtar si innamorò di me, divenni re e per quarantacinque anni esercitai la sovranità regale."

I nomi più noti della serie che comincia con Sargon sono Mosè, Ciro e Romolo. Oltre ai quali, tuttavia, Rank ha raccolto un grande numero di figure eroiche appartenenti alla poesia o alla leggenda, cui viene attribuita, interamente o in frammenti ben riconoscibili, la stessa vicenda giovanile: Edipo, Karna, Paride, Telefo, Perseo, Eracle, Gilgamesh, Anfione e Zeto, e altri.¹

Fonte e intento di questo mito ci sono divenuti noti per merito delle ricerche di Rank. Mi basterà farvi riferimento, con poche brevi osservazioni. Eroe è colui che coraggiosamente si leva contro il padre e alla fine lo supera vittoriosamente. Il nostro mito insegue questa lotta nella preistoria individuale, perché fa nascere il bambino contro la volontà del padre e lo fa salvo nonostante le cattive intenzioni di questi. L'esposizione nella cassetta è una inconfondibile raffigurazione simbolica della nascita: la cassetta è il grembo materno, l'acqua è il liquido amniotico. In moltissimi sogni il rapporto genitori-figlio è raffigurato con l'immagine del trarre o salvare dalle acque.² Quando la fantasia popolare attribuisce il mito della nascita che stiamo descrivendo a una personalità eminente, intende così riconoscere in quella figura un eroe, annunciare che egli ha adempiuto allo schema della vita eroica. La fonte di tutta questa creazione poetica, però, è il cosiddetto "romanzo familiare" del fanciullo,³ nel corso del quale il figlio reagisce al mutamento delle sue relazioni emotive con i genitori, in special modo con il padre. Gli anni del-

¹ [Karna è un eroe del *Mahabharata*, Gilgamesh è un eroe babilonese; tutti gli altri appartengono alla mitologia greca.]

² [Vedi ad esempio *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 367-70.]

³ [Il termine "romanzo familiare", per indicare la costruzione di un mito sulle proprie origini illegittime, ricorre sin dal 1898, nell'analisi, inviata da Freud a Wilhelm Fliess, della novella *La giustiziera* di C. F. Meyer. Vedi lo scritto di Freud, *Il romanzo familiare dei nevrotici* (1908) inserito dapprima nel volume succitato di Otto Rank.]

l'infanzia sono dominati da una straordinaria sopravvalutazione del padre: re e regine nel sogno e nella fiaba significano sempre solo i genitori, mentre più tardi, sotto la spinta della rivalità e della delusione reale, subentra il distacco dai genitori e l'atteggiamento critico verso il padre. Le due famiglie del mito, la nobile e la umile, sono perciò entrambe riflessi della famiglia autentica, quale appare al bambino in successivi momenti della sua vita.

Mi sia consentito affermare che con queste spiegazioni diventano pienamente intelligibili sia la diffusione, sia le uniformità del mito della nascita dell'eroe. Tanto più interessante, allora, rilevare che la leggenda della nascita e dell'esposizione di Mosè si colloca in una posizione speciale, anzi, che in un punto essenziale è in contraddizione con le altre.

Prendiamo le mosse dalle due famiglie tra le quali si svolge, secondo la leggenda, il destino del bambino. Sappiamo che nell'interpretazione analitica esse sono una sola; si differenziano solo cronologicamente. Nella forma tipica della leggenda la prima famiglia, in cui il bambino nasce, è nobile, il più delle volte regale; la seconda, in cui il bambino cresce, è umile o decaduta. Ciò del resto corrisponde alle circostanze [del "romanzo familiare"] a cui fa capo l'interpretazione. (Solo nella leggenda di Edipo questa differenza scompare. Il bambino esposto da una famiglia regale è accolto da un'altra coppia regale. Qualcosa ci dice che non può essere un caso che proprio in questo esempio l'identità originaria delle due famiglie traspare anche nella leggenda.) Il contrasto sociale tra le due famiglie assegna al mito, destinato come sappiamo a sottolineare la natura eroica del grande uomo,¹ una seconda funzione, che è particolarmente significativa nel caso di personalità storiche. Il mito può infatti essere impiegato per conferire all'eroe una patente di nobiltà, per elevarlo socialmente. Ciro, per i Medi, è un conquistatore straniero, ma la leggenda dell'esposizione ne fa un nipote del re dei Medi. Parimenti Romolo: se mai esistette, si trattava di un avventuriero dalle origini oscure, di un parvenu; per via della leggenda egli diviene discendente ed erede della casa regale di Alba Longa.

Il caso di Mosè è tutto diverso. Qui la prima famiglia, altrove aristocratica, è piuttosto modesta. È figlio di Leviti ebrei. La seconda

¹ [Stabilire la natura eroica è dunque la prima funzione del mito. Ricordiamo che esso, come detto poco sopra, definisce eroe "colui che coraggiosamente si leva contro il padre e alla fine lo supera vittoriosamente". Vedi oltre, p. 409.]

famiglia, quella umile, in cui altrove l'eroe cresce, è sostituita dalla casa reale d'Egitto: la principessa lo alleva come proprio figlio. Molti sono rimasti perplessi per questo scostarsi della leggenda dal tipo. Eduard Meyer,¹ e altri dopo di lui, hanno supposto che la leggenda originariamente fosse un'altra: il faraone sarebbe stato avvertito, da un sogno profetico,² che un figlio della figlia avrebbe minacciato lui e il suo regno. Avrebbe perciò fatto esporre nel Nilo il bimbo dopo la nascita. Ma questi sarebbe stato salvato da certi Ebrei e allevato come loro figlio. Poi, per "motivi nazionali", per dirla con Rank,³ la leggenda sarebbe stata rimaneggiata nella forma a noi nota.

Ma una breve riflessione è sufficiente per convincerci che tale leggenda mosaica originaria, che più non si discosta dallo schema tipico, non ha ragione di essere. Infatti, la leggenda è di origine o egizia o ebraica. La prima ipotesi è esclusa; gli Egizi non avevano alcun motivo di glorificare Mosè, per loro non era un eroe. Perciò la leggenda sorse presumibilmente nel popolo ebraico, vale a dire fu adattata nella sua forma nota⁴ alla persona del condottiero. Tuttavia a questo scopo riuscì del tutto inutile: a che giovava infatti al popolo una leggenda che faceva del suo grande uomo uno straniero?

La leggenda mosaica, nella forma in cui oggi la conosciamo, è singolarmente inadeguata alla sua intenzione segreta. Se Mosè non è di stirpe regale, la leggenda non può contrassegnarlo come un eroe; se rimane figlio di Ebrei, essa non ha fatto nulla per innalzarlo. Di tutto il mito, solo un pezzettino rimane valido, ossia l'attestazione che il bimbo sopravvisse nonostante l'intervento di potenti forze esterne (questo punto ricorre anche nella storia dell'infanzia di Gesù, in cui il re Erode assume la parte del faraone). Siamo liberi in realtà di supporre che un tardo e inetto rielaboratore del materiale leggendario trovò il destro d'introdurre nella storia del suo eroe, Mosè, qualcosa di simile alla classica leggenda di esposizione che contrassegna l'eroe, qualcosa che, per le speciali circostanze del caso, non poteva adattarsi a Mosè.

La nostra indagine parrebbe doversi accontentare di questo risultato insoddisfacente e per giunta incerto; non avrebbe fornito alcun argo-

¹ [E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle 1906) pp. 46 sg. - Eduard Meyer (1855-1930) fu professore di storia antica nelle università tedesche dal 1884 al 1925].

² Menzionato anche nel racconto di Flavio Giuseppe [*Antichità giudaiche*, lb. 2, 205].

³ RANK, op. cit., nota a p. 80.

⁴ [Cioè: nella tipica forma delle leggende della nascita.]

mento per rispondere al quesito se Mosè fosse egizio. Ma c'è anche un altro criterio, forse più fecondo, alla cui luce possiamo vagliare la leggenda dell'esposizione.

Torniamo alle due famiglie del mito. Sappiamo che al livello dell'interpretazione analitica sono la stessa cosa, mentre al livello mitico si distinguono nella famiglia aristocratica e in quella umile. Quando però si tratta di un personaggio storico, cui il mito è adattato, vi è un terzo livello, quello della realtà. Una famiglia è quella reale, ove il personaggio, il grande uomo, è effettivamente nato e cresciuto; l'altra è fittizia, inventata dal mito che persegue i suoi intenti. Normalmente la famiglia reale coincide con quella umile, quella inventata con l'aristocratica. Nel caso di Mosè, si direbbe, le cose si presentavano in maniera un po' diversa. E ora forse il nuovo modo di vedere conduce a una chiarificazione: la prima famiglia, quella da cui il bimbo è esposto, è in tutti i casi che ci sono stati tramandati quella fittizia, mentre la successiva, nella quale il bimbo è accolto e cresce, è quella reale. Se abbiamo il coraggio di riconoscere valore universale a questa proposizione, assoggettandole anche la leggenda mosaica, di colpo vediamo le cose chiaramente: Mosè è un Egizio, probabilmente un aristocratico, che la leggenda si propone di far divenire ebreo. Ecco il risultato cui perverremmo: l'esposizione nell'acqua era al posto giusto, ma, dovendosi adattare al nuovo proponimento della leggenda, lo scopo dell'esposizione dovette essere distorto, non senza violenza; anziché mezzo di abbandono del bambino, divenne mezzo della sua salvezza.

Il divario tra la leggenda mosaica e tutte le altre del suo genere poteva d'altronde essere ricondotto a ciò che vi era di particolare nella storia di Mosè. Mentre di solito un eroe nel corso della sua vita si eleva al di sopra delle sue umili origini, la vita eroica dell'uomo Mosè ebbe inizio quando egli discese dalle altezze in cui si trovava e si abbassò sino ai figli di Israele.

Abbiamo intrapreso questa piccola indagine nella speranza di ricavarne un secondo, nuovo argomento a favore della congettura che Mosè fosse egizio. Abbiamo visto [p. 339] che per molti il primo argomento, tratto dal nome, non è stato convincente.¹ Dobbiamo

¹ Così scrive per esempio E. MEYER, *Die Mosesagen und die Lewiten*, S. B. Akad. Wiss. Berlin (Phil. - Hist. Kl.), vol. 31, 640 (1905): "Il nome Mosè è probabilmente egizio e il nome Pinchas della stirpe sacerdotale in Silo... senza dubbio egizio. Ciò non dimostra naturalmente che queste stirpi fossero di origine egizia, ma certo che avevano relazioni con

perciò aspettarci che il nuovo argomento, proveniente dall'analisi della leggenda dell'esposizione, non trovi migliore fortuna. Certo si obietterà che le circostanze della formazione e trasformazione delle leggende sono troppo oscure per giustificare una conclusione come la nostra, e che le tradizioni concernenti la figura eroica di Mosè, confuse e contraddittorie come sono, recanti gli inconfondibili indizi di una secolare opera di inesausta, tendenziosa rielaborazione e sovrapposizione, sfideranno certo vittoriosamente ogni tentativo di portare alla luce il nucleo di verità storica che ad esse è sotteso. Personalmente non condivido questo atteggiamento di rifiuto, ma non sono nemmeno in grado di confutarlo.

Se non è possibile giungere a risultati più sicuri, perché rendere di pubblico dominio questa ricerca? Mi rincresce che anche la mia giustificazione non possa andare oltre alcuni accenni. In effetto, se ci lasciamo attrarre dai due argomenti qui addotti e se proviamo a prendere sul serio l'ipotesi che Mosè fosse un Egizio di nobili natali, si aprono prospettive ampie e molto interessanti. Servendoci di alcune ipotesi non particolarmente remote, credo che riusciremo a capire i motivi che guidarono Mosè nella sua singolare impresa, e a cogliere, in stretta connessione con ciò, il possibile fondamento di numerose caratteristiche e peculiarità della legge e della religione che egli diede al popolo ebraico, ricavandone persino idee significative riguardanti l'origine delle religioni monoteistiche in generale. Tuttavia conclusioni di tale importanza non possono fondarsi soltanto su verosimiglianze psicologiche. Pur accettando come un primo dato storico l'origine egizia di Mosè, avremmo bisogno come minimo di un secondo punto fermo, che valesse a proteggerci dall'infinità di critiche che potrebbero sorgere ad infirmare le nostre conclusioni come un prodotto della fantasia, avulso dalla realtà. Sarebbe forse sufficiente allo scopo una prova obiettiva circa il tempo in cui visse Mosè e avvenne l'esodo dall'Egitto. Ma tal prova non è stata trovata, e faremo quindi meglio a non parlare delle altre illazioni che procedono dal convincimento che Mosè fu egizio.

l'Egitto." Possiamo indubbiamente domandarci: a che tipo di relazioni occorre qui pensare?

[Nel libro citato sopra a p. 343, n. 1, Meyer (ivi, p. 450) svolge più ampiamente questo punto e specifica che vi furono due uomini dal nome "Pinchas" (in genere reso in italiano con "Finees"), un nipote di Aronne (*Esodo*, 6:25; *Numeri*, 25:7) e un sacerdote in Silo (1 *Samuele*, 1:3), entrambi Leviti (vedi oltre, p. 365). Silo, a una trentina di chilometri a nord di Gerusalemme, era il posto dove fu posato il Tabernacolo prima di essere portato a Gerusalemme (*Giosué*, 18:1).]

Secondo saggio

Se Mosè era egizio...

In un precedente contributo a questa rivista¹ ho tentato di confortare con un nuovo argomento la congettura che Mosè, il liberatore e legislatore del popolo ebraico, non fosse ebreo, ma egizio. Il fatto che il suo nome proveniva dal lessico egizio era stato notato da tempo, ma non era stato debitamente valutato; ho aggiunto per parte mia che, se si interpreta il mito dell'esposizione connesso con Mosè, la conclusione cui si giunge è che Mosè fu un Egizio, mutato in Ebreo per sovvenire al bisogno di un popolo. Alla fine del mio saggio dicevo che dall'ipotesi dell'origine egizia di Mosè derivano conseguenze ampie e importanti; riconoscevo tuttavia di non essere pronto a sostenerle pubblicamente, poiché si fondano solo su verosimiglianze psicologiche e mancano di una prova obiettiva. Quanto più sono significative le cognizioni in tal modo acquisite, tanto più si sente il bisogno di cautela, per non esporle, prive di una solida base, all'attacco della critica del mondo esterno, come una statua di bronzo dai piedi d'argilla. La verosimiglianza, per quanto seducente, non ci garantisce dall'errore; anche quando tutti gli elementi di un problema sembrano adattarsi l'uno all'altro, come i pezzi di un incastro, occorre riflettere che il verosimile non necessariamente è il vero e che la verità non sempre è verosimile. E infine non è piacevole vedersi classificare tra gli scolastici e i talmudisti, che si appagano dell'esercizio della loro sottigliezza, indifferenti al dubbio che le loro affermazioni siano estranee alla realtà.

Nonostante queste esitazioni, che pesano oggi come allora, è scaturita dai motivi opposti che in me si agitano la decisione di dare un

¹ "Imago", vol. 23 (I) (1937). [Il primo saggio, sopra pp. 337 sgg., intitolato *Mosè egizio*.]

seguito a quella prima comunicazione. Quello che dirò, tuttavia, non è tutto, anzi non è neppure la parte più importante del tutto.

1.

Se dunque Mosè era egizio..., il primo frutto di questa ipotesi è un nuovo enigma, di difficile risoluzione. Se un popolo o una tribù¹ si accinge a una grande impresa, v'è solo da attendersi che uno dei membri di tale popolo si proclami, o sia scelto, suo condottiero. Ma non è facile indovinare che cosa poté indurre un Egizio di alti natali — forse principe, sacerdote, alto funzionario — a mettersi a capo di una folla di stranieri immigrati, di civiltà arretrata, e a lasciare con loro il paese. Il noto disprezzo degli Egizi per i popoli stranieri rende particolarmente inverosimile un avvenimento del genere. Anzi, direi, proprio per questa ragione persino gli storici che hanno riconosciuto come egizio il nome di Mosè e gli hanno attribuito tutta la sapienza dell'Egitto [p. 339], non hanno voluto ammettere la possibilità abbastanza ovvia che Mosè fosse egizio.

A questa prima difficoltà ne segue subito un'altra. Non dobbiamo dimenticare che Mosè non fu solo il capo politico degli Ebrei insediati in Egitto, ma anche il loro legislatore ed educatore, colui che li costrinse ad adottare una nuova religione, che ancor oggi è detta dal suo nome mosaica. Ma è così facile per un uomo solo inventare una religione? E se un uomo pretende di influire sulla religione di un altro, non è molto più naturale che lo converta alla propria? Il popolo ebraico in Egitto non era certamente privo di una qualche religione, e se Mosè, che gliene diede una nuova, era egizio, viene il sospetto che l'altra, la nuova religione, fosse quella egizia.

Questa possibilità inciampa in un ostacolo: il fatto del netto contrasto tra la religione ebraica risalente a Mosè e la religione egizia. La prima è un rigorosissimo monoteismo: c'è soltanto un Dio, unico, onnipotente, innavvicinabile; occhio umano non può sopportare la sua vista, non è lecito farsene un'immagine e neppure pronunciare il suo nome. Nella religione egizia c'è invece uno stuolo quasi infinito di divinità di diversa importanza e origine: alcune, personificazioni di grandi forze naturali come il cielo e la terra, il sole e la luna; altre astrazioni come Maat (verità, giustizia), o figure grottesche come Bes, naniforme; la maggior parte però, dèi locali, risalenti al tempo in cui il paese era diviso in numerose province, di forma

¹ Non abbiamo alcun'idea del numero dei partecipanti all'esodo.

animale, come se non avessero ancora compiuto la loro evoluzione dagli antichi totem animali, difficili a distinguersi gli uni dagli altri, poco differenziati nelle funzioni loro attribuite. Gli inni in onore di questi dèi dicono pressappoco, di ciascuno di essi, le stesse cose, li identificano gli uni con gli altri senza andar troppo per il sottile, col risultato di una confusione per noi inestricabile. I nomi degli dèi si combinano gli uni con gli altri in modo che il nome di uno può divenire un semplice epiteto di un altro; così, nella fioritura del "Nuovo Regno", il dio principale della città di Tebe era chiamato Amòn-Ra, ove la prima parte designa il dio della città, dalla testa di ariete, mentre Ra è il nome del dio del sole di On [Eliopoli], dalla testa di falcone. Magia e cerimoniale, incantesimi e amuleti dominavano il culto di questi dèi, così come la vita quotidiana degli Egizi.

Alcune di queste differenze è facile dedurle dalla radicale opposizione tra un rigoroso monoteismo e un politeismo senza limiti. Altre sono chiaramente conseguenze della diversità di livello spirituale,¹ giacché una delle due religioni rimane assai vicina a fasi primitive, mentre l'altra è assunta alle altezze di una sublime astrazione. Sono forse questi i due fattori per cui talvolta si ha l'impressione che il contrasto tra la religione mosaica e quella egizia sia voluto e intenzionalmente acuito: per esempio quando l'una condanna severissimamente ogni forma di magia e stregoneria, che invece nell'altra fioriscono col massimo rigoglio. O come quando all'insaziabile smania degli Egizi di dar corpo ai loro dèi con la creta, la pietra e il metallo (alla quale i nostri musei devono esser tanto grati) si contrappone l'aspro divieto di raffigurare in immagine qualsivoglia essere vivente o fantastico.

Ma vi è un altro contrasto tra le due religioni, con cui non si sono ancora cimentati i nostri tentativi di spiegazione. Nessun altro popolo dell'antichità tanto fece [quanto gli Egizi] per rinnegare la morte, e tanto penosamente si affaticò per rendersi possibile un'esistenza nell'aldilà: così che Osiride, dio dei morti, signore dell'altro mondo, fu il più popolare e il più incontestato degli dèi egizi. L'antica religione giudaica aveva invece rinunciato completamente all'immortalità; della possibilità di una continuazione dell'esistenza dopo la morte non è mai fatto cenno in nessun luogo. Il fatto è tanto più notevole in quanto esperienze successive hanno dimostrato che la

¹ [Il concetto di "Geistigkeit" (spiritualità) assumerà una grande importanza verso la fine di questo libro. Vedi oltre, pp. 430 sgg.]

credenza in una esistenza ultraterrena è assai ben conciliabile con una religione monoteistica.

Speravamo che l'ipotesi dell'origine egizia di Mosè si sarebbe rivelata fruttuosa e illuminante in diverse direzioni. Tuttavia la prima illazione tratta da questa ipotesi, cioè che la nuova religione che Mosè diede agli Ebrei fosse la sua propria, è naufragata dinanzi alla costatazione della diversità, anzi dell'opposizione tra le due religioni.

2.

Un avvenimento molto notevole della storia religiosa egizia, che è stato riconosciuto e valutato solo recentemente, ci apre un altro spiraglio. Rimane cioè possibile che la religione data da Mosè al popolo ebraico fosse davvero la sua, una religione egizia, anche se non la religione egizia.

Durante la gloriosa diciottesima dinastia, sotto la quale l'Egitto per la prima volta divenne un impero mondiale, salì al trono intorno all'anno 1375 a.C. un giovane faraone, che dapprima si chiamò Amenofi (IV) come il padre, ma poi cambiò nome, e non solo nome. Questo re tentò di imporre ai suoi sudditi una nuova religione, che era in contrasto con le loro tradizioni millenarie e con tutte le consuetudini di vita loro familiari. Si trattava di un rigoroso monoteismo, il primo tentativo del genere nella storia mondiale, per quanto ne possiamo sapere; e con la fede in un unico dio nacque inevitabilmente l'intolleranza religiosa, sconosciuta all'antichità prima di allora e ancora per molto tempo dopo. Ma il regno di Amenofi durò solo diciassette anni; subito dopo la sua morte, avvenuta nel 1358, la nuova religione fu spazzata via, e la memoria del re eretico proscritta. Il poco che di lui sappiamo proviene dalle rovine della nuova capitale che egli costruì e dedicò al suo dio, e dalle iscrizioni sulle tombe rupestri adiacenti. Tutto ciò che possiamo sapere di questo personaggio eccezionale, anzi unico, è meritevole del massimo interesse.¹

Ogni novità deve trovare la sua preparazione e condizione in ciò che la precede. Le origini del monoteismo egizio sono rintracciabili con qualche sicurezza facendo ancora qualche passo indietro.² Nella

¹ "The first individual in human history" [Il primo individuo della storia umana], lo definisce J. H. Breasted [A History of Egypt (Londra 1906) p. 356].

² Seguo qui principalmente le descrizioni di Breasted nella citata *History of Egypt* e in *The Dawn of Conscience* (Londra 1934), e le pagine sullo stesso argomento nella *Cambridge Ancient History*, vol. 2 [Cambridge 1924; i capitoli di storia egizia sono di J. H. Breasted].

scuola sacerdotale del tempio del sole a On (Eliopoli) era attiva da tempo, fra le altre, la tendenza a sviluppare il concetto di un dio universale, accentuando il lato etico dell'essenza di questo dio. Maàt, la dea della verità, dell'ordine, della giustizia, era figlia del dio del sole, Ra. Già sotto Amenofi III, padre e predecessore del riformatore, la venerazione del dio solare aveva guadagnato nuovo slancio, probabilmente in opposizione ad Amòn di Tebe, divenuto troppo potente. Fu ripreso un antichissimo nome del dio solare, Atòn, e in questa religione di Atòn il giovane re trovò un movimento che egli non doveva neppur destare, al quale poteva associarsi.

Le condizioni politiche dell'Egitto avevano, intorno a questo periodo di tempo, cominciato a influire notevolmente sulla religione egizia. Le gesta guerresche del grande conquistatore Tutmosi III avevano fatto dell'Egitto una potenza mondiale: al sud la Nubia, al nord la Palestina, la Siria e parte della Mesopotamia erano state annesse all'impero. Questo imperialismo si rifletteva ora nella religione sotto forma di universalismo e monoteismo. Poiché l'attenzione del faraone si volgeva adesso, oltre che all'Egitto, alla Nubia e alla Siria, anche la divinità doveva abbandonare la sua limitazione nazionale, e come il faraone era l'unico e incontrastato signore del mondo noto agli Egizi, così doveva accadere anche per la loro nuova divinità. Inoltre era naturale che con l'ampliarsi dei confini dell'impero, l'Egitto fosse esposto a influssi stranieri; alcune delle mogli del re¹ erano principesse asiatiche, ed è persino possibile che spinte dirette al monoteismo provenissero dalla Siria.

Amenofi non rinnegò mai la sua adesione al culto solare di On. In due inni ad Atòn, serbatici dalle iscrizioni sulle tombe rupestri e probabilmente da lui stesso composti, il sole come creatore e conservatore di tutti gli esseri viventi dentro e fuori l'Egitto è celebrato con tale fervida fede quale si ritrova solo molti secoli più tardi nei *Salmi* in onore del dio ebraico Yahweh. Non gli bastò tuttavia anticipare sorprendentemente la scoperta scientifica dell'effetto della radiazione solare. Non v'è dubbio che egli fece un passo avanti, onorando il sole non come oggetto materiale, bensì come simbolo di un essere divino la cui energia si manifestava appunto nei raggi del sole.²

¹ Forse la stessa Nefertiti, sposa diletta di Amenofi. [Per queste pagine su Amenofi IV, si veda soprattutto il saggio di K. ABRAHAM, *Amenofi IV (Ekhnatòn)* (1912).]

² BREASTED, *History of Egypt* cit., p. 360: "Ma, per quanto evidente possa essere la provenienza da Eliopoli della nuova religione di Stato, essa non era semplicemente adorazione del sole; la parola Atòn era usata al posto dell'antica parola per 'dio' (*nuter*), e il dio è chiaramente distinto dal sole materiale." E in *Dawn of Conscience* cit., p. 279:

Non renderemmo piena giustizia al re, se vedessimo in lui solo un adepto e un promotore di una religione di Atòn a lui preesistente. Il suo intervento fu molto più ampio. Egli aggiunse quell'elemento di novità per cui per la prima volta la dottrina del dio universale si volse al monoteismo, cioè all'esclusività. In uno dei suoi inni si annunzia espressamente: "O tu Dio unico, accanto a cui non ve n'è altro."¹ Non dimentichiamo poi che per valutare la nuova dottrina non basta conoscere il suo contenuto positivo; quasi ugualmente importante è il suo lato negativo, la conoscenza di ciò che respinge. Sarebbe anche errato supporre che la nuova religione sorgesse tutt'a un tratto alla vita, perfetta e compiutamente armata come Atena dal capo di Zeus. Anzi, tutto porta a pensare che essa durante il regno di Amenofi si rafforzasse a poco a poco, progredendo in chiarezza, coerenza, asprezza e intolleranza. Probabilmente questo sviluppo si compì sotto la spinta della violenta opposizione che si levò tra i sacerdoti di Amòn contro la riforma del re. Nel sesto anno del regno di Amenofi l'ostilità era giunta a tal punto che il re cambiò il suo nome, formato per una parte col nome proibito del dio Amòn. Si chiamò ora, invece di Amenofi, Ekhnatòn.² Cancellò il dio odiato non solo dal proprio nome, ma anche da tutte le iscrizioni, comprese quelle dove ricorreva nel nome del padre Amenofi III. Poco dopo il cambiamento di nome, Ekhnatòn lasciò Tebe, dominata da Amòn, e si costruì più a valle una nuova capitale, che denominò Akhetatòn (Orizzonte di Atòn). Il luogo in cui si trovano le sue rovine si chiama oggi Tell el-Amarna.³

La persecuzione del re colpì con la massima durezza Amòn, ma non solo lui. Dappertutto nel regno i luoghi di culto furono chiusi, proibito il servizio divino, i beni dei templi confiscati. Lo zelo del re si spinse al punto da ordinare un esame degli antichi monumenti per cassarvi la parola "dio" là dove fosse usata al plurale.⁴ Non può

"Evidentemente che ciò che era deificato dal re era la forza mediante la quale il Sole faceva sentire la sua presenza sulla terra." [Freud cita in inglese questi passi che ha tratto da Breasted.] Analoga è l'opinione di A. ERMAN, *Die ägyptische Religion* (Berlino 1905) p. 66, a proposito di una formula in onore del dio: "Sono... parole destinate a esprimere con la massima astrattezza possibile il fatto che non è venerato l'astro, ma l'essere che in esso si manifesta."

¹ BREASTED, *History* cit., p. 374n.

² Il nuovo nome del re significa pressappoco la stessa cosa del suo nome precedente: "Il dio è contento" [propriamente: "Piace ad Atòn"]. Confronta coi nomi germanici Gotthold [Dio è propizio], Gottfried [Dio è placato].

³ Là fu trovata nel 1887 la corrispondenza, così importante per la conoscenza storica, tra i re egizi e i loro amici e vassalli d'Asia. [Si suole chiamare "periodo di Tell el-Amarna" (vedi sotto) quello dei faraoni Amenofi III e IV.]

⁴ BREASTED, *History* cit., p. 363.

sorprendere che queste misure di Ekhnatòn provocassero nel clero represso e nel popolo insoddisfatto, un risentimento e una fanatica sete di vendetta che poterono scatenarsi dopo la morte del re. La religione di Atòn non era divenuta popolare, probabilmente era rimasta patrimonio di una piccola cerchia attorno alla persona del re. La fine di Ekhnatòn rimane per noi avvolta nell'oscurità. Abbiamo notizia di alcuni successori della sua famiglia, figure sbiadite che non vissero a lungo. Già suo genero, Tutankhaton, fu costretto a tornare a Tebe e a sostituire nel suo nome Atòn con Amòn. Seguì un periodo di anarchia, finché nel 1350 il generale Haremhab riuscì a riportare l'ordine. La gloriosa diciottesima dinastia era estinta, e contemporaneamente erano andate perdute le sue conquiste in Nubia e in Asia. In questa torbida epoca di transizione tornarono in auge le antiche religioni egizie. La religione di Atòn fu abolita, la capitale di Ekhnatòn distrutta e saccheggiata, la sua memoria proscritta come quella di un criminale.

Ci torna utile, per un fine ben preciso, mettere ora in rilievo alcuni punti della caratteristica negativa della religione di Atòn. Anzitutto, era esclusa da essa ogni forma di mito, di magia, di stregoneria.¹ Inoltre era cambiato il modo di raffigurare il dio solare: non più, come nei tempi precedenti, con una piccola piramide e un falcone,² ma — diremmo, quasi prosaicamente — con un disco rotondo da cui partono raggi terminanti con mani umane. Nonostante l'amore per l'arte proprio del periodo di Amarna, un'altra raffigurazione del dio solare, un'immagine personale di Atòn, non è stata trovata, e possiamo tranquillamente dire che non lo sarà.³ Infine, silenzio assoluto sul dio dei morti, Osiride, e sul regno dei morti. Né gli inni, né le iscrizioni sepolcrali fanno menzione di ciò che forse stava più a cuore agli Egizi. Nulla dimostra più chiaramente il contrasto con la religione popolare.⁴

¹ Secondo A. WEIGALL, *The Life and Times of Akhnatòn* (Londra 1922 [1ª ed. 1910]) pp. 120 sg., Ekhnatòn non voleva sentir parlare dell'inferno, coi suoi terrori contro cui occorreva difendersi con innumerevoli formule magiche: "Ekhnatòn gettò nel fuoco tutte queste formule. Ginn, spettri, spiriti, mostri, semidei, dèmoni e lo stesso Osiride con tutta la sua corte furono dati alle fiamme e ridotti in cenere" [Freud cita in inglese].

² [Vedi BREASTED, *Dawn cit.*, p. 278, da cui si desume che Freud avrebbe dovuto dire: "una piramide o un falcone".]

³ *Ibid.*, p. 103: "Ekhnatòn non permise di scolpire alcuna immagine di Atòn. Il vero Dio, diceva il re, non aveva forma; e mantenne questa opinione per tutta la vita." [Freud cita in inglese].

⁴ ERMAN, *op. cit.*, p. 70: "Non si fece più parola di Osiride e del suo regno." BREASTED, *Dawn cit.*: "Osiride è completamente ignorato. Non è mai menzionato in alcun documento di Ekhnatòn o nelle tombe di Amarna" [Freud cita in inglese].

3.

Vorrei adesso arrischiare una conclusione: se Mosè fu egizio e se egli trasmise agli Ebrei la propria religione, questa fu la religione di Ekhnatòn, la religione di Atòn.

Precedentemente abbiamo confrontato la religione ebraica con la religione popolare egizia e abbiamo visto che tra esse vi era opposizione. Dobbiamo ora istituire un paragone tra la religione ebraica e quella di Atòn, al fine di provarne l'identità originaria. Sappiamo che non ci aspetta un compito facile. Della religione di Atòn, proprio perché vittima della sete di vendetta dei sacerdoti di Amòn, forse sappiamo troppo poco. La religione mosaica la conosciamo solo nella forma definitiva, come fu fissata dai sacerdoti ebrei circa ottocento anni più tardi, in epoca successiva all'esilio. Se, nonostante l'esiguità del materiale, troveremo qualche indizio favorevole alla nostra ipotesi, ma non potremo non attribuirgli un gran valore.

Una via breve per dimostrare la tesi che la religione mosaica altro non fu che quella di Atòn consisterebbe nel poter citare una confessione di fede, una proclamazione. Ma temo di sentirmi dire che questa via è preclusa. La professione di fede ebraica suona, com'è noto: "*Shemà Yisrael Adonay Elohenu Adonay Echod.*"¹ Se l'assonanza tra il nome egizio Atòn (o Atum) e la parola ebraica Adonay [mio signore] e il nome divino siriano Adon non fosse fortuita, ma dipendesse da una comunanza primordiale di lingua e di significato, potremmo tradurre così la formula ebraica testé menzionata: "Ascolta Israele, il nostro dio Atòn (Adonay) è l'unico dio." Purtroppo non ho alcuna competenza per risolvere la questione e poco ho potuto trovare nella letteratura a questo riguardo,² ma probabilmente non è lecito liquidare il problema con tanta facilità. D'altra parte dovremo tornare più sotto ai problemi connessi col nome di Dio.

Tanto le somiglianze quanto le diversità tra le due religioni si possono scorgere facilmente, senza che ci venga da ciò molta luce. Entrambe sono forme di rigido monoteismo, e dappprincipio è naturale ricondurre a questo carattere fondamentale quanto vi è di

¹ [Deuteronomio, 6:4.]

² Solo pochi passi in WEIGALL, op. cit., pp. 12 e 19: "Il dio Atum, che designava Ra come sole al tramonto, aveva forse la stessa origine di Atòn, generalmente adorato nella Siria settentrionale"; e "una regina straniera col suo seguito poté pertanto sentirsi più attratta da Eliopoli che da Tebe". [Il legame ipotizzato da Weigall tra Atum e Atòn non è accettato da tutti gli egittologi.]

comune tra esse. Il monoteismo ebraico assume talora aspetti ancora più aspri di quello egizio, come quando proibisce assolutamente ogni raffigurazione in immagine. La differenza essenziale — a parte il nome di Dio — consiste nel fatto che la religione ebraica prescinde totalmente dalla venerazione solare, mentre quella egizia ancora si appoggia ad essa. Facendo il confronto con la religione popolare egizia, avevamo riportato l'impressione che nella diversità tra le due religioni, a parte il contrasto di principio, intervenisse un fattore di contrapposizione intenzionale [pp. 348 sg.]. Questa impressione appare ora giustificata se nel confronto sostituiamo alla religione ebraica quella di Atòn, che Ekhnatòn, come sappiamo, sviluppò in deliberato antagonismo con la religione popolare. Ci eravamo a ragione sorpresi dell'assenza, nella religione ebraica, di una dottrina concernente l'aldilà e la vita ultraterrena, che pure sarebbe stata compatibile col più rigoroso monoteismo. La sorpresa scompare quando ci volgiamo dalla religione ebraica a quella di Atòn e supponiamo che di là venga questo rifiuto di cui Ekhnatòn aveva bisogno per combattere la religione popolare nella quale il dio dei morti, Osiride, aveva forse una parte maggiore di quella di ogni altro dio del mondo superiore. L'accordo tra la religione ebraica e quella di Atòn in questo punto importante è il primo forte argomento a favore della nostra tesi. Vedremo che non è l'unico.

Mosè non diede solo una nuova religione agli Ebrei; con pari sicurezza si può affermare che egli introdusse presso di loro la consuetudine della circoncisione. Questo fatto ha un significato decisivo per il nostro problema e non è stato quasi mai preso in considerazione. A dire il vero, il racconto biblico lo contraddice ripetutamente, da un lato facendo risalire la circoncisione all'epoca patriarcale come segno del patto tra Dio e Abramo, dall'altro narrando in un passo singolarmente oscuro come Dio, infuriatosi con Mosè per aver questi trascurato tal usanza divenuta sacra [vedi oltre, pp. 437 sg.], intendesse perciò farlo morire, ma la moglie, una Madianita, lo salvasse dall'ira divina eseguendo prontamente l'operazione.¹ Tuttavia queste sono deformazioni, che non ci debbono sviare; più avanti ne scopriremo i motivi. Rimane il fatto che alla domanda donde venisse agli Ebrei la consuetudine di circoncidersi vi è una sola risposta: dall'Egitto. Erodoto, il "padre della storia", ci informa che la consuetudine della circoncisione era da lungo tempo familiare in Egitto,²

¹ [Genesi, 17:9-14, e Esodo, 4:24-26. Vedi oltre, a p. 370, la spiegazione dell'episodio.]

² [Erodoto, *Istorie*, lb. 2, 104.]

e le sue informazioni sono state confermate sia dai reperti sulle mummie sia da raffigurazioni sulle pareti delle tombe. Nessun altro popolo del Mediterraneo orientale, a nostra conoscenza, aveva questo costume; dei Semiti, Babilonesi, Sumeri, si può con certezza presumere che erano incirconcisi. Degli abitanti di Canaan lo afferma la stessa storia biblica; è la premessa per l'esito dell'avventura della figlia di Giacobbe con il principe di Sichem.¹ La possibilità che gli Ebrei, soggiornando in Egitto, avessero adottato il costume di circoncidersi per altra via che non fosse l'insegnamento religioso di Mosè, ci pare da scartare come affatto insostenibile. Ora, tenuto fermo che la circoncisione fu un costume popolare praticato generalmente in Egitto, prendiamo per buona per un momento la supposizione comune che Mosè fosse un Ebreo che volle rendere liberi i suoi connazionali dalla servitù egizia e condurli in un altro paese a realizzare un'esistenza nazionale indipendente e consapevole, come realmente avvenne: quale senso avrebbe allora ritenere che egli impose loro al tempo stesso una consuetudine gravosa, che li rendeva in una certa misura degli Egizi, perpetuando in essi la memoria dell'Egitto, mentre ogni suo sforzo poteva al contrario esser volto soltanto a rendere estraneo il suo popolo alla terra della schiavitù e a superare il rimpianto per le "pentole di carne dell'Egitto"?² No, l'incompatibilità tra il fatto, da cui siamo partiti, e la supposizione, che a esso abbiamo aggiunta, è tale da darci il coraggio di trarre la seguente conclusione: se Mosè diede agli Ebrei non solo una nuova religione, ma anche il precetto della circoncisione, egli non era ebreo, ma egizio, e allora la religione mosaica fu probabilmente una religione egizia, e precisamente, a cagione del contrasto con la religione popolare, la religione di Atòn, con cui si accorda anche la religione ebraica posteriore in alcuni punti degni di nota.

Abbiamo osservato come dalla nostra ipotesi di un'origine non ebraica ma egizia di Mosè scaturisca un nuovo enigma. Il suo modo di condursi, che in un Ebreo appariva facilmente comprensibile, non si spiega in un Egizio. Se però spostiamo Mosè nell'epoca di Ekhnatòn e lo po-

¹ [Genesi, 34.] Procedendo con la tradizione in maniera così dispotica e arbitraria, invocandola a conferma laddove mi conviene, rigettandola senza esitazione laddove mi contraddice, sono consapevole di esporri a severa critica di metodo e di indebolire la forza probante delle mie argomentazioni. Ma non ho altro modo di trattare un materiale la cui attendibilità — lo si sa con precisione — è stata gravemente compromessa da tendenze deformanti. Spero di trovare qualche giustificazione più avanti, quando scopriremo le tracce dei segreti motivi [di quelle deformazioni]. In ogni caso non è possibile giungere alla sicurezza e del resto possiamo dire che tutti gli altri autori hanno proceduto nella stessa maniera.

² [Confronta con Numeri, 11 : 4.]

niamo in relazione con questo faraone, allora l'enigma si dilegua e si schiude la possibilità di una motivazione che risponda a tutte le nostre domande. Partiamo dal presupposto che Mosè fosse nobile e altolocato, forse davvero un membro della casa reale, come di lui afferma la leggenda. Egli era certo conscio delle sue grandi capacità, ambizioso, uomo d'azione; forse accarezzava l'idea di guidare un giorno il popolo, di reggere l'impero. Essendo vicino al faraone, era anche un convinto assertore della nuova religione, di cui aveva fatto propri i principi fondamentali. Con la morte del re e l'instaurarsi della reazione, aveva visto distrutte tutte le sue speranze e le sue previsioni; a meno di ripudiare le convinzioni a lui così care, l'Egitto non aveva più nulla da offrirgli, la patria era perduta. In questo frangente egli trovò una non comune via d'uscita. Il sognatore Ekhnatòn si era estraniato dal suo popolo, aveva lasciato che il suo impero mondiale si sgretolasse. Alla natura più energica di Mosè si confaceva il piano di fondare un nuovo regno, di trovare un nuovo popolo, alla cui venerazione offrire la religione che l'Egitto disdegnava. Era, come si vede, un tentativo eroico di contrastare il destino, di rifarsi, in due direzioni, delle perdite infertegli dalla catastrofe di Ekhnatòn. Forse a quel tempo egli era governatore di quella provincia di confine (Goshen) nella quale si erano insediate (già dal tempo degli Iyksos?)¹ certe tribù semitiche. Egli le scelse perché fossero il suo nuovo popolo. Decisione storica!² Si accordò con loro, si pose alla loro testa, guidò il loro esodo "con potente mano".³ In totale contrasto con la tradizione biblica si dovrebbe supporre che questo esodo si compisse pacificamente e senza persecuzione. L'autorità di Mosè lo rese possibile, e a quel tempo non v'era un'amministrazione centrale in grado d'impedirlo.

Secondo questa nostra ricostruzione l'esodo dall'Egitto sarebbe avvenuto tra il 1358 e il 1350, cioè dopo la morte di Ekhnatòn e prima della restaurazione dell'autorità statale ad opera di Haremhab.⁴

¹ [Periodo tumultuoso, duecento anni circa prima di Ekhnatòn, durante il quale una popolazione semitica (i cosiddetti "re pastori") occuparono le regioni settentrionali dell'Egitto.]

² Se Mosè era un alto ufficiale, è ancor più facile capire perché divenne il condottiero degli Ebrei; se era un sacerdote, è naturale che pensasse a fondare una religione. In entrambi i casi stava continuando la sua professione precedente. Un principe della casa reale poteva essere facilmente sia governatore, sia sacerdote. Nel racconto di Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* [lb. 2, 238 sgg.]), che accetta la leggenda dell'esposizione ma sembra conoscere altre tradizioni oltre quella biblica, Mosè conduce vittoriosamente, come generale egizio, una campagna militare in Etiopia.

³ [Esodo, 13:3, 14, 16; Deuteronomio, 5:15; dove l'espressione è però riferita all'azione di Dio.]

⁴ L'esodo cadrebbe così circa un secolo prima di quanto è supposto dalla maggior parte

Meta della migrazione poteva essere solo la terra di Canaan. Qui, dopo il crollo del dominio egizio, avevano fatto irruzione, conquistando e saccheggiando, orde di bellicosissimi Aramei che avevano così mostrato dove un popolo intraprendente potesse impossessarsi di nuove terre. Conosciamo questi guerrieri dalle lettere trovate nel 1887 nelle rovine della città di Amarna. Vengono là chiamati Habiru e il nome fu trasferito, non sappiamo come, ai successivi invasori giudei, gli Ebrei, che non possono essere quelli menzionati nelle lettere di Amarna. Nel sud della Palestina, nel Canaan, abitavano anche le tribù più strettamente apparentate con gli Ebrei che stavano appunto lasciando l'Egitto.

La motivazione da noi addotta per l'esodo nel suo insieme spiega anche perché fu istituita la circoncisione. Sappiamo tutti in qual maniera gli uomini, tanto i popoli quanto i singoli, reagiscono dinanzi a questa usanza antichissima, oggi quasi non più intesa. Coloro che non la praticano la considerano molto strana, e un po' ne inorridiscono; gli altri, invece, quelli che l'hanno adottata ne sono orgogliosi. Si sentono innalzati da essa, in certo qual modo nobilitati, e guardano con disprezzo agli altri, che considerano impuri. Ancor oggi il Turco insulta il Cristiano come "cane incirconciso". È probabile che Mosè, il quale come Egizio era circonciso, condividesse questo atteggiamento. Gli Ebrei, con i quali veniva abbandonando la patria, dovevano per lui sostituire con vantaggio gli Egizi, che si lasciava alle spalle. In nessun caso dovevano essere inferiori a questi. Egli voleva farne una "gente santa", come viene detto espressamente nel testo biblico,¹ e come segno di tale consacrazione egli introdusse anche tra loro la consuetudine che li rendeva almeno pari agli Egizi. Non poteva che essergli accetto che quel segno li mantenesse isolati impedendo la promiscuità con i popoli stranieri tra cui doveva portarli la loro migrazione, così come gli stessi Egizi si erano tenuti lontani da tutti gli stranieri.²

degli storici, che lo collocano durante la diciannovesima dinastia sotto Mcneptàh. O forse un poco più tardi [del 1350], perché le cronache ufficiali [egizie] sembrano includere l'interregno nel regno di Haremhab. [Su tutto ciò vedi oltre, pp. 374 sg.]

¹ [Vedi particolarmente Esodo, 19:6. Vedi anche oltre, pp. 437 segg.]

² Erodoto, che visitò l'Egitto intorno al 450 a.C., nel ragguaglio del suo viaggio attribuisce al popolo egizio una caratteristica che mostra una sorprendente somiglianza con aspetti ben noti del tardo giudaismo: "Sono in ogni rispetto più religiosi di tutti gli altri uomini, da cui si distinguono anche per parecchie costumanze. Così per la circoncisione, che furono i primi a introdurre per ragioni di pulizia; inoltre per il loro onore per i maiali, che certo è connesso col fatto che Seth, sotto forma di nero verro, ferì Oro; e infine e soprattutto per il rispetto per le vacche, che essi mai mangerebbero o sacrificerebbero, perché ciò offenderebbe Iside dalle corna di vacca. Per questo nessun Egizio e

La tradizione giudaica si comportò più tardi come se temesse le conseguenze di ciò che noi abbiamo dedotto. Ammettere che la circoncisione fosse una costumanza egizia, introdotta da Mosè, sarebbe stato, per loro, quasi come riconoscere che la religione trasmessa da Mosè fosse anch'essa egizia. Ma c'erano buone ragioni per rinnegare quest'ultima verità; per conseguenza bisognava anche contraddire i fatti riguardanti la circoncisione.

4.

A questo punto mi attendo un rimprovero per questa mia costruzione, che colloca Mosè, l'Egizio, nell'epoca di Ekhnatòn, fa discendere la sua decisione di farsi carico del popolo ebraico dalle condizioni politiche a quel tempo esistenti nel paese e individua la religione che egli dona o impone ai suoi protetti in quella di Atòn, che in Egitto era crollata: il rimprovero cioè di aver costruito questo edificio di congetture con sicurezza eccessiva, non fondata su dati materiali. Credo che il rimprovero sia ingiustificato. Mi sono soffermato sul fattore del dubbio in apertura di questo saggio, l'ho messo per così dire fuori parentesi, e mi si dovrebbe risparmiare la fatica di tornarci su ad ogni posta dentro le parentesi.¹

Proseguo la discussione con alcune osservazioni critiche. La sostanza della mia tesi, la dipendenza del monoteismo giudaico dall'episodio monoteistico nella storia d'Egitto, è stata intravista e accennata da diversi autori. Mi dispenso dal riportare qui quanto hanno detto, poiché nessuno di essi sa indicare come ciò poté effettivamente compiersi. Per me, tutto questo rimane legato alla persona di Mosè, ma occorre far menzione anche di altre possibilità, diverse da quella da me preferita. Non è probabile che il crollo della religione ufficiale di Atòn ponesse fine del tutto alla corrente monoteistica in Egitto. La scuola sacerdotale di On, dalla quale era scaturita, sopravvisse alla catastrofe e continuò forse ad attrarre

nessuna Egizia bacerebbe un Greco o userebbe il suo coltello, il suo spiedo o il suo paiuolo o mangerebbe carne di bue, per sé puro, che fosse stata tagliata con un coltello greco... guardano dall'alto in basso con ristretta arroganza gli altri popoli, che non sono puliti e non stanno vicini come loro agli dèi" (da ERMAN, *op. cit.*, p. 181) [il quale riasume Erodoto, lb. 2, 36-47].

Non vanno naturalmente dimenticati i paralleli che si riscontrano nella vita del popolo indiano. Infine, che cosa ha suggerito al poeta ebreo Heine, nel diciannovesimo secolo, di lamentarsi della propria religione come della "piaga che ci siamo trascinata dietro dalla valle del Nilo, l'insana credenza egizia"? [dalla poesia per il nuovo Ospedale ebraico di Amburgo in *Zeitgedichte*, xi].

¹ [Freud, è chiaro, usa qui un paragone algebrico.]

nella sua orbita spirituale altre generazioni dopo Ekhnatòn. Pertanto l'impresa di Mosè è concepibile anche se egli non visse al tempo di Ekhnatòn e non ne subì il personale influsso; Mosè avrebbe potuto essere soltanto un adepto o un membro della scuola di On. Questa possibilità sposterebbe la data dell'esodo e la avvicinerebbe a quella comunemente ammessa (cioè nel tredicesimo secolo); non v'è però null'altro che la raccomandi. La spiegazione dei motivi di Mosè andrebbe perduta e non potremmo più affermare che l'esodo fu facilitato dall'anarchia imperante nel paese. I re successivi della diciannovesima dinastia stabilirono un governo forte. Le condizioni esterne e interne favorevoli all'esodo si assommarono solo nel periodo immediatamente posteriore alla morte del re eretico.

Gli Ebrei possiedono una ricca letteratura extrabiblica, in cui troviamo le leggende e i miti che nel corso dei secoli si formarono attorno alla figura grandiosa del loro primo capo e fondatore religioso, trasfigurandola e oscurandola. In questo materiale possono essere dispersi frammenti di una tradizione attendibile, i quali non hanno trovato spazio nel Pentateuco. Di questo genere è una leggenda che narra amabilmente come l'ambizione di Mosè ebbe a manifestarsi sin dall'infanzia. Una volta il faraone lo prese in braccio e per giuoco lo tenne in alto: il bimbo di tre anni gli strappò allora la corona dalla testa e la pose sulla sua. Il re fu allarmato da questo presagio e non tralasciò di consultare i suoi savi in proposito.¹ Altrove si racconta di sue vittorie militari, ottenute come generale egizio in Etiopia, e, in questo contesto, della sua fuga dall'Egitto perché aveva ragione di temere l'invidia di un partito di corte o del faraone stesso.² La stessa descrizione biblica qualifica Mosè con taluni attributi che possono sembrare plausibili. Lo dipinge irascibile, facilmente infiammabile, come quando, sdegnato, uccide il sorvegliante brutale che percuote un operaio ebreo, o come quando, amareggiato per l'apostasia del popolo, spezza le Tavole della Legge che aveva portato dal monte di Dio [il Sínai];³ persino Dio lo punisce alla fine per un gesto di impazienza, non è detto quale.⁴ Poiché una qualità del genere non serve alla sua glorificazione, potrebbe corrispondere alla

¹ L'aneddoto, in forma un po' diversa, si trova anche in Flavio Giuseppe [Antichità giudaiche, lb. 2, 232-35]. ² [Ibid., 238 sgg.] ³ [Esodo, 2:11-12 e 32:19.]

⁴ [Probabile allusione a Deuteronomio, 34:4, ove il Signore dice a Mosè, poco prima della sua morte, che non entrerà nella Terra Promessa. La ragione era stata anticipata in Numeri, 20:7-12, ove Mosè, per far scaturire l'acqua dal sasso, lo percuote impazientemente con la verga, anziché limitarsi a parlare ad esso, come il Signore gli aveva comandato.]

verità storica. Non si può neppure scartare la possibilità che talune particolarità di carattere che gli Ebrei ascrissero all'immagine primitiva del loro Dio, chiamandolo geloso, severo e implacabile, provenissero a ben vedere dal ricordo che essi avevano di Mosè, giacché in effetti non era stato un Dio invisibile a trarli dall'Egitto, ma un uomo, Mosè.

Un altro carattere attribuito a Mosè merita particolarmente il nostro interesse. Sembra che egli fosse "tardo di lingua", che soffrisse cioè di un impedimento o di un difetto di parola, così da dover ricorrere, nelle trattative che si suppone avesse con il faraone, all'aiuto di Aronne, che è detto suo fratello.¹ Questa potrebbe essere nuovamente verità storica e avremmo un utile tocco che contribuirebbe a ridar vita alla fisionomia del grande uomo. Può però avere un altro e più importante significato. Il testo può richiamare, leggermente deformato, il fatto che Mosè parlava un'altra lingua [quella egizia], e non poteva comunicare con i suoi neo-Egizi semiti [p. 365] senza un interprete, almeno all'inizio dei loro rapporti. Dunque una nuova conferma della tesi che Mosè era egizio.

Ora però, a quanto pare, il nostro lavoro è giunto a un termine provvisorio. Per adesso non possiamo trarre altre conseguenze dalla nostra ipotesi, sia essa dimostrata o no, che Mosè era egizio. Nel racconto biblico concernente Mosè e l'esodo, nessuno storico può vedere altro che una pia immaginazione che ha rimaneggiato una tradizione remota per piegarla alle sue intenzioni. Nulla sappiamo della tradizione originaria; ci piacerebbe scoprire quali fossero queste tendenze a deformarla, ma ci mantiene all'oscuro la nostra ignoranza degli eventi storici. Che nella nostra ricostruzione non vi sia spazio per taluni pezzi forti della narrazione biblica, come le dieci piaghe, il passaggio del Mar Rosso, la solenne consegna della legge sul Monte Sinai, è cosa che non ci può sconcertare. Invece non ci può lasciare indifferenti la scoperta di essere in contraddizione con i risultati della sobria ricerca storica d'oggi.

Questi storici moderni, che possono essere ben rappresentati da Eduard Meyer,² danno ragione al testo biblico in un punto decisivo. Anch'essi ritengono che le tribù ebraiche (dalle quali più tardi trasse origine il popolo d'Israele), assunsero a un certo punto una nuova religione. Ma questo avvenimento non si compì in Egitto, e neppure

¹ [Esodo, 4:10-17.]

² E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle 1906) pp. 60 sgg.

ai piedi di un monte della penisola del Sínai, bensí in una località denominata Meribah-Qadesh, un'oasi contraddistinta dall'abbondanza di sorgenti e di pozzi sita nel tratto di terra nel sud della Palestina, tra l'estremità orientale della penisola del Sínai e il margine occidentale dell'Arabia.¹ Appresero qui a venerare, probabilmente dalla contigua tribú araba dei Madianiti, un dio Yahweh. Presumibilmente anche altre tribú vicine erano seguaci di questo dio.

Yahweh era certamente un dio vulcanico. Ora l'Egitto è notoriamente privo di vulcani e anche i monti della penisola del Sínai non furono mai vulcanici; invece si trovano vulcani, che possono essere stati attivi sino a tempi recenti, lungo il margine occidentale dell'Arabia. Una di queste montagne dovette essere il Sínai (o Oreb), che si riteneva essere la sede di Yahweh.² Nonostante tutti i rimaneggiamenti che soffrì il testo biblico, l'immagine primitiva del carattere del dio può cosí essere ricostruita secondo Eduard Meyer: si tratta di un sinistro, sanguinario dèmon che si aggira di notte ed evita la luce del giorno.³

Il mediatore tra Dio e popolo nella fondazione di questa religione aveva nome Mosè. Era genero del sacerdote madianita Ietro e ne custodiva il gregge nel momento in cui sperimentò la chiamata divina. Riceve anche a Qadesh la visita di Ietro, che gli dà consigli.⁴

Eduard Meyer, sebbene dica di non aver mai dubitato che il racconto della dimora in Egitto e della catastrofe degli Egizi contenga un certo nucleo storico,⁵ non sa evidentemente come collocare e valutare questo fatto da lui riconosciuto. È disposto a far derivare dagli Egizi solo la consuetudine di circoncidersi, e anzi arricchisce la nostra precedente argomentazione con due importanti rimandi. Il primo a Giosuè, che ordina la circoncisione al popolo per "togliersi d'addosso il vituperio di Egitto";⁶ il secondo è una citazione di Erodoto: "I Fenici (cioè certamente gli Ebrei) e i Siri della Palestina riconoscono essi stessi di aver appreso quest'uso dagli Egizi."⁷ Ma per un Mosè egizio ha poco da aggiungere: "Il Mosè che noi conosciamo è l'antenato dei sacerdoti di Qadesh, dunque una figura

¹ [Situata probabilmente nel Negev attuale, alla latitudine di Petra ma un'ottantina di chilometri più a occidente. Da non confondersi con Qadesh in Siria, ove Ramses II sconfisse gli Ittiti.]

² In alcuni passi del testo biblico [si veda ad esempio *Deuteronomio*, 33:2] si parla ancora di Yahweh che discende dal Sínai a Meribah-Qadesh. [I nomi Sínai e Oreb ricorrono entrambi nell'Antico Testamento e sono usati per designare il medesimo monte.]

³ MEYER, op. cit., pp. 38 e 58. ⁴ [Esodo, 3:1, 18:1-27.]

⁵ MEYER, op. cit., p. 49. ⁶ [Giosuè, 5:9.]

⁷ [Erodoto, *Istorie*, lb. 2, 104, citato da] MEYER, op. cit., p. 449.

della leggenda genealogica, una figura in relazione con un culto, non una personalità storica. E infatti, a parte coloro che accettano in blocco la tradizione come verità storica, nessuno ancora di coloro che lo trattano come una figura storica ha saputo dargli un qualche contenuto, descriverlo come una individualità concreta, o indicare che cosa abbia compiuto e quale sia mai stata la sua opera storica.”¹

Per contro Meyer non si stanca di sottolineare la relazione di Mosè con Qadesh e Madian: “La figura di Mosè, la quale è strettamente congiunta a Madian e ai luoghi di culto nel deserto...”;² e: “questa figura di Mosè è allora inseparabilmente collegata con Qadesh (Massa e Meriba³), e a ciò s’aggiunga la parentela acquisita con il sacerdote madianita. Il collegamento con l’esodo, al contrario, e tutta la vicenda giovanile sono assolutamente secondari e sono soltanto la conseguenza dell’iscrizione di Mosè in una storia leggendaria coerente e continua”.⁴ Meyer mostra anche come i temi che intessono la storia giovanile di Mosè siano in seguito interamente lasciati cadere: “Mosè a Madian non è più un Egizio e nipote del faraone, ma un pastore cui Yahweh si rivela. Nel racconto delle piaghe non si parla più delle sue antiche relazioni, che pur sarebbe stato facile utilmente sfruttare, e l’ordine di uccidere i [primogeniti] maschi degli Israeliti⁵ è completamente dimenticato. Nell’esodo e nella rovina degli Egizi Mosè non ha parte alcuna, non è neppure menzionato. Il carattere eroico, che la leggenda della sua infanzia presuppone, è assente nel Mosè posteriore; egli è solamente l’uomo di Dio, il taumaturgo dotato da Yahweh di poteri soprannaturali.”⁶

Non possiamo sottrarci all’impressione che questo Mosè di Qadesh e Madian, al quale la tradizione poté persino attribuire l’erezione di un serpente di bronzo come dio salutifero,⁷ sia tutt’altro dal gran signore egizio da noi arguito, il quale rivelò al popolo una religione in cui ogni magia e incantesimo erano proibiti con la massima severità. Il nostro Mosè egizio non è forse meno diverso dal Mosè madianita di quanto lo sia il dio universale Atòn dal demone Yahweh che siede sulla montagna divina. E se concediamo una qualche credibilità alle scoperte degli storici recenti, come non confessare che il filo che abbiamo dipanato partendo dalla supposizione che

¹ Ibid., p. 451n.

² Ibid., p. 49.

³ [Toponimi che appaiono per la prima volta uniti in Esodo, 17:7, dove vengono interpretati “tentazione” e “contesa”, in relazione all’atteggiamento assunto dal popolo ebraico. Secondo MEYER, op. cit., pp. 54 sg., Meriba è una sorgente sacra di Qadesh e Massa una località vicina.]

⁴ Ibid., p. 72.

⁵ [Esodo, 1:16 e 22.]

⁶ MEYER, op. cit., p. 47.

⁷ [Numeri, 21:8-9.]

Mosè fosse egizio, si è ora rotto per la seconda volta? E questa volta, sembra, senza speranza di poterlo riannodare.

5.

Inaspettatamente anche qui si presenta una via d'uscita. Gli sforzi per riconoscere in Mosè una figura che vada oltre il sacerdote di Qadesh, e per trovare una conferma della magnificenza che la tradizione esalta in lui, non sono cessati con Eduard Meyer (vedi Gressmann,¹ e altri). Nel 1922 poi, Ernst Sellin ha fatto una scoperta che ha un peso risolutivo per il nostro problema.² Egli trovò nel profeta Osea (seconda metà dell'ottavo secolo) tracce inconfondibili di una tradizione secondo cui il fondatore religioso Mosè perì di morte violenta durante una sommossa del suo popolo recalcitrante e duro di cervice. Nello stesso tempo la religione da lui instaurata fu ripudiata.³ Questa tradizione non si limita però a Osea, ma ricorre nella maggior parte dei profeti successivi, e anzi, secondo Sellin fu il fondamento di tutte le attese messianiche posteriori. Verso la fine dell'esilio babilonico si fece strada nel popolo ebraico la speranza che l'uomo ignobilmente trucidato sarebbe tornato dal luogo dei morti e avrebbe guidato il suo popolo pentito, e forse non solo quello, nel regno della felicità eterna. Le evidenti analogie con il destino di un altro, successivo, fondatore religioso non ci riguardano in questo momento.

Non sono naturalmente in grado, neanche questa volta, di giudicare se Sellin abbia interpretato correttamente i passi dei profeti. Ma se ha ragione, possiamo attribuire credibilità storica alla tradizione da lui rintracciata, poiché cose simili non s'inventano facilmente. Manca un motivo tangibile per inventarle e per contro, se sono realmente accadute, si capisce facilmente il desiderio di dimenticarle. Non occorre che accettiamo tutti i particolari della tradizione. Sellin pensa che Shittim, nel territorio a est del Giordano, possa esser stato lo scenario dell'assassinio di Mosè. Vedremo subito che tale località è per noi inaccettabile.

Facciamo nostra l'ipotesi di Sellin che il Mosè egizio fu ucciso dagli Ebrei e che la religione da lui introdotta fu abbandonata. Essa

¹ [H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit: ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (Göttinga 1913).]

² E. SELLIN, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte* (Lipsia 1922). [Ernst Sellin (1867-1932), professore nell'Università di Berlino dal 1921.]

³ [Si tratta di Osea, 12:15, e 13:1-2, di cui Sellin dà una traduzione congetturale, destinata a provare che Mosè fu ucciso dai suoi a Shittim.]

ci permette di continuare a dipanare il nostro filo, senza contraddire risultati degni di fede della ricerca storica. Ma per altri aspetti abbiamo l'ardire di restare indipendenti dagli autori, di procedere autonomi "nel nostro solco". L'esodo dall'Egitto rimane il nostro punto di partenza. Dovettero essere in parecchi a lasciare il paese con Mosè; una piccola schiera non avrebbe smosso un uomo ambizioso, con così grandi mire. Probabilmente gli immigrati avevano dimorato abbastanza a lungo in Egitto e si erano perciò moltiplicati formando un gruppo consistente. Ma non sbaglieremo certo supponendo, con la maggior parte degli autori, che solo una frazione del futuro popolo ebraico aveva partecipato alle vicende dell'Egitto. In altre parole, la tribù tornata dall'Egitto si unì più tardi, nel tratto di terra tra Egitto e Canaan, con altre tribù affini che già da tempo si erano stabilite colà. Questa unione, dalla quale scaturì il popolo d'Israele, trovò espressione nella nuova religione che fu abbracciata, comune a tutte le tribù, la religione di Yahweh, il che avvenne secondo Eduard Meyer a Qadesh per influsso madianita.¹ Dopo di allora il popolo si sentì forte abbastanza da intraprendere l'invasione della terra di Canaan. Con questo svolgersi degli eventi non s'accorda la scelta del territorio a est del Giordano come luogo della catastrofe di Mosè e della sua religione: la catastrofe deve essersi verificata assai prima dell'unione.

È certo che elementi molto diversi contribuirono alla formazione del popolo ebraico, ma la maggior differenza tra queste tribù dovette essere costituita dalla circostanza di avere o no partecipato alla dimora in Egitto e a ciò che ne seguì. Avendo riguardo a questo punto, si può dire che la nazione nacque dall'unione di due componenti, e quadra con questo fatto il suo spezzarsi dopo un breve periodo di unità politica in due parti, il regno d'Israele e il regno di Giuda. La storia ama questi ricorsi, in cui fusioni tardive si dissolvono e riemergono antiche separazioni. L'esempio più impressionante fu, com'è noto, quello della Riforma che, dopo un intervallo di più di un millennio, mise nuovamente in evidenza il confine tra la Germania che un tempo era stata romana e quella rimasta indipendente. Nel caso del popolo ebraico non possiamo provare che l'antico assetto si riproducesse con altrettanta fedeltà; la nostra conoscenza di quei tempi è troppo incerta per consentirci di affermare che nel regno settentrionale confluirono le genti già insediate, e in quello meridionale le genti reduci dall'Egitto, ma anche qui la scissione successiva

¹ [MEYER, op. cit., pp. 60 sgg.]

non può non esser stata in qualche modo connessa con la saldatura precedente. Quelli che erano stati egizi erano probabilmente inferiori di numero rispetto agli altri, ma si dimostrarono i più forti per civiltà; esercitarono un influsso più potente sull'evoluzione successiva del popolo, perché erano portatori di una tradizione che agli altri mancava.

Forse portavano anche qualcosa d'altro, qualcosa che era più tangibile di una tradizione. Fra i maggiori enigmi della preistoria ebraica c'è quello dell'origine dei Leviti. Questi vengono fatti derivare da una delle dodici tribù di Israele, dalla tribù di Levi, ma nessuna tradizione giunge a dire dove questa tribù risiedesse originariamente, o quale parte del paese conquistato, Canaan, le fosse assegnata. Essi occupavano i più importanti uffici sacerdotali, ma erano tuttavia distinti dai sacerdoti, un Levita non è necessariamente sacerdote, il nome non indica una casta. La nostra congettura circa la persona di Mosè suggerisce una spiegazione. Non è pensabile che un gran signore come l'egizio Mosè si unisse senza accompagnatori a un popolo che gli era straniero. Portò certo con sé il suo seguito, i suoi adepti più stretti, i suoi scribi, i suoi servi. Ecco che cos'erano originariamente i Leviti. L'affermazione della tradizione, secondo cui Mosè era un Levita, pare un'evidente deformazione della realtà: i Leviti erano la gente di Mosè. Questa soluzione trova conferma nel fatto già citato nel mio saggio precedente, che più tardi solo tra i Leviti compaiono nomi egizi.¹ Supporremo ancora che un buon numero di questa gente sfuggisse alla catastrofe che colse Mosè e la religione da lui fondata. Essi aumentarono di generazione in generazione, si fusero col popolo in cui vivevano, ma rimasero fedeli al loro signore, ne preservarono la memoria e trasmisero la tradizione del suo insegnamento. All'epoca dell'unione con i credenti in Yahweh formarono una minoranza influente, per civiltà superiore agli altri.

Avanzo provvisoriamente l'ipotesi che tra la scomparsa di Mosè e la fondazione della religione a Qadesh trascorsero due generazioni, forse anche un secolo. Non scorgo alcun mezzo per decidere se i neo-Egizi, come vorrei chiamarli per distinguerli, ovvero i reduci dall'Egitto, si incontrarono con le tribù loro affini dopo che queste avevano già accolto la religione di Yahweh, o già prima. Qualcuno

¹ [Questo rimando non è rintracciabile: la frase forse fu cancellata quando Freud rivide il saggio prima di pubblicarlo. Si veda tuttavia il commento editoriale alla nota di pp. 344 sg.] Questa supposizione ben s'accorda con quanto dice Yahuda a proposito dell'influsso egizio sulla letteratura ebraica primitiva. Vedi A. S. YAHUDA, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen* (Berlino 1929).

potrebbe ritenere più probabile la seconda ipotesi. Per il risultato finale non fa differenza. Ciò che accadde a Qadesh fu un compromesso, in cui è lampante la parte avuta dalle tribù mosaiche.

Ci sia qui consentito richiamarci alla testimonianza della circoncisione, che come un fossile guida,¹ per così dire, ci ha reso ripetutamente importantissimi servigi. Questa consuetudine divenne legge anche nella religione di Yahweh, e poiché era inscindibilmente connessa con l'Egitto, il fatto di accoglierla può essere stato solo una concessione alla gente di Mosè, la quale — o i Leviti tra di essa — non voleva rinunciare a questo segno della sua consacrazione [p. 357]. Tanto volevano salvare della loro antica religione, e in cambio erano disposti ad accettare la nuova divinità e ciò che di essa andavano dicendo i sacerdoti di Madian. È possibile che essi ottenessero altre concessioni. Abbiamo già visto che il rito giudaico prescriveva certe limitazioni all'uso del nome di Dio. Invece di Yahweh, si doveva dire Adonay [mio signore]. Verrebbe naturale introdurre questo precetto nel nostro contesto, ma sarebbe una congettura priva di qualsiasi appoggio. Il divieto di usare il nome di Dio è notoriamente un antichissimo tabù. Non si capisce perché fosse rinnovato proprio nella legislazione giudaica; non è escluso che questo accadesse sotto la spinta di un nuovo motivo. Non è necessario supporre che il divieto fosse rigorosamente osservato; rimase la libertà di usare il nome del dio Yahweh per formare nomi personali teofori, ossia per combinazioni (Iehohanan, Yehu, Yeshua). Ma le cose stanno in un modo particolare per quanto riguarda questo nome. È noto che la critica biblica ammette due fonti scritte dell'Esateuco.² Queste sono designate con *J* e con *E*, perché una usa il nome divino *Jahvè* (Yahweh), l'altra *Elohim*. *Elohim*, è vero, non Adonay, ma basti a questo proposito ricordare l'osservazione di uno dei nostri autori: "I nomi differenti sono chiaro indizio di dèi originariamente differenti."³

Abbiamo portato il mantenimento della circoncisione a prova del fatto che quando fu fondata la religione a Qadesh fu raggiunto un compromesso. Il suo contenuto risulta dalle relazioni concordi che ne danno *J* ed *E*, che perciò a questo proposito risalgono a una fonte comune (tradizione scritta od orale). La tendenza principale era di dimostrare la grandezza e la potenza del nuovo dio Yahweh. Poiché la gente di Mosè dava tanto valore all'esperienza dell'esodo

¹ [Fossile guida è quello che, essendo limitato nel tempo e diffuso nello spazio, meglio serve a definire la successione dei terreni.]

² [Su ciò più a lungo a p. 368.]

³ GRESSMANN, op. cit., p. 54.

dall'Egitto, Yahweh doveva essere riconosciuto autore di questo atto di liberazione, e l'evento fu arricchito di ornamenti, i quali resero manifesta la terribile maestà del dio vulcanico, come la colonna di fumo che si cambiava di notte in colonna di fuoco, o il turbine che prosciugò temporaneamente il mare di modo che gli inseguitori annegarono al tornare delle acque.¹ Ecco che l'esodo e la fondazione religiosa furono accostati, disconoscendo il lungo intervallo tra i due; ecco che il dono della legge si compì non a Qadesh, ma ai piedi della montagna di Dio sotto il segno di un'eruzione vulcanica.² Ma questa presentazione dei fatti faceva tuttavia grave torto alla memoria di Mosè; era stato lui, e non il dio vulcanico a liberare il popolo dall'Egitto. Così gli era dovuta una compensazione che fu trovata trasferendo Mosè a Qadesh o al Sínai-Oreb e mettendolo al posto dei sacerdoti madianiti. Vedremo più avanti [pp. 373 sg.] come questa soluzione soddisfacesse a una seconda, ineluttabile e urgente intenzione. In questo modo si giunse in un certo senso a un accomodamento: fu concesso a Yahweh, che sedeva su una montagna nel Madian, di estendersi fino all'Egitto, e viceversa l'esistenza e l'attività di Mosè giunsero fino a Qadesh e al territorio a est del Giordano. Furono così fuse la sua persona e quella dell'altro, successivo fondatore religioso, il genero del madianita Ietro [p. 361], cui egli prestò il suo nome, Mosè. Ma di quest'altro Mosè non abbiamo nulla da dire di personale, tanto è oscurato dal primo, il Mosè egizio. A meno di cogliere le contraddizioni, nel modo di caratterizzare Mosè, che si trovano nel testo biblico, ove Mosè è dipinto spesso come autoritario, collerico e persino violento, ma pure talvolta come il più mansueto e il più paziente degli uomini.³ È chiaro che queste ultime qualità poco avrebbero servito al Mosè egizio, che si proponeva con il suo popolo di compiere cose così grandi e ardue; forse appartenevano all'altro, al madianita. Credo sia giustificato separare di nuovo le due figure, e supporre che il Mosè egizio non fu mai a Qadesh e non udì mai il nome di Yahweh e che il Mosè madianita non mise mai piede in Egitto e non seppe nulla di Atòn. Per saldare tra loro le due persone, la tradizione o la leggenda si trovò nell'obbligo di portare il Mosè egizio a Madian, e abbiamo visto che circolava a questo proposito più di una spiegazione.

¹ [Esodo, 13:21 e 14:21 sgg.]

² [Ibid., 19.]

³ [Si confrontino, ad esempio, Esodo, 32:19, e per contro Numeri, 12:3. Sulla figura e il carattere di Mosè, così come li tramanda la Bibbia, vedi anche, di Freud, *Il Mosè di Michelangelo* (1913) pp. 320 sgg.]

6.

Sono pronto a sentirmi dire, ancora una volta, che ho presentato la mia ricostruzione della storia piú antica del popolo di Israele con eccessiva, ingiustificata sicurezza. Questa critica non mi pesa troppo, giacché trova un'eco nel giudizio che ne do io stesso. So che il mio edificio ha i suoi punti deboli, ma ha anche i suoi lati forti. Nel complesso prevale in me l'impressione che valga la pena di continuare il lavoro nella direzione presa.

Il testo biblico che ci sta dinanzi contiene ragguagli storici preziosi, anzi inestimabili, i quali però furono deformati in obbedienza a tendenze molto potenti e abbelliti dai frutti dell'invenzione poetica. Finora, nel corso dei nostri sforzi abbiamo potuto individuare una di queste tendenze deformanti [pp. 366 sg.]. Quello che abbiamo trovato ci mostra la via da percorrere. Dobbiamo scoprire altre tendenze simili. Se riusciremo a trovare i punti d'appoggio per scoprire le deformazioni che queste tendenze hanno prodotto, porteremo alla luce, al di sotto, nuovi frammenti del vero stato delle cose.

Anzitutto, ascoltiamo dalla critica biblica ciò che essa ci sa dire circa le origini dell'Esateuco (i cinque libri di Mosè e il libro di Giosuè, che soli qui ci interessano).¹ Come fonte scritta piú antica, abbiamo *J*, cioè il Yahwista,² recentemente identificato nel sacerdote Ebiatar, contemporaneo del re Davide.³ Un po', non si sa quanto, piú tardi si colloca il cosiddetto Elohist, che appartiene al regno settentrionale.⁴ Dopo la caduta del regno settentrionale nel 722 un sacerdote ebreo riunì sezioni di *J* e di *E*, aggiungendovi contributi personali. La sua compilazione viene designata con *JE*. Nel settimo secolo fu aggiunto il *Deuteronomio*, il quinto libro, ritrovato — a quel che si dice — intero nel Tempio. All'epoca che segue la distruzione del Tempio (586), durante l'esilio e dopo il ritorno, fu compilato il rimaneggiamento noto sotto il nome di "Codice sacerdotale"; nel quinto secolo l'opera fu sottoposta alla sua ultima redazione e da allora non fu piú sostanzialmente modificata.⁵

¹ *Encyclopaedia Britannica*, 11ª ed. (1910) vol. 3, voce: "Bible".

² [Vale a dire l'autore che indica Dio col nome Yahweh.]

³ Vedi E. AUERBACH, *Wüste und Gelobtes Land* (Berlino, 2 voll., 1932 e 1936) vol. 1.

⁴ Yahwista e Elohist furono per la prima volta distinti nel 1753 da Astruc. [Jean Astruc (1684-1766), medico alla corte di Luigi XIV, studioso di problemi teologici ed esegetici.]

⁵ È accertato storicamente che la fissazione definitiva del prototipo ebraico fu opera della riforma di Esdra e Neemia nel quinto secolo prima di Cristo, dunque dopo l'esilio, sotto il dominio persiano che era benevolo verso gli Ebrei. Secondo il mio computo, circa 900

La storia del re Davide e del suo tempo è opera, con ogni probabilità, di un contemporaneo. È autentica storia scritta, cinquecento anni prima di Erodoto, “padre della storia”. Riesce più facile spiegarcela ammettendo un’influenza egizia,¹ nel senso della nostra ipotesi. Viene persino il sospetto che gli Israeliti del periodo più antico, cioè gli scribi di Mosè, non fossero estranei alla scoperta del primo alfabeto.² Sfugge naturalmente alla nostra conoscenza in che misura le relazioni che narrano di epoche remote si rifacciano a precedenti documenti o a tradizioni orali, e quali intervalli di tempo corrano nei singoli casi tra un avvenimento e la sua fissazione per iscritto. Però il testo che abbiamo oggi dinanzi è sufficientemente eloquente sulle proprie vicissitudini. Due trattamenti, opposti l’uno all’altro, hanno lasciato tracce su di esso. Da un lato è stato assoggettato a rimaneggiamenti che, rispondendo a preoccupazioni segrete, lo hanno falsificato, mutilato e ampliato, sino a capovolgerne il senso; dall’altro lato il testo è stato circondato da una devozione riguardosissima, preoccupata di conservarlo come era stato tramandato, senza badare se fosse coerente o si smentisse da solo. Così quasi in ogni parte sono risultate vistose omissioni, un fastidioso ripetersi, evidenti contraddizioni: indizi che tradiscono cose che non si intendevano comunicare. Nella deformazione di un testo vi è qualcosa di simile a quanto avviene nel caso di un delitto: la difficoltà non è nell’esecuzione del misfatto, ma nell’occultamento delle tracce. Si potrebbe dare alla parola *Entstellung* (deformazione) il doppio senso che le spetta, anche se oggi non ne fa uso. Non dovrebbe solo significare: modificare nella forma, ma anche: portare in un altro luogo, spostare altrove.³ Perciò in molti casi di deformazione del testo possiamo immaginarci di trovare nascosto altrove, sia pure modificato e avulso dal contesto, il materiale soppresso e ripudiato. Solo che non sempre è facile riconoscerlo.

anni erano allora trascorsi dalla comparsa di Mosè. In questa riforma furono presi seri provvedimenti per assicurare la santità del popolo intero; la separazione dai popoli circonvicini fu resa effettiva col divieto dei matrimoni misti; il Pentateuco, il vero libro della legge, fu portato alla forma definitiva e fu compiuto il rimaneggiamento conosciuto col nome di “Codice sacerdotale”. Pare sicuro tuttavia che la riforma non introdusse nuove finalità, ma accolse e consolidò sollecitazioni preesistenti.

¹ Vedi YAHUDA, op. cit.

² Se essi erano soggetti al divieto che colpiva le immagini, avevano un motivo per abbandonare la scrittura ideografica dei geroglifici, adattando i suoi segni scritti a esprimere una nuova lingua [la scrittura geroglifica conosceva anche segni puramente fonetici]. Vedi AUERBACH, op. cit., p. 142.

³ [Stelle = luogo; il prefisso *ent-* indica cambiamento.]

Le tendenze alla deformazione di cui siamo alla ricerca ebbero certamente effetto sulle tradizioni ancor prima che queste fossero messe per iscritto. Una di queste tendenze, forse la più forte di tutte, l'abbiamo già scoperta. Abbiamo detto che, istituito il nuovo dio Yahweh a Qadesh, bisognava far qualcosa per glorificarlo. Diremmo più correttamente: occorreva insediare, dargli spazio, cancellare le tracce di precedenti religioni. Sembra che ciò riuscì perfettamente per quanto riguarda la religione delle tribù già stanziate, visto che non ne sentiamo più parlare. Non era così facile ottenere questo risultato con i reduci dall'Egitto, che non si lasciavano privare dell'esodo, dell'uomo Mosè e della circoncisione. Dunque, erano stati in Egitto, ma lo avevano di nuovo lasciato, e d'ora innanzi ogni traccia dell'influsso egizio doveva essere disconosciuta. L'uomo Mosè fu tolto di mezzo spostandolo a Madian e a Qadesh e fondendolo col sacerdote di Yahweh fondatore della religione. La circoncisione, l'indizio più grave della dipendenza dall'Egitto, dovette essere mantenuta, ma non si tralasciò il tentativo di distaccarla, a dispetto di ogni evidenza, dall'Egitto. Può concepirsi solo come dettato dall'intenzione di opporsi alle traditrici circostanze di fatto l'enigmatico passo dell'Esodo [4:24-26], redatto in modo incomprensibile, secondo cui un giorno Yahweh si adirò con Mosè perché aveva trascurato la circoncisione, e la moglie madianita gli salvò la vita procedendo d'urgenza all'operazione! [p. 354]. Incontreremo presto un'altra finzione intesa a rendere innocua un'incomoda testimonianza.

Non possiamo definire come intervento di una nuova tendenza, ma piuttosto come continuazione dell'antica, gli sforzi talora evidenti di negare recisamente che Yahweh fosse un dio nuovo, estraneo agli Ebrei. A questo fine sono introdotte le leggende dei patriarchi del popolo, Abramo, Isacco e Giacobbe. Yahweh assicura di essere già stato il Dio di questi padri; certo, ma deve ammettere egli stesso che non lo adoravano sotto questo suo nome.¹ Non dice tuttavia sotto quale altro nome.

E qui sta l'occasione per dare un colpo decisivo all'origine egizia della consuetudine di circoncidersi: Yahweh l'ha già richiesta ad Abramo, l'ha posta come segno del patto tra sé e la posterità di Abramo.² Ma questa era una finzione particolarmente maldestra. Se si vuole con un segno distinguere qualcuno e prediligerlo rispetto

¹ [Esodo, 6:3.] Le restrizioni poste all'uso di questo nuovo nome non divengono con ciò più comprensibili, ma anzi più sospette.

² [Genesi, 17:9-14.]

agli altri, si sceglie qualcosa che non si trovi già negli altri, e non qualcosa che milioni di altri potrebbero ugualmente esibire. Invece, un Israelita trasferito in Egitto avrebbe dovuto riconoscere in tutti gli Egizi i fratelli nel patto, i fratelli in Yahweh. Non è possibile che gli Israeliti che composero il testo biblico ignorassero il fatto che la circoncisione veniva dall'Egitto. Il passo di Giosuè citato da Eduard Meyer [p. 361] lo ammette senz'altro, ma per l'appunto doveva essere disconosciuto ad ogni costo.

Nessuno può pretendere che costruzioni mitico-religiose pongano grande attenzione alla coerenza logica. Altrimenti il sentire popolare avrebbe ben potuto trovare ragione di scandalo nel comportamento di una divinità che conclude con gli antenati un patto con obbligazioni reciproche, e poi per secoli non si cura di quegli uomini, finché improvvisamente le viene in mente di tornare a manifestarsi ai loro discendenti. Ancor più strana è l'idea che un dio tutt'a un tratto "scelga" un popolo, dichiarandolo suo popolo e dichiarando sé stesso suo dio. Io credo che sia l'unico caso del genere nella storia delle religioni umane. Altrove dio e popolo sono indissolubilmente connessi, sono sin dall'inizio una cosa sola; certo talvolta si sente che un popolo si prende un altro dio, mai però che un dio si cerchi un altro popolo. Forse ci è meno difficile capire questo avvenimento unico se pensiamo alle relazioni tra Mosè e il popolo ebraico. Mosè si era abbassato fino agli Ebrei, ne aveva fatto il suo popolo; essi erano il suo "popolo eletto".¹

¹ Yahweh era indubbiamente un dio vulcanico. Per gli abitanti dell'Egitto non v'era occasione alcuna di adorarlo. Non sono certo il primo a essere colpito dalla consonanza del nome Yahweh con la radice dell'altro nome divino Iu-piter ([genitivo:] Io-vis). Il nome *Iehohanan*, composto usando l'abbreviazione del Yahweh ebraico ([significa: Yahweh è propizio] all'incirca [come il tedesco] Gotthold [p. 351, n. 2] e Annibale, l'equivalente punico), è divenuto, nelle forme Johann, John, Jean, Juan, il nome preferito della cristianità europea. Quando gli Italiani lo rendono con "Giovanni" e chiamano "giovedì" un giorno della settimana, rimettono in luce una somiglianza che forse non significa nulla, o forse moltissimo. Si aprono qui prospettive ampie, ma anche molto incerte. Sembra che i paesi del bacino orientale del Mediterraneo, in quei secoli oscuri difficilmente accessibili alla ricerca storica, fossero teatro di frequenti e violente eruzioni vulcaniche, che dovevano suscitare una fortissima impressione sugli abitanti. Evans suppone che anche la distruzione definitiva del palazzo di Minosse a Cnosso fu conseguenza di un terremoto. A Creta, come probabilmente in tutto il mondo dell'Egeo, si adorava allora la grande divinità materna. L'essersi accorti che essa non era in grado di proteggere la sua casa dagli assalti di una potenza più forte poté essere una delle cause per cui dovette cedere il posto a una divinità maschile, e in tal caso il dio vulcanico aveva il primo titolo per sostituirla. Zeus è in fondo sempre lo "scuotitore della terra". Vi sono pochi dubbi che in quei tempi oscuri le divinità materne furono sostituite con dèi maschili (forse originariamente figli?). Particolarmente impressionante è la sorte di Pallade Atena, che certamente era la forma locale della divinità materna e fu ridotta a figlia dal rivolgimento religioso, privata della propria madre ed esclusa dalla maternità perché costretta a rimanere vergine. [Sulle divinità materne vedi oltre, pp. 405 sg.]

Introdurre i patriarchi serviva anche a un altro scopo. Essi erano vissuti in Canaan, la loro memoria era legata a determinati luoghi del paese. Chissà che all'origine non fossero essi stessi eroi cananei o figure divine locali, che gli Israeliti immigrati immisero d'arbitrio nella loro preistoria. Appellandosi ad essi, in certo qual modo gli Israeliti affermavano la loro origine autoctona e si premunivano contro l'odio che attira il conquistatore straniero. Era una mossa abile, quasi che il dio Yahweh restituisse agli Ebrei solamente ciò che i loro avi avevano posseduto un tempo.

Nelle aggiunte tardive al testo biblico valse il proposito di evitare la menzione di Qadesh. Il luogo in cui la religione era stata fondata fu fissato per sempre nella montagna divina Sínai-Oreb. Il motivo di ciò non è chiaramente identificabile; forse dava fastidio ogni richiamo all'influsso di Madian. Ma tutte le deformazioni posteriori, specialmente quelle del periodo del cosiddetto Codice sacerdotale, hanno un altro scopo. Non era più necessario modificare notizie di avvenimenti in base ai propri desideri, visto che ciò era già stato fatto da tempo. Ci si sforzò invece di spostare all'indietro nel tempo comandamenti e istituzioni del presente, fondandoli di regola nella legislazione mosaica, onde far derivare da essa la loro pretesa di essere considerati santi e vincolanti. Per quanto falso fosse il quadro del passato che in tal maniera risultava, questo modo di procedere non è privo di una certa giustificazione psicologica. Esso rifletteva il fatto che nel corso di tutto questo tempo — dall'esodo dall'Egitto sino alla fissazione del testo biblico sotto Esdra e Neemia passarono circa ottocento anni — la religione di Yahweh aveva assunto una forma che tornava a renderla conforme, forse persino identica alla religione originaria di Mosè.

E questo è il risultato essenziale, il contenuto fatale della storia religiosa ebraica.

7.

Fra tutti gli avvenimenti della remota antichità che poeti, sacerdoti e storici posteriori si accinsero a rimaneggiare, ne spiccava uno che era indispensabile sopprimere per impellenti e ottimi motivi umani. Era l'uccisione del grande condottiero e liberatore Mosè, che Sellin ha scoperto cogliendone le allusioni nei libri dei Profeti. La proposta di Sellin non si può dire fantastica, anzi è alquanto verosimile. Mosè, che proveniva dalla scuola di Ekhmaton, usava metodi non diversi da

quelli del re: dava ordini, imponeva al popolo la sua fede.¹ Forse la dottrina di Mosè era ancora più intransigente di quella del suo maestro; egli non aveva bisogno di continuare ad appoggiarla al dio solare, giacché la scuola di On non significava nulla per il suo popolo straniero. Mosè e Ekhnatòn incontrarono il medesimo destino, il destino che attende tutti i despoti illuminati. Il popolo ebraico di Mosè era tanto poco capace di sopportare una religione così altamente spiritualizzata,² di trovare in ciò che essa offriva una risposta alle proprie necessità, quanto lo erano gli Egizi della diciottesima dinastia. In entrambi i casi accadde la stessa cosa, quanti si sentivano tenuti sotto tutela e sminuiti si sollevarono e buttarono il fardello della religione loro imposta. Ma mentre i docili Egizi attesero finché il destino li sbarazzò della sacra persona del faraone, i selvaggi Semiti presero il destino nelle loro mani e tolsero di mezzo il tiranno.³

Non si può affermare nemmeno che il testo biblico a noi pervenuto non ci prepari a una simile fine di Mosè. La descrizione degli “anni passati nel deserto”⁴ — che possono corrispondere a quelli della sovranità di Mosè — include una serie di gravi ribellioni contro la sua autorità, le quali furono anche, per comando di Yahweh, punite e soffocate nel sangue. È facile immaginare che una di tali insurrezioni avesse un esito diverso da quello che il testo vuol farci credere. Anche l’apostasia del popolo dalla nuova religione è narrata nel testo, sia pure come un episodio. È la storia del vitello d’oro, nella quale, con abile inversione, la rottura delle Tavole della Legge (da intendersi simbolicamente: “ha infranto la legge”) è attribuita a Mosè e motivata con la sua veemente indignazione.⁵

Venne un tempo in cui il popolo si pentì dell’uccisione di Mosè e cercò di dimenticarla. Certamente questo accadde al momento dell’incontro di Qadesh. Ma avvicinando la data dell’esodo a quella della fondazione religiosa nell’oasi e facendo ad essa partecipare Mosè invece dell’altro personaggio [p. 367], non solo si appagarono le pretese della gente di Mosè, ma si smentì anche con successo il

¹ A quei tempi un altro modo di trascinare con sé era quasi impossibile.

² [Vedi oltre a questo riguardo la discussione alle pp. 430 segg.]

³ È davvero notevole quanto poco si senta parlare, nel corso della plurimillennaria storia egizia, di cacciate violente o uccisioni di faraoni. Il confronto con la storia assira, per esempio, non fa che accrescere questa meraviglia. Naturalmente ciò può dipendere dal fatto che la storia scritta dagli Egizi serviva esclusivamente a intenti ufficiali.

⁴ [Numeri, 14:33.]

⁵ [Esodo, 32:19. Vedi la citazione che Freud fa di questo testo biblico nello scritto, *Il Mosè di Michelangelo* (1913) p. 320.]

fatto penoso della sua fine violenta. In realtà è affatto inverosimile che Mosè potesse prender parte alla fondazione svoltasi a Qadesh, pur ammettendo che la sua vita non fosse stata troncata.

Dobbiamo fare qui il tentativo di chiarire i rapporti cronologici fra questi avvenimenti. Abbiamo collocato l'esodo dall'Egitto nel periodo susseguente all'estinzione della diciottesima dinastia (1350). Esso o avvenne allora o poco dopo, giacché i cronisti egizi hanno computato gli anni successivi di anarchia nel regno di Haremhab,¹ il quale le pose fine e regnò sino al 1315. Il più vicino (ma anche unico) punto di riferimento cronologico è dato dalla stele del faraone Meneptàh (1225-15 a.C.), che si vanta della vittoria su Isiraal (Israele) e la distruzione del suo seme (?). Purtroppo l'uso che si può fare di questa iscrizione è dubbio, in quanto potrebbe valere come dimostrazione che a quel tempo tribù israelitiche si erano già insediate a Canaan.² Eduard Meyer deduce giustamente da questa stele che Meneptàh non poté essere il faraone dell'esodo, come si presumeva prima senza difficoltà. L'esodo deve essere stato precedente. La questione circa il faraone dell'esodo ci pare del tutto oziosa. Non vi fu un faraone dell'esodo perché questo cadde in un interregno. Ma anche sulla possibile data dell'unione e dell'accoglimento della nuova religione a Qadesh, la scoperta della stele di Meneptàh non getta alcuna luce. A un certo momento, tra il 1350 e il 1215 a.C.: di più non possiamo dire con certezza. Di questi cent'anni, supponiamo che l'esodo sia molto vicino all'inizio, e i fatti che si svolsero a Qadesh non lontani dalla fine. La maggior parte di questo periodo preferiamo riserVARla all'intervallo tra i due eventi. Infatti abbiamo bisogno di un periodo abbastanza lungo affinché, dopo l'uccisione di Mosè, le passioni tra i reduci si acquietino e l'influsso della gente di Mosè, i Leviti, aumenti sino al punto che è presupposto dal compromesso di Qadesh. Due generazioni, sessant'anni, potrebbero essere all'incirca sufficienti, ma bastano a malapena. Ciò che si deduce dalla stele di Meneptàh ci lascia troppo poco tempo, e poiché riconosco che nell'edificio che siamo venuti fabbricando una supposizione si fonda unicamente sull'altra, concedo che questa discussione rivela un lato debole della nostra costruzione. Purtroppo tutto ciò che concerne l'insediamento del popolo ebraico a Canaan è così oscuro e confuso. Ci rimane forse una via d'uscita: supporre che il nome di Israele sulla stele non si riferisca alle tribù le cui vicende ci sforziamo di seguire e che più tardi

¹ [Vedi sopra, pp. 356 sg., n. 4.]

² MEYER, *Die Israeliten* cit., pp. 222 sgg.

si unirono nel popolo d'Israele. D'altronde anche il nome di *Habiru* (Ebrei) fu trasferito a questo popolo, ma proviene dal periodo di Amarna [p. 357].

Quale che sia l'epoca in cui le tribù si unirono in nazione abbracciando una religione comune, tale unificazione avrebbe potuto facilmente dimostrarsi irrilevante per la storia del mondo. La nuova religione poteva essere travolta dal fluire degli eventi, Yahweh avrebbe potuto prender posto nella processione degli dèi passati immaginata da Flaubert,¹ e avrebbero potuto andar "perdute", del suo popolo, tutte e dodici le tribù e non solo le dieci così a lungo cercate dagli Anglo-sassoni.² Il dio Yahweh, al quale il Mosè madianita portava allora un nuovo popolo, non era con ogni probabilità un Essere preminente in alcun aspetto. Era piuttosto un rozzo dio locale, di animo meschino, violento e assetato di sangue; aveva promesso ai suoi fedeli un paese "stillante latte e miele" e li aveva incitati a scacciare i suoi attuali abitanti e a "metterli a fil di spada".³ Viene da meravigliarsi che, nonostante tutti i rimaneggiamenti delle narrazioni bibliche, restino tanti elementi che ci permettono di riconoscerne l'essenza originaria. Non è neppure sicuro che la sua religione fosse un vero monoteismo, che contestasse la divinità degli dèi di altri popoli. Probabilmente bastava che il proprio dio fosse più potente di ogni altro dio straniero. Se tuttavia gli avvenimenti posteriori furono tutti diversi da quelli che lasciavano prevedere questi inizi, la causa può essere rintracciata in un unico fatto. A una parte del popolo il Mosè egizio aveva fornito un'altra rappresentazione di dio, assai più spirituale, l'idea di una divinità unica il cui abbraccio circondava il mondo intero, ugualmente onniante e onnipotente, che, avversa ad ogni cerimoniale e magia, proponeva agli uomini come meta suprema una vita vissuta secondo verità e giustizia. Invero, per quanto incomplete possano essere le notizie pervenuteci che trattano del lato etico della religione di Atòn, non può non essere importante rilevare che Ekhnatòn nelle sue iscrizioni si autodesignava come "vivente in Maat" (verità, giustizia).⁴ A lungo andare non ebbe alcun significato che, presumibilmente dopo breve tempo, il popolo avesse rigettato l'in-

¹ [Flaubert, *La tentazione di sant'Antonio*, quinta parte della redazione definitiva (1874).]

² [Allusione ai *British Israelites*. Il movimento, iniziato nel diciassettesimo secolo, sostiene che la razza britannica discende dalle dieci tribù perdute di Israele.]

³ [La prima citazione è da *Esodo*, 3:8, e la seconda da *Deuteronomio*, 13:15.]

⁴ I suoi inni mettono l'accento non solo sulla universalità e unicità di Dio, ma anche sulla sua amorevole sollecitudine per tutte le creature; essi invitano a gioire della natura e a goderne la bellezza. Vedi BREASTED, *Dawn of Conscience* cit., pp. 281-302.

segnamento di Mosè e si fosse sbarazzato di lui. La tradizione rimase, e l'influenza di questa riuscì (sia pure solo gradualmente in secoli e secoli), là ove Mosè stesso aveva fallito. Il dio Yahweh ottenne un onore immeritato quando, da Qadesh in poi, gli fu attribuita l'impresa della liberazione, compiuta da Mosè, ma questa usurpazione gli costò cara. L'ombra del dio di cui aveva preso il posto divenne più forte di lui; alla fine dell'evoluzione, dietro la sua essenza era venuta in luce quella del dimenticato dio mosaico. Nessun dubbio che solo l'idea di quest'altro dio permise al popolo d'Israele di sopravvivere a tutti i colpi del destino, e tale idea l'ha mantenuto in vita sino ad oggi.

Non è più possibile determinare quale parte ebbero i Leviti nella vittoria finale del dio mosaico su Yahweh. Essi si erano schierati dalla parte di Mosè in passato, quando era stato stipulato il compromesso di Qadesh, essendo ancor vivo il ricordo del signore di cui erano seguaci e conterranei. Nei secoli seguenti si erano fusi con il popolo o con il clero, e ufficio principale dei sacerdoti era divenuto quello di sviluppare e sorvegliare i riti e inoltre preservare le sacre scritture rimaneggiandole ai propri fini. Ma i sacrifici e tutto il cerimoniale non erano in fondo solo magia e stregoneria, cose cioè condannate incondizionatamente dall'antico insegnamento di Mosè? Sorse allora in mezzo al popolo una successione ininterrotta di uomini, non legati a Mosè per discendenza, ma penetrati della grande e potente tradizione che gradualmente era cresciuta nell'oscurità: e questi uomini, i profeti, annunciarono instancabilmente l'antica dottrina mosaica, secondo cui la divinità disdegna i sacrifici e le cerimonie e chiede solamente fede e una vita vissuta secondo verità e giustizia (*Maat*). Gli sforzi dei profeti ebbero durevole successo; gli insegnamenti con cui ristabilivano l'antica fede divennero contenuto permanente della religione ebraica. È onore bastante per il popolo ebraico aver conservato tale tradizione e avere espresso uomini che se ne fecero banditori, anche se il primo incitamento era venuto dall'esterno, da un grande straniero.

Non mi sentirci sicuro di questa esposizione se non potessi appellarmi al giudizio di altri cultori della materia, i quali hanno la mia stessa opinione riguardo all'importanza di Mosè per la storia religiosa ebraica, pur non riconoscendo la sua origine egizia. Per esempio afferma Sellin:¹ "Pertanto dobbiamo rappresentarci a priori l'autentica religione di Mosè — la fede in un unico Dio morale da lui annunciato —

¹ SELLIN, *op. cit.*, p. 52.

come patrimonio, da allora, di una ristretta cerchia del popolo. A priori, è inutile aspettarci di ritrovarla nel culto ufficiale, nella religione dei sacerdoti, nelle credenze del popolo. Possiamo a priori solo confidare che talora, ora qui ora là, una scintilla si levi di nuovo dal fuoco spirituale che un giorno egli accese e che le sue idee non siano estinte, ma che qui e là silenziosamente abbiano avuto effetto sulle credenze e i costumi, finché presto o tardi, in virtù di particolari esperienze o di personalità particolarmente penetrate del suo spirito, ancora una volta non escano alla luce con forza accresciuta e guadagnino la fiducia delle masse popolari. È da quest'angolo visuale che, a priori, va considerata la storia dell'antica religione israelitica. Chi volesse ricostruire la religione mosaica lasciandosi guidare dalla religione com'era, secondo i documenti storici, nella vita popolare dei primi cinque secoli in Canaan, commetterebbe il più grave errore di metodo." E ancora più chiaramente Volz.¹ Egli pensa che "l'opera altissima di Mosè dapprima fu capita e messa in pratica solo debolmente e scarsamente, finché nel corso dei secoli toccò sempre più i cuori e infine trovò nei grandi profeti quell'affinità spirituale che permise di continuare l'opera del Solitario".

Con questo mi pare di essere giunto al termine del mio lavoro, destinato unicamente a collocare la figura di un Mosè egizio nel contesto della storia ebraica. Per esprimere nella formula più breve le nostre conclusioni: Alle ben note dualità di questa storia — due masse di popoli che concorrono a formare la nazione, due regni in cui si scinde questa nazione, due nomi divini nelle fonti scritte della Bibbia — ne aggiungiamo due nuove: due fondazioni religiose, la prima rimossa dalla seconda e tuttavia poi riapparsa vittoriosamente alle sue spalle, due fondatori religiosi, che entrambi portavano lo stesso nome Mosè, le cui personalità occorre distinguere l'una dall'altra. E tutte queste dualità sono una conseguenza necessaria della prima, del fatto che una parte del popolo ebbe un'esperienza da considerarsi traumatica, da cui l'altra componente restò immune. Oltre a questo, vi sarebbero ancora molte cose da discutere, da spiegare, da affermare. Solo allora propriamente si giustificerebbe l'interessamento per il nostro studio puramente storico. In che cosa consista la vera natura di una tradizione e su cosa poggi il suo particolare potere, come sia impossibile negare l'influsso personale di al-

¹ P. Volz, *Mose: ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der Israelitischen Religion* (Tubinga 1907) p. 64.

cuni grandi uomini sulla storia mondiale, che delitto contro la grandiosa multiformità della vita umana commetta chi è disposto a riconoscere soltanto i motivi provocati dai bisogni materiali, da quali sorgenti alcune idee, e in particolar modo le idee religiose, traggano la forza per soggiogare sia gli individui che i popoli: studiare tutto questo nel caso particolare della storia ebraica, sarebbe un'impresa affascinante. Il mio lavoro, così continuato, andrebbe a ricongiungersi con le tesi che ho messo per iscritto, or sono venticinque anni, in *Totem e tabú* (1912-13). Ma non confido di avere più la forza per una simile impresa.

Terzo saggio

Mosè, il suo popolo e la religione monoteistica

Avvertenza prima

([Vienna,] prima del marzo 1938)

Con l'audacia di chi ha poco o punto da perdere, mi accingo a rompere per la seconda volta un proponimento ben fondato e a far seguire ai due saggi su Mosè in "Imago"¹ la trattenuta parte finale. Avevo terminato affermando di sapere che le mie forze non sarebbero bastate; pensavo naturalmente all'indebolimento delle capacità creative che sopravviene con l'età avanzata,² ma pensavo anche a un altro ostacolo.

L'epoca in cui viviamo è davvero singolare. Ci rendiamo conto con sorpresa che il progresso ha stretto alleanza con la barbarie. Nella Russia sovietica s'è intrapreso a sollevare a migliori forme di vita circa cento milioni di uomini tenuti nella repressione. Si è stati abbastanza audaci da sottrarre loro l'"oppio" della religione, e tanto saggi da conceder loro una ragionevole misura di libertà sessuale, ma nel tempo stesso li si è sottomessi alla più brutale coercizione e privati di ogni possibilità di pensare liberamente. Con pari violenza il popolo italiano viene educato al senso dell'ordine e del dovere. Ci sentiamo sollevati da un pensiero opprimente al vedere come, nel caso del popolo tedesco, la ricaduta in una barbarie quasi preistorica possa anche prodursi senza appoggiarsi a idee progressiste. Comunque sia, le cose hanno preso una piega tale che oggi le democrazie conservatrici sono divenute esse le tutrici del progresso civile e che, stranamente, proprio l'istituzione della Chiesa cattolica oppone una potente difesa alla diffusione di un simile pericolo per la civiltà. Proprio la Chiesa, fino ad oggi l'implacabile nemica

¹ [Il primo e il secondo saggio che precedono.]

² Non condivido l'opinione del mio coetaneo Bernard Shaw, che gli uomini farebbero qualcosa di buono soltanto se potessero vivere trecento anni. Con il prolungamento della durata della vita non si otterrebbe nulla, a meno di cambiare dalle fondamenta molte altre cose nelle condizioni dell'esistenza umana.

della libertà di pensiero e del progresso verso la conoscenza della verità!

Qui viviamo in un paese cattolico sotto la protezione di questa Chiesa, incerti su quanto simile protezione potrà ancora durare. Ma finché persisterà, avremo naturalmente scrupolo di fare qualcosa che possa destare l'inimicizia della Chiesa. Non è viltà ma prudenza; il nuovo nemico, al cui servizio vogliamo evitare di metterci, è più pericoloso del vecchio, col quale abbiamo già imparato a trattare. La ricerca psicoanalitica, che noi coltiviamo, è ad ogni modo oggetto di un'attenzione diffidente da parte del cattolicesimo. Non affermeremo che ciò avvenga senza ragione. Considerato che il nostro lavoro ci porta a concludere che la religione non è altro che una nevrosi dell'umanità, e poiché riteniamo che il suo formidabile potere sia spiegabile allo stesso modo della coazione nevrotica cui sono soggetti i nostri singoli pazienti, possiamo esser certi di attirare su di noi tutto il risentimento dei poteri dominanti del nostro paese. Non che abbiamo qualcosa di nuovo da dire, qualcosa che già non abbiamo detto in modo sufficientemente chiaro da un quarto di secolo,¹ ma nel frattempo lo si è dimenticato, e non può restar senza effetto il ripeterlo oggi e commentarlo con un esempio valido per tutte le fondazioni religiose. Ne conseguirebbe verosimilmente il divieto di occuparci della psicoanalisi. Tali metodi violenti di repressione non sono certo estranei alla Chiesa che, piuttosto, sente come un attentato ai suoi privilegi il fatto che anche altri vi facciano ricorso. Ma la psicoanalisi, che nel corso della mia lunga vita è arrivata dappertutto, continua a non aver dimora più preziosa della città stessa in cui è nata e cresciuta.

Non solo credo, ma so per certo, che a causa di questo altro ostacolo, il pericolo esterno, mi lascerò trattenere dal pubblicare l'ultima parte del mio studio su Mosè. Ho fatto ancora un tentativo per sgombrarmi il terreno dalle difficoltà, dicendomi che il mio timore era fondato su una sopravvalutazione della mia persona e della sua importanza. E che probabilmente nelle sedi che contano non sarebbe importato a nessuno quel che volevo scrivere su Mosè e sulle origini delle religioni monoteistiche. Ma su questo punto non mi sento sicuro del mio giudizio. Mi sembra molto più probabile che malevolenza e gusto del sensazionale l'avranno vinta su ciò che mi manca in fatto di apprezzamento nel giudizio dei miei contempo-

¹ [Vedi *Totem e tabù* (1912-13) e *L'avvenire di un'illusione* (1927).]

ranei. Non renderò dunque noto questo lavoro, ma non per questo mi tratterrò dallo scriverlo, a maggior ragione perché ne ho già fatto una stesura due anni or sono,¹ cosicché debbo soltanto rimaneggiarlo e aggiungerlo ai due saggi precedenti. Esso dovrà poi rimanere accuratamente celato finò al giorno in cui potrà avventurarsi alla luce senza pericolo, o fino a quando, a qualcuno che sarà arrivato a professare le stesse conclusioni e opinioni, possa esser detto: "in tempi piú bui c'è già stato chi pensava le stesse cose".

Avvertenza seconda

([Londra,] giugno 1938)

Le particolarissime difficoltà che hanno pesato su me nel corso della redazione di questo studio riguardante la persona di Mosè — dubbi interni così come ostacoli esterni — fanno sí che questo terzo, conclusivo saggio sia preceduto da due diverse avvertenze, che si contraddicono e anzi si escludono a vicenda. Perché nel breve intervallo intercorso fra le due sono mutate radicalmente le circostanze esterne in cui si trova l'autore. Prima vivevo sotto la protezione della Chiesa cattolica e temevo, qualora avessi pubblicato il mio saggio, di perdere questa protezione e di provocare la proibizione di lavorare agli aderenti e agli allievi della psicoanalisi in Austria. Poi improvvisamente è arrivata l'invasione tedesca e il cattolicesimo si è mostrato, per dirla con parole bibliche, una "canna al vento". Nella certezza che ora sarei stato perseguitato non solo per il mio modo di pensare ma anche per la mia "razza", ho abbandonato insieme a molti amici la città che fin dall'infanzia, per settantotto anni, era stata la mia patria.

Ho trovato la piú amichevole accoglienza nella bella, libera, magnanima Inghilterra. Qui vivo ora come ospite ben accetto, traendo un sospiro di sollievo perché mi è stato tolto di dosso quel peso e perché posso nuovamente parlare e scrivere — quasi dicevo: pensare — come voglio o devo. Ora oso portare davanti al pubblico l'ultima parte del mio lavoro.

Non piú ostacoli esterni, o almeno non tali da dovermene spaventare. Nelle poche settimane dacché soggiorno qui, ho ricevuto un'infinità di manifestazioni di benvenuto da parte di amici che si

¹ [Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 332, da cui risulta però che Freud attese alla prima stesura di questo saggio nel 1934 (dunque quattro anni prima). Ma probabilmente nel 1936 esso fu sottoposto alla prima importante rielaborazione e revisione.]

rallegrano della mia presenza, da sconosciuti e anche da estranei che vogliono solamente esprimere la loro soddisfazione per il fatto che ho trovato qui libertà e sicurezza. E sono persino arrivate, con una frequenza sorprendente per uno straniero, missive di un'altra sorta che si preoccupano per la salvezza della mia anima e vogliono indicarmi la via di Cristo e illuminarmi circa il futuro di Israele.

La brava gente che mi ha scritto queste cose non poteva sapere molto di me; ma mi attendo, quando questo lavoro su Mosè, tradotto, sarà conosciuto tra i miei nuovi conterranei, di perdere presso parecchie altre persone non poche delle simpatie che adesso mi dimostrano.

Quanto alle difficoltà interne, rivolgimento politico e mutamento di residenza non potevano cambiare nulla. Al pari di prima, mi sento insicuro di fronte al mio stesso lavoro, non trovo più la coscienza di quell'unità e di quell'appartenenza che devono esistere tra l'autore e la sua opera. Ciò non vuol dire che io sia poco convinto del risultato cui sono pervenuto. La convinzione della sua correttezza l'ho acquisita già un quarto di secolo fa, quando scrissi il libro su *Totem e tabù*, nel 1912, e da allora si è soltanto rafforzata. Fin da allora non ho più dubitato che sia possibile concepire i fenomeni religiosi solamente usando il modello dei sintomi nevrotici individuali a noi familiari, come ritorni di significativi eventi da lungo tempo dimenticati della storia primordiale della famiglia umana; non ho più avuto dubbi che essi debbano il loro carattere coattivo a questa origine, e che dunque agiscano sugli uomini in forza del loro contenuto di verità storica.¹ La mia insicurezza nasce unicamente quando mi domando se mi sia riuscito di dimostrare queste affermazioni nell'esempio qui prescelto del monoteismo ebraico. Questo lavoro che prende le mosse dall'uomo Mosè sembra al mio spirito critico una ballerina in equilibrio sulla punta di un piede. Se non avessi trovato un sostegno nell'interpretazione analitica del mito dell'esposizione e non mi fossi potuto ricollegare, di qui, alla congettura di Sellin sulla fine di Mosè, tutta questa meditazione non avrebbe potuto essere scritta. Comunque sia, il dado è tratto.

¹ [Vedi sopra l'Avvertenza editoriale, pp. 333 sg., e oltre, pp. 444 sgg. e 447, n. 1.]

A. LA PREMESSA STORICA¹

Il fondo storico degli avvenimenti che hanno attratto il nostro interesse è dunque il seguente. Mediante le conquiste della diciottesima dinastia l'Egitto è diventato un impero mondiale. Il nuovo imperialismo si riflette nello sviluppo delle rappresentazioni religiose, se non dell'intero popolo, almeno della sua classe dominante e intellettualmente attiva. Sotto l'influsso dei sacerdoti del dio del Sole a On (Eliopoli), forse rafforzato da sollecitazioni provenienti dall'Asia, sorge l'idea di un dio universale Atòn, il quale non sia più ristretto a un paese e a un popolo. Col giovane Amenofi IV giunge al trono un faraone il cui interesse più alto è quello di sviluppare questa idea di dio. Egli eleva la religione di Atòn a religione di Stato, grazie a lui il dio universale diventa l'unico dio; tutto ciò che si racconta di altri dèi è inganno e menzogna. Con inaudita inflessibilità resiste ad ogni tentazione del pensiero magico, respinge l'illusione, specialmente cara agli Egizi, della vita dopo la morte. Presentando in maniera sorprendente una più tarda nozione scientifica, riconosce nell'energia dell'irradiazione solare la fonte di ogni vita sulla terra e la venera come simbolo della potenza del suo dio. Si vanta del proprio gioire nella Creazione e della propria vita in *Maat* (verità e giustizia).

È il primo caso, e forse il più puro, di religione monoteistica nella storia dell'umanità; il riuscire a gettare uno sguardo più profondo nelle condizioni storiche e psicologiche della sua genesi avrebbe valore inestimabile. Ma certuni badarono bene che non troppe informazioni sulla religione di Atòn arrivassero fino a noi. Già sotto i de-

¹ Inizio col riassumere i risultati del mio secondo saggio, puramente storico, su Mosè. Essi non saranno qui sottoposti a nessuna nuova critica, perché formano la premessa delle discussioni psicologiche che da essi discendono e ad essi fanno continuamente ritorno.

boli successori di Ekhnatòn,¹ tutto ciò che egli aveva creato crollò. La vendetta del clero da lui represso inferì ora contro la sua memoria: la religione di Atòn fu abolita; distrutta e saccheggiata la capitale del faraone, ora bollato come malfattore. Intorno al 1350 a.C. si estinse la diciottesima dinastia; dopo un periodo di anarchia il generale Haremhab, che regnò fino al 1315, ristabilì l'ordine. La riforma di Ekhnatòn sembrò un episodio destinato all'oblio.

Fin qui ciò che è storicamente accertato, e di qui prende le mosse la nostra continuazione ipotetica. Fra le persone vicine a Ekhnatòn c'era un uomo che si chiamava forse Tutmosi, come del resto diversi altri a quel tempo:² il nome non ha grande importanza, se non per la sua seconda componente che doveva essere -mose. Egli occupava un'alta posizione, era convinto partigiano della religione di Atòn, ma, all'opposto del re sognatore, era energico e appassionato. Per quest'uomo la fine di Ekhnatòn e l'abolizione della sua religione significarono la fine di ogni speranza. Egli poteva continuare a vivere in Egitto solo come proscritto o rinnegato. Come governatore della provincia di frontiera forse era venuto in contatto con una tribù semitica, che era là immigrata da alcune generazioni. Nella stretta della delusione e della solitudine, si rivolse a questi stranieri, cercò in loro un risarcimento per quanto aveva perduto. Li scelse come suo popolo, tentò di realizzare in loro il suo ideale. Dopo che, accompagnato dai suoi seguaci, ebbe lasciato con costoro l'Egitto, li consacrò col segno della circoncisione, diede loro leggi, li introdusse alle dottrine di quella religione di Atòn che gli Egizi avevano appena respinto. Forse i precetti che quest'uomo Mosè diede ai suoi Ebrei erano ancora più aspri di quelli del suo signore e maestro Ekhnatòn, forse rinunciò anche alla protezione del dio solare di On, della quale quegli si era ancora giovato.

Come data dell'esodo dall'Egitto dobbiamo prendere l'epoca dell'interregno dopo il 1350. Il periodo successivo fino a che fu compiuta l'occupazione della terra di Canaan è particolarmente oscuro. Dal buio qui lasciato o piuttosto creato dal testo biblico, la ricerca storica odierna ha potuto estrarre due fatti. Il primo, scoperto da Ernst Sellin, è che gli Ebrei, caparbi e recalcitranti anche secondo l'attestazione della Bibbia verso il loro legislatore e capo, un giorno

¹ [Il nuovo nome, assunto da Amenofi IV. Vedi sopra, p. 351.]

² Si chiamava così, per esempio, anche lo scultore il cui laboratorio fu trovato a Tell el-Amarna.

gli si ribellarono, lo uccisero, e respinsero come già gli Egizi la religione di Atòn loro imposta. Il secondo, dimostrato da Eduard Meyer, è che questi Ebrei tornati dall'Egitto si unirono successivamente ad altre tribù loro affini nel territorio fra la Palestina, la penisola del Sínai e l'Arabia, e che ivi in un'irrigua località detta Qadesh assunsero sotto l'influsso degli arabi Madianiti una nuova religione, l'adorazione del dio vulcanico Yahweh. Subito dopo furono pronti a irrompere in Canaan come conquistatori.

I rapporti cronologici di questi due eventi tra loro e con l'esodo dall'Egitto sono assai incerti. Il più vicino punto di riferimento storico è dato da una stele del faraone Meneptàh (che regnò fino al 1215), la quale celebrando le campagne in Siria e Palestina cita "Israele" tra i vinti. Se si assume la data di questa stele come un *terminus ad quem*, per tutto ciò che successe dall'esodo in poi resta circa un secolo (da dopo il 1350 fino al 1215). È però possibile che il nome di "Israele" non si riferisca ancora alle tribù di cui stiamo seguendo le vicende e che, in verità, resti a nostra disposizione un intervallo più lungo. Lo stabilirsi di quello che sarà il popolo ebraico in Canaan non fu conquista rapidamente compiuta, ma un processo portato a termine in più riprese ed estesosì su un periodo più lungo di tempo. Liberiamoci dalla limitazione imposta dalla stele di Meneptàh: allora possiamo facilmente assegnare una generazione (trent'anni) al periodo di Mosè,¹ e poi lasciar passare almeno due generazioni, ma verosimilmente di più, fino all'unione di Qadesh; l'intervallo fra Qadesh e l'irruzione in Canaan sia pur breve.² La tradizione ebraica, come s'è mostrato nel saggio precedente [pp. 373 sg.], aveva le sue buone ragioni per accorciare l'intervallo fra l'esodo e la religione fondata a Qadesh, mentre la nostra descrizione ha l'interesse opposto.

Ma tutto ciò è ancora racconto storico, tentativo di supplire alle lacune della nostra conoscenza della storia, in parte ripetizione del nostro secondo saggio. A noi interessa seguire i destini di Mosè e della sua dottrina, cui la ribellione degli Ebrei aveva posto fine solo in apparenza. Dal ragguaglio del Yahwista, steso intorno all'anno 1000 ma basato certo su attestati³ precedenti, abbiamo ricavato l'in-

¹ Ciò corrisponderebbe alla quarantennale peregrinazione nel deserto del testo biblico [Numeri, 14:33].

² Quindi all'incirca 1350(40) - 1320(10) per il periodo di Mosè; 1260, o meglio dopo ancora, per Qadesh; la stele di Meneptàh prima del 1215.

³ [È qui usato il termine "Fixierungen", che evidentemente non ha in questo caso il significato usuale di "fissazioni" psicoanalitiche. Vedi oltre, nel *Compendio di psicoanalisi* (1938) p. 587, n. 1.]

formazione che con l'unione e la fondazione religiosa di Qadesh si concluse un compromesso, in cui le due parti contraenti possono ancora essere facilmente distinte. L'una si preoccupò soltanto di rinnegare la novità e l'estraneità del dio Yahweh e di rinvigorire la sua pretesa di essere venerato dal popolo; l'altra non volle sacrificargli i cari ricordi concernenti la liberazione dall'Egitto e la grandiosa figura del capo, Mosè. E quest'altra riuscì effettivamente a introdurre quel fatto e l'uomo nella nuova narrazione della preistoria, a mantenere almeno il segno esteriore della religione mosaica, la circoncisione, e forse a far adottare alcune restrizioni nell'uso del nome del nuovo dio. Abbiamo visto che i sostenitori di queste pretese furono i discendenti della gente di Mosè, i Leviti, che solo da poche generazioni erano separati dai contemporanei e conterranei di Mosè ed erano ancora legati da vivi ricordi alla sua memoria. Le narrazioni poeticamente abbellite che attribuiamo al Yahwista e al suo emulo più tardi, l'Elohista, furono come i mausolci al disotto dei quali la vera notizia di quelle antiche cose — ossia della natura della religione mosaica e della fine violenta del grande uomo — era destinata in un certo senso a trovare la pace eterna, restando sottratta alla conoscenza delle generazioni più tarde. E se abbiamo correttamente indovinato lo svolgimento dei fatti, essi non celano altro di enigmatico; avrebbero potuto però significare la fine una volta per tutte dell'episodio di Mosè nella storia del popolo ebraico.

Lo strano invece è che non fu così, che i principali effetti di quella vicenda vissuta dal popolo erano destinati a venire in luce solo più tardi, a farsi gradatamente strada nella realtà nel corso di molti secoli. Non è verosimile che Yahweh si distinguesse molto nel carattere dagli dèi dei popoli e delle tribù circostanti. A dire il vero, egli fu in lotta con questi, come i popoli stessi si combattevano tra loro, ma è anche presumibile che a un adoratore di Yahweh di allora venisse tanto poco in mente di negare l'esistenza degli dèi di Canaan, Moab, Amalek eccetera, quanto quella dei popoli che in essi credevano.

L'idea monoteistica, che era balenata con Ekhnatòn, si era nuovamente oscurata ed era destinata a restare nell'ombra ancora per molto tempo. Ritrovamenti nell'isola di Elefantina, poco sotto la prima cateratta del Nilo, hanno fornito la sorprendente notizia che colà vi era una colonia militare ebraica insediatasi da secoli, nel cui tempio si adoravano, oltre al dio principale Yahu, due divinità fem-

minili, di cui una chiamata Anat-Yahu. Questi Ebrei di fatto erano tagliati fuori dalla madre patria e non avevano preso parte al suo sviluppo religioso; il governo imperiale persiano (quinto secolo a.C.) trasmise loro la notizia dei nuovi precetti culturali di Gerusalemme.¹ Tornando a tempi più antichi, diciamo pure che il dio Yahweh non aveva certo alcuna somiglianza col dio mosaico. Atòn era stato pacifista come il suo rappresentante in terra, o meglio il suo modello, il faraone Ekhnatòn, che assistette inattivo alla disgregazione dell'impero mondiale conquistato dai suoi avi. Per un popolo che si accingeva all'occupazione violenta di nuove terre, Yahweh era sicuramente più adatto. E tutto ciò che nel dio mosaico meritava ammirazione non poteva assolutamente essere capito dalla massa primitiva.

Ho già detto — e in questo volentieri mi sono richiamato alla concordanza con altri autori — che il fatto centrale dell'evoluzione religiosa ebraica fu che il dio Yahweh nel corso dei tempi perse i caratteri che gli erano propri e acquistò una sempre maggiore somiglianza con l'antico dio di Mosè, Atòn. Permangono certo differenze, alle quali a prima vista si sarebbe portati a dare molta importanza, e che però si spiegano facilmente.

Atòn aveva cominciato a predominare in Egitto in un'epoca di prosperità e di sicurezza del possesso; anche quando l'impero cominciò a vacillare, i suoi adoratori avevano potuto restare distaccati dai torbidi e continuarono a magnificare le sue creazioni e a gioire di esse. Invece al popolo ebraico il destino portò una serie di ardue prove e di esperienze dolorose, il suo dio divenne duro e severo, come rannuvolato. Egli mantenne il carattere del dio universale che sovrasta a tutti i paesi e tutti i popoli, ma quando il suo culto si trasmise dagli Egizi agli Ebrei si verificò un eloquente progresso, in base al quale gli Ebrei erano il suo popolo eletto, le cui particolari obbligazioni avrebbero alla fine trovato particolare premio. È probabile che il popolo non trovasse facile conciliare la credenza di essere privilegiato dal suo dio onnipotente con le tristi esperienze del suo infelice destino. Ma il popolo non si lasciò sviare, accrebbe il suo senso di colpa per soffocare i dubbi su Dio, e forse da ultimo fece ricorso agli "imperscrutabili decreti divini", come i devoti fanno ancor oggi. Se era tentato di meravigliarsi che Dio permettesse il susseguirsi degli aggressori che lo sottomettevano e maltrattavano, gli

¹ E. AUERBACH, *Wüste und Gelobtes Land* (Berlino, 2 voll., 1932 e 1936) vol. 2.

Assiri, i Babilonesi, i Persiani, riconobbe però il potere di Dio vedendo che a loro volta tutti questi malvagi nemici venivano sconfitti e i loro imperi dissolti.

In tre punti capitali il tardo dio ebraico divenne simile al vecchio dio mosaico. Il primo e decisivo è che esso fu davvero riconosciuto come l'unico dio, accanto al quale un altro dio era impensabile. Il monoteismo di Ekhnatòn fu preso sul serio da un intero popolo, anzi questo popolo tanto si attaccò a questa idea che essa divenne il contenuto principale della sua vita spirituale e non gli rimase alcun interesse per altre cose. Il popolo, e il clero che su questo era divenuto dominante, furono su questo punto unanimi; ma ogni volta che i sacerdoti esaurivano la loro attività nel perfezionamento del cerimoniale del culto, venivano in contrasto con fortissime correnti nel popolo, le quali cercavano di far rivivere due altre dottrine di Mosè sul suo dio. Le voci dei profeti non si stancavano di proclamare che Dio disdegnava il cerimoniale e i sacrifici ed esigeva soltanto che si credesse in lui e si conducesse una vita in verità e giustizia. E quando essi esaltavano la semplicità e la santità della vita nel deserto, si trovavano sicuramente sotto l'influsso dell'ideale mosaico.

È tempo di porre la questione se sia proprio necessario invocare l'influsso di Mosè per spiegare la forma finale assunta dalla rappresentazione ebraica di Dio, o se non sia sufficiente supporre l'evoluzione spontanea verso una superiore spiritualità, nel corso di una civiltà la cui vita durò secoli e secoli. Su questa possibile spiegazione, che porrebbe fine a tutti i nostri enigmi, ci sono da dire due cose. In primo luogo, essa non spiega nulla. Le stesse circostanze non hanno condotto il popolo greco, certo altamente dotato, al monoteismo, bensì all'allentamento della religione politeistica e all'inizio del pensiero filosofico. In Egitto il monoteismo, per quanto ci è dato capire, era sorto come effetto secondario dell'imperialismo, Dio era il riflesso del faraone, signore assoluto di un grande impero mondiale. Presso gli Ebrei le condizioni politiche impedivano che dall'idea del dio esclusivo del popolo si passasse a quella del dio sovrano universale del mondo; e donde venne a questa minuscola e impotente nazione la temerarietà di spacciarsi per la figlia preferita ed eletta del grande Signore? Così il problema dell'origine del monoteismo nel popolo ebraico resterebbe irrisolto, a meno di accontentarsi della risposta corrente, che si tratti cioè semplicemente dell'espressione del particolare genio religioso di questo popolo. Il genio è

notoriamente incomprensibile e irresponsabile, e perciò non lo si dovrebbe invocare come spiegazione, a meno che non abbiano fallito tutte le altre soluzioni.¹

Inoltre urtiamo nel fatto che la stessa cronaca e storia scritta ebraica ci indica la strada, asserendo con la massima risolutezza, questa volta senza contraddirsi, che l'idea di un dio unico fu portata al popolo da Mosè. Se c'è un'obiezione alla credibilità di quanto ci è assicurato, è che il rimaneggiamento sacerdotale del testo che ci sta di fronte fa palesemente risalire troppe cose a Mosè. Istituti come i precetti del rito, che indubbiamente appartengono a epoche più tarde, vengono spacciati come comandamenti mosaici, con la chiara intenzione di conferire loro autorità. Ciò costituisce per noi certo ragione di sospetto, ma non è sufficiente per un rifiuto. Infatti il motivo più profondo di tale esagerazione è evidente. La narrazione sacerdotale vuole stabilire una continuità tra il suo presente e il passato mosaico, vuole rinnegare proprio ciò che abbiamo designato come il fatto più vistoso della storia religiosa ebraica, e cioè che tra la legislazione di Mosè e la successiva religione ebraica si apre un vuoto, riempito dapprima dal culto di Yahweh e solo più tardi gradualmente riacorciato. La narrazione contesta questo processo con ogni mezzo, benché non vi sia alcun dubbio che esso sia storicamente veritiero, giacché nel particolare trattamento subito dal testo biblico sono rimasti sovrabbondanti elementi che lo provano. Il rimaneggiamento sacerdotale ha qui tentato qualcosa di simile a quella tendenza alla deformazione che fece del nuovo dio Yahweh il dio dei padri [pp. 369 sgg.]. Tenendo conto di questo motivo del Codice sacerdotale [p. 368], ci diventa difficile negar credito all'asserzione che Mosè stesso diede davvero ai suoi Ebrei l'idea monoteistica. Ci è tanto più facile consentire, perché siamo in grado di dire donde Mosè trasse questa idea, mentre i sacerdoti ebrei non lo sapevano certamente più.

Qui qualcuno potrebbe domandarci quale sia il vantaggio di derivare il monoteismo ebraico da quello egizio, visto che il problema così viene solo spostato di un po', senza che sulla genesi dell'idea monoteistica ne sappiamo di più. La risposta a questa obiezione è che non si tratta di utilità, ma d'indagine. E forse abbiamo qualcosa da imparare scoprendo l'andamento reale dei fatti.

¹ La stessa considerazione vale per il caso ben strano di William Shakespeare da Stratford. [Freud si era già posto più volte la domanda di chi fosse in realtà William Shakespeare. Vedi sopra in questo volume p. 10 e n. 1 e più oltre, p. 619.]

B. EPOCA DI LATENZA E TRADIZIONE

Noi siamo dunque dell'opinione che tanto l'idea di un dio unico, quanto il rifiuto del cerimoniale cui viene attribuita un'efficacia magica, nonché l'accento sull'esigenza etica, avanzata in nome del dio, furono dottrine effettivamente mosaiche, che all'inizio non trovarono seguito, ma che dopo lo scadere di un lungo intervallo di tempo divennero operanti e infine si affermarono durevolmente. Come spiegare tale effetto ritardato, e dove s'incontrano fenomeni simili a questi?

Ci accorgiamo subito che non è raro trovarli in campi molto diversi e che verosimilmente le loro cause sono molteplici, più o meno facilmente comprensibili. Consideriamo per esempio il destino di una nuova teoria scientifica, com'è stata la dottrina evoluzionistica di Darwin. Dapprima essa incontra un accanito rifiuto, per decenni è violentemente avversata, ma è sufficiente non più di una generazione perché venga riconosciuta come un grande progresso verso la verità. Darwin stesso ottiene l'onore di una tomba o cenotafio in Westminster. Un caso del genere lascia adito a pochi dubbi. La nuova verità ha risvegliato resistenze affettive; il patrocinio di queste è affidato ad argomenti con i quali si dovrebbero contestare le prove a favore della dottrina sgradita; la disputa delle opinioni prende un certo tempo, fin dall'inizio vi sono sostenitori e oppositori, il numero e il peso dei primi aumenta sempre più fino a quando prendono il sopravvento; per tutta la durata della disputa non è mai stato dimenticato di che cosa si tratta. Non ci meravigliamo quasi che l'intero svolgimento abbia richiesto un certo tempo, e forse non ci rendiamo abbastanza conto di avere a che fare con un processo della psicologia delle masse.

Non v'è alcuna difficoltà a trovare un'analogia pienamente corrispondente a questo processo nella vita mentale del singolo. È il caso per esempio di chi viene a sapere qualcosa di nuovo, qualcosa che in forza di prove certe egli dovrebbe riconoscere come verità e che però contraddice qualche suo desiderio e offende talune sue preziose convinzioni. Egli esiterà, cercherà ragioni per poter mettere in dubbio la novità, e per un po' combatterà con sé stesso, finché alla fine confesserà: "è proprio così, sebbene io non lo ammetta facilmente, sebbene mi sia penoso dovervi credere". Da questo esempio apprendiamo solamente che ci vuole del tempo finché il lavoro intellettuale dell'Io abbia superato obiezioni che sono sostenute da forti investi-

menti affettivi. La somiglianza tra questo caso e quello che ci stiamo sforzando di comprendere non è molto grande.

L'esempio successivo al quale ci volgiamo ha apparentemente ancor meno in comune con il nostro problema. Succede che un uomo lascia in apparenza incolume il luogo in cui ha sofferto un accidente pauroso, ad esempio una collisione di treni. Nel corso della settimana seguente sviluppa però una serie di gravi sintomi psichici e motori, che si possono far derivare soltanto dallo shock, da quella scossa o cosa qualsiasi accaduta in quell'occasione. Egli ha adesso una "nevrosi traumatica". È un fatto assolutamente incomprensibile, vale a dire un fatto nuovo. Il tempo intercorso tra l'accidente e il primo apparire dei sintomi è chiamato "periodo di incubazione", con trasparente allusione alla patologia delle malattie infettive. A conti fatti siamo obbligati ad accorgerci che, nonostante la fondamentale differenza dei due casi, in un punto vi è tuttavia concordanza tra il problema della nevrosi traumatica e quello del monoteismo ebraico. Alludo a quel carattere che si potrebbe chiamare *latenza*. Secondo la nostra fondata ipotesi, vi è appunto nella storia della religione ebraica un lungo periodo dopo il distacco dalla religione di Mosè in cui non si trova traccia né dell'idea monoteistica, né del disprezzo per il cerimoniale, né di una particolare sottolineatura per tutto ciò che è etico. Eccoci pronti ad accogliere la possibilità che la soluzione del nostro problema vada ricercata in una particolare situazione psicologica.

Abbiamo già ripetutamente narrato che cosa accadde a Qadesh, quando le due parti del futuro popolo ebraico si unirono adottando una nuova religione. Dal lato di coloro che erano stati in Egitto, i ricordi dell'esodo e della figura di Mosè erano ancora così forti e vivaci che richiedevano di essere inclusi nel racconto degli antichi tempi. Erano forse i nipoti di persone che avevano conosciuto lo stesso Mosè, e alcuni di loro si sentivano ancora egizi e portavano nomi egizi. Essi avevano però buoni motivi per rimuovere il ricordo del destino toccato al loro capo e legislatore. Per gli altri, il proposito determinante era di glorificare il nuovo dio e contestare la sua estraneità. Le due parti avevano lo stesso interesse a disconoscere che vi era stata presso di loro una precedente religione e quale ne era stato il contenuto. Si concluse così quel primo compromesso che verosimilmente trovò ben presto una sanzione scritta. La gente d'Egitto aveva portato con sé la scrittura e il piacere di scriver storia, ma

doveva passare ancora molto tempo prima che la storia scritta si riconoscesse obbligata a veridicità inflessibile. All'inizio essa non si fece scrupolo di conformare i suoi ragguagli ai bisogni e alle tendenze del momento, come se ignorasse ancora il concetto di falsificazione. Per effetto di queste circostanze poté determinarsi un contrasto fra i resoconti scritti e la trasmissione orale dello stesso materiale (la *tradizione*). Ciò che fu omesso o alterato nella redazione scritta, poté assai bene rimanere conservato intatto nella tradizione. La tradizione era il complemento e al tempo stesso la contraddizione della storia scritta. Era meno soggetta all'influsso delle tendenze deformanti, forse in taluni punti si sottraeva ad esse del tutto, e per questo poté essere più veritiera del ragguaglio fissato nello scritto. Era però inficiata dal fatto di essere meno stabile e meno definita della redazione scritta, e di essere esposta a numerose alterazioni, nonché sfigurata, allorché si tramandava per comunicazione orale da una generazione all'altra. A una tradizione simile potevano toccare sorti diversissime. La cosa più probabile che dobbiamo aspettarci è che sia stata sopraffatta dalla redazione scritta, che non sia stata in grado di affermarsi accanto ad essa, che sia diventata sempre più indistinta e infine sia caduta nell'oblio. Ma altri destini sono ugualmente possibili; uno di essi è che la tradizione stessa sia stata infine sancita per iscritto, e via via che procederemo ci imbatteremo ancora in altre possibilità.

Per il fenomeno, del quale ci stiamo occupando, della latenza nella storia religiosa ebraica, disponiamo ora di una spiegazione: le circostanze e i contenuti rinnegati di proposito dalla storia scritta, diciamo così ufficiale, in realtà non andarono mai perduti. Ne rimase viva la notizia in tradizioni che si conservarono nel popolo. A quanto ci assicura Sellin, c'era una tradizione proprio sulla fine di Mosè, che contraddiceva nettamente la presentazione ufficiale ed era molto più vicina alla verità. Lo stesso, ci sia consentita la supposizione, si verificò anche per altre cose che apparentemente scomparvero con Mosè, per certi contenuti della religione mosaica che alla maggior parte dei suoi contemporanei erano sembrati inaccettabili.

Il fatto notevole che qui incontriamo è tuttavia che queste tradizioni, invece di affievolirsi col tempo, diventarono sempre più importanti nel corso dei secoli, si fecero strada nei successivi rimaneggiamenti della cronaca ufficiale, e infine si mostrarono talmente forti da influire in modo decisivo sul pensiero e l'azione del popolo. Le

condizioni che resero possibile questo sbocco della vicenda ci restano per il momento ignote.

Questo fatto è così notevole che ci par giusto soffermarci ancora su di esso. Qui è racchiuso il nostro problema. Il popolo ebraico aveva abbandonato la religione di Atòn portatagli da Mosè e si era rivolto al culto di un altro dio, che differiva poco dai *Baalim*¹ dei popoli vicini. Nessuno degli sforzi tendenziosi successivi riuscì a mascherare questo increscioso stato di cose. Tuttavia la religione di Mosè non era scomparsa senza lasciar tracce, una specie di ricordo se ne era conservato, una tradizione forse oscurata e deformata. Fu così che questa tradizione di un grande passato continuò a essere efficace come dallo sfondo, gradualmente acquistò sempre maggior potere sugli spiriti e alla fine riuscì a trasformare il dio Yahweh nel dio mosaico e a richiamare in vita la religione di Mosè introdotta molti secoli prima e poi abbandonata. Non siamo assuefatti all'idea che una tradizione di cui si era perso il ricordo fosse destinata a esercitare un effetto così potente sulla vita spirituale di un popolo. Ci troviamo qui in un campo della psicologia delle masse nel quale non ci sentiamo a nostro agio. Andremo in cerca di analogie, di fatti di natura almeno simile, seppure appartenenti ad altri campi. Penso che sia possibile trovarli.

Ai tempi in cui tra gli Ebrei si preparava il ritorno della religione mosaica, il popolo greco si trovava in possesso di un tesoro ricchissimo di leggende della stirpe e di miti eroici. Nel nono e nell'ottavo secolo, si ritiene, ebbero origine le due epopee omeriche, che trassero la loro materia da questo ciclo di leggende. Con le nostre odierne vedute psicologiche avremmo potuto assai prima di Schliemann ed Evans rivolgerci la domanda: donde presero i Greci tutto il materiale leggendario che Omero e i grandi drammaturghi attici elaborarono nei loro capolavori? La risposta sarebbe stata questa: quel popolo, verosimilmente, aveva vissuto nella sua preistoria un periodo di splendore esterno e di fioritura civile; una catastrofe storica aveva posto fine a questo periodo, di cui si era però conservata un'oscura tradizione in queste leggende. La ricerca archeologica dei giorni nostri ha poi confermato questa congettura che in passato sicuramente sarebbe apparsa troppo azzardata. Gli scavi hanno scoperto le testimonianze della grandiosa civiltà minoico-micenea, che nel continente greco era probabilmente estinta già prima del 1250

¹ [Divinità locali.]

a.C. Negli storici greci dell'epoca successiva se ne trova appena un cenno: tutt'al più il nome del re Minosse e del suo palazzo, il Labirinto, e l'osservazione che c'era stato un tempo in cui i Cretesi avevano avuto il dominio dei mari; questo è tutto, per il resto non è rimasto nulla se non le tradizioni riprese dai poeti.

Sono state scoperte epopee popolari anche presso altri popoli, come i Tedeschi, gli Indiani, i Finnici. Spetta allo storico della letteratura indagare se la loro origine lascia intravedere le stesse condizioni riscontrate per i Greci. Credo che l'indagine darà un risultato positivo. Io ne vedo la condizione in qualcosa accaduto nella loro preistoria, qualcosa che dovette apparire immediatamente dopo pregno di contenuto, importante, grandioso e forse sempre eroico, ma situato così lontano, appartenente a tempi così remoti che solo un'oscura e incompiuta tradizione ne dà notizia alle generazioni successive. Qualcuno si è stupito che l'epica come genere artistico si estinse in tempi più tardi. Forse la spiegazione è questa: non si produssero più le condizioni necessarie. L'antico materiale era ormai consumato e per tutti gli avvenimenti successivi la storia scritta era subentrata alla tradizione. Le più grandi imprese eroiche dei nostri giorni non sono state in grado di ispirare un'epica; ma già Alessandro Magno ebbe ragione di rammaricarsi che non avrebbe trovato un Omero.

Epoche lontanissime esercitano una grande, spesso enigmatica attrazione sulla fantasia degli uomini. Ogniquale volta questi sono scontenti del loro presente — e lo sono abbastanza spesso — si volgono indietro al passato, sperando di trovarvi finalmente avverato il sogno mai estinto di un'età dell'oro.¹ È probabile che continuino a trovarsi sotto l'incanto della loro infanzia, che è loro rispecchiata da un ricordo non imparziale come un'epoca di indisturbata beatitudine. Quando del passato non è rimasto nient'altro che i ricordi incompiuti e confusi che chiamiamo tradizione, essi costituiscono un particolare pungolo per l'artista giacché in tal modo egli è libero di riempire i vuoti del ricordo così come vuole la sua fantasia e di formare a piacer suo il quadro dell'epoca che intende riprodurre. Si potrebbe quasi dire che quanto più indeterminata diventa la tradizione, tanto più utile sarà per il poeta. Per questo non ci dobbiamo stupire dell'importanza della tradizione per la poesia epica, e

¹ Questa è la situazione drammatica da cui parte Macaulay nei suoi *Lays of Ancient Rome* [Canti di Roma antica, 1842]. Assume la veste di un cantore che, afflitto per le torbide lotte intestine tra partiti nel suo tempo, rinfaccia ai suoi ascoltatori lo spirito di sacrificio, l'unità e il patriottismo dei loro antenati.

l'analogia con ciò che condiziona l'epica ci renderà meno strana l'ipotesi che, presso gli Ebrei, la tradizione mosaica fu causa della trasformazione del culto di Yahweh nel senso dell'antica religione mosaica. Ma per altro verso i due casi sono ancora molto diversi. Là il risultato è un poema, qui una religione; e di quest'ultima abbiamo supposto che fosse riprodotta, sotto la spinta della tradizione, con una fedeltà che, com'è naturale, non trova un corrispettivo analogo nel caso dell'epica. Pertanto resta aperto, del nostro problema, quanto basta a giustificare il bisogno di analogie più calzanti.

C. L'ANALOGIA

L'unica soddisfacente analogia con quel singolare procedere degli eventi che abbiamo individuato nella storia religiosa ebraica, si trova in un campo apparentemente assai lontano; ma è un'analogia strettissima, quasi un'identità. In essa incontriamo nuovamente il fenomeno della latenza, l'emergere di manifestazioni incomprensibili che esigono una spiegazione, e la condizione dell'esperienza precedente poi dimenticata. E troviamo del pari il carattere della coazione, che s'impone alla psiche sopraffacendo il pensiero logico, in una maniera che, per esempio nella genesi dell'epica, non si era ancora presentata.

Questa analogia si incontra in psicopatologia nella genesi della nevrosi umana, cioè in un campo che appartiene alla psicologia del singolo, mentre i fenomeni religiosi devono essere evidentemente assegnati alla psicologia delle masse. Mostreremo che questa analogia non è così sorprendente come a prima vista si potrebbe pensare, anzi che corrisponde piuttosto a un postulato.

Chiamiamo traumi quelle impressioni dapprima vissute e successivamente dimenticate, alle quali attribuiamo una grande importanza per l'etiologia delle nevrosi. Può restare indecisa la questione se l'etiologia delle nevrosi in generale debba considerarsi come traumatica. L'ovvia obiezione a questa tesi è che non in tutti i casi si riesce a scovare un trauma palese agli inizi della storia dell'individuo nevrotico. Spesso dobbiamo rassegnarci a dire che [nei nevrotici] non si tratta di nient'altro che di una reazione inconsueta, abnorme, a esperienze e richieste che colpiscono tutti gli individui e che da altri sono rielaborate e risolte in un altro modo, da definirsi normale. Quando non abbiamo sotto mano altra spiegazione che le disposi-

zioni ereditarie e costituzionali, siamo naturalmente portati a dire che la nevrosi non viene acquisita ma sviluppata.

In questo contesto, però, vanno messi in rilievo due punti. Il primo è che la genesi della nevrosi risale sempre e comunque a impressioni ricevute dal bambino molto piccolo.¹ In secondo luogo, è un fatto che ci sono casi che si designano come "traumatici" perché i loro effetti risalgono inequivocabilmente a una o più forti impressioni di questa stessa epoca, le quali non hanno avuto una normale risoluzione, così che si potrebbe ritenere che se non fossero accadute, anche la nevrosi non si sarebbe verificata. Ora per le nostre intenzioni sarebbe sufficiente limitare l'analogia di cui andavamo in cerca a questi casi traumatici. Ma la frattura tra i due gruppi non sembra insuperabile. È senz'altro possibile unificare le due condizioni etiologiche in un'unica concezione; dipende solo da ciò che viene definito "traumatico". Ci sia consentito supporre che l'esperienza vissuta acquista carattere traumatico in ragione di un fattore quantitativo, ossia che sempre, se l'esperienza provoca reazioni patologiche inabituali, la colpa è di una richiesta eccessiva; se è così, possiamo acconciarci a dire che in una certa costituzione agisce come trauma qualcosa che in un'altra non avrebbe tale effetto. Ne risulta così la rappresentazione di una cosiddetta "serie complementare"² mobile, in cui due fattori concorrono a portare ad adempimento l'etiologia: un meno dell'uno è compensato da un più dell'altro, in generale si ha un effetto congiunto dei due e solo alle due estremità della serie si può parlare di una motivazione semplice. Detto questo, la distinzione tra etiologia traumatica e non traumatica può essere lasciata da parte come inessenziale per l'analogia da noi cercata.

Forse è opportuno, nonostante il rischio di ripetermi, riassumere i fatti che contengono l'analogia per noi significativa. Sono i seguenti. Alla nostra ricerca è risultato che quelli che chiamiamo fenomeni (sintomi) di una nevrosi sono conseguenze di certe esperienze e impressioni, che proprio per questo riconosciamo come traumi etiologici. Ci restano ora da fare due cose: in primo luogo ricercare i

¹ Dunque è assurdo affermare che un tale esercita la psicoanalisi, se costui esclude dalla propria indagine e considerazione proprio queste epoche remote, come capita da certe parti. [Allusione ai metodi di C. G. Jung criticati da Freud più volte. Vedi, in particolare, *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) pp. 432 sgg. Con l'espressione "bambino piccolo" si allude al periodo della piccola, o seconda infanzia, che comincia verso i due anni e termina con la fanciullezza, vedi anche oltre, p. 397. "Molto piccolo" allude quindi agli inizi di questo periodo.]

² [Vedi Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 504 e n. 1 e 518. Ma vedi anche sopra, p. 232.]

caratteri comuni di queste esperienze, e in secondo luogo quelli dei sintomi nevrotici, e così facendo non potremo evitare certe schematizzazioni.

In primo luogo: a) Tutti questi traumi appartengono all'infanzia vera e propria, fino all'età di cinque anni circa. Le impressioni del tempo di incipiente capacità di parola sono particolarmente interessanti; il periodo tra i due e i quattro anni appare come il più importante; quando abbia inizio dopo la nascita quest'epoca di recettività, non è possibile stabilirlo con precisione. b) Le esperienze di cui si tratta sono di regola totalmente dimenticate, non sono accessibili al ricordo, ricadono nel periodo dell'amnesia infantile, che viene interrotta al più da singoli residui mnestici, i cosiddetti ricordi di copertura.¹ c) Questi ultimi si riferiscono a impressioni di natura sessuale e aggressiva, e certo anche a offese remote che l'Io ha subito (umiliazioni narcisistiche). Al riguardo bisogna osservare che bambini così piccoli non distinguono nettamente, come fanno dopo, tra azioni sessuali e azioni puramente aggressive (frintendimento sadico dell'atto sessuale²). Il prevalere del fattore sessuale balza naturalmente agli occhi ed esige considerazioni teoriche.

Questi tre punti — occorrenza per tempo entro i primi cinque anni, dimenticanza, contenuto sessuale-aggressivo — sono strettamente associati. I traumi sono o esperienze sul proprio corpo, o percezioni sensoriali, soprattutto visive e uditive; sono cioè esperienze o impressioni. La connessione tra questi tre punti è stabilita da una teoria, a sua volta risultato del lavoro analitico, il quale soltanto è capace di procurare una conoscenza delle esperienze dimenticate o, per esprimerci in modo più vivido ma anche più scorretto, di riportarle alla memoria. Secondo la teoria analitica, contrariamente all'opinione popolare, la vita sessuale dell'uomo — o ciò che le corrisponde più tardi — mostra per tempo una fioritura che termina a circa cinque anni, cui segue la cosiddetta epoca di latenza — fino alla pubertà — in cui non c'è alcun progresso nello sviluppo della sessualità, anzi quello che è stato raggiunto vien fatto regredire. Questa dottrina è confermata dalla ricerca anatomica sullo sviluppo dei genitali interni; essa conduce alla congettura che l'uomo discenda da una specie animale che raggiungeva la maturità sessuale a cinque anni, e desta il sospetto che il differimento e l'inizio in due tempi della vita sessuale

¹ [Vedi ancora l'Introduzione alla psicoanalisi (1915-17) p. 369 e note.]

² [Vedi lo scritto sulle Teorie sessuali dei bambini (1908) pp. 460 sg.]

siano intimamente connessi con la storia dell'ominazione.¹ L'uomo sembra l'unico essere animale con una simile latenza e ritardo sessuale. Investigazioni (che non mi risulta siano disponibili) condotte sui primati sarebbero indispensabili per provare la teoria. Psicologicamente non può essere indifferente che il periodo dell'amnesia infantile coincida con questa prima epoca della sessualità. Forse questo stato di cose determina la vera condizione che rende possibile la nevrosi, la quale in un certo senso è un privilegio umano e appare in questa prospettiva come un avanzo (*survival*) di epoche remote, allo stesso modo di certe componenti dell'anatomia del nostro corpo.

In secondo luogo, sulle comuni caratteristiche o peculiarità dei fenomeni nevrotici, ci sono da sottolineare due punti: a) Gli effetti del trauma sono di due tipi, positivi e negativi. I primi sono sforzi di rimettere in vigore il trauma, cioè di ricordare l'esperienza dimenticata, o meglio ancora di renderla reale, di viverne di nuovo una ripetizione, oppure, anche se si trattava solo di una relazione affettiva da lungo tempo trascorsa, di farla rivivere in una relazione analoga con un'altra persona. Questi sforzi vengono catalogati insieme come *fissazione al trauma e coazione a ripetere*. Essi possono essere assunti nel cosiddetto Io normale e, come tendenze stabili di questo, conferirgli tratti di carattere immutabili, benché o meglio proprio perché il loro effettivo fondamento, la loro origine storica è dimenticata. Così un uomo che ha trascorso l'infanzia attaccato in maniera eccessiva e oggi dimenticata alla madre, può cercare per tutta la vita una donna da cui potere rendersi dipendente, e da cui lasciarsi nutrire e mantenere. Una ragazza che è stata oggetto di seduzione sessuale da bambina piccola, può indirizzare la successiva vita sessuale in modo da continuare a provocare attacchi simili. È facile indovinare che, giovandoci di tali cognizioni sul problema della nevrosi, siamo avvantaggiati nell'intendere la formazione del carattere in generale.

Le reazioni negative perseguono lo scopo opposto, cioè che del trauma dimenticato nulla sia ricordato e nulla ripetuto. Possiamo catalogarle insieme come *reazioni di difesa*. Loro principale espressione sono le cosiddette *elusioni*, che possono accrescersi fino a diventare *inibizioni e fobie*. Queste reazioni negative concorrono più di ogni altra cosa alla determinazione del carattere. Fondamentalmente sono fissazioni al trauma, proprio come il loro opposto, solo che sono fis-

¹ [Vedi oltre, nel *Compendio di psicoanalisi* (1938) p. 580 e n. 1.]

sazioni con un intento contrastante. I sintomi della nevrosi in senso stretto sono formazioni di compromesso, in cui partecipano tutt'e due le tendenze derivanti dai traumi, in modo che trova in essi espressione preponderante l'apporto ora dell'una ora dell'altra direzione. Per via di questo contrasto tra le reazioni si producono conflitti, che non possono giungere a conclusione in maniera regolare.

b) Tutti questi fenomeni, tanto i sintomi quanto le restrizioni dell'Io e le alterazioni stabili del carattere, hanno carattere di coazione, cioè accanto a grande intensità psichica mostrano un'ampia indipendenza dall'organizzazione degli altri processi psichici, che sono adattati alle esigenze del mondo esterno reale e obbediscono alle leggi del pensiero logico. Non sono, questi fenomeni, influenzati dalla realtà esterna o non lo sono abbastanza, non si curano di essa e di ciò che nella psiche supplisce ad essa, cosicché incorrono facilmente in un'opposizione attiva ad ambedue. Sono per così dire uno Stato nello Stato, un partito inaccessibile, inetto alla collaborazione, che può però riuscire a prevalere sull'altro, il cosiddetto "normale", costringendolo al suo servizio. Quando ciò accade, vuol dire che è raggiunto il predominio di una realtà psichica interna sulla realtà del mondo esterno ed è aperta la via alla psicosi.¹ Anche se non si arriva a tanto, è impossibile sopravvalutare il significato pratico di questo modo di essere. L'inibizione verso la vita e l'incapacità di vivere delle persone dominate da una nevrosi sono un fattore molto importante nella società umana, ed è lecito riconoscervi la diretta espressione del fatto che quelle persone si sono fissate a un frammento lontano del loro passato.

Domandiamoci ora che cosa ne è di quella latenza che, se poniamo mente all'analogia, ci deve particolarmente interessare. Al trauma infantile può concatenarsi immediatamente un'esplosione nevrotica, una nevrosi infantile, zeppa di tentativi di difesa e accompagnata da formazione di sintomi. Essa può durare piuttosto a lungo, causare disturbi vistosi, ma anche aver decorso latente e passare inosservata. Di regola la difesa rimane vincitrice; in ogni caso permangono alterazioni dell'Io paragonabili a cicatrici.² Soltanto di rado la nevrosi

¹ [La distinzione fra una realtà mentale e una realtà esterna risale addirittura al *Progetto di una psicologia* (1895) p. 271; per ulteriori riferimenti all'uso di questa distinzione vedi ivi, n. 1; vedi anche oltre, la nota editoriale a p. 447.]

² [La relazione tra alterazioni dell'Io, controinvestimenti e formazioni reattive era stata spiegata da Freud in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) pp. 304 sg. e 309 sg. L'alterazione terapeutica dell'Io, che qui non è presa in considerazione, nelle opere succes-

infantile continua senza interruzione nella nevrosi dell'adulto. Molto più spesso le succede un'epoca di sviluppo apparentemente indisturbato, processo questo sostenuto o reso possibile dal frapporsi del periodo fisiologico di latenza. Solo più tardi subentra il mutamento col quale la nevrosi definitiva diviene manifesta come effetto ritardato del trauma. Ciò accade o con l'irruzione della pubertà o un poco più tardi. Nel primo caso, ciò avviene perché le pulsioni rafforzate dalla maturazione fisica possono ora riprendere il combattimento, nel quale prima erano state sconfitte dalla difesa; nel secondo, perché le reazioni e le alterazioni dell'Io prodotte dalla difesa si mostrano ora di impedimento per fronteggiare i nuovi doveri imposti dalla vita, tanto che si arriva ad acuti conflitti tra le richieste del mondo esterno reale e l'Io, che vuole preservare la sua organizzazione faticosamente acquisita nella battaglia difensiva. Nella nevrosi il fenomeno di latenza, tra le prime reazioni al trauma e il successivo scoppio della malattia, deve considerarsi tipico. È anche possibile vedere in questo modo di ammalarsi un tentativo di guarigione, lo sforzo di riconciliare col resto le parti dell'Io scisse a causa del trauma, riunendole in un tutto possente di fronte al mondo esterno. Ma tale tentativo riesce solo di rado, quando non venga in soccorso il lavoro analitico, e anche allora non riesce sempre e termina abbastanza spesso nella piena devastazione e frammentazione dell'Io, o nella sua sopraffazione¹ ad opera della parte scissa sin dall'infanzia e dominata dal trauma.

Per persuadere il lettore di queste cose, sarebbe necessario comunicare minutamente numerose storie di vite nevrotiche. Ma, vista l'ampiezza e la difficoltà dell'argomento, ciò distruggerebbe il carattere di questo lavoro. Esso si trasformerebbe in un trattato di teoria delle nevrosi e anche così finirebbe probabilmente per avere un valore soltanto per quella minoranza di persone che hanno fatto dello studio e dell'esercizio della psicoanalisi lo scopo della loro vita. Dal momento che qui mi rivolgo a una cerchia più vasta, non posso far altro che pregare il lettore di concedere una certa provvisoria credibilità alle tesi precedentemente e brevemente esposte, al che si accompagna l'ammissione da parte mia che egli dovrà accettare le con-

sive di Freud è vista come quel processo che fa recedere le alterazioni dell'Io dovute ai meccanismi di difesa. Vedi oltre, in questo volume, *Analisi terminabile e interminabile* (1937) pp. 503, 517 sgg. e 522 sgg. e *Compendio di psicoanalisi* (1938) pp. 605 sg.]

¹ [Vedi in *L'Io e l'Es* (1922) p. 519, n. 1.]

sequenze verso le quali lo conduco solo se le teorie che ne sono il presupposto si dimostreranno giuste.

Posso tuttavia cercare di narrare un singolo caso che permette di riconoscere in modo particolarmente chiaro alcune delle peculiarità menzionate della nevrosi. Naturalmente non ci si può aspettare da un singolo caso che mostri tutto, e non si deve restare delusi se, quanto a contenuto, esso è molto lontano da ciò con cui cerchiamo un'analogia.

Un ragazzino che, come avviene tanto spesso nelle famiglie piccolo-borghesi, divideva da piccolo la camera da letto con i genitori, ebbe ripetute, anzi regolari occasioni, all'età di un'appena acquisita capacità di parola, di osservare le faccende sessuali tra i genitori, di vedere qualcosa e di udire ancora di più. Nella successiva nevrosi, scoppiata immediatamente dopo la prima polluzione spontanea, il primo e più fastidioso sintomo fu l'insonnia. Divenne straordinariamente sensibile ai rumori notturni e, una volta sveglio, non riusciva a riprendere sonno. Questo disturbo del sonno era un vero sintomo di compromesso, da un lato l'espressione della sua difesa contro quelle percezioni notturne, dall'altro un tentativo di ristabilire lo stato di veglia, in cui poteva star ad ascoltare quelle impressioni.

Precocemente stimolato da quelle osservazioni a un'aggressiva virilità, il bambino cominciò a eccitare con le mani il suo piccolo pene e a intraprendere diverse aggressioni sessuali verso la madre, identificandosi col padre, al cui posto così si poneva. Le cose continuarono in questo modo fino a che si buscò dalla madre la proibizione di toccarsi il membro, e anzi la sentì minacciare che lo avrebbe detto al padre, che per punizione gli avrebbe portato via il membro peccaminoso. Questa minaccia di evirazione ebbe sul ragazzino un effetto traumatico straordinariamente forte. Egli cessò la sua attività sessuale e alterò il proprio carattere. Invece di identificarsi col padre, ora lo temeva, si atteggiava passivamente verso di lui e lo provocava con occasionali marachelle a castighi corporali, che per lui avevano un significato sessuale, di modo che così poteva identificarsi con la madre maltrattata. Alla madre poi si aggrappava sempre più angosciosamente, come se non potesse fare a meno per un solo momento del suo amore, in cui vedeva uno scudo contro il pericolo di evirazione minacciato dal padre. In questa modificazione del complesso edipico egli trascorse l'epoca di latenza durante la quale non si pre-

sentarono disturbi appariscenti. Divenne un ragazzo modello, ebbe successo a scuola.

Fin qui abbiamo seguito l'effetto immediato del trauma e confermato il fatto della latenza.

L'arrivo della pubertà coincise con la nevrosi manifesta e ne rivelò il secondo sintomo fondamentale, l'impotenza sessuale. Aveva perduto la sensibilità del pene, non cercava di toccarlo, non osava avvicinare una donna con mire sessuali. La sua attività sessuale rimase limitata all'onanismo psichico con fantasie sado-masochistiche, nelle quali non è difficile riconoscere gli esiti delle sue primitive osservazioni del coito dei genitori. L'irrobustita virilità che sopravviene quando ha inizio la pubertà fu impiegata per alimentare un odio furioso contro il padre e un atteggiamento insubordinato. Questo rapporto estremo con il padre, esacerbato fino all'autodistruzione, fu anche causa del suo insuccesso nella vita e dei suoi conflitti col mondo esterno. Non poteva certo riuscire nella professione, perché a quella professione l'aveva spinto il padre. Non riusciva a farsi degli amici né era mai in buoni rapporti con i superiori.

Allorché, tarato da questi sintomi e incapacità, ebbe finalmente trovato moglie dopo la morte del padre, vennero alla luce, quasi fossero il nucleo del suo essere, qualità di carattere che rendevano difficilissimo il rapporto con lui per tutti i suoi intimi. Sviluppò una personalità assolutamente egoistica, dispotica e brutale, che palesemente aveva bisogno di reprimere e ferire gli altri. Era la copia fedele del padre, così come se ne era formato un'immagine nel ricordo, dunque una reviviscenza dell'identificazione paterna in cui a suo tempo si era collocato il ragazzino per motivi sessuali. Qui in particolare riconosciamo il ritorno del rimosso, ritorno da noi descritto, insieme con gli effetti immediati del trauma e il fenomeno della latenza, come uno degli aspetti essenziali di una nevrosi.

D. APPLICAZIONE

Trauma del bambino piccolo-difesa-latenza-scoppio della malattia nevrotica-ritorno parziale del rimosso: ecco la formula che abbiamo enunciato per lo sviluppo di una nevrosi. Ora il lettore è invitato a fare un altro passo, ossia a supporre che nella vita del genere umano sia accaduto qualcosa di simile a ciò che accade in quella dell'individuo. Quindi che anche qui si siano verificati eventi di contenuto

sessuale-aggressivo, i quali hanno lasciato conseguenze stabili, ma il più delle volte sono stati respinti e dimenticati, e più tardi, dopo una lunga latenza, sono giunti a effetto e hanno creato fenomeni simili, per struttura e intento, ai sintomi.

Crediamo di poter indovinare questi eventi e vogliamo mostrare che le loro conseguenze simili a sintomi sono i fenomeni religiosi. Non potendosi più mettere in dubbio, dopo l'emergere dell'idea di evoluzione, che il genere umano abbia una preistoria, ed essendo questa sconosciuta, cioè dimenticata, tale illazione¹ ha quasi il peso di un postulato. Quando apprendiamo che i traumi efficaci e dimenticati si riferiscono, qui come là, alla vita della famiglia umana, salutiamo questo fatto come una gradita e non prevista novità, che non era richiesta dalla discussione finora svolta.

Ho già fatto queste affermazioni un quarto di secolo fa nel mio libro *Totem e tabù* (1912-13) e mi basti qui richiamarle. La mia costruzione si fonda su un asserto di Charles Darwin e comprende una congettura di Atkinson.² Essa dice che in tempi primitivi l'uomo primigenio viveva in piccole orde,³ ciascuna dominata da un maschio robusto. Non possiamo indicare l'epoca e ci sfugge il collegamento con ere geologiche a noi note; è probabile che quell'essere umano non fosse molto avanzato nello sviluppo della parola. Una parte essenziale della costruzione è l'ipotesi che le vicende che sto per descrivere riguardassero tutti i primi uomini, e quindi tutti i nostri avi.

La storia è narrata in forma estremamente condensata, come se fosse accaduto una volta sola ciò che di fatto si è esteso per un periodo di millenni e che in questo lungo tempo si è ripetuto innumerevoli volte. Il maschio robusto era signore e padrone di tutta l'orda, il suo potere, che esercitava con la violenza, non aveva limiti. Tutte le femmine erano sua proprietà, sia le donne e le figlie della sua orda, sia forse quelle rapite ad altre orde. Il destino dei figli era crudele; quando essi suscitavano la gelosia del padre, venivano trucidati o evirati o espulsi. Trovavano scampo vivendo insieme in piccole comunità, procurandosi le donne mediante il ratto e, quando uno di loro ci riusciva, cercando di raggiungere una posizione simile a quella del padre nell'orda originaria. Per ragioni naturali, i figli più piccoli si

¹ [L'illazione che le "conseguenze simili a sintomi sono i fenomeni religiosi".]

² [C. DARWIN, *The Descent of the Man* (Londra 1871) vol. 2, pp. 362 sg.; J. J. ATKINSON, *Primal Law*, nel volume a cura di A. LANC, "Social Origins" (Londra 1903) pp. 220 sg.]

³ [Vedi sopra, p. 280, n. 1.]

trovavano in una situazione eccezionale: protetti dall'amore della madre, traevano vantaggio dall'età del padre e potevano succedergli dopo la sua scomparsa. Echi sia dell'espulsione dei figli maggiori, sia della preferenza accordata ai più piccoli, pare di avvertirli nelle leggende e nelle favole.

Il susseguente, decisivo passo verso la modificazione di questo primo modo di organizzazione "sociale" fu compiuto presumibilmente allorché i fratelli scacciati e viventi in comunità unirono le loro forze per sopraffare il padre e, secondo il costume di quei tempi, lo divorarono crudo. Non c'è bisogno di scandalizzarsi per questo cannibalismo: esso prosegue a lungo in epoche più tarde. Essenziale è invece attribuire a questi uomini primigeni gli stessi atteggiamenti emotivi che possiamo stabilire mediante l'indagine analitica nei primitivi del presente, i nostri bambini. E cioè che non solo odiassero e temessero il padre, ma anche che lo venerassero come modello, e che ognuno in realtà volesse mettersi al suo posto. L'atto cannibalesco diviene allora comprensibile come tentativo per assicurarsi l'identificazione con lui incorporandosi un pezzo del suo corpo.

È da supporre che dopo il parricidio seguisse un lungo periodo in cui i fratelli si disputarono l'eredità paterna, che ciascuno voleva ottenere per sé solo. Persuasisi dei pericoli e dell'infruttuosità di queste lotte, il ricordo dell'atto liberatorio compiuto in comune e i legami emotivi reciproci nati fin dai tempi della cacciata, finirono per condurre a un'unione tra loro, a una sorta di contratto sociale. Nacque così la prima forma di organizzazione sociale, con la rinuncia pulsionale,¹ il riconoscimento di obbligazioni reciproche, la fondazione di determinate istituzioni dichiarate inviolabili (sacre), dunque gli inizi della morale e del diritto. Il singolo rinunciò all'ideale di acquisire per sé la posizione del padre, rinunciò al possesso della madre e delle sorelle. Di qui il *tabù dell'incesto* e l'imposizione dell'esogamia. Una buona parte del potere assoluto reso disponibile dalla soppressione del padre passò alle donne, venne il tempo del matriarcato. In questo periodo di "alleanza fraterna", la memoria del padre sopravvisse. Si trovò come sostituto un animale robusto, che forse all'inizio era sempre anche temuto. Una scelta del genere può sembrarci strana, ma l'abisso che l'uomo ha stabilito successivamente tra sé e l'animale era ignoto ai primitivi, e non esiste nemmeno per i nostri bambini, le cui fobie per gli animali furono

¹ [A questo argomento Freud dedicherà un intero paragrafo a pp. 434 sgg.]

da noi spiegate come timore del padre. Nel rapporto con l'animale totemico fu mantenuta interamente la dicotomia originaria della relazione emotiva col padre (ambivalenza). Da un lato il totem valeva come progenitore carnale e genio tutelare del clan, e doveva dunque essere venerato e protetto; dall'altro fu istituita una solennità in cui gli era riservato il destino toccato al padre primigenio. Esso veniva ucciso e consumato da tutti i membri della tribù riunitisi insieme (pasto totemico secondo Robertson Smith).¹ Questa grande festa era in realtà una celebrazione trionfale della vittoria riportata sul padre dai figli che avevano stretto un'alleanza fra loro.

Come si colloca la religione in questo contesto? Ritengo che abbiamo pieno diritto di riconoscere nel totemismo, con la sua venerazione di un sostituto paterno, con l'ambivalenza mostrata nel pasto totemico, con l'istituzione di celebrazioni commemorative, di divieti la cui trasgressione era punita con la morte, è lecito riconoscere nel totemismo, dicevo, la prima forma di apparizione della religione nella storia umana e confermare il suo nesso fin dal principio con gli ordinamenti sociali e gli obblighi morali. Possiamo qui passare solo in rapidissima rassegna gli sviluppi successivi della religione. Essi procedono senza dubbio parallelamente al progresso civile del genere umano e alle modificazioni avvenute nell'assetto delle comunità umane.

Il passo consecutivo al totemismo è l'umanazione dell'essere venerato. Al posto degli animali subentrano dèi umani, della cui derivazione dal totem non si fa mistero. Il dio è ancora raffigurato o in forma animale o almeno con faccia d'animale, oppure il totem diviene il compagno preferito del dio, da cui è inseparabile, oppure ancora la leggenda fa sì che il dio uccida proprio questo animale, che a ben vedere era solo lo stadio preliminare di lui stesso. A un certo punto difficilmente determinabile di questa evoluzione fanno la loro comparsa grandi divinità materne, probabilmente anche prima degli dèi maschili, con i quali coesistettero poi a lungo. Si era frattanto compiuto un grande rivolgimento sociale. Il matriarcato era stato sostituito dal ristabilirsi di un ordine patriarcale. I nuovi padri non raggiunsero in verità mai il potere assoluto del padre primordiale; erano in molti e vivevano associati in raggruppamenti più grandi dell'orda di un tempo; dovevano mantenere buoni rapporti reciproci ed erano limitati da norme sociali. È verosimile che le divinità materne

¹ [W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites* (Londra, 2ª ed. 1894).]

avessero origine al tempo della restrizione del matriarcato, per compensare le madri messe in disparte. Le divinità maschili apparvero dapprima come figli accanto alle grandi madri, e solo dopo assunsero nettamente i tratti di figure paterne. Questi dèi maschili del politeismo rispecchiano i rapporti dell'epoca patriarcale. Sono numerosi, si limitano a vicenda, occasionalmente sono subordinati a un dio supremo che li sovrasta. Il passo successivo, però, conduce al tema di cui ci stiamo occupando, ossia al ritorno di un solo dio-padre, unico e illimitato signore.¹

Bisogna ammettere che questa rassegna storica è lacunosa e in alcuni punti incerta. Ma chi volesse vedere nella nostra ricostruzione della storia delle prime età una pura fantasia sottovaluterebbe gravemente la ricchezza e la forza dimostrativa del materiale incluso nella storia stessa. Vaste porzioni del passato, che qui sono concatenate in un tutto, sono storicamente attestate, come il totemismo e le alleanze maschili. Altre si sono conservate in ripetizioni illustri. Così più di un autore ha fatto osservare quanto fedelmente il rito della comunione cristiana, in cui il credente incorpora in forma simbolica il sangue e la carne del suo dio, ripeta il senso e il contenuto dell'antico pasto totemico. Numerose reminiscenze dei primordi dimenticati sono conservate nelle leggende e nelle favole dei popoli, e lo studio analitico della vita psichica del bambino ha fornito con inaspettata ricchezza il materiale per supplire ai difetti della nostra conoscenza di quei tempi. Come contributi alla miglior conoscenza dei rapporti, così importanti, con il padre, mi basti citare le zoofobie, la paura, che ci sembra così stravagante, di essere divorati dal padre, l'intensità atroce dell'angoscia di evirazione. Nella nostra costruzione non vi è nulla di liberamente inventato, nulla che non poggi su buone basi.

Se si accetta la nostra presentazione della storia primordiale come complessivamente credibile, si riconoscerà nelle dottrine e nei riti religiosi un duplice elemento: da un lato il fissarsi all'antica storia familiare, le reminiscenze di essa, dall'altro il rinnovarsi del passato, i ritorni del dimenticato, dopo lunghi intervalli. L'ultimo aspetto soprattutto, finora trascurato e per questo non compreso, dev'essere qui dimostrato con almeno un esempio efficace.

¹ [Gran parte del materiale qui riassunto proviene da *Totem e tabù* (1912-13) cap. 4, ma Freud si dilunga qui maggiormente sulle divinità materne (per le quali vedi sopra la nota a p. 371 e i cenni in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) pp. 322, 324). Tutto l'argomento è ripreso oltre alle pp. 435 sgg.]

Mette particolarmente conto rilevare il fatto che ogni porzione del passato che ritorna dall'oblio s'impone con forza particolare, esercita un potere incomparabile sulle masse umane e pretende irresistibilmente di esser tenuto per vero, mentre l'obiezione logica resta impotente. Al modo del *Credo quia absurdum*.¹ Questa peculiarità notevole può intendersi solo facendo ricorso al modello del delirio degli psicotici. Abbiamo compreso da tempo che nell'idea delirante si trova nascosta una porzione di verità dimenticata, la quale al suo ritorno ha dovuto acconciarsi a una serie di deformazioni e fraintendimenti; abbiamo compreso inoltre che la convinzione coatta relativa al delirio trae origine da questo nucleo di verità e si estende agli errori che lo avvolgono. Dobbiamo concedere un simile contenuto di verità, che chiameremo storica, anche ai dogmi delle religioni, i quali portano in sé il carattere di sintomi psicotici ma al contempo, come fenomeni di massa, sfuggono alla maledizione dell'isolamento.²

Nessun altro brano della storia religiosa ci è diventato così perspicuo come l'inizio del monoteismo nel giudaismo e la sua continuazione nel cristianesimo, a prescindere dall'evoluzione, ugualmente intelligibile senza soluzione di continuità, dal totem animale al dio umano col suo immancabile compagno (ciascuno dei quattro evangelisti cristiani ha ancora il suo animale favorito). Consideriamo provvisoriamente valida l'ipotesi secondo cui l'impero mondiale dei faraoni fu la causa dell'emergere dell'idea monoteistica: vediamo allora che questa idea, lasciato il suo terreno e trasferitasi a un altro popolo, è fatta propria da quest'ultimo dopo un lungo periodo di latenza, è custodita come un possesso prezioso e a sua volta mantiene il popolo vivo dandogli l'orgoglio di essere l'eletto. Alla religione dei padri si lega la speranza della ricompensa, della distinzione, e infine del dominio mondiale. Quest'ultima fantasia di desiderio, da molto tempo abbandonata dal popolo ebraico, sopravvive ancor oggi tra i suoi nemici, che credono nella cospirazione dei "Saggi di Sion". Ci riserviamo di descrivere nel secondo capitolo come le particolarità proprie della religione monoteistica tratta dall'Egitto agirono sul popolo ebraico e ne impregnarono durevolmente il carattere, sia mediante il rifiuto della magia e del misticismo, sia incitandolo a progredire sulla via della spiritualità³ e sollecitandolo alla sublimazione; descriveremo

¹ [Freud aveva trattato di questo paradosso nell'*Avvenire di un'illusione* (1927) p. 458 e nel *Disagio della civiltà* (1929) p. 599. Vedi anche oltre, p. 436.]

² [Freud svilupperà l'argomento nel paragrafo a pp. 444 sgg. Per ulteriori riferimenti vedi la nota editoriale a p. 447.]

³ [Vedi oltre il paragrafo a pp. 430 sgg.]

come il popolo inebriato dal possesso della verità, soggiogato dalla coscienza di essere eletto, giunse a stimare altamente le cose dell'intelletto e ad accentuare il lato etico, e come i tristi destini, le delusioni reali di questo popolo servirono a rafforzare tutte queste tendenze. Per adesso vogliamo seguire il suo sviluppo in un'altra direzione.

La reintegrazione del padre primigenio nei suoi diritti storici fu un grande progresso, ma non poteva essere l'ultimo. Anche gli altri pezzi della tragedia preistorica premevano per il riconoscimento. Non è facile discernere che cosa mise in moto questo processo. Si direbbe che un crescente senso di colpa s'impadronì del popolo ebraico, e forse dell'intero mondo civile di allora, precorrendo il ritorno del materiale rimosso. Da ultimo un uomo venuto da questo popolo ebraico, prendendo a giustificare un agitatore politico-religioso, fornì l'occasione che provocò il distacco di una nuova religione, quella cristiana, dall'ebraismo. Paolo, un ebreo romano di Tarso, ricuperò questo senso di colpa riconducendolo correttamente alla sua prima fonte storica. Chiamò questa il "peccato originale"; si trattava di un delitto contro Dio, che solo con la morte poteva essere espiato. Con il peccato originale la morte venne nel mondo. In effetto questo delitto meritevole di morte era stato l'uccisione del padre primigenio, successivamente deificato. Ma non si ricordava l'assassinio, si fantasticava piuttosto la sua espiazione, e perciò questo fantasma poteva essere salutato come messaggio di redenzione (vangelo). Un figlio di Dio si era fatto uccidere innocente e così facendo aveva preso su di sé la colpa di tutti. Doveva trattarsi di un figlio, essendo stata compiuta l'uccisione del padre. Verosimilmente tradizioni orientali e misteri greci avevano concorso nel dare compiutezza al fantasma di redenzione. Sembra essenziale in esso il contributo di Paolo. Era un uomo dotato di un vero e proprio talento religioso; nella sua anima stavano in agguato oscure tracce del passato, pronte a irrompere in regioni più coscienti.

Il fatto che il redentore si fosse sacrificato senza colpa era una deformazione palesemente tendenziosa, che offriva difficoltà all'intelligenza logica: come può infatti, chi è innocente dell'assassinio, prendere su di sé la colpa degli assassini consentendo di essere ucciso? Nella realtà storica tale contraddizione non si dava. Il "redentore" non poteva essere altri che il primo colpevole, il caporione della banda dei fratelli che avevano sopraffatto il padre. A mio giudizio bisogna lasciare indecisa la questione se ci fu o no questo ribelle

principale e caporione. È possibilissimo, ma bisogna considerare in alternativa che ciascuno nella banda dei fratelli aveva certamente il desiderio di commettere lui solo il misfatto, creando così a sé stesso una posizione eccezionale e un compenso per l'identificazione paterna che si stemperava nella collettività e alla quale perciò bisognava rinunciare. Pertanto, se non vi fu tal condottiero, Cristo è l'erede di una fantasia di desiderio rimasta inappagata; se vi fu, Cristo ne è il successore e la reincarnazione. Comunque sia, fantasia o ritorno di una realtà dimenticata, in questo punto va ritrovata l'origine della rappresentazione dell'eroe: l'eroe che sempre si ribella al padre e in qualche forma lo uccide.¹ Qui sta anche il vero fondamento della "colpa tragica" dell'eroe nel dramma, altrimenti difficilmente dimostrabile. È quasi certo che l'eroe e il coro della tragedia greca raffigurano questo stesso eroe ribelle e la banda dei fratelli, e non è senza significato che nel Medioevo il teatro riprenda a vivere con la rappresentazione della storia della Passione.

Abbiamo già detto che la cerimonia cristiana della Santa Comunione, in cui il credente s'incorpora corpo e sangue del Salvatore, ripete il contenuto dell'antico pasto totemico, ma solo nel suo senso di tenerezza, esprime la venerazione, e non in quello aggressivo. Tuttavia l'ambivalenza che domina il rapporto con il padre si mostrò chiaramente nel risultato finale dell'innovazione religiosa. Volta apparentemente alla riconciliazione col Dio Padre, finì col detronizzarlo e sopprimerlo. Il giudaismo era stato una religione del Padre, il cristianesimo diventò una religione del Figlio. L'antico Padre divino si ritirò dietro Cristo, e al suo posto venne Cristo, il Figlio, proprio come ogni figlio aveva sperato in età remota. Paolo, il continuatore del giudaismo, fu anche il suo distruttore. Il successo della sua predicazione fu certo dovuto innanzitutto al fatto che mediante l'idea della redenzione egli scongiurò il senso di colpa dell'umanità; ma oltre a ciò un'altra circostanza fu determinante: Paolo rinunciò a credere che il suo popolo fosse l'eletto e dovesse recarne il segno visibile, la circoncisione, così che la nuova religione poté diventare universale e abbracciare tutti gli uomini. Può darsi che in questo passo di Paolo c'entrasse il suo personale desiderio di vendetta per il rifiuto che la sua riforma aveva incontrato nei circoli ebraici, ma in ogni caso veniva così ristabilito un carattere dell'antica religione di Atòn, levata

¹ [Vedi la nota editoriale a p. 342.] Ernest Jones fa osservare che il dio Mitra che uccide il toro potrebbe raffigurare questo caporione che si vanta della sua impresa. È noto che il culto di Mitra contese a lungo la vittoria finale al giovane cristianesimo.

una strettoia che essa aveva acquisito nel passaggio a un nuovo portatore, il popolo ebraico.

Per alcuni aspetti la nuova religione significò un regresso di civiltà rispetto a quella più antica, l'ebraica, come sempre succede con l'irruzione o l'ammissione di nuove masse umane di livello inferiore. La religione cristiana non mantenne l'altezza spirituale cui si era innalzato il giudaismo. Non era più strettamente monoteistica, assunse dai popoli circostanti numerosi riti simbolici, ripristinò la grande divinità materna e trovò spazio ove collocare, seppure in posizione subordinata, molte figure divine del politeismo, dissimulate appena. Soprattutto non escluse, come invece la religione di Atòn e quella mosaica che venne subito dopo, la penetrazione di elementi superstiziosi, magici e mistici, destinati a essere di grave intralcio per l'evoluzione spirituale dei due millenni successivi.

Il trionfo del cristianesimo fu una nuova vittoria dei sacerdoti di Ammone sul dio di Ekhnatòn dopo un intervallo di millecinquecento anni e su una scena più vasta. Eppure per ciò che attiene alla storia della religione, cioè in riguardo al ritorno del rimosso, il cristianesimo costituì un progresso, e da allora in poi la religione ebraica fu in certo modo un fossile.

Metterebbe conto di capire perché mai l'idea monoteistica fece un'impressione così profonda proprio sul popolo ebraico e fu da esso così tenacemente conservata. Credo che si possa rispondere a questa domanda. Il destino aveva posto il popolo ebraico a contatto con la grande impresa e il grande misfatto dei tempi primordiali, l'uccisione del padre, allorché l'aveva indotto a ripeterlo nella persona di Mosè, un'eminente figura paterna. Era un caso del "mettere in atto" anziché ricordare, come così spesso avviene col nevrotico durante il lavoro analitico.¹ All'incitamento a ricordare, che la dottrina di Mosè dava loro, essi reagirono invece rinnegando il loro atto, si attestarono sul riconoscimento del grande Padre e si sbarrarono la possibilità di accedere là donde più tardi Paolo doveva riprendere la continuazione della storia primordiale. Non è affatto indifferente o casuale che l'uccisione violenta di un altro grande uomo diventasse il punto di partenza della neocreazione religiosa di Paolo. Si trattava di un uomo che un piccolo numero di seguaci in Giudea riteneva il figlio di Dio e l'annunciato Messia, al quale poi fu anche attribuito qualcosa della storia infantile inventata a proposito di Mosè [p. 343],

¹ [Vedi Freud, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*: 2. *Ricordare, ripetere e rielaborare* (1914) pp. 355 sg. Vedi oltre, in questo volume, p. 603.]

ma sul conto del quale in realtà non sappiamo quasi nulla di più che sul conto di Mosè, neppure se davvero fu il grande maestro che i Vangeli dipingono, o se piuttosto i fatti e le circostanze della sua morte furono decisivi per il significato assunto dalla sua figura. Paolo, che divenne il suo apostolo, non lo conobbe di persona.

L'uccisione di Mosè ad opera del suo popolo ebraico, riscoperta da Sellin dalle tracce rimaste nella tradizione e curiosamente supposta anche dal giovane Goethe senza prova alcuna,¹ diviene così un pezzo indispensabile della nostra costruzione, un importante anello di congiunzione tra l'evento dimenticato dei primordi e il suo più tardo riapparire in forma di religione monoteistica.² È una congettura plausibile supporre che il pentimento per l'assassinio di Mosè fornisse l'impulso alla fantasia di desiderio di un ritorno del Messia che portasse al suo popolo la redenzione e il promesso dominio mondiale. Se Mosè fu questo primo Messia, allora Cristo divenne il suo sostituto e successore, allora anche Paolo poté con una certa giustificazione storica proclamare ai popoli: "Vedete, il Messia è davvero venuto, ed è stato ucciso sotto i vostri occhi." Allora, anche nella risurrezione di Cristo c'è un pezzo di verità storica, poiché egli era il Mosè risorto e, dietro Mosè, il padre dell'orda primitiva, che tornava trasfigurato mettendosi, come figlio, al posto del padre.³

Il povero popolo ebraico, che continuò con la solita ostinazione a rinnegare l'uccisione del padre, nel corso dei secoli ha espiato gravemente per questo. Non si è cessato di rinfacciargli: "Hai ucciso il nostro Dio." Rimprovero corretto, se lo si traduce correttamente. Riferito alla storia delle religioni esso suona: "Non volete ammettere di aver ucciso Dio (l'immagine originaria di Dio, il padre primigenio e le sue successive reincarnazioni)." Ci vorrebbe una dichiarazione aggiuntiva: "Certo, noi abbiamo fatto lo stesso, ma lo abbiamo ammesso e da allora siamo stati assolti." Non tutti i rimproveri con cui l'antisemitismo perseguita i discendenti del popolo ebraico possono richiamarsi a una giustificazione analoga. Un fenomeno di intensità e durata come l'odio dei popoli per gli Ebrei deve avere naturalmente più di un fondamento. Si può indovinare tutta una serie di ragioni; alcune dedotte palesemente dalla realtà, che non richiedono interpretazione alcuna, altre, più profonde, derivano da fonti occulte

¹ Goethe, *Israel in der Wüste* [Israele nel deserto], edizione di Weimar, vol. 7, p. 170.

² Si vedano a questo proposito le note pagine di Frazer nel *Ramo d'oro*, parte terza [*The Golden Bough: Part III, The Dying God* (Londra 1911)].

³ [In *Gesammelte Werke*, vol. 16, p. 196 sono omesse, in questa frase le parole: "il Mosè risorto, e dietro a Mosè".]

e si potrebbe dire che sono i motivi specifici. Fra le prime, il rimprovero di essere stranieri al paese è certo il piú debole, poiché in molti luoghi, dominati oggi dall'antisemitismo, gli Ebrei appartengono alle parti piú antiche della popolazione o addirittura si erano insediati prima degli attuali abitanti. Questo vale per esempio per la città di Colonia, dove gli Ebrei giunsero con i Romani, prima ancora che fosse occupata dai Germani.¹ Altre ragioni dell'odio per gli Ebrei sono piú forti, come la circostanza che essi vivono perlopiú come minoranze tra gli altri popoli, poiché il senso comunitario delle masse abbisogna, per essere compiuto, dell'ostilità contro una minoranza estranea, e la debolezza numerica di questi esclusi è un invito alla repressione. Assolutamente imperdonabili appaiono però due altre particolarità degli Ebrei. Innanzitutto il fatto che per certi aspetti sono diversi dai popoli che li ospitano. Non fondamentalmente diversi, poiché non sono asiatici di razza straniera, come i nemici asseriscono, ma perlopiú un misto di resti di popoli mediterranei ed eredi della civiltà mediterranea. Eppure sono differenti, spesso indefinibilmente differenti dai popoli nordici, soprattutto, e l'intolleranza delle masse si esprime stranamente di piú contro piccole distinzioni che contro differenze fondamentali.² Il secondo punto si fa sentire ancora di piú, ed è il fatto che essi tengono testa ad ogni oppressione, che alle piú crudeli persecuzioni non è riuscito di sterminarli, e anzi che mostrano di avere la capacità di affermarsi nel commercio e, laddove sia loro consentito, di dare validi contributi in ogni campo della civiltà.

I motivi piú profondi dell'odio per gli Ebrei sono radicati nel passato piú remoto, agiscono dall'inconscio dei popoli, e non c'è da stupirsi che sulle prime appaiano incredibili. Arrischio l'affermazione che la gelosia per il popolo che si è spacciato per il figlio primogenito e preferito del Padre divino non è stata superata ancor oggi dagli altri popoli, quasi questi avessero prestato fede a tale pretesa. Inoltre uno dei costumi per cui gli Ebrei si distinguono, quello della circoncisione, ha fatto un'impressione sgradevole e inquietante, che si spiega facilmente col suo richiamo alla temuta evirazione e, pertanto, riguarda qualcosa da dimenticare, appartenente al passato primordiale. E infine l'ultimo motivo: non dimentichiamoci che tutti questi popoli

¹ [Secondo una tradizione menzionata nell'*Autobiografia* (1924) p. 76, gli antenati di Freud erano vissuti per molti anni a Colonia.]

² [È il "narcisismo delle piccole differenze" di cui Freud parla nel *Disagio della civiltà* (1929) p. 602, in cui è anche discusso il tema dell'antisemitismo.]

che oggi eccellono nell'odio contro gli Ebrei sono diventati cristiani solo in epoca storica tarda, spesso spinti da sanguinosa coercizione. Si potrebbe dire che sono tutti "battezzati male" e che sotto una sottile verniciatura di cristianesimo sono rimasti quello che erano i loro antenati, i quali professavano un barbaro politeismo. Non avendo superato il rancore contro la nuova religione che è stata loro imposta, l'hanno però spostato sulla fonte donde il cristianesimo è loro pervenuto. Il fatto che i Vangeli narrano una storia che si svolge tra Ebrei e tratta propriamente solo di Ebrei ha facilitato questo spostamento. Il loro odio per gli Ebrei è al fondo odio per i cristiani, e non vi è di che meravigliarsi se nella rivoluzione nazionalsocialista tedesca questa intima relazione tra le due religioni monoteistiche trova così chiara espressione nel trattamento ostile riservato a entrambe.¹

E. DIFFICOLTÀ

Forse con le considerazioni precedenti mi è riuscito di rendere compiuta l'analogia tra processi nevrotici e avvenimenti religiosi e di indicare così l'inaspettata origine dei secondi. Nel passare dalla psicologia individuale a quella collettiva sorgono due difficoltà di diversa natura e importanza, alle quali dobbiamo ora dedicarci.

La prima è che qui abbiamo trattato solo un caso della ricca fenomenologia delle religioni e non abbiamo gettato nessuna luce sugli altri. L'autore deve confessare con rincrescimento di non poter fornire che questo unico saggio e che la sua competenza non è sufficiente a completare l'indagine. In base alle sue limitate conoscenze, egli può aggiungere forse ancora che il caso della fondazione della religione maomettana gli pare quasi una ripetizione abbreviata di quella ebraica, imitando la quale essa entrò in scena. Sembra anzi che il Profeta avesse originariamente l'intenzione di accettare pienamente per sé e per il suo popolo il giudaismo. L'aver ritrovato l'unico grande padre primigenio conferì agli Arabi una sicurezza straordinariamente elevata di sé, che li condusse a grandi successi terreni nei quali però tale sicurezza si esaurì. Allah si mostrò molto più grato al suo

¹ [Freud aveva già brevemente accennato qua e là alle radici inconscie dell'antisemitismo — vedi il caso clinico del piccolo Hans (1908) p. 540n., *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) p. 282, *Il disagio della civiltà* (1929) p. 602 — ma qui ne fa l'esposizione di gran lunga più compiuta. Vedi ancora oltre, in questo volume, pp. 649 sgg., lo scritto *Una parola sull'antisemitismo* (1938).]

popolo eletto che non in altro tempo Yahweh al suo. Ma l'evoluzione interna della nuova religione si arrestò presto, forse perché mancò dell'approfondimento provocato, nel caso degli Ebrei, dall'aver ucciso il fondatore della loro religione. Le religioni apparentemente razionalistiche degli orientali sono, nel loro nocciolo, culto degli antenati e si arrestano così anch'esse a uno dei primi gradini della ricostruzione del passato. Se è vero che presso i popoli primitivi di oggi troviamo, come unico contenuto della religione, il riconoscimento di un essere supremo, possiamo considerare ciò soltanto come un'atrofia dello sviluppo religioso e metterlo in relazione con gli innumerevoli casi di nevrosi rudimentali che constatiamo in quell'altro campo. Perché, sia qui che là, non si sia andati avanti, non abbiamo modo di capirlo in nessuno dei due casi. Non ci resta che attribuirne la responsabilità al talento individuale di questi popoli, alla direzione presa dalla loro attività e al loro assetto sociale generale. Del resto, è una buona regola del lavoro analitico accontentarsi di spiegare ciò che ci sta dinanzi, e non affannarsi a spiegare ciò che non è stato.

La seconda difficoltà che incontriamo passando alla psicologia delle masse è molto più importante, perché solleva un problema nuovo che ha natura di principio. Si pone la questione circa la forma in cui è presente la tradizione operante nella vita dei popoli; tale questione non si dà nell'individuo, essendo in questo caso risolta dall'esistenza delle tracce mnestiche del passato nell'inconscio. Torniamo al nostro esempio storico. Abbiamo attribuito il compromesso di Qadesh alla persistenza di una poderosa tradizione nei reduci dall'Egitto. Questo caso non cela alcun problema. Secondo la nostra congettura una simile tradizione si sosteneva sul ricordo cosciente delle comunicazioni orali che gli allora viventi avevano ricevuto dai loro antenati di solo due o tre generazioni addietro, i quali erano stati partecipi e testimoni oculari degli avvenimenti che qui importano. Ma possiamo pensare lo stesso per i secoli successivi? cioè che la tradizione avesse sempre a fondamento un sapere comunicato in maniera normale, che si trasmetteva di nonno in nipote? Chi fossero le persone che custodivano un simile sapere e lo propagavano oralmente, non è più possibile precisare come nel caso precedente. Secondo Sellin la tradizione dell'uccisione di Mosè fu sempre presente nelle cerchie sacerdotali, finché trovò la sua espressione scritta, la sola che rese possibile a Sellin di arguirla. Ma essa può essere stata nota solo a pochi, non era patrimonio popolare. Basta questo a spiegare la sua efficacia? Si può attribuire a un simile sapere di pochi, quando veniva a conoscenza

delle masse, il potere di commuoverle in modo così duraturo? Sembra piuttosto di dover dire che anche nella massa ignara c'era qualcosa che in qualche modo era affine al sapere dei pochi e che a questo venne incontro quando fu manifestato.

Il giudizio diviene ancora più difficile se ci volgiamo al caso analogo dei tempi primordiali. L'esistenza di un padre primigenio con le note proprietà, e il destino al quale andò incontro furono certamente dimenticati nel corso dei secoli, e non si può nemmeno supporre qualche tradizione orale come nel caso di Mosè. In che senso allora possiamo parlare di una tradizione? In quale forma può essere stata presente?

Per agevolare i lettori che non desiderano o non sono disposti a immergersi nei meandri della psicologia, anticiperò il risultato della disamina che ora segue. Io ritengo che la concordanza tra individuo e massa sia in questo punto quasi completa; anche nelle masse l'impressione del passato permane in tracce mnestiche inconse.

Nell'individuo crediamo di veder chiaro. La traccia mnestica di ciò che ha provato da bambino piccolo si è conservata in lui, benché in uno stato psicologico particolare. Si può dire che l'individuo lo ha sempre saputo, proprio come ognuno sa qualcosa del rimosso. Mi sono fatto a questo proposito determinate idee, che non è difficile corroborare con l'analisi, secondo cui certe cose possono essere dimenticate e dopo un po' di tempo ricomparire. Il dimenticato non è estinto ma solo "rimosso", le sue tracce mnestiche sono presenti in tutta la loro freschezza, per quanto isolate da "controinvestimenti". Esse non possono entrare in circolazione con gli altri processi intellettuali, sono inconse, inaccessibili alla coscienza. Può anche darsi che certe parti del rimosso si siano sottratte al processo, restino accessibili al ricordo, ed emergano occasionalmente nella coscienza, ma anche allora sono isolate, come corpi estranei fuori dalla connessione con il resto. Ciò può accadere, ma non necessariamente; la rimozione può anche essere totale e noi, qui sotto, ci atterremo a questo caso.

Questo rimosso mantiene la sua spinta ascensionale, continua a sforzarsi di penetrare nella coscienza. Esso raggiunge il suo scopo in tre condizioni: 1) se la forza del controinvestimento viene diminuita o da processi patologici che colpiscono l'altro, il cosiddetto Io, o da una diversa distribuzione delle energie d'investimento in questo Io, come avviene di regola nello stato di sonno; 2) se le componenti pulsionali legate al rimosso ricevono un particolare rafforzamento

(il migliore esempio di questo è fornito dai processi che accompagnano la pubertà); 3) se nel vivere una certa esperienza a un certo momento si producono impressioni ed esperienze che sono così simili al rimosso da farlo ridestare. Allora il recente si rinforza mediante l'energia latente del rimosso, e il rimosso giunge a effetto dietro al recente col suo aiuto. In nessuno di questi tre casi il materiale fino allora rimosso giunge alla coscienza in modo piano senza alterazioni, al contrario deve sempre rassegnarsi a deformazioni che testimoniano l'influsso della resistenza (non del tutto superata) che nasce dal controinvestimento, o l'influsso modificatore dell'esperienza recente, o entrambi questi influssi.

Come criterio e punto di orientamento ci è servita la distinzione tra processo psichico conscio e inconscio. Il rimosso è inconscio. Ora sarebbe una fortunata semplificazione se questa proposizione ammettesse anche di essere rovesciata, se cioè la differenza tra le qualità conscio (c) e inconscio (inc) coincidesse con la divisione: appartenente all'Io e rimosso.¹ Già il fatto che nella nostra vita psichica ci sono cose come queste, isolate e inconse, sarebbe sufficientemente nuovo e importante. Ma la realtà non è così semplice. È corretto dire che ogni rimosso è inconscio, ma non che tutto ciò che appartiene all'Io è conscio. Ci rendiamo conto che la coscienza è una qualità fugace, che accompagna il processo psichico solo in via transitoria. Ai nostri fini dobbiamo pertanto sostituire "conscio" con "capace di diventare cosciente" e chiamare questa qualità "preconscio" (prec). Diremo allora più correttamente che l'Io è essenzialmente preconscio (virtualmente conscio), ma che parti dell'Io sono inconse.

L'aver assodato questo, dimostra che le qualità cui fin qui ci siamo attenuti non bastano per orientarci nella tenebra della vita psichica. Dobbiamo introdurre un'altra distinzione, che non è più qualitativa, ma topica, e a un tempo, cosa che le conferisce un particolare valore, genetica. Sceveriamo nella nostra vita psichica — intesa come un apparato composto di parecchie istanze, distretti e province — una regione che chiamiamo il vero e proprio Io, da un'altra che chiamiamo Es. L'Es è la più antica, dalla quale l'Io si è sviluppato come uno strato corticale per influsso del mondo esterno. Nell'Es sono

¹ [È da notare l'uso insolito delle abbreviazioni c e inc in senso "descrittivo". A parte un paio di riferimenti nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1932) vedi sopra, pp. 183 sg. Freud non era più ricorso a queste abbreviazioni in opere destinate alla pubblicazione fin dall'epoca di *L'Io e l'Es* (1922) pp. 478 sgg.]

attive le nostre pulsioni originarie; tutti i processi nell'Es decorrono inconsci. L'Io, come già abbiamo menzionato, coincide con l'area del preconscious; contiene parti che normalmente restano inconsce. Per i processi psichici nell'Es valgono leggi di decorso e di reciproca interazione del tutto diverse da quelle che dominano nell'Io. Invero, proprio la scoperta di queste differenze ci ha permesso di giungere alla nostra nuova concezione e ad essa conferisce legittimità.

Il rimosso va assegnato all'Es e soggiace dunque ai suoi meccanismi, distinguendosi solamente quanto alla genesi. La differenziazione si compie all'epoca della piccola infanzia, allorché l'Io si sviluppa dall'Es. Allora una parte del contenuto dell'Es viene assunta dall'Io ed elevata allo stato preconscious, mentre un'altra parte non subisce questa trasposizione e resta indietro nell'Es, come inconscio vero e proprio. Nel corso successivo della formazione dell'Io, certe impressioni e processi psichici nell'Io vengono tuttavia da esso esclusi ad opera di un procedimento di difesa; il carattere di preconscious viene loro sottratto, in modo che sono riabbassati a costituenti dell'Es. Questo è il "rimosso" nell'Es. Per quanto riguarda la circolazione tra le due province psichiche, noi supponiamo da un lato che il processo inconscio nell'Es sia elevato al livello di preconscious e incorporato nell'Io, e dall'altro che il preconscious nell'Io possa seguire il cammino inverso ed essere rispostato nell'Es. Per ora resta fuori dal nostro interesse il fatto che nell'Io si delimiti successivamente un distretto particolare, quello del "Super-io".¹

È possibile che tutto ciò appaia tutt'altro che semplice,² ma, una volta acquistata una certa familiarità con la concezione spaziale dell'apparato psichico, alla quale non siamo abituati, ciò può non offrire particolari difficoltà di rappresentazione. Aggiungo ancora l'osservazione che la topica psichica qui sviluppata non ha niente a che fare con l'anatomia cerebrale, o se vogliamo la sfiora solo in un punto.³ Ciò che è insoddisfacente in questa rappresentazione — e io lo avverto chiaramente come chiunque altro — deriva dalla nostra totale ignoranza sulla natura dinamica dei processi psichici. Ci diciamo che ciò che distingue una rappresentazione conscia da una preconscious, e questa

¹ [Freud tornerà sul Super-io a pp. 434 sg.]

² [Per un'esposizione meno stringata, vedi la lezione 31 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1932) sopra pp. 170 sgg.]

³ [Come Freud chiarisce in *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 210 e in *L'Io e l'Es* (1920) p. 489, la topica psichica coincide con l'anatomia cerebrale quando colloca al primo posto procedendo dall'esterno (nella corteccia cerebrale) il sistema percettivo-cosciente (P-C).]

da una inconscia, non può essere altro che una modificazione, forse anche una diversa distribuzione dell'energia psichica. Noi parliamo di investimenti e controinvestimenti, ma oltre a questo manchiamo di ogni conoscenza e persino di ogni avvio a un'ipotesi di lavoro praticabile. Sul fenomeno della coscienza possiamo aggiungere che essa originariamente dipende dalla percezione. Tutte le sensazioni che nascono dalla percezione di stimolazioni dolorose, tattili, uditive o visive sono a tutta prima conscie. I processi di pensiero e ciò che di analogo può esserci nell'Es sono in sé inconsci e si guadagnano l'accesso alla coscienza tramite il nesso con i residui mnestici di percezioni visive e uditive passando per la funzione linguistica.¹ Nell'animale, cui manca la parola, le cose devono svolgersi in modo più semplice.

Le impressioni del trauma del bambino piccolo, donde siamo partiti, o non sono trasportate nel preconscious, o sono ben presto riportate dalla rimozione nello stato di Es. I loro residui mnestici sono allora inconsci e operano dall'Es. Non ci è difficile, crediamo, seguirne le vicende finché si tratta di esperienze individuali. Sopravviene però una complicazione quando riflettiamo sulla probabilità che nella vita psichica dell'individuo siano all'opera non solo esperienze personali, ma anche contenuti congeniti fin dalla nascita, elementi di provenienza filogenetica, un'eredità arcaica. Sorgono allora le domande: in che cosa consiste questa eredità, che cosa contiene, quali ne sono le prove?

La prima e più sicura risposta è questa: l'eredità arcaica consiste in determinate predisposizioni, proprie a tutti gli esseri viventi. Vale a dire nella capacità e inclinazione a imboccare determinate direzioni di sviluppo e a reagire in un modo particolare a certi eccitamenti, impressioni e stimoli. Poiché l'esperienza mostra che nei singoli esseri del genere umano ci sono a questo riguardo delle differenze, l'eredità arcaica le include: esse configurano cioè quello che noi riconosciamo come il fattore costituzionale dell'individuo. Ora, poiché gli uomini, quantomeno nei loro primi anni di vita, sperimentano tutti pressappoco le stesse cose, vi reagiscono anche in maniera simile; potrebbe perciò sorgere il dubbio se non si debbano ascrivere queste reazioni, unitamente alle loro differenze individuali, all'eredità arcaica. Questo

¹ [Vedi, su questo, in *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, pp. 85 sgg.]

dubbio va respinto; la nostra conoscenza dell'eredità arcaica non è arricchita dalla constatazione di questa similarità.

Nondimeno l'esplorazione analitica è giunta ad alcuni risultati che ci danno da pensare. C'è anzitutto la generalità del simbolismo linguistico. La sostituzione simbolica di un oggetto mediante un altro — lo stesso vale nella pratica — è familiare e come ovvia a tutti i nostri bambini. Non possiamo dimostrare come essi l'abbiano appresa, e in molti casi dobbiamo riconoscere che un apprendimento è impossibile. Si tratta di un sapere originario, che l'adulto ha poi dimenticato. È vero che questi adopera gli stessi simboli nei suoi sogni, ma non li capisce se non quando l'analista glieli interpreta, e anche allora presta fede malvolentieri alla traduzione. Se ha fatto uso di una delle così frequenti locuzioni in cui questo simbolismo si trova fissato, deve riconoscere che il loro senso proprio gli è interamente sfuggito. Il simbolismo inoltre sorvola le differenze delle lingue; le indagini mostrerebbero probabilmente che ha il dono dell'ubiquità, che è lo stesso in tutti i popoli. Sembra questo un caso assodato di eredità arcaica che data dall'epoca dello sviluppo linguistico, ma si potrebbe anche cercare un'altra spiegazione. Si potrebbe dire che si tratta di relazioni mentali tra rappresentazioni, relazioni instauratesi durante la storia dello sviluppo linguistico e che ora devono essere ripetute ogni volta che uno sviluppo linguistico è compiuto individualmente. Questo sarebbe dunque un caso di ereditarietà di una disposizione mentale, analogo a quella di una disposizione pulsionale, e, di nuovo, esso non darebbe alcun contributo al nostro problema.

Il lavoro analitico, tuttavia, ha anche portato alla luce dell'altro, cose che superano per importanza quanto detto finora. Se studiamo le reazioni ai traumi del bambino piccolo, siamo spesso sorpresi di trovare che esse non si attengono strettamente all'effettiva esperienza individuale, ma si allontanano da essa in una maniera che s'adatta assai meglio al modello di un evento filogenetico e che, in modo del tutto generale, si spiega solamente mediante un suo influsso. Il contegno del bambino nevrotico verso i genitori nel complesso edipico e in quello di evirazione abbonda di tali reazioni, che individualmente appaiono ingiustificabili e divengono comprensibili solo filogeneticamente, poste in relazione con le esperienze di generazioni precedenti. Metterebbe conto presentare al pubblico l'intero materiale del quale mi posso qui valere. La sua evidenza è secondo me sufficiente per arrischiare ancora un passo e avanzare la tesi che l'ere-

dità arcaica degli uomini non abbraccia solo disposizioni, ma anche contenuti, tracce mnestiche di ciò che fu vissuto da generazioni precedenti. Con questo sia l'estensione che l'importanza dell'eredità arcaica verrebbero accresciute in maniera significativa.

A una più attenta riflessione, debbo confessare che da tempo mi sono comportato come se l'ereditarietà di tracce mnestiche delle esperienze dei progenitori, indipendentemente dalla comunicazione diretta e dall'influsso che esercita l'educazione mediante l'esempio, fosse fuori discussione. Quando parlavo del persistere dell'antica tradizione in un popolo, del formarsi del carattere popolare, avevo in mente soprattutto una simile tradizione ereditata, e non una tradizione propagata per comunicazione. O almeno non ho fatto distinzione tra le due e non mi sono dato chiaramente ragione di quanto c'era di temerario in questa mia trascuratezza. Per la verità, la mia posizione è resa più difficile dall'atteggiamento attuale della scienza biologica, che non vuol sentir parlare di proprietà acquisite dai discendenti per eredità. Ma confesso in tutta modestia che ciononostante non posso rinunciare a questo fattore nello sviluppo biologico. Certo, nei due casi non si tratta della stessa cosa ma, nell'uno di proprietà acquisite difficili a cogliersi, nell'altro di tracce mnestiche di impressioni esterne, per così dire palpabili. Ma può darsi che fondamentalmente non possiamo rappresentarci un caso senza l'altro.

Se ammettiamo la permanenza di queste tracce mnestiche nell'eredità arcaica, abbiamo gettato un ponte sull'abisso che separa la psicologia individuale da quella collettiva e possiamo trattare i popoli come i singoli nevrotici. Pur concedendo che per le tracce mnestiche nell'eredità arcaica non abbiamo attualmente alcuna prova più valida di quei fenomeni residui del lavoro analitico che esigono di essere derivati dalla filogenesi, ciò non pertanto questa prova ci sembra abbastanza valida per postulare uno stato di cose siffatto. Se non è così, non procediamo d'un passo sulla via che abbiamo battuto, né nell'analisi né nella psicologia collettiva. È una temerarietà inevitabile.

Così facendo otteniamo anche qualcosa d'altro. Riduciamo la frattura che i vecchi tempi dell'umana arroganza hanno eccessivamente allargato tra l'uomo e l'animale. Se i cosiddetti istinti¹ degli animali, che consentono loro di comportarsi fin dall'inizio in una nuova situa-

¹ [Freud usa qui, e nel seguito del capoverso, il termine *Instinkt*, per lui inconsueto. Vedi oltre, p. 449.]

zione vitale come se fosse antica e da tempo familiare, se mai questa vita istintiva degli animali ammette una spiegazione, non può essere che questa: gli animali portano con sé nella loro nuova esistenza le esperienze della loro specie, ossia hanno conservato in sé ricordi di ciò che avevano sperimentato i loro progenitori. Nell'animale umano le cose in fondo non sarebbero diverse. Agli istinti degli animali corrisponde l'eredità arcaica a lui propria, benché di altra estensione e contenuto.

Dopo tutta questa discussione non ho alcuno scrupolo a dichiarare che gli uomini hanno sempre saputo — nella particolare maniera suddetta — di aver avuto un padre primigenio e di averlo ucciso.

Resta da rispondere a due altre domande. La prima è a quali condizioni un simile ricordo penetri nell'eredità arcaica; la seconda, in quali circostanze possa divenire attivo, cioè pervenire, dal suo stato inconscio nell'Es, alla coscienza, seppure alterato e deformato. La risposta alla prima domanda è facile. Diremo: quando l'evento era abbastanza importante, o quando si ripeté abbastanza spesso, o le due cose insieme. Nel caso dell'uccisione del padre entrambe le condizioni sono soddisfatte. Alla seconda domanda bisogna osservare: possono entrare in giuoco una serie di influssi, non necessariamente tutti noti, ed è anche concepibile un decorso spontaneo che rassomiglia al processo di certe nevrosi. Di sicuro però ha importanza decisiva il risvegliarsi della traccia mnestica dimenticata a causa di una recente ripetizione reale dell'evento. Una siffatta ripetizione fu l'uccisione di Mosè; più tardi, lo fu il presunto assassinio giudiziario di Cristo, di modo che questi avvenimenti si impongono su ogni altra delle possibili cause. Si direbbe che la genesi del monoteismo non potesse farne a meno. Si ricorderà il detto del poeta:

*Was unsterblich in Gesang soll leben,
Muss im Leben untergehen.*

[Ciò che è destinato a vivere immortale nel canto,
Deve perire nella vita.]¹

Infine un'osservazione che arreca un argomento psicologico. Una tradizione fondata solo sulla comunicazione non potrebbe produrre quel carattere coatto che è tipico dei fenomeni religiosi. Essa sarebbe ascoltata, criticata, fors'anche respinta come ogni altra notizia proveniente dall'esterno, e non otterrebbe mai il privilegio di sfuggire alla cogenza del pensiero logico. Essa deve aver sperimentato il de-

¹ Schiller, *Die Götter Griechenlands* [Gli dèi della Grecia].

stino della rinnozione, la condizione d'indugio nell'inconscio, prima di poter sviluppare al suo ritorno effetti così potenti, prima di poter incantare le masse, come accade alla tradizione religiosa con nostro stupore e senza che finora siamo riusciti a spiegarcelo. E questa considerazione ha un grande peso nel farci credere che le cose si siano svolte effettivamente così come ci siamo sforzati di descriverle, o almeno in modo somigliante.¹

¹ [Il problema generale di definire l'importanza per la vita psichica dell'ereditarietà da una lato, e dell'esperienza personale dall'altro, si pose a Freud fin dall'inizio della sua ricerca. Ma il nodo teorico più preciso, concernente l'effettiva trasmissibilità ereditaria di esperienze remote, comincia a delinearsi nei suoi scritti dell'epoca di *Totem e tabù* (1912-13). Si veda ad esempio ivi pp. 73 e 161. Il tema ricompare varie volte in brevi passaggi sparsi in opere successive — vedi il caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) pp. 560, 569, 575n., 590 sgg., la *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini*, p. 27, l'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 368, 510, 526, 532, 558, 562, "Un bambino viene picchiato" (1919) p. 55, dove compare per la prima volta il termine "eredità arcaica", la *Prefazione a "Il rito religioso: studi psicoanalitici"* di Theodor Reik (1919) pp. 125 sg., *L'Io e l'Es* (1922) pp. 498 sgg. — finché in queste pagine la discussione esplicita della "eredità arcaica" giunge alla massima ampiezza. Ma vedi ancora oltre, in *Analisi terminabile e interminabile* (1937) p. 523.]

RICAPITOLAZIONE E RIPETIZIONE

Il capitolo che ora segue di questo studio non può essere reso pubblico se prima non mi dilungo in chiarimenti e giustificazioni. Esso non è altro infatti che una ripetizione fedele, spesso testuale, del capitolo precedente, abbreviato in talune parti critiche e accresciuto di aggiunte riguardanti il problema dell'origine del particolare carattere del popolo ebraico. So che un tal modo di presentare le cose è tanto poco appropriato quanto è poco elegante. Anch'io lo disaprovo incondizionatamente.

Perché non l'ho evitato? Non mi è difficile trovare la risposta, che però non confesso volentieri. Non ero in grado di cancellare le tracce della maniera davvero insolita in cui è nato questo lavoro.¹

In verità esso è stato scritto due volte. La prima alcuni anni fa a Vienna, dove non credevo alla possibilità di poterlo pubblicare. Decisi di lasciarlo da parte, ma esso mi tormentava, come un fantasma senza pace, e trovai la via d'uscita di renderne indipendenti due parti, pubblicando nella nostra rivista "Imago" l'esordio psicoanalitico di tutta quanta la materia (Mosè egizio [primo saggio]) e la costruzione storica fondata su di essa (Se Mosè era egizio... [secondo saggio]). Il resto, che contiene le cose veramente scandalose e pericolose, cioè l'applicazione [di queste scoperte] alla genesi del monoteismo e la concezione della religione in generale, decisi di trattenerlo, così pensavo, per sempre. Poi nel marzo 1938 giunse, inaspettata, l'invasione tedesca, che mi costrinse a lasciare la mia patria, ma mi liberò anche dalla preoccupazione di provocare, pubblicando il mio testo, la proibizione della psicoanalisi in un paese dove era ancora tollerata. Appena arrivato in Inghilterra, provai la tentazione irresistibile

¹ [Vedi sopra l'Avvertenza editoriale, pp. 331 sgg.]

di rendere accessibile agli altri la mia trattenuta sapienza, e cominciai a rivedere la terza parte del mio studio per raccorderla alle due già apparse. Ciò naturalmente rese necessario un parziale riordinamento del materiale. Ora, non mi riuscì di collocare l'intero materiale in questo rimaneggiamento; d'altronde non potei decidermi a rinunciare del tutto al testo precedente, e fu così che decisi di annettere immutato un intero brano della prima stesura alla seconda, con lo svantaggio di ripetermi abbondantemente.

Ora, mi potrei consolare col pensiero che le cose di cui tratto sono, ad ogni modo, talmente nuove e importanti, a prescindere da quanto sia corretta la mia presentazione, che non può essere una iattura se il pubblico è obbligato a leggerle due volte. Ci sono cose che devono essere dette più d'una volta e che nessuno dirà mai abbastanza spesso. Ma dev'essere il lettore a decidere liberamente se indugiare sull'argomento o ritornarvi. Non è lecito proporgli nello stesso libro, con un artificio, la stessa cosa due volte. Ciò resta una goffaggine il cui biasimo ricade sull'autore. Ma la capacità creativa di quest'ultimo non va sempre di pari passo con la sua volontà; il lavoro riesce come può, e spesso si pone dinanzi all'autore come cosa indipendente, persino estranea.¹

A. IL POPOLO D'ISRAELE

È chiaro che un procedimento come il nostro, che consiste nell'accettare, del materiale tramandato, ciò che ci sembra utile, rigettando ciò che non ci serve, e nel mettere insieme i singoli pezzi secondo la verosimiglianza psicologica, è chiaro, dicevo, che una simile tecnica non dà alcuna sicurezza di trovare la verità; ma allora domandiamoci a ragione perché mai intraprendere un lavoro del genere. La risposta si appella al risultato. Mitigando notevolmente il rigore che si richiede all'indagine storico-psicologica, sarà forse possibile chiarire problemi che sono sempre apparsi degni di attenzione e che a causa di recenti avvenimenti nuovamente s'impongono all'osservatore. Com'è noto, di tutti i popoli che nell'antichità hanno abitato intorno al bacino mediterraneo, il popolo ebraico è all'incirca l'unico che esista ancor oggi di nome e anche in sostanza. Esso ha affrontato sventure e vessazioni con una capacità di resistenza esemplare, ha sviluppato par-

¹ [Vedi un'affermazione simile a questa nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 533.]

ticolari lati del suo carattere e s'è guadagnato inoltre la cordiale avversione di tutti gli altri popoli. Vorremmo capire meglio dónde venga questa vitalità degli Ebrei e come il loro carattere sia connesso col loro destino.

Partiamo da una caratteristica di questo popolo che domina il loro rapporto con gli altri. Non c'è dubbio che essi hanno un'opinione di sé particolarmente elevata, e si considerano distinti, superiori, sovrastanti gli altri, dai quali sono separati anche in molti dei loro costumi.¹ Contemporaneamente, sono animati da una particolare fiducia nella vita, che deriva loro dal segreto possesso di un bene prezioso, una sorta di ottimismo: i devoti la chiamerebbero fede in Dio.

Conosciamo il fondamento di questa condotta e sappiamo qual è il loro segreto tesoro. Gli Ebrei si considerano veramente il popolo eletto da Dio, credono di essergli particolarmente vicini e questo li rende fieri e sicuri. Secondo fonti valide si comportavano come oggi, già nel periodo ellenistico, l'Ebreo era già allora fatto e finito, e i Greci, in mezzo ai quali e accanto ai quali viveva, reagivano alla singolarità ebraica nella stessa maniera dei popoli "ospiti" di oggi. Reagivano, si direbbe, come se credessero anche loro al privilegio che il popolo d'Israele pretendeva per sé. Quando uno è il dichiarato beniamino di un padre temuto, non ci si deve meravigliare se i suoi fratelli sono gelosi, e dove questa gelosia possa condurre lo mostra molto bene la leggenda di Giuseppe e i suoi fratelli. Il corso della storia mondiale sembrò poi giustificare l'arroganza ebraica, poiché quando successivamente piacque a Dio di mandare all'umanità un Messia e un Redentore, esso fu scelto ancora una volta tra il popolo ebraico. Gli altri popoli avrebbero allora avuto motivo di dirsi: "Veramente, avevano ragione, sono loro il popolo eletto da Dio." Ma invece di questo accadde che la redenzione per mezzo di Gesù Cristo rinforzò soltanto l'odio degli altri popoli contro gli Ebrei, mentre questi ultimi per parte loro non trassero alcun vantaggio dall'essere stati preferiti una seconda volta, dal momento che non riconobbero il redentore.

Forti delle nostre discussioni precedenti, possiamo ora affermare

¹ L'insulto così frequente nell'antichità: gli Ebrei sono "lebbrosi" (vedi Manetone), ha senza dubbio il senso di una proiezione: "Si tengono lontani da noi come se fossimo lebbrosi." [Manetone era uno scrittore egizio vissuto attorno al 300 a.C., che pubblicò, in greco, una storia dell'Egitto attinta agli archivi sacri; di essa rimangono alcuni frammenti citati da altri autori.]

che fu l'uomo Mosè a scolpire nel popolo ebraico questa impronta indelebile. Egli accrebbe la presunzione degli Ebrei assicurandoli che erano il popolo eletto da Dio, diede loro la consacrazione [p. 439] e li obbligò a distinguersi dagli altri. Non che gli altri popoli mancassero di presunzione. Allora come oggi ogni nazione si considerava migliore di ogni altra. Ma con Mosè la presunzione degli Ebrei mise radice nella religione e divenne una parte della loro fede religiosa. In virtù della loro relazione particolarmente intima con il loro Dio gli Ebrei furono resi partecipi della sua grandezza. E considerato che dietro il Dio che aveva prescelto gli Ebrei e li aveva liberati dagli Egizi c'era la persona di Mosè, il quale aveva fatto proprio questo, apparentemente per ordine divino, non è avventato dire che l'uomo Mosè creò, lui, gli Ebrei. A lui questo popolo deve la sua estrema tenacia ma anche molta dell'ostilità che ha incontrato e tuttora incontra.

B. IL GRANDE UOMO

Com'è possibile che un uomo solo espliciti un'azione così straordinaria da formare un popolo da individui e famiglie qualsiasi, da imprimergli il suo carattere definitivo e determinare il suo destino per millenni? Supporre questo non è forse ricadere in quella maniera di pensare che ha fatto sorgere i miti di un creatore e il culto degli eroi, ricadere nei tempi in cui la storia scritta si riduceva a narrare le imprese e le vicende di singoli, dominatori o conquistatori? La tendenza moderna è piuttosto quella di ricondurre gli avvenimenti della storia dell'umanità a fattori nascosti, generali e impersonali, all'influsso determinante dei rapporti economici, al cambiamento di regime alimentare, ai progressi nell'uso di materiali e strumenti, alle migrazioni dovute all'aumento della popolazione e a mutamenti climatici. La parte riservata agli individui è quella di essere esponenti o rappresentanti di tendenze collettive, che dovevano comunque trovare la loro espressione e la trovarono, più che altro casualmente, in quelle persone.

Modi di vedere, questi, perfettamente legittimi, ma che ci danno l'occasione di soffermarci su una significativa discrepanza tra l'atteggiamento del nostro organo di pensiero e l'ordinamento del mondo destinato a esser colto per mezzo del nostro pensiero. La nostra tanto imperiosa esigenza di causalità si accontenta di ritenere che ogni

evento abbia una causa dimostrabile.¹ Non è vero però che fuori di noi la realtà sia questa; anzi ogni evento appare sovradeterminato, risulta l'effetto di più cause concomitanti. Spaventata dall'immensa complessità di ciò che accade, la nostra ricerca prende partito in favore di un nesso piuttosto che di un altro, e vede opposizioni che non ci sono ma sono sorte solo dal laceramento di relazioni più ampie.² Così, se l'esame di un caso determinato ci dimostra l'influsso prevalente di un'unica personalità, non occorre che la nostra coscienza ci rimproveri di aver osato sfidare con quest'ipotesi la dottrina dell'importanza di quei fattori generali e impersonali. Fondamentalmente vi è posto per entrambe. Nel caso della genesi del monoteismo, tuttavia, non possiamo rifarci ad alcun altro fattore esterno oltre a quello già menzionato, e cioè: questo sviluppo dipende dal prodursi di relazioni più intime tra nazioni diverse e dalla costruzione di un grande impero.

Noi conserviamo dunque al "grande uomo" il suo posto nella catena, o meglio nella rete causale. Ma forse non sarà del tutto vano domandarsi a quali condizioni gli conferiamo questo titolo di gloria. Con nostra sorpresa, ci accorgiamo che non è affatto facile rispondere a questa domanda. Una prima formulazione: "lo facciamo quando un uomo possiede in misura eccezionalmente elevata qualità che noi apprezziamo moltissimo", è chiaramente poco appropriata in ogni rispetto. La bellezza, per esempio, e la forza fisica, per quanto invidiabili possano essere, non danno diritto alla "grandezza". Dunque si tratterà di qualità spirituali, pregi psichici e intellettuali. A questo riguardo, viene spontanea la riflessione che un uomo eccezionalmente capace in un determinato campo, non per questo può senz'altro essere chiamato un grande uomo. Certo non un campione di scacchi o un virtuoso di uno strumento musicale, ma forse neanche uno straordinario artista o scienziato. In questi casi ci viene da dire che è un grande poeta, pittore, matematico o fisico, un precursore nel campo di questa o quell'attività, ma non lo definiremmo un

¹ [Vedi un'affermazione simile in *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909) pp. 155 sg. Sul concetto di "sovradeterminazione" o molteplicità delle cause che cooperano a produrre un evento psichico, vedi come Freud si era espresso già negli *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 358 e 401.]

² Protesto, tuttavia, contro chi fraintendesse il mio pensiero, quasi volessi dire che il mondo è tanto complicato che qualsiasi asserzione venga fatta deve cogliere in qualche punto un frammento della verità. No, il nostro pensiero si è riservato la libertà di scoprire rapporti di dipendenza e connessioni ai quali non corrisponde nulla nella realtà, e apprezza evidentemente questo dono in alto grado, visto che ne fa uso così copioso sia all'interno che all'esterno della scienza.

grande uomo. Quando per esempio dichiariamo senz'esitare grandi uomini Goethe, Leonardo da Vinci e Beethoven, ci deve muovere qualcos'altro che non l'ammirazione per le loro grandi creazioni. Se non c'imbattessimo proprio in esempi di questo genere, probabilmente finiremmo per pensare che il termine "grande uomo" spetti preferibilmente agli uomini d'azione, ai conquistatori, condottieri, dominatori, che esso riconosca la grandezza delle loro imprese e la forza degli effetti suscitati dalla loro personalità. Ma anche questo è insoddisfacente ed è contraddetto dalla nostra condanna di tanti personaggi spregiati che produssero effetti incontestabili sui contemporanei e sui posteri. Nemmeno possiamo scegliere il successo come contrassegno della grandezza, basti pensare ai molti grandi uomini che, invece di avere successo, finirono in disgrazia.

Così per il momento siamo propensi a decidere che è inutile cercare un contenuto non ambiguo del concetto di "grande uomo". Diremo che questo è soltanto un riconoscimento, il cui uso è vago e l'attribuzione piuttosto arbitraria, dello sviluppo in grandi dimensioni di certe qualità umane prossime in qualche modo al significato originario della parola "grandezza". Dobbiamo anche ricordarci che non ci interessa tanto l'essenza del grande uomo, quanto la questione del mezzo con cui egli produce effetto sul suo prossimo. Tuttavia abbrevieremo il più possibile questo esame, giacché minaccia di condurci lontano dalla nostra meta.

Atteniamoci dunque al concetto che il grande uomo opera sul suo prossimo per due vie: con la sua personalità e con l'idea per la quale si impegna. Questa idea può mettere in rilievo un'antica configurazione di desiderio delle masse o indicare loro una nuova meta di desiderio o in qualche altra maniera attirare la massa in sua balia. Talora — e questo è certo il caso originario — la personalità è efficace di per sé e l'idea ha un ruolo del tutto irrilevante. Il perché il grande uomo acquisti importanza non ci risulta oscuro neppure per un istante. Sappiamo che nella massa degli uomini vi è grande bisogno di un'autorità da ammirare, a cui inchinarsi, da cui essere dominati, fors'anche maltrattati. Dalla psicologia dell'individuo abbiamo appreso donde provenga questo bisogno della massa. È la nostalgia del padre insita in ognuno dall'infanzia; dello stesso padre che l'eroe della leggenda si vanta di aver vinto. E ora cominciamo a vederci chiaro: tutte le qualità di cui dotiamo il grande uomo sono caratteristiche paterne, e in questa concordanza consiste l'essenza del grande uomo da noi vanamente cercata. La risolutezza dei pen-

sieri, la forza di volontà, l'impeto dell'azione appartengono all'immagine paterna, ma più di tutto vi appartengono l'autonomia e l'indipendenza del grande uomo, la sua divina noncuranza che può crescere fino alla mancanza di qualsiasi riguardo. Lo si deve ammirare, è consentita la fiducia in lui, ma non si può fare a meno anche di temerlo. Avremmo dovuto lasciarci guidare letteralmente dalla parola: chi altri se non il padre può essere stato l'"uomo grande" nell'infanzia!

Senza dubbio fu un possente modello paterno, che nella persona di Mosè si chinò verso i poveri servi ebrei per assicurar loro che erano i suoi figli benamati. E non meno travolgente dovette essere l'effetto esercitato sugli Ebrei dalla rappresentazione di un Dio unico, eterno, onnipotente, il quale non disdegnava di contrarre con loro, umili com'erano, un patto, e che prometteva di aver cura di loro se rimanevano fedeli al suo culto. Non fu probabilmente facile per loro distinguere l'immagine dell'uomo Mosè da quella del suo Dio, e non si sbagliavano in ciò, giacché è possibile che Mosè avesse introdotto certi aspetti della sua persona come l'irascibilità e l'inesorabilità, nel carattere del suo Dio. E quando poi un giorno essi uccisero questo loro grande uomo, non fecero che ripetere un misfatto che in epoche remote era assurdo a legge contro il re divino e che, come sappiamo, risaliva a un modello ancora più antico.¹

Se da un lato la figura del grande uomo ci è così cresciuta fino a trapassare in quella divina, d'altro lato è tempo di ricordarsi che una volta anche il padre era stato bambino. La grande idea religiosa sostenuta dall'uomo Mosè non gli apparteneva, egli l'aveva ripresa da Ekhnatòn, il suo re. A sua volta questi, la cui grandezza come fondatore religioso è provata al di là di ogni dubbio, aveva forse seguito suggerimenti pervenutigli attraverso la mediazione della madre² o per altre vie, da regioni più o meno distanti dall'Asia.

Non possiamo inseguire oltre la concatenazione dei fatti, ma se abbiamo colto il vero in questi primi passi, l'idea monoteistica ritornò come un boomerang alla terra della sua origine. Sembra quindi inutile voler stabilire il merito di una persona sola per quanto riguarda una nuova idea. Chiaramente molti hanno cooperato al suo sviluppo e le hanno conferito qualcosa. D'altronde sarebbe una palese ingiustizia interrompere a Mosè la catena degli eventi causali e trascurare ciò che hanno fatto i suoi successori e proseguitori, i pro-

¹ Vedi FRAZER, op. cit. [e vedi qui sopra, p. 411, n. 2].

² [Prima che a Tebe fosse scoperta la tomba dei genitori della madre di Ekhnatòn, aveva credito l'ipotesi che essa fosse di origine straniera.]

feti ebrei. Il seme del monoteismo non germogliò in Egitto. E lo stesso avrebbe potuto accadere in Israele, allorché il popolo si fu scrollato di dosso questa gravosa religione con le sue pretese. Ma dal popolo ebraico si levarono sempre uomini che vivificarono la tradizione che languiva, che rinnovarono gli ammonimenti e le richieste di Mosè e non si arrestarono fino a quando la fede perduta non fu ristabilita. Secoli di sforzi e infine due grandi riforme, l'una prima e l'altra dopo l'esilio babilonese, compirono la trasformazione del dio popolare Yahweh nel Dio che Mosè aveva imposto agli Ebrei di adorare. Prova di una particolare attitudine psichica, nella massa che divenne il popolo ebraico, è il fatto che essa poté suscitare tanti uomini pronti a prendere su di sé il carico della religione di Mosè, attratti dalla ricompensa di essere gli eletti e forse anche da altri premi di simile rango.

C. IL PROGRESSO DELLA SPIRITUALITÀ¹

Per ottenere effetti psichici duraturi in un popolo, non basta evidentemente assicurargli che è stato scelto dalla divinità. Bisogna in qualche modo provarglielo, se deve veramente crederci e trarne le conseguenze. Nella religione mosaica scrivi come prova l'esodo dall'Egitto; Dio, o Mosè in suo nome, non si stancò di richiamarsi a questa dimostrazione di benevolenza. La Pasqua ebraica fu introdotta per fissare il ricordo di questo evento, o meglio in un'antica festa fu travasato il contenuto di questo ricordo. Ma era pur sempre solo un ricordo, e l'esodo apparteneva a un confuso passato. Nel presente i segni del favore divino erano veramente scarsi, e le vicissitudini del popolo indicavano piuttosto il suo sfavore. I popoli primitivi usavano deporre i loro dèi o persino castigarli, quando questi non facevano il loro dovere di garantire la vittoria, la felicità e gli agi. In ogni epoca i re furono trattati in modo non diverso dagli dèi; si mostra qui un'antica identità, la provenienza da una radice comune. Anche i popoli moderni usano scacciare i loro re, quando lo splendore del loro regno è offuscato dalle sconfitte che provocano perdite in territorio e ricchezza. Perché invece il popolo d'Israele rimase attaccato al suo Dio, in modo tanto più sottomesso quanto più ne era mal-

¹ [Com'è spiegato sopra, nell'Avvertenza editoriale a p. 331, questo paragrafo fu pubblicato dapprima separatamente nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. Imago", vol. 24, 6-9 (1939). Due varianti rispetto alla versione definitiva sono segnalate oltre, pp. 433 sg.]

trattato? È un problema, questo, che per ora dobbiamo lasciare da parte.

Esso può fornirci l'incitamento a indagare se la religione mosaica abbia portato al popolo qualcos'altro oltre l'aumento di presunzione che veniva dalla coscienza di essere l'eletto. Ed è facilissimo trovare un altro fattore. La religione portò agli Ebrei anche una rappresentazione molto più grandiosa di Dio o, per dirla più sobriamente, la rappresentazione di un Dio più grandioso. Chi credeva in questo Dio era reso partecipe in certo qual modo della sua grandezza, poteva sentirsi innalzato. Per un miscredente questa cosa può non essere del tutto ovvia, ma forse la si comprende meglio pensando al senso di superiorità di un Inglese che si trovi in un paese straniero diventato pericoloso a causa di una rivolta, senso del tutto sconosciuto al suddito di un qualsiasi staterello continentale. L'Inglese, cioè, conta sul fatto che, se solo gli vien torto un capello, il suo Government manderà una nave da guerra, e che i rivoltosi questo lo sanno benissimo, mentre lo staterello non possiede alcuna nave da guerra. L'orgoglio per la grandezza del *British Empire* ha quindi una radice anche nella coscienza della maggior sicurezza, della protezione di cui gode ogni Inglese. V'è qui una certa somiglianza con la rappresentazione di un Dio grandioso; cd essendo difficile pretendere di assistere Dio nel governo del mondo, l'orgoglio per la grandezza di Dio si confonde con quello di essere stati da lui eletti.

Tra i precetti della religione mosaica se ne trova uno che è più importante di quanto non si riconosca a prima vista. È il divieto di fare immagini di Dio, l'imposizione di adorare un Dio che nessuno può vedere [vedi sopra, p. 354]. La mia opinione è che in questo punto Mosè fu ancora più rigoroso della religione di Atòn; forse voleva soltanto essere conseguente (il suo Dio non aveva né nome né volto), e forse era una nuova precauzione contro abusi magici.¹ Ma quando questo divieto fu accettato, dovette esercitare un effetto profondo. Esso significa infatti posporre la percezione sensoriale alla rappresentazione cosiddetta astratta, un trionfo della spiritualità sulla sensibilità, a rigor di termini una rinuncia pulsionale con le necessarie conseguenze psicologiche.

Per convincersi di questo, che a prima vista può non sembrare evidente, occorre richiamarsi ad altri processi di ugual carattere nello sviluppo della civiltà umana. Di questi il più antico, forse il più

¹ [Vedi a questo proposito una nota in *Totem e tabù* (1912-13) p. 86.]

importante, si perde nella notte dei tempi. I suoi effetti straordinari ci obbligano ad affermarne l'esistenza. Nei nostri bambini, negli adulti nevrotici e nei popoli primitivi troviamo quel fenomeno psichico che possiamo definire come fiducia nella "onnipotenza dei pensieri". A nostro giudizio essa consiste nel sopravvalutare l'influsso che i nostri atti psichici (in questo caso, intellettuali) possono avere ai fini di una modificazione del mondo esterno. Fondamentalmente ogni magia, precorritrice della nostra tecnica, riposa su questa premessa. S'inseriscono qui anche tutti gli incantesimi verbali, nonché la convinzione del potere connesso con la conoscenza e la pronuncia di un nome. Io presumo che l'"onnipotenza dei pensieri" fu espressione dell'orgoglio dell'umanità per lo sviluppo del linguaggio, da cui procedeva lo straordinario accrescersi delle attività intellettuali. Si schiuse il nuovo regno della spiritualità, nel quale rappresentazioni, ricordi e deduzioni divennero determinanti, in contrasto con l'attività psichica inferiore, che aveva per contenuto le percezioni immediate degli organi di senso. Fu certo una delle tappe importanti sulla via dell'ominazione.

Assai più comprensibile ci appare un altro processo di un'epoca successiva. Sotto la spinta di fattori esterni, che qui non ci abbisogna illustrare e che in parte non sono neppure conosciuti a sufficienza, accadde che all'ordinamento sociale del matriarcato subentrò quello del patriarcato, al che naturalmente andò congiunto il sovvertimento dei precedenti rapporti giuridici. A quanto si crede, l'eco di questa rivoluzione si avverte ancora nell'*Oresteia* di Eschilo.¹ Ma questo volgersi dalla madre al padre segna oltracciò una vittoria della spiritualità sulla sensibilità, cioè un progresso di civiltà, giacché la maternità è provata dall'attestazione dei sensi, mentre la paternità è ipotetica, costruita su una deduzione e una premessa. Schierarsi dalla parte del processo di pensiero piuttosto che della percezione sensoriale, si dimostra un passo gravido di conseguenze.

Nell'intervallo di tempo tra i due eventi da me menzionati² se ne verificò un altro, che mostra la massima affinità con ciò che andiamo ricercando nella storia religiosa. L'uomo si trovò condizionato a riconoscere in generale potenze "spirituali", tali cioè da non poter esser colte con i sensi, specialmente con la vista, ma che manifestano effetti

¹ [Il tema della trilogia è l'uccisione di Agamennone per mano della moglie Clitennestra, l'uccisione di Clitennestra per mano del figlio Oreste che così vendica il padre, la persecuzione di Oreste da parte delle Erinni e la sua assoluzione da parte dei dodici-quindici ateniesi dell'Areopago.]

² [Lo sviluppo del linguaggio e la fine del matriarcato.]

indubbi, anzi fortissimi. Se dovessimo affidarci alla testimonianza della lingua, fu l'aria in movimento a fornire il modello della spiritualità, poiché lo spirito prende il suo nome dal soffio di vento (*animus, spiritus*;¹ in ebraico *ruach*, soffio). Contemporaneamente ci fu la scoperta dell'anima come principio spirituale nell'uomo singolo. L'osservazione ritrovò l'aria in movimento nel respiro dell'uomo, che cessa con la morte; ancor oggi il morente "esala l'anima". Ora però si dischiuse all'uomo il regno dello spirito; egli non esitò a credere dotato di quell'anima che aveva scoperto in sé ogni altro essere nella natura. Il mondo intero divenne animato, e la scienza, venuta tanto più tardi, ebbe il suo da fare per rendere nuovamente esanime una parte del mondo; a tutt'oggi non ha ancora sbrigato completamente questo compito.

Col divieto mosaico, Dio fu elevato a un grado più alto di spiritualità, fu aperta la via per modificare ancor più la rappresentazione di Dio, come dirò poi. Ma ci occuperemo anzitutto di un altro suo effetto. Tutti questi progressi nella spiritualità hanno la conseguenza di aumentare la presunzione della persona, di renderla orgogliosa, facendola sentire superiore a coloro che sono rimasti in balia della sensibilità. Sappiamo che Mosè trasmise agli Ebrei il sentimento esaltante di essere il popolo eletto; togliendo a Dio ogni materialità, il segreto tesoro del popolo si arricchì di una nuova preziosa gemma. La propensione degli Ebrei per gli interessi spirituali non venne meno, e dalle sventure politiche della loro nazione impararono ad apprezzare nel suo valore l'unica proprietà loro rimasta, la loro letteratura. Immediatamente dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme sotto Tito, il rabbino Jochanan ben Zakkai chiese il permesso di aprire a Jabneh la prima scuola della *torah*.² Da allora in poi la Sacra Scrittura e l'impegno intellettuale ad essa dedicato mantennero unito il popolo disperso.

Tutto questo è generalmente noto e accettato. Io intendevo solo aggiungere che questo caratteristico sviluppo dell'anima ebraica fu introdotto dal divieto mosaico di adorare Dio in forma visibile.

Il primato accordato per circa duemila anni nella vita del popolo ebraico alle preoccupazioni spirituali ha prodotto naturalmente il suo effetto; ha contribuito infatti a contenere la rozzezza e l'inclinazione

¹ [Nella versione originaria di questo paragrafo (vedi p. 430, n. 1) a questo punto era aggiunta la parola greca *ἀνεμος* (vento).]

² [Si narra che questo rabbino fuggì da Gerusalemme nascosto in una bara e ottenne il permesso dai Romani di insegnare la Legge (*torah*) in una cittadina sita a ponente di Gerusalemme (70 d.C.).]

alla violenza che di solito compaiono dove l'ideale popolare è lo sviluppo della forza muscolare. L'armonia nel coltivare l'attività dello spirito e quella del corpo, così come fu realizzata dal popolo greco, rimase inattuabile agli Ebrei. Nella spaccatura, essi decisero comunque per il valore più alto.¹

D. RINUNCIA PULSIONALE

Non è ovvio e non s'intende senz'altro perché il progresso nella spiritualità e la riduzione della sensibilità debbano accrescere la presunzione di una persona o di un popolo. Ciò sembra presupporre un determinato criterio di valutazione e un'altra persona o istanza che lo applichi. Per spiegarlo ci riferiremo a un caso analogo, tratto dalla psicologia dell'individuo, che siamo riusciti a comprendere.

Quando l'Es fa sorgere in un essere umano una pretesa pulsionale di natura erotica o aggressiva, la cosa più semplice e naturale è che l'Io, che ha a propria disposizione l'apparato di pensiero e quello muscolare, la soddisfi mediante un'azione. Questo soddisfacimento della pulsione viene sentito dall'Io come piacere, mentre il mancato soddisfacimento sarebbe indubbiamente fonte di dispiacere. Ora può presentarsi il caso che l'Io tralasci il soddisfacimento pulsionale per tema di ostacoli esterni, quando s'accorga cioè che l'azione richiesta provocherebbe un serio pericolo per l'Io. L'astenersi in tal modo dal soddisfacimento, la rinuncia pulsionale a causa di impedimenti esterni — o, come noi diciamo: in obbedienza al principio di realtà — non è mai piacevole. Conseguenza della rinuncia pulsionale dovrà essere una persistente tensione di dispiacere, a meno che non si riesca a ridurre la forza pulsionale stessa mediante spostamenti di energia.

La rinuncia pulsionale può tuttavia essere ottenuta con la forza anch'è per altre ragioni, che giustamente diciamo *interne*. Nel corso dello sviluppo individuale una parte delle forze inibenti del mondo esterno viene interiorizzata, e si forma nell'Io un'istanza che si contrappone al resto osservando, criticando e vietando. Chiamiamo questa nuova istanza *Super-io*. D'ora in poi l'Io, prima di mettere in opera i soddisfacenti pulsionali richiesti dall'Es, deve prendere in considerazione non solo i pericoli del mondo esterno, ma anche le

¹ [Nella versione originaria (vedi p. 430, n. 1) era scritto: "decisero per il valore civilmente più significativo".]

obiezioni del Super-io, avendo così una ragione in più per tralasciare il soddisfacimento pulsionale. Mentre però la rinuncia pulsionale per cause esterne è solo spiacevole, quella per cause interne, in obbedienza al Super-io, ha un altro effetto economico. Essa arreca all'Io, oltre alle inevitabili conseguenze spiacevoli, anche un profitto di piacere, in certo qual modo un soddisfacimento sostitutivo. L'Io si sente elevato, prova orgoglio per la rinuncia pulsionale come per un atto di gran valore. Crediamo di capire il meccanismo di questo profitto di piacere. Il Super-io è successore e rappresentante dei genitori (e degli educatori), che hanno sorvegliato l'attività dell'individuo nel primo periodo della sua vita; esso prosegue le loro funzioni quasi senza modificarle. Mantiene l'Io in stabile dipendenza, esercita una pressione costante su di lui. L'Io, proprio come nell'infanzia, è preoccupato di non mettere a repentaglio l'amore del suo sovrano, sente la sua approvazione come liberazione e soddisfazione e i suoi rimproveri come rimorsi. Quando l'Io offre al Super-io una rinuncia pulsionale, si aspetta in compenso di ricevere più amore. La coscienza di meritare questo amore è da lui sentita come orgoglio. All'epoca in cui l'autorità non era ancora interiorizzata come Super-io, poteva esserci la stessa relazione tra la perdita d'amore minacciata e la pretesa pulsionale: compiere una rinuncia pulsionale per amore dei genitori, procurava un sentimento di sicurezza e di soddisfazione. Ma questo sentimento buono può assumere il carattere propriamente narcisistico dell'orgoglio solo dopo che l'autorità stessa diviene parte dell'Io.

A che ci serve questa spiegazione del soddisfacimento da rinuncia pulsionale, per capire i fatti che vogliamo studiare, ossia l'accresciuta coscienza del proprio valore che accompagna i progressi della spiritualità? Apparentemente pochissimo. Le circostanze sono tutt'altre. Non è in ballo alcuna rinuncia pulsionale, non c'è una seconda persona o istanza per amor della quale si faccia il sacrificio. Su questa seconda affermazione siamo subito in dubbio. Si può dire che il grande uomo è appunto quell'autorità per amor della quale l'atto è compiuto, e poiché il grande uomo ha efficacia in virtù della sua somiglianza con il padre, non c'è da stupirsi che nella psicologia della massa gli spetti il ruolo del Super-io. E questo varrebbe anche per l'uomo Mosè in rapporto al popolo ebraico. Per l'altro punto però è impossibile stabilire un'analogia corretta. Progredire spiritualmente vuol dire decidere contro la diretta percezione dei sensi e in favore dei cosiddetti processi intellettuali superiori, ossia i ricordi, le riflessioni, i processi deduttivi. Vuol dire ad esempio

stabilire che la paternità è più importante della maternità, sebbene non sia come quest'ultima accertabile mediante la testimonianza dei sensi; il bambino quindi deve portare il nome del padre ed esserne l'erede. Oppure: grandissimo e potentissimo è il nostro Dio, benché sia invisibile come il turbine di vento e l'anima. Il rifiuto opposto a una pretesa pulsionale sessuale o aggressiva è apparentemente cosa del tutto diversa da questo. In certi progressi della spiritualità, poi, ad esempio nella vittoria del patriarcato, non si è in grado di dire quale autorità fornisca il criterio per ciò che dev'essere stimato superiore. Non può essere il padre, in questo caso, visto che è innalzato ad autorità dal progresso stesso. Ci troviamo di fronte a questo fenomeno: nello sviluppo dell'umanità la sensibilità è gradualmente sopraffatta dalla spiritualità, e per ogni progresso siffatto gli uomini si sentono orgogliosi e innalzati. Ma non sappiamo dire perché. Inoltre più tardi succede che la spiritualità sia sopraffatta a sua volta dal fenomeno emotivo assolutamente enigmatico della fede. Si tratta del famoso *Credo quia absurdum* [p. 407]; anche qui, chi ci è riuscito, lo considera un atto di elevazione. Forse l'elemento comune a tutte queste situazioni psicologiche è qualcosa di diverso. Forse l'uomo ritiene più alto semplicemente ciò che è più difficile, forse il suo orgoglio non è altro che il suo narcisismo reso più forte dalla consapevolezza di aver superato una difficoltà.

Queste sono certo considerazioni poco fruttuose, e si potrebbe pensare che non abbiano nulla a che vedere con la nostra indagine delle cause che hanno determinato il carattere del popolo ebraico. Se fosse così per noi sarebbe solo un vantaggio, ma una certa connessione con il nostro problema si tradisce ugualmente, per un fatto di cui ci occuperemo ancor più nel seguito. La religione che ebbe inizio col divieto di farsi un'immagine di Dio, evolve sempre più nel corso dei secoli in una religione della rinuncia pulsionale. Non dico che esiga l'astinenza sessuale, si accontenta di una notevole restrizione della libertà sessuale. Però Dio viene pienamente sottratto alla sessualità ed elevato a ideale di perfezione etica. Etica significa però limitazione pulsionale. I profeti non si stancano di ammonire che Dio non pretende dal suo popolo altro che una condotta di vita giusta e virtuosa, vale a dire l'astensione da tutti quei soddisfacimenti pulsionali che anche la nostra morale odierna giudica viziosi. E persino l'esigenza di credere in lui pare retrocedere di fronte alla serietà di queste pretese etiche. In questo modo la rinuncia pulsionale sembra

avere una parte preminente nella religione, pur non comparendo in essa fin dall'inizio.

Qui torna opportuna un'osservazione utile a respingere un malinteso. Per quanto possa sembrare che la rinuncia pulsionale e l'etica fondata su di essa non appartengano al contenuto essenziale della religione, le sono tuttavia geneticamente collegate in maniera molto intima. Il totemismo [vedi sopra, pp. 404 sgg.], la prima forma di religione che conosciamo, comprende come indispensabili elementi del sistema un certo numero di imperativi e divieti, il cui unico significato, naturalmente, è quello di rinunce pulsionali: tale è la venerazione del totem, che implica la proibizione di recargli offesa o di ucciderlo, tale è l'esogamia, la rinuncia cioè alle madri e alle sorelle dell'orda, pur passionalmente desiderate, e tale è la concessione di pari diritti a tutti i membri dell'alleanza dei fratelli, la limitazione cioè della tendenza alla rivalità violenta tra loro. In queste disposizioni vanno ravvisati gli esordi di un ordinamento morale e sociale. Non ci sfugge che qui valgono due motivazioni diverse. I primi due divieti si conformano alla linea segnata dal padre di cui ci si è sbarazzati: ne continuano in certo modo il volere. Il terzo imperativo, quello della parità di diritti dei fratelli allcati, prescinde dal volere del padre e trova la sua giustificazione richiamandosi alla necessità di mantenere durevolmente il nuovo ordine sorto dopo la fine del padre. Senza di che la ricaduta nello stato precedente sarebbe inevitabile. Qui gli imperativi sociali si separano dagli altri che, potremmo dire, derivano direttamente da relazioni religiose.

Nello sviluppo abbreviato di ciascun essere umano si ripete la parte essenziale di questo svolgimento. Anche qui l'autorità dei genitori, essenzialmente quella assoluta del padre, che minaccia col potere di punizione, obbliga il bambino alle rinunce pulsionali e stabilisce per lui che cosa gli è permesso e che cosa gli è vietato. Quello che per il bambino si chiama "buono" o "cattivo", poi, quando la società e il Super-io hanno preso il posto dei genitori, è definito "bene" e "male", virtuoso o vizioso, ma si tratta sempre della stessa cosa, rinuncia pulsionale sotto la spinta dell'autorità che sostituisce e continua il padre.

Queste nostre vedute ricevono maggior approfondimento se intraprendiamo un esame del singolare concetto di "sacro".¹ Che cosa

¹ [Nel saggio *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno* (1908) p. 416, Freud aveva già definito il "sacro" in maniera un po' diversa. Sul concetto di "santità" individuale vedi invece *Il disagio della civiltà* (1929) pp. 612 sgg.]

propriamente risalta, su altre cose che apprezziamo e riconosciamo importanti e significative, come "sacro"? Da un lato non si può disconoscere la connessione tra sacro e religioso, sulla quale si insiste continuamente; tutto ciò che è religioso è sacro, anzi è il nucleo del sacro. D'altra parte il nostro giudizio è disturbato dai numerosi tentativi di attribuire il carattere sacro a tante altre cose, persone, istituzioni, uffici, che hanno poco a che vedere con la religione. Questi sforzi servono finalità evidenti. Noi prenderemo le mosse da quel carattere di divieto che attiene così decisamente al sacro. Il sacro è manifestamente qualcosa che non può essere toccato. Il divieto sacro ha un tono affettivo intensissimo, ma è propriamente privo di fondamento razionale. Perché mai, ad esempio, dovrebbe essere un delitto così grave commettere incesto con la figlia o la sorella, tanto più grave di qualsiasi altro rapporto sessuale?¹ Se domandiamo quale sia questo fondamento, ci sentiremo certo dire che a ciò si ribellano tutti i nostri sentimenti. Ma questo vuol dire soltanto che si considera il divieto ovvio, che non si sa come fondarlo.

La futilità di una simile spiegazione è piuttosto facile da dimostrare. Ciò che è detto offendere i nostri più sacri sentimenti era costume generale, si potrebbe dire usanza sacra, nelle famiglie regnanti dell'antico Egitto e di altri antichi popoli. Sembrava ovvio che il faraone trovasse nella sorella la prima, principale, moglie; i tardi successori dei faraoni, i Tolomei greci, non esitarono a imitare questo esempio. Piuttosto ci avvediamo che l'incesto — in questo caso tra fratello e sorella — era un privilegio, sottratto ai comuni mortali, e riservato invece ai re rappresentanti degli dèi, così come lo era nel mondo della leggenda greca e germanica, nient'affatto scandalizzato per tali relazioni incestuose. Si potrebbe presumere che la puntigliosa tutela della parità di nascita nella nostra alta nobiltà sia ancora un retaggio di questo antico privilegio, e si può costatare come, a causa del riprodursi tra consanguinei perseguito per generazioni e generazioni negli strati più elevati della nostra società, l'Europa sia oggi governata da membri di una o due famiglie.

Il riferimento all'incesto tra dèi, re ed eroi ci aiuta anche a far giustizia di un altro tentativo, che vuole spiegare biologicamente l'orrore dell'incesto riconducendolo a un'oscura nozione della dannosità della riproduzione tra consanguinei. Non è però affatto sicuro

¹ [L'"orrore dell'incesto" costituisce l'argomento del primo capitolo di *Totem e tabù* (1912-13) pp. 10 sgg.]

che la riproduzione tra consanguinei rischi di essere dannosa, e meno ancora che i primitivi abbiano riconosciuto questo fatto e vi abbiano reagito. L'incertezza con cui è determinato il grado consentito o proibito di parentela dimostra anch'essa quanto sia debole la tesi del "sentimento naturale" come fondamento originario dell'orrore dell'incesto.

La nostra costruzione della preistoria ci obbliga a fornire un'altra spiegazione. L'imperio dell'esogamia, la cui espressione negativa è l'orrore dell'incesto, si fondava sulla volontà del padre e continuò questa volontà dopo il parricidio. Di qui l'intensità del suo tono affettivo e l'impossibilità di una fondazione razionale, cioè il suo carattere sacro. Siamo fiduciosi che l'esame di tutti gli altri casi di divieto sacro condurrebbe allo stesso risultato del caso dell'orrore dell'incesto, e cioè che in origine il sacro non è altro che la prosecuzione della volontà del padre primigenio. Con ciò si farebbe anche un po' di luce sull'ambivalenza, finora incomprensibile, delle parole che esprimono il concetto di sacro. È la stessa ambivalenza che domina in genere il rapporto con il padre. "Sacer" significa non solo "sacro", "consacrato", ma anche qualcosa che possiamo tradurre soltanto con "infame", "esecrando" ("*auri sacra fames*"¹). Tuttavia la volontà del padre non era soltanto qualcosa di intoccabile, qualcosa da tenere altamente in onore, ma anche qualcosa di fronte a cui si tremava, perché esigeva una dolorosa rinuncia pulsionale. Quando sentiamo che Mosè "consacrò" il suo popolo [p. 357] introducendo l'usanza di circoncidersi, comprendiamo adesso il senso profondo di questa affermazione. La circoncisione è il sostitutivo simbolico dell'evirazione, che un tempo il padre primigenio nella pienezza del suo potere assoluto aveva inflitto ai figli; chi accettava questo simbolo, mostrava con ciò di essere pronto a sottomettersi al volere del padre anche se questi gli imponeva il sacrificio più doloroso.

Tornando all'etica, possiamo dire a mo' di conclusione: parte dei suoi precetti si giustificano razionalmente con la necessità di delimitare i diritti della comunità rispetto al singolo, i diritti del singolo rispetto alla società e quelli degli individui reciprocamente. Ma ciò che nell'etica appare grandioso, misterioso, intuitivo alla maniera mistica, deve questi caratteri alla connessione con la religione, alla provenienza dalla volontà del padre.

¹ ["O maledetta fame dell'oro!", Virgilio, *Eneide*, lb. 3, v. 57. Vedi Freud, *Significato opposto delle parole primordiali* (1910) p. 189. Vedi oltre, nel *Compendio di psicoanalisi* (1938) p. 596.]

E. IL CONTENUTO DI VERITÀ DELLA RELIGIONE

Quanto sembrano invidiabili, a noi uomini di poca fede, quei ricercatori che sono convinti dell'esistenza di un essere supremo! Per questo grande Spirito il mondo non ha problemi, giacché egli stesso ha creato tutte le sue istituzioni. Quanto comprensive, esaurienti e definitive sono le dottrine del credente in confronto ai faticosi, miseri e parziali tentativi di spiegazione che sono il massimo che noi riusciamo a mettere insieme! Lo Spirito divino, che è parimenti l'ideale della perfezione etica, ha infuso negli uomini la conoscenza di questo ideale e contemporaneamente l'impulso ad adeguare il loro essere all'ideale. Essi avvertono immediatamente ciò che è superiore e nobile e ciò che è inferiore e ordinario. La loro sensibilità è aggiustata alla distanza che li separa in ogni momento dall'ideale. Essa arreca loro profonda soddisfazione quando al perielio, per così dire, si avvicinano all'ideale; punisce sé stessa con grave dispiacere quando, all'afelio, se ne sono allontanati. Tutto ciò è fissato in modo così semplice e incrollabile. Possiamo soltanto dolerci che certe esperienze di vita e osservazioni del mondo ci rendano impossibile accettare la premessa di tutto questo: l'esistenza di tale essere supremo. Come se il mondo non avesse già abbastanza enigmi, ci tocca anche capire come quegli altri poterono contrarre la fede in un essere divino e donde questa fede tragga il suo immenso potere, capace di sopraffare "ragione e scienza".¹

Torniamo al problema più modesto che ci ha occupato finora. Volevamo chiarire donde abbia origine il carattere peculiare del popolo ebraico, che verosimilmente ha reso anche possibile la sua sopravvivenza fino al giorno d'oggi. Abbiamo trovato che l'uomo Mosè impresse questo carattere negli Ebrei dotandoli di una religione che accrebbe la loro presunzione, al punto che si credettero superiori a tutti gli altri popoli. Si conservarono dopo di allora tenendosi lontani dagli altri. Le mescolanze di sangue causarono poco turbamento, poiché ciò che li teneva uniti era un fattore ideale, il possesso comune di determinati beni intellettuali ed emotivi. La religione mosaica ebbe questo effetto perché: 1) fece sì che il popolo prendesse parte alla grandiosità insita in una nuova rappresentazione di Dio, 2) asserì che questo popolo era stato scelto da questo grande Dio ed era de-

¹ [Allusione a un'osservazione ironica di Mefistofele nel *Faust* di Goethe, parte prima, seconda scena dello Studio.]

stinato a ricevere le testimonianze del suo particolare favore, 3) impose al popolo di progredire spiritualmente, e questo progresso di per sé solo già abbastanza importante, aprì per giunta la strada all'apprezzamento del lavoro intellettuale e a nuove rinunce pulsionali.

Ecco il nostro risultato, e benché non desideriamo ritrattarlo, non possiamo dissimularci che in qualche modo è insoddisfacente. La determinazione causale non è per così dire adeguata al risultato, il fatto che vogliamo spiegare sembra di un ordine di grandezza diverso da quello di tutte le cose con cui lo spieghiamo. Sarebbe forse possibile che tutte le nostre indagini fin qui non abbiano scoperto l'intera motivazione, ma solo uno strato in un certo senso superficiale, e che dietro ad esso un altro e assai più significativo fattore attenda di essere rivelato? Considerata la straordinaria complicazione di ogni causalità nella vita e nella storia, dovevamo aspettarci qualcosa del genere.

L'accesso a questa motivazione più profonda potrebbe esserci fornito da un punto determinato delle precedenti discussioni. La religione di Mosè non esercitò i suoi effetti immediatamente, ma in una maniera stranamente indiretta. Ciò non vuol dire che non agì subito, che ebbe bisogno di tempi lunghi, di secoli per spiegare pienamente il suo effetto, poiché questo va da sé, quando si tratta di modellare il carattere di un popolo. La limitazione è in rapporto piuttosto con un fatto che abbiamo tratto dalla storia della religione ebraica o, se si vuole, che vi abbiamo introdotto. Abbiamo detto che dopo un certo tempo il popolo ebraico respinse ancora una volta la religione mosaica: impossibile indovinare se completamente, oppure se alcuni dei suoi precetti furono mantenuti. Quando supponiamo che nel lungo periodo dell'occupazione di Canaan e della lotta contro i popoli che colà abitavano la religione di Yahweh non si distinguesse essenzialmente dal culto degli altri *Baalim* [p. 393], siamo sul terreno storico, nonostante tutti gli sforzi successivi intesi a mascherare questo imbarazzante stato di cose. Tuttavia la religione mosaica non era sparita senza lasciar tracce, se ne era conservato una specie di ricordo, oscurato e deformato, documentato forse presso singoli membri della casta sacerdotale da antiche annotazioni. E fu questa tradizione di un grande passato che continuò ad agire come dietro le quinte, acquisì gradualmente un potere sempre più grande sulle menti e infine riuscì a trasformare il dio Yahweh nel dio di Mosè, risvegliando a nuova vita quella religione di Mosè che era stata introdotta molti secoli prima e poi abbandonata.

Nel primo capitolo di questo saggio [pp. 383-422] abbiamo illustrato l'ipotesi che ci sembra inevitabile se vogliamo farci una ragione di un simile effetto della tradizione.

F. IL RITORNO DEL RIMOSSO

Ora, tra i processi rivelati dall'esplorazione analitica della vita psichica, ce n'è una quantità che sono simili a questo. Una parte di essi viene definita patologica, un'altra è computata nella varietà dei fenomeni normali. Ma ciò non ha molta rilevanza, poiché i confini tra le due non sono nettamente delineati, i meccanismi sono in larga misura gli stessi, ed è molto più importante sapere se queste alterazioni si compiono nell'Io o se all'Io si contrappongono come un che di estraneo, nel qual caso sono chiamate sintomi.

Dalla massa del materiale traggo anzitutto alcuni casi che si riferiscono allo sviluppo del carattere. Una ragazza, per esempio, è giunta a contrapporsi nettamente alla madre, ha coltivato tutte le qualità che non trova nella madre ed evitato tutto ciò che la ricorda. Aggiungiamo che da bambina, come tutte le sue coetanee, aveva cercato di identificarsi con la madre e ora le si ribella energicamente. Però, quando la giovinetta si sposa e diventa a sua volta moglie e madre, non dobbiamo stupirci di vederla diventare sempre più simile alla madre osteggiata, fino a riproporre inconfondibilmente, in conclusione, la superata identificazione materna. Lo stesso succede anche nei maschi, e persino il grande Goethe, che al culmine del suo genio aveva certamente sdegnato il padre compassato e pedante, nella vecchiaia sviluppò tratti che appartenevano al quadro caratteriale paterno. Il risultato può diventare tanto più appariscente quanto più netto è il contrasto tra le due persone. Un giovane al quale toccò in sorte di crescere accanto a un padre che non valeva nulla, divenne in un primo tempo, malgrado il padre, un uomo capace, meritevole di fiducia e rispetto. Nel pieno della vita il suo carattere cambiò radicalmente e da allora si comportò come se avesse preso a modello proprio suo padre. Per non perdere il nesso con il nostro tema, teniamo a mente che all'inizio di tali avvenimenti c'è sempre un'identificazione del bambino piccolo con il padre. Questa è poi ripudiata, o persino sovraccompensata, ma alla fine torna a farsi valere.

Da molto tempo è universalmente noto che le esperienze dei primi cinque anni esercitano un influsso determinante sulla vita,

al quale niente, più tardi, è in grado di opporsi. Sul modo con cui queste prime impressioni sopravvivono a tutte le vicende dell'età più matura, ci sarebbero da dire molte cose degne di essere conosciute, ma ciò esula dal nostro argomento. Forse però è meno noto che l'influsso più intenso e cogente procede da quelle impressioni che colpiscono il bambino in un'epoca in cui il suo apparato psichico non si può reputare ancora interamente recettivo. Sul fatto in sé non ci sono dubbi, ma esso è tanto strano che per capirlo più agevolmente chiedo che mi sia concesso di paragonarlo a una lastra fotografica che può essere sviluppata e trasformata in immagine in un momento qualsiasi. Accenno nondimeno volentieri al fatto che uno scrittore di fervida fantasia ha anticipato con l'audacia consentita ai poeti questa nostra scomoda scoperta. E. T. A. Hoffmann usava ricondurre la ricchezza delle forme, di cui poteva disporre per i suoi componimenti, all'avvicinarsi delle immagini e delle impressioni che egli aveva sperimentato in un viaggio in vettura postale, durato alcune settimane e risalente all'epoca in cui era ancora un poppante che succhiava al seno materno.¹ Ciò che i bambini di due anni hanno vissuto e non compreso, possono benissimo non ricordarlo mai più se non in sogno. Solo con un trattamento psicoanalitico può diventar loro noto, eppure in qualche momento successivo irromperà nella loro vita con impulsi coatti, dirigerà le loro azioni, determinerà le loro simpatie e antipatie, cagionerà abbastanza spesso la loro scelta amorosa, alla quale molto sovente è impossibile dare un fondamento razionale. Questi fatti toccano il nostro problema in due punti, e su quali è chiaro, non si può sbagliarsi.

In primo luogo nella lontananza dei tempi,² la quale è qui individuata come fattore propriamente determinante; ad esempio nel particolare stato del ricordo, un ricordo che nel caso di queste esperienze infantili classifichiamo come "inconscio". Ci aspettiamo di trovare qui un'analogia con lo stato che vorremmo attribuire alla tradizione nella vita psichica del popolo. Non fu facile davvero introdurre il concetto di inconscio nella psicologia collettiva.

[In secondo luogo,] i meccanismi che conducono alla formazione

¹ [Di questo riferimento non è stata rintracciata la fonte.]

² Anche qui la parola spetta a un poeta. Per spiegare il suo attaccamento inventa: *Ach, du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau* [Ah, tu in lontani morti tempi fosti già mia sorella o mia sposa] (Goethe, edizione di Weimar, vol. 4, p. 97). [Tratto dalla poesia *Warum gabst du uns die tiefen Blicke* (Perché a noi desti i profondi sguardi), dedicata da Goethe a Charlotte von Stein nel 1776. Freud aveva fatto la stessa citazione nello scritto redatto in occasione del Premio Goethe 1930, vedi sopra, p. 8.]

delle nevrosi partecipano regolarmente ai fenomeni che stiamo indagando. Anche qui gli eventi determinanti risalgono ai tempi dell'infanzia vera e propria, ma ora l'accento cade non sul tempo, bensì sul processo che rintuzza l'evento, sulla reazione contro questo. Con raffigurazione schematica possiamo dire: per effetto dell'esperienza vissuta sorge una pretesa pulsionale che esige soddisfacimento. L'Io rifiuta questo soddisfacimento, o perché paralizzato dalla grandezza della pretesa, o perché riconosce in essa un pericolo. La prima di queste ragioni è l'originaria, ed entrambe cooperano a evitare una situazione di pericolo.¹ L'Io si difende dal pericolo mediante il processo di rimozione. Il moto pulsionale viene in qualche modo inibito, e la causa occasionale è dimenticata col suo contorno di percezioni e rappresentazioni. Con questo, però, il processo non è concluso, la pulsione o ha conservato la sua forza o la raccoglie nuovamente, o è risvegliata da una nuova occasione. Allora rinnova la sua richiesta, e siccome la strada al soddisfacimento normale le rimane sbarrata da ciò che potremmo chiamare la cicatrice della rimozione, si apre da qualche parte, in un punto debole, un'altra strada verso un cosiddetto soddisfacimento sostitutivo, che ora viene in luce come sintomo, senza il consenso dell'Io ma anche senza che questi lo capisca. Tutti i fenomeni della formazione di sintomi possono a buon diritto essere descritti come "ritorno del rimosso".² Il loro carattere distintivo è però l'ampia deformazione a cui il materiale che ritorna è andato incontro rispetto a quello originale. Forse si penserà che con l'ultimo gruppo di fatti ci siamo troppo allontanati dalla somiglianza con la tradizione. Ma non dobbiamo pentircene, se con ciò ci siamo accostati ai problemi della rinuncia pulsionale.

G. LA VERITÀ STORICA

Ci siamo impegnati in questi excursus psicologici per rendere più credibile la tesi che la religione mosaica fece valere il suo effetto sul popolo ebraico solo come tradizione. Probabilmente non abbiamo ottenuto niente di più di una certa verosimiglianza. Ma, supponendo di essere riusciti a provare pienamente la tesi, rimarrebbe sempre l'impressione che abbiamo soddisfatto semplicemente il fattore qualita-

¹ [Sulla "situazione di pericolo" vedi *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) pp. 307 sgg.]

² [Termine e concetto risalgono alle prime pubblicazioni psicoanalitiche di Freud: vedi le *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896) p. 314 e n. 1.]

tivo di essa, e non anche quello quantitativo. È inerente a tutto ciò che ha a che fare con l'origine della religione, anche di quella ebraica, qualcosa di grandioso, di cui le nostre precedenti spiegazioni non han dato ragione. Deve concorrere anche un altro fattore, per il quale c'è poco di analogo e nulla di simile, qualcosa di unico, qualcosa dello stesso ordine di grandezza di ciò che ne è scaturito, come appunto la religione. [Vedi sopra, pp. 440 sg.]

Tentiamo di avvicinarci al tema dal lato opposto. Comprendiamo che il primitivo ha bisogno di un dio come creatore del mondo, capo supremo della tribù, protettore personale. Questo dio trova il suo posto dietro i padri defunti, dei quali la tradizione sa ancora dire qualcosa. L'uomo di tempi più tardi, del nostro tempo, si comporta alla stessa maniera. Anche lui resta infantile e bisognoso di protezione persino da adulto; pensa di non potere fare a meno del sostegno del suo dio. Tutto ciò è incontestato, ma è meno facile capire perché debba esserci un dio unico, perché proprio il progresso dall'enoteismo¹ al monoteismo acquisti il significato predominante. Certo, come abbiamo spiegato [pp. 426 e 440], il credente partecipa della grandezza del suo dio; e quanto più grande è il dio tanto più sicura è la protezione che può donare. Ma la potenza di un dio non ha come presupposto la sua unicità. Molti popoli vedevano anzi una glorificazione del loro dio principale nel fatto che egli regnasse sopra altre divinità a lui sottoposte, e la sua grandezza non era diminuita se oltre a lui esistevano altre divinità. Vi era anche un sacrificio d'intimità, se questo dio diveniva universale e si prendeva cura di tutti i paesi e di tutti i popoli. In un certo senso uno divideva il proprio dio con gli stranieri e doveva risarcirsi mantenendo in compenso la prerogativa di essere da lui preferito. Pur aggiungendo l'argomento che l'idea del dio unico significa per sé stessa un progresso nella spiritualità, non è possibile attribuire tanta importanza a questo punto.

Ora, i devoti conoscono un modo adeguato per colmare questa palese lacuna nella motivazione. Essi dicono che l'idea di un dio unico esercitò un'efficacia così irresistibile sugli uomini perché si trattava di una parte di quella Verità eterna che, rimasta a lungo celata, era venuta finalmente in luce e doveva quindi trascinare tutti con sé. Dobbiamo concedere che un fattore di questo tipo è, finalmente, commisurato alla grandezza così dell'oggetto come dell'esito.

¹ [Questo termine, coniato dal famoso storico della religione indiana Max Müller (1823-1900), indica l'invocazione e celebrazione religiosa di "una" divinità soprattutto, senza che ciò implichi la credenza che vi sia un unico dio.]

Anche noi vorremmo accettare questa soluzione. Ma c'imbattiamo in un dubbio. L'argomento devoto riposa su un presupposto ottimistico-idealistico. A nessuno è mai riuscito di accertare che l'intelletto umano possenga un fiuto particolarmente fine per la verità e che la vita psichica umana mostri una particolare inclinazione a riconoscere la verità. Abbiamo appreso piuttosto, al contrario, che il nostro intelletto si smarrisce molto facilmente e senza alcun preavviso e che nulla è da noi creduto più facilmente, senza riguardi per la verità, di ciò che asseconda le nostre illusioni di desiderio. Pertanto al nostro assenso dobbiamo porre una limitazione. Anche noi crediamo che la soluzione dei devoti contenga la verità, non però la verità materiale, bensì quella storica. E ci sentiamo in diritto di correggere una certa deformazione cui questa verità, tornando, andò soggetta. Vale a dire, non crediamo che oggi vi sia un grande dio unico, ma che in tempi remotissimi vi fu un personaggio unico, il quale a quell'epoca dovette apparire gigantesco e che poi tornò nel ricordo degli uomini elevato a divinità.

Avevamo supposto che la religione mosaica fosse dapprima rigettata e mezzo dimenticata e poi facesse breccia come tradizione. Adesso supponiamo che questo processo fosse una ripetizione, che si verificava allora per la seconda volta. Quando Mosè portò al popolo l'idea del dio unico, non recava nulla di nuovo, ma richiamava in vita un'esperienza primordiale della famiglia umana, che era svanita da molto tempo dalla memoria cosciente degli uomini. Ma essa era stata così importante, aveva prodotto o avviato modificazioni così incisive nella vita umana, che non possiamo fare a meno di credere che avesse lasciato qualche traccia durevole, paragonabile a una tradizione, nell'anima degli uomini.

Dalle psicoanalisi degli individui abbiamo appreso che le loro primissime impressioni, ricevute in un'epoca in cui il bambino non sapeva quasi parlare, manifestano prima o poi effetti di carattere coatto, pur senza esser ricordate consciamente. Ci riteniamo in diritto di ammettere la stessa cosa per le primissime esperienze dell'intera umanità. Uno di questi effetti sarebbe il sorgere dell'idea del grande dio unico, nella quale occorre riconoscere un ricordo, certo deformato, ma non certo privo di fondamento. Un'idea siffatta ha carattere coatto, deve assolutamente essere creduta. Fin dove giunge la deformazione, è giusto designarla come delirio; in quanto reca il ritorno del passato, la si deve chiamare verità. Anche il delirio psichiatrico

contiene un pezzettino di verità, e la convinzione del malato si propaga da questa verità fino all'involucro delirante.¹

Quanto segue, fino alla fine del saggio, ripete un po' modificate le argomentazioni del suo primo capitolo.

Nell'anno 1912 in *Totem e tabù* cercai di ricostruire l'intreccio antico di fatti da cui derivarono tali effetti. In ciò mi servii di certe considerazioni teoriche di Charles Darwin, di Atkinson, ma soprattutto di William Robertson Smith, combinandole con scoperte e indicazioni ricavate dalla psicoanalisi. Da Darwin presi l'ipotesi che in origine gli uomini vivessero in piccole orde,² ciascuna sotto la tirannia di un maschio più anziano, che si appropriava di tutte le femmine e castigava o scacciava i giovani, inclusi i propri figli. Da Atkinson, continuando questa trama, l'ipotesi che quel sistema patriarcale avesse fine con la ribellione dei figli, che si unirono contro il padre, lo sopraffecero e lo divorarono in comune. Poi, allacciandomi alla teoria totemica di Robertson Smith, supposi che dopo di allora l'orda paterna cedesse il posto al clan totemistico dei fratelli. Per poter vivere in pace tra loro, i fratelli vittoriosi rinunciarono a quelle donne a causa delle quali avevano ucciso il padre, e istituirono l'esogamia. Il potere paterno fu infranto e le famiglie si organizzarono secondo il matriarcato. L'atteggiamento emotivo ambivalente dei figli verso il padre persistette per l'intero sviluppo successivo. Al posto del padre fu insediato un animale come totem; considerato come antenato e spirito protettore, il totem non poteva essere offeso o ucciso, ma una volta all'anno tutta la comunità dei maschi si ritrovava per un pasto rituale, durante il quale il totem animale, altrimenti venerato, veniva fatto a pezzi e divorato in comune.

¹ [Troviamo già quest'ultimo concetto espresso con parole molto simili nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) p. 277, oltre che in *Il delirio e i sogni nella "Gradiva"* di Wilhelm Jensen (1906) p. 323. Freud lo ha poi ripreso in *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità* (1922) pp. 369 sgg. L'idea generale che gli sta alla base risale comunque a scritti molto precedenti: vedi *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896) p. 323 e la *Minuta K* (sezione sulla paranoia) in *Minute teoriche per Wilhelm Fliess* (1892-97) pp. 54 sgg. Invece l'idea feconda ad esso collegata, che occorre distinguere tra verità materiale e verità storica, appartiene agli ultimi anni di Freud: ancora nell'*Avvenire di un'illusione* (1927) p. 474 è appena accennata, mentre è più chiaramente formulata nel "Poscritto" del 1935 all'*Autobiografia* (1924) p. 139. È menzionata, nel presente scritto, anche sopra a pp. 382 e 407. Si osservi infine che a p. 399 era stata fatta una distinzione tra realtà esterna e realtà psichica che in qualche modo può riconnettersi con questo discorso. Vedi anche, in questo volume, *L'acquisizione del fuoco* (1931) p. 107 e *Costruzioni nell'analisi* (1937) p. 552.]

² [Vedi sopra, p. 280, n. 1.]

Nessuno poteva esimersi dal partecipare a questo pasto: era la ripetizione solenne dell'uccisione del padre, con la quale avevano avuto inizio ordine sociale, leggi morali e religione. La concordanza del pasto totemico di Robertson Smith con la Cena cristiana aveva richiamato l'attenzione di parecchi autori prima di me [pp. 403 sgg.].

Ancor oggi mi attengo a questa ricostruzione. Mi sono sentito più volte rivolgere violenti rimproveri per non avere modificato le mie opinioni nelle successive edizioni del libro, nonostante etnologi più recenti abbiano rifiutato, unanimi, le tesi di Robertson Smith, e avanzato in parte teorie che se ne scostano totalmente. Replico che questi pretesi progressi mi sono ben noti, ma non mi sono convinto né della giustezza di queste innovazioni né degli errori di Robertson Smith. Contraddire non significa confutare, innovare non necessariamente significa progredire. Innanzitutto però io non sono etnologo ma psicoanalista. Avevo il diritto di trarre dalla letteratura etnologica ciò che mi poteva servire per il lavoro analitico. I lavori del geniale Robertson Smith mi hanno offerto validi punti di contatto con il materiale psicologico dell'analisi, agganci per utilizzarlo. La mia strada non si è mai incrociata con quella dei suoi avversari.

II. L'EVOLUZIONE STORICA

Non posso qui ripetere per disteso il contenuto di *Totem e tabù*, ma devo provvedere a riempire il lungo tratto tra quella supposta epoca primordiale e la vittoria del monoteismo in tempi storici. Costituito l'ordinamento: clan dei fratelli, matriarcato, esogamia e totemismo, cominciò un'evoluzione che è giusto definire come un lento "ritorno del rimosso". Qui uso il termine "rimosso" in senso improprio. Si tratta di qualcosa di passato, scomparso, superato nella vita dei popoli, che mi azzardo a confrontare con il rimosso nella vita psichica dell'individuo. In quale forma psicologica questo passato perdurasse nel periodo della sua eclissi, a tutta prima non so dire. Non è facile trasferire i concetti della psicologia del singolo alla psicologia delle masse, e non credo che otteniamo qualcosa introducendo il concetto di inconscio "collettivo". Il contenuto dell'inconscio è già comunque collettivo, patrimonio universale dell'umanità. Per ora traiamoci dunque d'impaccio usando analogie. I processi che qui studiamo nella vita dei popoli sono molto simili a quelli che ci sono noti dalla psicopatologia, ma non sono proprio gli stessi.

Decidiamoci infine a supporre che i sedimenti psichici di quell'epoca primordiale divennero patrimonio ereditario, e che ogni nuova generazione doveva solamente ridestare, non acquisire tale eredità. Ho in mente, a questo riguardo, l'esempio del simbolismo certamente "innato" che deriva dall'epoca in cui si sviluppò il linguaggio: esso è familiare a tutti i bambini senza che ancora abbiano ricevuto un'istruzione, e suona uguale in tutti i popoli a dispetto delle diversità di lingua. La sicurezza, che forse qui ancora ci manca, otteniamola da altri risultati della ricerca psicoanalitica. Sappiamo che i nostri bambini in un certo numero di relazioni importanti non reagiscono in modo corrispondente alla loro esperienza, ma secondo l'istinto,¹ in modo paragonabile agli animali, il che è spiegabile solo con l'acquisizione filogenetica.²

Il ritorno del rimosso si compie lentamente, certo non spontaneamente, ma sotto la spinta di tutte le mutevoli condizioni di vita che riempiono di sé la storia della civiltà umana. Non posso dare qui né un sommario di queste interdipendenze, né nulla più di una lacunosa enumerazione delle tappe di questo ritorno. Il padre diviene nuovamente il capo della famiglia, un capo ben lungi dall'essere così assoluto com'era stato il padre dell'orda primitiva. Il totem animale cede il posto al dio con passaggi ancora ben perspicui. Dapprima il dio di forma umana ha ancora la testa dell'animale, dopo si trasforma quasi sempre in quel determinato animale, indi questo animale diviene sacro al dio e suo accompagnatore prediletto, oppure il dio uccide l'animale e ne assume l'appellativo. Tra il totem animale e il dio sorge l'eroe, spesso come primo grado alla deificazione. L'idea della divinità suprema compare prestissimo, così sembra, dapprima soltanto simile a un'ombra, senza immischiarsi negli interessi quotidiani degli uomini. Col confluire di tribù e popoli in unità più vaste, anche gli dèi si organizzano in famiglie e gerarchie. Uno di loro è sovente elevato a signore supremo al di sopra di dèi e uomini. Con titubanza avviene il passo successivo, che consiste nel tributare onori a un solo dio, e infine segue la decisione di accordare tutto il potere a un dio unico e di non tollerare altro dio accanto a lui. Solo così la maestà del padre dell'orda primitiva fu ristabilita e le emozioni suscitate da lui poterono ripetersi.

¹ ["Secondo l'istinto" rende *instinktmässig*. Vedi sopra, pp. 420 sg., dove pure Freud usa il termine per lui inconsueto "Instinkt".]

² [È presumibile che Freud avesse qui in mente essenzialmente le "fantasie primarie". Vedi sopra, a p. 422, la nota editoriale sull'"eredità arcaica".]

Il primo effetto dell'incontro con colui che per tanto tempo era stato rimpianto e ardentemente desiderato fu travolgente, e tale quale lo descrive la tradizione narrando delle leggi statuite sul monte Sínai. Ammirazione, timore reverenziale e gratitudine per la grazia trovata ai suoi occhi: la religione mosaica non conosce altri sentimenti, oltre questi positivi, verso il Dio Padre. La convinzione che egli è irresistibile, la sottomissione al suo volere, non avrebbero potuto essere più incondizionate nel figlio indifeso e intimidito del padre dell'orda; anzi, esse diventano pienamente comprensibili soltanto riandando all'ambiente primitivo e infantile. I moti infantili del sentimento sono intensamente e inesauribilmente profondi, in tutt'altra misura rispetto a quelli degli adulti, e solo l'estasi religiosa può richiamarli. Così un'ebbrezza di devozione a Dio fu la prima reazione al ritorno del grande padre.

La direzione che avrebbe seguito questa religione del Padre fu fissata per tutti i tempi, senza che il suo sviluppo fosse perciò concluso. L'ambivalenza è intrinseca al rapporto paterno; non poteva non ridestarsi, con l'andar dei tempi, anche quell'ostilità che una volta aveva spinto i figli a uccidere il padre ammirato e temuto. Nella cornice della religione mosaica non c'era spazio per l'espressione diretta dell'odio omicida contro il padre; poteva venire in luce solo una poderosa reazione a quest'odio: il senso di colpa per questa ostilità, la cattiva coscienza di aver peccato contro Dio e di non cessare di peccare. Questo senso di colpa, che fu ininterrottamente tenuto desto dai profeti, e che presto formò un contenuto integrante del sistema religioso, aveva anche un'altra e superficiale motivazione, la quale mascherava abilmente la sua vera origine. Le cose andavano male per il popolo, le speranze riposte nel favore di Dio non volevano adempiersi, non era facile conservare l'illusione, cara più di ogni altra, di essere il popolo eletto di Dio. Dal momento che nessuno voleva rinunciare a questa fortuna, il sentimento di colpa per la propria peccaminosità offriva a Dio un'ottima giustificazione. Nessuno meritava di meglio che essere da lui punito, perché nessuno rispettava i suoi comandamenti, e nel bisogno di soddisfare questo sentimento di colpa, che era insaziabile e proveniva da fonti ben più profonde, questi comandamenti dovevano essere resi sempre più severi, penosi e anche meschini. In una nuova ebbrezza di ascesi morale il popolo s'impose sempre nuove rinunce pulsionali, raggiungendo, almeno nella dottrina e nel precetto, vertici etici che erano rimasti inaccessibili agli altri popoli antichi. In questo alto

sviluppo etico molti Ebrei ravvisano il secondo carattere principale e la seconda grande realizzazione della loro religione. Dalle nostre osservazioni dovrebbe risultare come essa era connessa con la prima, cioè con l'idea del dio unico. Questa etica non riesce tuttavia a disconoscere la sua origine dal senso di colpa causato dall'ostilità repressa verso Dio. Essa ha lo stesso carattere incompiuto e incompatibile che è proprio delle formazioni reattive nevrotico-ossessive; s'indovina anche che essa serve a intenzioni segrete di punizione.

L'evoluzione successiva va oltre l'ebraismo. Ciò che permaneva del materiale di ritorno della tragedia del padre primigenio non era più conciliabile in alcun modo con la religione mosaica. Il senso di colpa di quell'epoca non si limitava ormai più al popolo ebraico, ma, come un cupo disagio, aveva afferrato tutti i popoli del Mediterraneo, quasi un presagio di sventura il cui fondamento nessuno sapeva indicare. La storiografia dei giorni nostri parla di un invecchiamento della civiltà antica; ma presumo che abbia colto solo cause occasionali e accessorie di questa prostrazione dei popoli. Lo schiarimento della depressione imperante partì dall'ebraismo. Nonostante tutte le approssimazioni e anticipazioni nel mondo circostante, fu nello spirito di un uomo ebreo, Saulo di Tarso, il quale come cittadino romano s'era dato il nome di Paolo, che per la prima volta si fece strada la nozione: "siamo così infelici perché abbiamo ucciso Dio Padre". Ed è ben comprensibile che egli non poté cogliere questo frammento della verità altrimenti che nella veste delirante della buona novella: "siamo redenti da ogni colpa dacché uno di noi ha sacrificato la sua vita per assolverci". In questa maniera di esprimersi era naturalmente taciuta l'uccisione di Dio, ma un crimine che doveva essere espiato immolando una vittima poteva essere stato solo un assassinio. E l'anello di congiunzione tra il delirio e la verità storica era dato dalla certezza che la vittima immolata era stata il figlio di Dio. Con la forza che le affluiva dalla fonte della verità storica, questa nuova fede abbatté ogni ostacolo; al posto della beatitudine di essere gli eletti subentrò ora la liberazione di essere i redenti. Ma il fatto che era stato commesso un parricidio doveva, per tornare nel ricordo dell'umanità, superare maggiori resistenze di quell'altro fatto, che aveva dato il suo contenuto al monoteismo;¹ era costretto anche a soggiacere a una deformazione più forte. Il delitto innominabile fu sostituito da un supposto peccato originale veramente oscuro.

¹ [L'altro fatto è l'esistenza del padre primigenio.]

Peccato originale e redenzione ottenuta col sacrificio di una vittima divennero i pilastri della nuova religione fondata da Paolo. Se nella schiera dei fratelli che si ribellarono al padre primigenio vi fosse effettivamente un capo o istigatore dell'omicidio;¹ o se questa figura fosse creata più tardi dalla fantasia del poeta per eroicizzare la propria persona² e introdotta nella tradizione, è questione che deve rimanere in sospeso.

La dottrina cristiana, dopo aver rotto la cornice dell'ebraismo, accolse elementi da diverse altre fonti, rinunciò a più di una caratteristica del monoteismo puro, si conformò in molti particolari ai riti di altri popoli mediterranei. Fu come se l'Egitto prendesse un'altra volta vendetta degli eredi di Ekhnatòn. È degna di nota la maniera in cui la nuova religione s'acconciò all'antica ambivalenza nel rapporto con il padre. Il suo contenuto principale fu sì la riconciliazione con Dio Padre, l'espiazione del delitto commesso contro di lui, ma l'altro lato della relazione emotiva compariva nel fatto che il figlio, che aveva preso su di sé l'espiazione, divenne egli stesso dio accanto al padre e propriamente al posto del padre. Scaturito da una religione del padre, il cristianesimo divenne una religione del figlio. Non sfuggì alla fatalità di doversi sbarazzare del padre.

Solo una parte del popolo ebraico accettò la nuova dottrina. Coloro che la rifiutarono si chiamano ancor oggi Ebrei. Differenziandosi in questo modo si sono segregati dagli altri popoli ancor più nettamente di prima. Dalla nuova comunità religiosa, che oltre a Ebrei aveva raccolto Egiziani, Greci, Siriacei, Romani e infine anche Germani, toccò loro sentirsi rivolgere il rimprovero di aver ucciso Dio. Espresso distesamente questo rimprovero suonerebbe: "Non vogliono accettare per vero di aver ucciso Dio, mentre noi lo ammettiamo e siamo lavati da questa colpa." È facile vedere quanta verità si nasconda dietro a questo rimprovero. Quanto al perché gli Ebrei non riuscirono a prender parte al progresso implicito nella confessione, per deformata che fosse, del deicidio, la sua spiegazione costituirebbe l'oggetto di un'indagine apposita. In un certo senso, così comportandosi, gli Ebrei si sono fatti carico di una tragica colpa; ma di essa hanno pagato pesantemente il fio.

¹ [Cioè il "redentore", vedi sopra, pp. 408 sg.]

² [Anche per i concetti cui qui si allude — fantasia di desiderio di creare a sé stesso una posizione eccezionale (fantasia di cui Cristo sarebbe il frutto), e origine della rappresentazione dell'eroe — vedi il luogo citato nella nota precedente.]

La nostra disamina ha forse illuminato alcuni aspetti della questione riguardante il modo in cui il popolo ebraico ha acquistato le qualità che lo contraddistinguono. Meno lume ha ricevuto il problema circa i modi in cui esso ha potuto mantenere fino al giorno d'oggi la sua individualità. Ma risposte esaurienti a tali enigmi, non si possono ragionevolmente né pretendere né attendere. Un contributo da giudicare tenendo a mente le limitazioni menzionate all'inizio [pp. 424 sg.] è tutto ciò che io posso offrire.

LA FINEZZA DI UN'AZIONE MANCATA

1935

Freud espone qui l'interpretazione di un proprio atto mancato collegandosi naturalmente a quanto era stato illustrato ampiamente nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901). È un lapsus di scrittura commesso in un biglietto che accompagna un dono che Freud fa a un'amica. La figlia Anna aiuta il padre a portare a termine l'interpretazione.

Mentre Jones (*Vita e opere di Freud*, vol. 3, p. 299) identifica la destinataria del dono in Lou Andreas-Salomé, Strachey ci informa trattarsi invece della dottoressa Dorothy Burlingham, che nel 1962 conservava ancora l'anello offertole in dono da Freud.

La breve nota fu pubblicata con il titolo *Die Feinheit einer Fehlbildung* in *Almanach der Psychoanalyse* 1936 (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna 1935) pp. 15-17, e fu poi riprodotta in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) pp. 37-39.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Sto preparando un regalo di compleanno per un'amica, è una piccola gemma da incastonare in un anello. La fisso nel mezzo di un cartoncino rigido, sul quale scrivo le seguenti parole: "Buono per far preparare dall'orologiaio e gioielliere L. un anello d'oro... per la pietra qui acclusa raffigurante una barca con vela e remi." Ma al posto qui sopra lasciato in bianco, fra "d'oro" e "per", c'era una parola, la paroletta "bis" [in tedesco "fino a"], che ho dovuto cancellare perché non c'entrava per niente. Già, perché mai l'avrò scritta?

Rileggendo il breve testo mi accorgo subito che la preposizione "für" ["per"] vi compare due volte in rapida successione: "per far preparare..." e "per la pietra..." La ripetizione sta male e andrebbe evitata. Mi viene allora in mente che l'inserzione di "bis" al posto di "für" sia stato un tentativo di evitare un'imperizia stilistica. Dev'essere proprio così. Un tentativo che si è valso però di mezzi particolarmente insufficienti. La preposizione "bis" è assolutamente inadatta in quel punto, e non può sostituire il "für", che è assolutamente necessario. Perché dunque proprio "bis"?

Forse però la paroletta "bis" non è affatto una preposizione che determina un limite di tempo [fino a], ma ha tutt'altro significato. Forse è il latino "bis" (due volte) che è passato nel francese con lo stesso significato. Ne *bis in idem* dice il diritto romano.¹ *Bis, Bis*, gridano i francesi quando vogliono che sia ripetuta l'esecuzione di un pezzo sulla scena.² È dunque questa la spiegazione del mio insensato lapsus di scrittura. Prima del secondo "für" mi giunse il monito a non ripetere la stessa parola; dunque a mettere qualcos'altro al posto

¹ ["Non incorrere due volte nello stesso reato."]

² [Lo stesso gridano gli italiani.]

di "für". La casuale assonanza della paroletta straniera *bis* — che obietta alla formulazione originaria della frase — con la preposizione tedesca fa sì che "für" possa essere sostituito da "bis" come per errore. Ma questa azione mancata non raggiunge il suo intento per il fatto che è stata commessa, ma solo dopo che è stata corretta. Devo ricancellare il "bis", con ciò eliminando in un certo senso da me la fastidiosa ripetizione. Non è priva d'interesse questa variante nel meccanismo di un'azione mancata!

Sono soddisfattissimo di questa soluzione, ma nelle autoanalisi il pericolo di incompletezza è particolarmente grande.¹ Troppo spesso ci si accontenta di una spiegazione parziale, dietro alla quale la resistenza tiene sovente celato ciò che magari è più importante. Mia figlia, alla quale racconto di questa piccola analisi, sa subito come continuarla: "Già una volta in passato le hai regalato una pictra simile per un anello. Presumibilmente hai voluto evitare la ripetizione. Non si ha certo voglia di fare continuamente lo stesso regalo." Tutto mi diventa chiaro, evidentemente l'obiezione era rivolta contro la ripetizione dello stesso regalo, non della stessa parola. È avvenuto semplicemente uno spostamento su qualcosa di futile, nell'intento di stornare l'attenzione da qualcosa di più significativo, una difficoltà estetica ha preso il posto, forse, di un conflitto pulsionale.

Non è difficile scoprire come andare avanti. Cerco un motivo per non regalare questa gemma. Lo trovo nella considerazione che già una volta, in passato, ho regalato la stessa cosa o qualcosa di molto simile. Ma perché questa obiezione si nasconde e si traveste? Evidentemente c'è qualcosa che ha da restare in ombra. Ben presto mi accorgo di che si tratta. Non ho nessuna voglia di regalare questa gemma che piace molto anche a me.

Il chiarimento di questa azione mancata non è stato particolarmente difficile. Mi viene in mente, a mo' di consolazione, che quel mio rammarico non fa che aumentare il valore del dono. Che regalo sarebbe mai quello che non procurasse a chi se ne priva neppure un po' di dispiacere? In fin dei conti mi è stato concesso di farmi un'idea, per l'ennesima volta, di come possano essere complicati i processi psichici meno vistosi e apparentemente più semplici. Scrivendo una frase mi sono sbagliato, ho inserito un "bis" laddove ci voleva soltanto un

¹ [Sul rischio di incompletezza nel caso delle interpretazioni oniriche vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 259 e 477 sgg. Sulle particolari difficoltà dell'autoanalisi vedi la nota editoriale in *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) pp. 393 sg.]

“für”, me ne sono accorto e ho corretto il testo, eppure questo piccolo errore — in verità anzi solo il tentativo di un errore — aveva tanti presupposti e condizioni dinamiche determinanti! È certo comunque che non avrebbe potuto prodursi se il materiale non fosse stato particolarmente propizio.

A THOMAS MANN
PER IL SUO SESSANTESIMO COMPLEANNO

1935

Sembra che questa lettera sia stata scritta su richiesta dell'editore Fischer che voleva fosse inclusa in una pubblicazione in onore di Thomas Mann. Tuttavia essa apparve soltanto nell'*Almanach der Psychoanalyse* 1936 (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna 1935) p. 18. Fu poi riprodotta in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) p. 249 col titolo *Thomas Mann zum 60. Geburtstag*. La traduzione italiana è di Mazzino Montinari.

Freud scrisse l'anno dopo (29 novembre 1936) a Thomas Mann una lunga lettera su Napoleone che è riprodotta in E. Jones, *Vita e opere di Freud*, vol. 3, pp. 538 sgg. Numerose sono le testimonianze della profonda stima che Thomas Mann nutriva per Freud. Si veda l'importante saggio da lui scritto nel 1936 su *Freud e l'avvenire*, trad. it. in *Nobiltà dello spirito* (Mondadori, Milano, 2^a ed. 1956) pp. 719-42. Si veda anche sopra, nell'Introduzione a questo volume, pp. xiv sg., il brano dell'allocuzione consegnata da Thomas Mann a Freud in occasione dell'ottantesimo compleanno, a nome di molte eminenti personalità della cultura e dell'arte.

*A Thomas Mann
per il suo sessantesimo compleanno*

Caro Thomas Mann,

accetti da me un affettuoso saluto per il Suo sessantesimo compleanno! Io sono uno dei Suoi "più vecchi" lettori e ammiratori, potrei augurarLe una vita molto lunga e felice, come si è soliti fare in simili occasioni. Ma me ne astengo; far degli auguri è cosa a buon mercato e mi sembrerebbe di ritornare ai tempi in cui si credeva all'onnipotenza magica dei pensieri. La mia personalissima esperienza mi fa pensare che sia bene che un destino compassionevole ponga un giusto limite alla durata della nostra vita!¹

Inoltre non vorrei imitare coloro che in queste solenni circostanze spingono l'espansione al di là del rispetto, costringendo il festeggiato a stare a sentire in che modo, come uomo, è subissato dalle lodi mentre, come artista, è analizzato e criticato. Non voglio rendermi colpevole di un simile atto di arroganza. Ma posso permettermi qualcos'altro: a nome di innumerevoli Suoi contemporanei, posso esprimere l'intima certezza che Lei non farà e non dirà mai — le parole del poeta sono infatti azioni — cose ignobili o meschine; anche in tempi e in condizioni che rendono incerto il giudizio, Lei saprà trovare la via giusta e saprà indicarla agli altri.

Con affettuosa devozione, Suo
Freud

Giugno 1935

¹ [Freud aveva all'epoca settantanove anni.]

**UN DISTURBO DELLA MEMORIA SULL'ACROPOLI:
LETTERA APERTA A ROMAIN ROLLAND**

1936

Freud scrisse nel gennaio 1936 a Romain Rolland la presente lettera, in occasione del settantesimo compleanno di quest'ultimo. Con Rolland era stato in passato, fin dal 1923, in cordiale corrispondenza: vedi la lettera *A Romain Rolland* del 1926 e la citazione che Freud fa dello stesso Rolland all'inizio di *Il disagio della civiltà*, pp. 557 sg. e note.

Questa lettera contiene la descrizione di una particolare impressione provata da Freud nel 1904, quando, accompagnato dal fratello minore, giunse improvvisamente ad Atene, dopo un viaggio che non era stato precedentemente progettato, e si trovò sull'Acropoli.

La descrizione è molto particolareggiata. Un senso di incredulità e di irrealtà dà luogo a quello che viene qui chiamato un "sentimento di estraniamento" (*Entfremdungsgefühl*).

Freud dà una diffusa spiegazione di questo suo improvviso smarrimento, riferendosi al modo in cui, durante gli studi secondari, sono recepiti dagli scolari i racconti delle grandi cose del passato. Ma insieme spiega il senso di incredulità e disagio che lo colse allora facendo riferimento al proprio modesto padre, alla "pietà filiale" mista a rimorso da cui fu preso per aver fatto "troppa strada" e dunque aver superato il padre. E si collega pure al suo saggio *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* (1916) in particolare al paragrafo 2 intitolato "Coloro che soccombono al successo". Allude inoltre alla estraniamento come meccanismo di difesa riallacciandosi all'opera della figlia Anna su *L'Io e i meccanismi di difesa* (1936).

Che Freud abbia voluto dedicare questo breve saggio clinico autobiografico proprio a Romain Rolland può apparire un po' strano. Nella *Introduzione* al volume 4 di questa edizione (p. XIII), si è voluto collegare, in forma ipotetica, questo episodio alle difficoltà soggettive (nevrotiche) che Freud aveva dovuto affrontare in passato per soddisfare il suo ardente desiderio di visitare Roma, difficoltà che erano state superate soltanto nel 1901, tre anni prima del viaggio ad Atene.

Lo scritto fu pubblicato col titolo *Brief an Romain Rolland: Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis*, in *Almanach der Psychoanalyse* 1937 (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna 1936) pp. 9-21;

fu poi riprodotto in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) pp. 250-57. Si rammenti che tutte le pubblicazioni legate al nome di Romain Rolland, così come a quello di molti altri autori, Thomas Mann per esempio, e naturalmente tutti gli autori ebrei, furono bandite durante il periodo nazista.

La traduzione italiana è di Pierrette Lavanchy Lai.

*Un disturbo della memoria sull'Acropoli:
lettera aperta a Romain Rolland*

Caro amico,

vivamente sollecitato a scrivere qualche cosa per contribuire al festeggiamento del Suo settantesimo compleanno, mi sono sforzato a lungo di trovare qualcosa che fosse in qualche modo degno di Lei, che esprimesse la mia ammirazione per il Suo amore della verità, per il coraggio del Suo pensiero, per la Sua benevolenza verso gli uomini e la Sua generosità! Oppure qualcosa che testimoniassse la mia riconoscenza per lo scrittore che mi ha dato tanti momenti di gioia e di elevazione. Ma invano; ho dieci anni più di Lei, la mia produzione si è esaurita. Tutto quello che mi resta da offrirLe è il dono di un uomo impoverito, che in passato ha conosciuto "giorni migliori".

Lci sa che il mio lavoro scientifico si è posto lo scopo di spiegare le manifestazioni insolite, abnormi, patologiche della vita mentale, cioè di ricondurle alle forze psichiche che operano dietro di esse, e di mettere in evidenza i meccanismi che vi agiscono. L'ho provato dapprima sulla mia propria persona, poi anche su altri, e infine, con un'audace estensione, sull'intero genere umano. Un fenomeno di questo tipo, che io avevo vissuto or è una generazione, nel 1904, e che non avevo mai capito, è riaffiorato ripetutamente alla mia memoria in questi ultimi anni;¹ dapprima non sapevo perché. Alla fine mi sono deciso ad analizzare questa piccola esperienza e Le comunico qui il risultato del mio studio. Perciò devo naturalmente pregarLa di accordare ai dati della mia vita personale un'attenzione maggiore di quella che meriterebbero.

¹ [Freud aveva fatto una breve allusione a questo episodio circa dieci anni prima, in *L'avvenire di un'illusione* (1927) p. 455, ma non ne aveva fornito la spiegazione.]

A quell'epoca, ogni anno, alla fine di agosto o all'inizio di settembre, avevo l'abitudine di partire con mio fratello minore per un viaggio di piacere che durava alcune settimane e ci conduceva a Roma, in qualche altra regione dell'Italia o in qualche punto del litorale mediterraneo. Mio fratello ha dieci anni meno di me, è quindi un Suo coetaneo, — una coincidenza che mi colpisce solo adesso —. Quell'anno mio fratello mi spiegò che i suoi affari non gli consentivano una lontananza prolungata, che avrebbe potuto assentarsi tutt'al più una settimana, e che perciò avremmo dovuto accorciare il nostro viaggio. Così decidemmo di partire da Trieste per l'isola di Corfù e trascorrere là i nostri pochi giorni di ferie. A Trieste cgli andò a trovare un collega d'affari che vi risiedeva, e io l'accompagnai. Quest'uomo amabile s'informò anche dei nostri progetti ulteriori, e quando sentí che volevamo andare a Corfù, ce lo sconsigliò vivamente: "Ma che cosa volete fare laggiù in questo periodo? Fa talmente caldo che non potrete combinare nulla. Andate piuttosto ad Atene. Il piroscafo della Lloyd parte oggi pomeriggio, vi lascia tre giorni per visitare la città e vi riprende nel viaggio di ritorno. Sarà piú vantaggioso e piú gradevole."

Dopo aver lasciato il triestino, eravamo tutti e due di umore curiosamente cattivo. Discutemmo il piano che ci era stato proposto, lo trovammo del tutto inopportuno e vedemmo solo impedimenti alla sua realizzazione; supponemmo persino che non ci sarebbe stato concesso entrare in Grecia senza passaporto. Nelle ore che precedettero l'apertura degli uffici della Lloyd, girammo per la città scontenti e irresoluti. Ma quando venne il momento, andammo allo sportello e prendemmo i biglietti per Atene, come se fosse la cosa piú naturale del mondo, senza preoccuparci delle presunte difficoltà e addirittura senza esserci dichiarate l'un l'altro le ragioni della nostra decisione. Questo comportamento era davvero molto strano. Piú tardi riconoscemmo che avevamo accettato subito e molto volentieri il suggerimento di andare ad Atene anziché a Corfù. Perché dunque ci eravamo rovinato col malumore l'intervallo fino all'apertura degli sportelli e ci eravamo prospettati solo ostacoli e difficoltà?

Quando poi il pomeriggio dopo l'arrivo mi trovai sull'Acropoli e abbracciai con lo sguardo il paesaggio, mi venne improvvisamente il pensiero singolare: "Dunque tutto questo esiste veramente, proprio come l'abbiamo imparato a scuola?!" O, per descrivere la situazione con piú esattezza, la persona che faceva questo commento si distin-

gueva assai piú nettamente del solito da un'altra persona, che prendeva nota di questo commento, ed entrambe erano meravigliate, anche se non della stessa cosa. La prima si comportava come se dovesse, sotto l'impressione di una osservazione indubitabile, credere a qualcosa la cui realtà le era apparsa dubbia fino a quel momento. Con un po' di esagerazione: come se qualcuno, passeggiando in Scozia sui bordi del Loch Ness, improvvisamente vedesse davanti a sé, arenato sulla riva, il corpo del famoso mostro e si trovasse costretto ad ammettere: Dunque esiste veramente il serpente acquatico al quale non abbiamo mai creduto! L'altra persona, invece, era stupita a buon diritto perché non si era accorta che l'esistenza reale di Atene, dell'Acropoli e di quel paesaggio fosse mai stata messa in dubbio. Era piuttosto preparata a un'espressione di entusiasmo e di esaltazione.

Ora ci vuol poco a dire che quello strano pensiero sull'Acropoli intendesse soltanto sottolineare che vedere una cosa coi propri occhi è del tutto differente dal sentirne parlare o leggere. Rimarrebbe comunque un modo bizzarro di rivestire un luogo comune privo d'interesse. Oppure si potrebbe arrischiare la tesi che, come ginnasiale,¹ io avevo pensato di essere convinto della realtà storica della città di Atene e della sua storia, ma che quell'idea venutami sull'Acropoli mi mostrava che a quel tempo, nel mio inconscio, non ci avevo creduto; solo ora avevo acquistato una convinzione "che giunge fino all'inconscio". Una spiegazione del genere ha un suono molto "profondo", ma è piú facile da formulare che da dimostrare, ed è inoltre facilmente attaccabile sul piano teorico. No, io penso che i due fenomeni, il malumore a Trieste e l'idea improvvisa sull'Acropoli siano intimamente connessi. Il primo è piú facile da capire e può aiutarci a chiarire il secondo.

L'esperienza a Trieste è, lo sottolineo, nient'altro che l'espressione di un'incredulità: "Noi arriveremo a vedere Atene? Non è possibile, è troppo difficile." Il malumore concomitante corrisponde poi al rammarico per questa impossibilità. Sarebbe stato cosí bello! E ora si capisce di che si tratta. È un caso di "too good to be true",² come ne incontriamo cosí frequentemente. Uno di quei casi di incredulità che si mostrano cosí sovente quando si è sorpresi da una buona notizia, quando si apprende che si è fatta una vincita, ottenuto

¹ ["Ginnasio" sta a indicare l'intero corso degli studi secondari di indirizzo umanistico (comprensivi pertanto del nostro "liceo") secondo un uso della parola introdotto in Germania fin dal Rinascimento. Vedi lo scritto di Freud sulla *Psicologia del ginnasiale* (1914).]

² ["Troppe bello per essere vero."]

un premio, oppure, per una ragazza, quando viene a sapere che l'uomo amato in segreto si è presentato dai suoi genitori per chiederla in sposa.

Costatare un fenomeno è, naturalmente, far sorgere subito un interrogativo sulla sua origine. Un'incredulità di questo tipo è palesemente un tentativo di ricusare un frammento della realtà, ma qui c'è qualcosa di strano. Non saremmo per niente stupiti se un simile tentativo si dirigesse contro un frammento di realtà che minaccia di recare dispiacere; il nostro meccanismo psichico è per così dire programmato per questo. Ma perché una tale incredulità verso qualcosa che invece promette un intenso piacere? Un comportamento veramente paradossale! Rammento però che già in una precedente occasione ho trattato il caso analogo di quelle persone che, come mi espressi allora, "soccombono al successo".¹ Di regola ci si ammala in seguito a frustrazione, per il mancato appagamento di un bisogno o di un desiderio di importanza vitale; a queste persone invece accade il contrario, si ammalano, e addirittura vanno a picco perché un loro desiderio di intensità sconvolgente è stato appagato. Tuttavia il contrasto tra le due situazioni non è così grande come sembra da principio. Semplicemente, nel caso paradossale, una frustrazione interna è subentrata al posto di quella esterna. Non ci si concede la felicità, la frustrazione interna ordina di mantenere quella esterna. Ma perché? Perché, come suona la risposta in una serie di casi, non ci si può aspettare niente di così buono dal destino. Quindi di nuovo il "too good to be true", l'espressione di un pessimismo che molti di noi sembrano albergare in sé in dosi considerevoli. In altri casi è esattamente come per quelli che soccombono al successo, un senso di colpa o d'inferiorità che si può tradurre: "Non sono degno di tanta felicità, non la merito." Ma entrambe le motivazioni sono in fondo la stessa cosa, l'una non è che la proiezione dell'altra. Perché, come è noto da tempo, il destino da cui ci si aspetta un trattamento così malvagio è una materializzazione della nostra coscienza, del severo Super-io dentro di noi, nel quale si è sedimentata l'istanza punitiva della nostra infanzia.²

Così, penso, si spiegherebbe il nostro comportamento a Trieste. Non potevamo credere che dovesse esserci riservata la gioia di vedere Atene. Il fatto che il frammento di realtà che volevamo ricusare fosse stato all'inizio solo una possibilità determinò le caratteristiche della

¹ [Freud, *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* (1916) paragrafo 2: "Coloro che soccombono al successo", pp. 635 sgg.]

² [Vedi *Il disagio della civiltà* (1929) pp. 610 sgg.]

nostra reazione di allora. Poi, quando ci trovammo sull'Acropoli, la possibilità era diventata una realtà, e la medesima incredulità trovò allora un'espressione differente ma assai più nitida. Questa, senza deformazione, avrebbe dovuto essere: "Veramente non avrei mai creduto che mi sarebbe stato concesso di vedere Atene con i miei occhi, come indubitabilmente si dà ora il caso." Quando ricordo l'ardente desiderio di viaggiare e di vedere il mondo che mi possedeva al tempo del ginnasio e più tardi, e con quanto ritardo questo desiderio cominciò a essere appagato, non mi stupisco di quest'effetto ritardato sull'Acropoli; avevo allora quarantotto anni. Non ho chiesto a mio fratello minore se provò anche lui qualcosa di simile. Avevamo un certo ritegno sull'intero episodio, lo stesso che già a Trieste ci aveva impedito di scambiarci i nostri pensieri.

Ma se ho intuito correttamente il senso dell'idea venutami sull'Acropoli, cioè se questa idea esprime la mia gioiosa sorpresa di trovarmi in quel momento in quel luogo, allora sorge l'ulteriore questione del perché questo significato abbia subito nell'idea medesima un travestimento così deformato e deformante.

Il contenuto essenziale del pensiero è rimasto intatto anche nella deformazione, ed è un'incredulità: "Secondo la testimonianza dei miei sensi mi trovo sull'Acropoli, solo che non posso crederlo." Questa incredulità, questo dubbio su di un frammento della realtà, subisce tuttavia nella mia formulazione un duplice spostamento; innanzitutto è fatta risalire al passato e, in secondo luogo, è trasposta dalla mia relazione con l'Acropoli all'esistenza dell'Acropoli stessa. In questo modo si realizza qualcosa di equivalente all'affermazione che in passato avrei dubitato dell'esistenza reale dell'Acropoli, ciò che però la mia memoria rifiuta come inesatto, anzi come impossibile.

Le due deformazioni stanno a significare due problemi indipendenti uno dall'altro. Si può cercare di penetrare più a fondo nel processo di trasformazione. Senza specificare come vi pervengo, prenderò come punto di partenza l'ipotesi che all'origine ci sia stata la sensazione che fosse avvertibile nella situazione di allora qualcosa di incredibile e di irreali. La situazione comprende la mia persona, l'Acropoli e la mia percezione di questa. Io non so situare questo dubbio, non posso certo mettere in dubbio le mie impressioni sensoriali dell'Acropoli. Ricordo però che nel passato ho dubitato di qualcosa che ha a che fare proprio con questa località, e trovo così l'espedito che mi permette di trasferire il mio dubbio nel passato. Con questo però il dubbio cambia di contenuto. Non solo rammento

che negli anni giovanili ho dubitato di poter mai vedere io stesso l'Acropoli, ma asserisco che allora non ho creduto affatto alla realtà dell'Acropoli. Proprio da questo risultato della deformazione traggò la conclusione che la situazione di allora sull'Acropoli conteneva un elemento di dubbio intorno alla realtà. Non sono certo riuscito fin qui a rendere chiaro lo svolgimento dei fatti, perciò dirò brevemente, a mo' di conclusione, che l'intera situazione psichica apparentemente confusa e difficile da descrivere si chiarisce facilmente con l'ipotesi che allora, sull'Acropoli, io ebbi per un istante — o avrei potuto avere — il sentimento: "ciò che vedo non è reale". È quel che vien chiamato un "sentimento di estraniamento".¹ Feci un tentativo di difendermene e vi riuscii, al prezzo di fare una falsa asserzione sul passato.

Queste estraniamenti sono fenomeni molto curiosi, tuttora poco compresi. Vengono descritti come "sensazioni", ma sono evidentemente processi complicati, connessi a determinati contenuti e legati a decisioni su questi contenuti. Molto frequenti in certe malattie psichiche, non sono tuttavia sconosciuti all'uomo normale, pressappoco come le allucinazioni occasionali delle persone sane. Certamente comunque sono atti mancati, di struttura anomala, al pari dei sogni, che noi consideriamo modelli di disturbo psichico nonostante compaiano immancabilmente nelle persone sane. Le estraniamenti si osservano in due forme: o è un frammento della realtà che ci appare estraneo, oppure una parte del nostro Io. Nel secondo caso si parla di "depersonalizzazione"; estraniamenti e depersonalizzazioni sono intimamente connesse. Ci sono altri fenomeni, nei quali possiamo riconoscere, per così dire, il corrispettivo positivo di questi, la cosiddetta "fausse reconnaissance", il "déjà vu", "déjà raconté",² illusioni nelle quali cerchiamo di annettere qualcosa al nostro Io, così come nell'estraniamento ci sforziamo di escludere qualcosa da noi. Un tentativo di spiegazione non psicologico, che si ispira a un ingenuo misticismo, tenta di utilizzare i fenomeni del "déjà vu" come prova di esistenze precedenti del nostro Io psichico. Dalla depersonalizzazione si è condotti alla "double conscience", condizione straordinaria che è più giusto chiamare "scissione della personalità". Tutto questo è ancora così oscuro, così poco padroneggiato dal punto

¹ [In tedesco *Entfremdungsgefühl*. Vedi un accenno clinico contenuto in *Dalla storia di una nevrosi infantile. (Caso clinico dell'uomo dei lupi.)* (1914) p. 548.]

² [Freud aveva già discusso precedentemente questi fenomeni nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) pp. 281-88 e in *Falso riconoscimento ("già raccontato")* durante il lavoro psicoanalitico (1913) pp. 285 sgg.]

di vista scientifico, che devo proibirmi di discuterne più a lungo con Lei.

Mi basta, per il mio proposito, tornare su due caratteristiche generali dei fenomeni di estraniamento. La prima è che tutti servono alla difesa, cercano di allontanare qualche cosa dall'Io, di rinnegarlo. Ora, i nuovi elementi che possono obbligare alla difesa giungono all'Io da due parti, dal mondo esterno reale e dal mondo interno dei pensieri e degli impulsi che sorgono nell'Io. Forse questa alternativa ricalca la distinzione tra le estraniamenti propriamente dette e le depersonalizzazioni. C'è una straordinaria abbondanza di metodi, meccanismi come noi li chiamiamo, di cui il nostro Io si serve nel disbrigo dei suoi compiti difensivi. Nella mia vicinanza immediata si sta sviluppando attualmente un lavoro che tratta dello studio di questi metodi di difesa; mia figlia, l'analista dei bambini, sta appunto scrivendo un libro su questo argomento.¹ Inoltre, dal più primitivo e più fondamentale di questi meccanismi, dalla "rimozione", ha preso l'avvio il nostro addentrarci nella psicopatologia. Fra la rimozione e quella che si può chiamare la normale difesa da ciò che è penoso o intollerabile, difesa che si attua mediante riconoscimenti, riflessioni, giudizi e azioni appropriate, vi è un'ampia serie di comportamenti dell'Io il cui carattere patologico è più o meno palese. Posso indugiare per un po' su un caso limite di questo tipo di difesa? Lei conosce il celebre lamento dei Mori di Spagna "Ay de mi Alhama", che racconta come il re Boabdil² accoglie la notizia della caduta della sua città Alhama. Egli intuisce che questa perdita significa la fine del suo dominio. Ma non vuole "tenerla per vera", decide di trattare la notizia come "non arriv(e)".³ Così suona la strofa:

*Cartas le fueron venidas,
Que Alhama era ganada:
Las cartas echo en el fuego
Y al mensajero matara.⁴*

¹ [ANNA FREUD, *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (Vienna 1936) trad. it. *L'Io e i meccanismi di difesa*, in "Opere" (Boringhieri, Torino 1978) vol. 1, pp. 149-265. Vedi oltre, in questo volume, p. 518.]

² [L'ultimo re Moro di Granada alla fine del quindicesimo secolo. Alhama, distante circa venti miglia da Granada, ne era la fortezza chiave.]

³ [Nel testo, "non arriv(e)". Freud aveva usato la stessa locuzione in francese per descrivere il processo difensivo, nel suo articolo *Le neuropsicosi da difesa* (1894) p. 124 e, più tardi, nel cap. 6 di *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) p. 269.]

⁴ ["Lettere gli erano arrivate / (che gli dicevano) che Alhama era stata espugnata. / Le lettere gettò nel fuoco / e il messaggero mandò a morte." La citazione della strofa in spagnolo non è del tutto corretta in *Gesammelte Werke*, vol. 16, p. 255.]

Si indovina facilmente che questo comportamento del re è in parte determinato dall'esigenza di lottare contro il sentimento della propria impotenza. Bruciando le lettere e facendo uccidere il messaggero, egli cerca ancora di dimostrare il suo potere assoluto.

L'altra caratteristica generale delle estraniamenti, — la loro dipendenza dal passato, dal tesoro di ricordi dell'Io e da precedenti esperienze penose, che forse da allora sono rimaste soggette alla rimozione, — non viene riconosciuta senza obiezione. Ma precisamente la mia esperienza sull'Acropoli, che sfocia di fatto in un disturbo della memoria, in una falsificazione del passato, ci aiuta a mostrare questa influenza. Non è vero che negli anni del ginnasio io abbia mai messo in dubbio l'esistenza reale di Atene. Ho solo dubitato di poterla mai vedere coi miei occhi. Viaggiare così lontano, "fare tanta strada", mi appariva al di fuori di ogni possibilità. Questo era legato alle ristrettezze e alla povertà delle condizioni di vita nella mia famiglia quand'ero ragazzo. La mia brama di viaggiare era certamente anche un'espressione del desiderio di sfuggire a quell'oppressione, affine all'impulso che spinge tanti adolescenti a scappare di casa. Da tempo sapevo con chiarezza che gran parte del mio piacere di viaggiare consisteva nell'appagamento di questi desideri giovanili, era cioè radicato nella mia insoddisfazione verso la casa e la famiglia. Quando per la prima volta si vede il mare, si attraversa l'oceano, si fa l'esperienza reale di città e di paesi che per tanto tempo sono stati oggetti di desiderio lontani e irraggiungibili, quando si fa questo per la prima volta, dicevo, ci si sente come un eroe che ha compiuto incredibili prodezze. Quel giorno sull'Acropoli avrei potuto domandare a mio fratello: "Ti ricordi ancora, quando da giovani andavamo giorno dopo giorno per lo stesso cammino, dalla via... al ginnasio, e poi ogni domenica al Prater o in qualche posto di campagna che conoscevamo a memoria? E adesso siamo ad Atene, ci troviamo sull'Acropoli. Ne abbiamo davvero fatta di strada!" E se ci è permesso paragonare un così piccolo evento con uno più grande, non è forse accaduto che Napoleone I, durante la sua incoronazione a Notre-Dame,¹ si voltasse verso uno dei suoi fratelli — sarà stato senz'altro il più grande, Giuseppe — per commentare: "Cosa direbbe *Monsieur notre père*, se potesse essere qui adesso?"²

Ma qui incontriamo la soluzione del piccolo problema del perché già a Trieste ci eravamo rovinati il piacere del viaggio ad Atene.

¹ [L'episodio è generalmente riferito al momento in cui Napoleone cinse la Corona Ferrea (a Milano, il 26 maggio 1805).]

² [Si confronti con un passo dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 393.]

Deve essere che un senso di colpa resta legato alla soddisfazione di aver fatto tanta strada; c'è qualcosa di illecito in questo, di proibito fin dall'età più lontana. Tutto ciò ha a che fare con la critica del bambino verso il padre, con il disprezzo che ha sostituito la sopravvalutazione infantile della sua persona. È come se l'essenziale del successo consistesse nel fare più strada del padre, e che fosse tuttora proibito voler superare il padre.

A questa motivazione, valida in generale, si aggiunge, nel nostro caso, un fattore specifico: già di per sé il tema di Atene e dell'Acropoli contiene una allusione alla superiorità dei figli. Nostro padre era un mercante, non aveva una formazione umanistica, e Atene non poteva significare molto per lui. Dunque, quello che ci guastò la gioia del viaggio ad Atene fu un sentimento di "pietà filiale". E ora Lei non si stupirà più che il ricordo dell'esperienza sull'Acropoli mi riaffiori così sovente, da quando io stesso sono diventato vecchio, ho bisogno d'indulgenza e non posso più viaggiare.

La saluto molto cordialmente

Suo

Sigm. Freud

Gennaio 1936

NECROLOGIO DI LUDWIG BRAUN

1936

Nel maggio del 1936 morì il dottor Ludwig Braun (nato nel 1861). Era un amico di Freud di vecchissima data, ed era stato anche, per un certo periodo, suo medico personale. Aveva tenuto nel 1926 al B'nai B'rith (associazione non confessionale degli ebrei) di Vienna, un discorso in onore di Freud che compiva settant'anni. Freud scrisse in quell'occasione il *Discorso ai membri della associazione B'nai B'rith* (1926) in cui è espresso con grande chiarezza il significato che aveva per lui, non credente e alieno da ogni forma di nazionalismo, l'appartenenza al popolo ebraico.

Dall'Associazione dei medici ebrei viennesi Freud fu richiesto di qualche parola di commento per la morte dell'amico; e pubblicò questo necrologio col titolo *Zum Ableben Professor Brauns* nel "Mitteilungsblatt der Vereinigung jüdischer Aertze", N. 26(6), Vienna maggio 1936.

Il necrologio di Ludwig Braun, che non è più stato riprodotto in lingua tedesca, non era apparso finora in alcuna edizione delle opere di Freud.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Mi chiedete un giudizio sul defunto professor Ludwig Braun.² Non sono certo la persona adatta, non riesco ad essere spassionato poiché quest'uomo di nobile ingegno ed eccellente sotto tutti gli aspetti era uno dei miei amici più stretti e più cari. C'era qualcosa di fatale nel nostro rapporto. Un suo cugino più anziano, Heinrich Braun,³ era stato il mio compagno più intimo durante gli anni del ginnasio, ma poi le circostanze della vita ci spinsero su vie divergenti. Negli ultimi decenni Ludwig divenne mio confidente e per un periodo anche mio medico, senza che io sapessi di quella parentela. La nostra intimità si fondava senza dubbio sulla consapevolezza di numerose e profonde affinità.

Sigmund Freud

¹ [Il necrologio che segue è preceduto nel giornale in cui fu pubblicato (vedi p. 485) da questa frase: "Il professor Sigmund Freud, al quale, in occasione dell'ottantesimo compleanno, il professor Braun ha dedicato l'ultimo suo scritto, ci manda le seguenti parole."]

² [Ludwig Braun (1861-1936) fu professore di medicina interna all'Università di Vienna.]

³ [Heinrich Braun (1854-1927) fondò nel 1883, insieme con Karl Kautsky e Wilhelm Liebknecht, "Die neue Zeit", l'organo ufficiale del Partito socialdemocratico tedesco. Fu intimissimo di Freud negli anni del ginnasio (vedi sopra, p. 475, n. 1).]

NECROLOGIO DI LOU ANDREAS-SALOMÉ

1937

Freud pubblicò questo necrologio col semplice titolo *Lou Andreas-Salomé*, nel primo fascicolo dell'ultimo volume pubblicato dalla "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 13(1), 5 (1937). Fu poi riprodotto in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) p. 270.

Lou Salomé era nata a Pietroburgo nel 1861 da un generale dell'esercito imperiale russo di origine tedesca (il nome francese è di derivazione ugonotta) e di religione luterana. Allevata negli ambienti della Corte, raggiunse, ancora giovanissima, un alto livello di cultura. In seguito venne accompagnata dalla madre nell'Europa occidentale e si fermò a Roma. Qui conobbe e intrecciò una intensa amicizia con Paul Rée e quindi con Friedrich Nietzsche. Nel 1887 sposò il professor Friedrich Carl Andreas, valente orientista (1846-1930).

Non solo Lou Salomé fu in rapporto con la maggior parte delle celebrità culturali dell'Europa nei decenni a cavallo del secolo (importantissima fu per la sua vita la lunga relazione sentimentale con il poeta Rainer Maria Rilke), ma fu autrice di numerosi lavori letterari, oltreché studiosa e traduttrice di Ibsen, che fece conoscere all'Europa.

Nel 1911 Lou Andreas-Salomé conobbe personalmente Freud al Congresso di psicoanalisi di Weimar. Nel 1912 decise di frequentare le sue lezioni e si trasferì per questo a Vienna, divenendo amica della famiglia di Freud; nello stesso periodo fu però anche in contatto con Alfred Adler.

Dopo la prima guerra mondiale, mentre la sua famiglia in Russia perdeva, in seguito alla rivoluzione, tutto il suo patrimonio, Lou Andreas-Salomé intraprese una attività psicoanalitica in senso terapeutico. Aveva scritto anche un saggio significativo sull'erotismo anale — da Freud più volte citato (vedi anche sopra, p. 209) — intitolato "Anal" und "Sexual", *Imago*, vol. 4, 249 (1916). Proseguì tale attività fino alla fine della vita, abbandonando invece quasi completamente il lavoro letterario. Subì per questo in Germania la persecuzione dei nazisti.

Freud era legato a Lou Salomé da profonda stima e amicizia. A lei si era rivolto (vedi l'Introduzione al vol. 8 di questa edizione, pp. ix sg.) alla fine del 1914, quando lo aveva colto un grande smarrimento di

fronte agli orrori della guerra. E da allora intrattenne con lei una intensa corrispondenza, che è stata pubblicata in un volume a cura di E. Pfeiffer: S. Freud, Lou Andreas-Salomé, *Briefwechsel* (Fischer, Francoforte sul Meno 1966).

La traduzione italiana del necrologio è di Renata Colorni.

Il 5 febbraio di quest'anno è morta serenamente nella sua piccola casa di Göttingen la signora Lou Andreas-Salomé; aveva quasi settantasei anni. Questa donna straordinaria ha legato gli ultimi venticinque anni della sua vita alla psicoanalisi: oltre che esercitarla nella pratica ha recato ad essa importanti contributi scientifici. Non dico troppo asserendo che tutti noi siamo stati onorati di annoverarla fra i nostri collaboratori e commilitoni e che al tempo stesso la sua presenza ha significato per noi una nuova convalida del contenuto di verità delle teorie psicoanalitiche.

Di lei si sapeva che da giovanetta aveva stretto una intensa amicizia con Friedrich Nietzsche, fondata sulla sua profonda intelligenza delle ardite idee del filosofo. Questo rapporto si interruppe bruscamente dopo che lei ebbe declinato una proposta di matrimonio che lui le aveva fatto. Quanto ai decenni successivi si venne a sapere che Lou Salomé era stata al tempo stesso musa e madre sollecita del grande poeta Rainer Maria Rilke, che nella vita era piuttosto uno sprovveduto. Ma per tutto il resto la sua personalità rimase avvolta nel mistero. Era una donna di rara modestia e discrezione. Non parlava mai delle sue stesse creazioni poetiche e letterarie. Palesamente sapeva bene dove bisogna cercare i veri valori della vita. Chiunque la avvicinasse riceveva un'impressione fortissima dall'autenticità e dall'armonia della sua natura e poteva asserire, non senza stupore, che tutte le debolezze femminili, e forse la maggior parte delle debolezze umane, le erano estranee o erano da lei state superate nel corso dell'esistenza.

A Vienna si erano svolti un tempo gli episodi più emozionanti del suo destino di donna; e a Vienna ella tornò, nel 1912, per essere

introdotta allo studio della psicoanalisi. Mia figlia, di cui è intima, l'ha udita rammaricarsi di non aver conosciuto la psicoanalisi negli anni della giovinezza. Ma naturalmente a quell'epoca la psicoanalisi non esisteva ancora.

Sigm. Freud

Febbraio 1937

ANALISI TERMINABILE E INTERMINABILE

1937

Freud scrisse questo importante saggio all'inizio del 1937 e lo pubblicò in giugno con il titolo *Die endliche und die unendliche Analyse* nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 23, 209-40 (1937). Esso fu poi riprodotto in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) pp. 59-99.

Freud ritorna qui sui problemi di tecnica della psicoanalisi che erano stati oggetto di trattazione specifica in sei saggi composti tra il 1911 e il 1914. Si era nuovamente occupato di questi temi, ma in forma più divulgativa, nelle lezioni 27 e 28 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) e nel saggio su *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926). Qualche cenno a problemi di tecnica della terapia psicoanalitica si ritrova inoltre nella lezione 34 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1932) vedi sopra, pp. 256 sgg.

Il tono generale dell'opera può apparire in qualche modo pessimistico. Manca qui la sicurezza con cui, nella lezione 27 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 593, rifacendosi all'analisi della traslazione verso il medico, Freud aveva affermato: "Colui che nei rapporti col medico è ormai divenuto normale e non è più soggetto a spinte pulsionali rimosse, tale resterà anche nella vita privata, quando il medico sarà uscito di scena"; e nella lezione 28 a p. 600: "Con il superamento di queste resistenze, la vita psichica del malato viene mutata permanentemente, elevata a un grado superiore di sviluppo e preservata da nuove possibilità di malattia." Anzi, egli afferma qui (vedi oltre, p. 510): "Non avremmo il diritto di meravigliarci se alla fin fine risultasse che la differenza di comportamento fra una persona non analizzata e colui che si è sottoposto a un'analisi non è poi così radicale come vorremmo, come ci attenderemmo, e come affermiamo che in effetti sia."

Freud si sofferma sulle condizioni che rendono possibile un esito favorevole dell'analisi. Egli non abbandona esplicitamente la vecchia concezione per cui l'analisi avrebbe carattere di terapia sintomatica: "Noi curiamo dunque non l'isteria, ma alcuni suoi sintomi aiutando il paziente a portare a termine una reazione che era rimasta incompleta", aveva detto nella conferenza sul *Meccanismo psichico dei fenomeni isterici* (1893) p. 100; e anche nel presente scritto (p. 499) ripete che la terapia

analitica è "l'opera di liberazione di un essere umano dai suoi sintomi nevrotici, inibizioni e anomalie del carattere", e, poco oltre a p. 502, che l'analisi può dirsi conclusa quando il paziente non soffre più dei suoi sintomi e ha superate le sue angosce e le sue inibizioni.

Ma nella presente opera viene affermandosi altresì un altro concetto, quello di un rafforzamento dell'Io, di una trasformazione in profondità della persona che l'analisi, se correttamente eseguita e senza far ricorso e indebite scorciatoie, riesce a ottenere.

Questo concetto di un rafforzamento dell'Io diventa anzi nella presente opera un fattore dominante, che dà luogo addirittura a una sorta di circolo vizioso, come quando Freud afferma (a p. 517) che nella situazione analitica noi ci alleiamo con l'Io del paziente per sottomettere ad esso porzioni incontrollate del suo Es. Ma l'Io col quale concludiamo questo patto deve essere un Io sufficientemente robusto e normale. Per cui sembrerebbe che la guarigione sia possibile soltanto se l'Io non è malato.

Freud attenua tuttavia questa conclusione pessimistica introducendo il concetto di "alterazione dell'Io" e sottolineando l'importanza del fattore quantitativo sia per la produzione della malattia che per il risultato della terapia analitica. Egli accenna inoltre a una certa tipologia differenziale riguardante i pazienti in relazione alla maggiore fluidità o viscosità con cui la loro libido attua gli investimenti energetici sugli oggetti. E prende in esame tre casi clinici da lui stesso trattati, la cui analisi pur avendo avuto a suo tempo un esito apparentemente positivo, non è riuscita a preservare i pazienti da un ritorno di malattia.

Il primo caso è quello dell'"uomo dei lupi", che apparentemente guarito nel 1914, ebbe in seguito numerose ricadute. Il secondo caso riguarda un personaggio di primo piano nella storia della psicoanalisi, Sándor Ferenczi, che fece nel 1915-16 con lo stesso Freud una breve analisi, apparentemente riuscita (si veda l'Introduzione al vol. 8 di questa edizione, p. xvi), ma che poi si lamentò con lo stesso Freud per disturbi attribuiti al mancato approfondimento della traslazione negativa. Il terzo caso riguarda una persona che è rimasta ignota, una giovane donna.

Importanti sono in questo scritto le pagine che Freud dedica alle norme della professionalità analitica, alle regole severe cui deve attenersi l'aspirante analista e l'analista già formato che, al pari del paziente, dovrà trasformare la sua analisi da compito "terminabile" in "compito interminabile".

La presente traduzione italiana è di Renata Colorni.

1.

L'esperienza ci ha insegnato che la terapia psicoanalitica — opera di liberazione di un essere umano dai suoi sintomi nevrotici, inibizioni e anomalie del carattere — è un lavoro lungo e faticoso. Perciò, fin dai primi esordi, sono stati effettuati alcuni tentativi miranti ad accorciare la durata delle analisi. Non occorre fornire una giustificazione particolare a questi sforzi; bastava appellarsi alle più ovvie considerazioni di ragionevolezza e opportunità. Tuttavia, è verosimile che a promuovere questi sforzi concorresse altresì un residuo del disprezzo e dell'impazienza con cui la medicina dei tempi addietro aveva considerato le nevrosi alla stregua di conseguenze gratuite di danni invisibili; se ora era proprio necessario occuparsi delle nevrosi, che almeno si riuscisse a sbarazzarsene il più in fretta possibile.

Un tentativo particolarmente drastico in questa direzione fu compiuto da Otto Rank con il libro *Il trauma della nascita* (1924).¹ Rank ipotizzò che la vera fonte della nevrosi sia l'atto stesso della nascita, in quanto implica la possibilità che la "fissazione originaria" [del bambino] alla madre non venga superata e persista sotto forma di "rimozione originaria". Rank nutriva la speranza di poter liquidare tutta la nevrosi risolvendo successivamente, per via analitica, questo trauma originario, per modo che tale frammento di analisi sarebbe bastato da solo a rendere superfluo tutto il restante lavoro analitico. Per ottenere questo risultato sarebbe stato sufficiente qualche mese. Non intendo contestare che il ragionamento di Rank fosse acuto e ingegnoso; tuttavia non resistette a una verifica critica. Del resto il tentativo di Rank era figlio del suo tempo, concepito com'era sotto l'impressione del contrasto tra la miseria del dopoguerra europeo e

¹ O. RANK, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse* (Vienna 1924).

la "prosperity" americana, e inteso ad adeguare il ritmo della terapia analitica alla concitazione della vita americana. Non si è saputo gran che dei risultati ottenuti dall'espletamento del progetto di Rank nei casi clinici in cui fu adottato. Probabilmente non più di quanto otterrebbero quei pompieri che, per spegnere l'incendio di una casa provocato dal rovesciamento di una lampada a petrolio, si limitassero ad allontanare la lampada dalla stanza in cui l'incendio si è sviluppato. È indubbio, peraltro, che così facendo, il lavoro di estinzione risulterebbe considerevolmente abbreviato. La teoria e la prassi del tentativo di Rank appartengono ormai al passato, come del resto la stessa "prosperity" americana.¹

Io stesso, ancor prima della guerra, avevo imboccato un'altra strada per accelerare il corso di una terapia analitica. A quell'epoca avevo preso in cura un giovane russo che, viziato dalla ricchezza, era giunto a Vienna in uno stato di assoluta incertezza, accompagnato da un medico personale e da un infermiere.² Nel corso di alcuni anni fu possibile restituire al giovane buona parte della sua autosufficienza, destare in lui interesse per la vita e normalizzare i suoi rapporti con le persone cui teneva di più; ma a questo punto il progresso si arrestò. La delucidazione della nevrosi infantile su cui in effetti era fondata la malattia successiva non andava avanti, e risultò chiaramente che il paziente, sentendosi perfettamente a proprio agio nella situazione in cui si trovava, non intendeva compiere alcun passo che potesse portarlo più vicino alla fine del trattamento. Si trattava di un caso di autoinibizione della cura: questa rischiava di fallire proprio per il suo successo, invero parziale. In questa situazione ricorsi all'eroico espediente di fissare una scadenza all'analisi.³ All'inizio di una stagione di lavoro dichiarai al paziente che l'anno che stava per iniziare sarebbe stato l'ultimo del trattamento, quali che fossero le sue prestazioni nel tempo che gli era ancora concesso. Da principio egli non prestò fede alle mie parole, ma, quando si rese conto dell'inesorabile serietà del mio proposito, si verificò in lui il mutamento desiderato. Le sue resistenze crollarono e, in quegli ultimi mesi, riuscì a riprodurre tutti i ricordi e a scoprire tutte le connessioni che apparivano

¹ [Questo saggio fu scritto subito dopo la grande crisi economica e finanziaria degli Stati Uniti. Per una critica approfondita della teoria di Rank vedi *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) pp. 283 sg., 297 sgg. e 307. Vedi anche sopra, p. 249.]

² Vedi il mio scritto, pubblicato col consenso del paziente, *Dalla storia di una nevrosi infantile. (Caso clinico dell'uomo dei lupi.)* (1914). In esso la malattia successiva del giovane non è illustrata diffusamente, e anzi è solo accennata laddove la connessione con la sua nevrosi infantile lo rende assolutamente necessario.

³ [*Ibid.*, pp. 490 sg.]

necessarie per comprendere la sua nevrosi passata e per padroneggiare quella in atto. Quando, nel cuore dell'estate del 1914, egli mi lasciò, senza sospettare minimamente, come nessuno di noi del resto, ciò che di lì a breve sarebbe accaduto, lo ritenni completamente e stabilmente guarito.

Ho già riferito di essermi sbagliato in una nota aggiunta nel 1923 al caso clinico che lo riguarda.¹ Quando, verso la fine della guerra, il giovane ritornò a Vienna, profugo e privo di mezzi, dovetti aiutarlo a padroneggiare una parte di traslazione che non era stata liquidata; questo compito fu portato a termine nel giro di alcuni mesi, e io potei concludere la mia nota riferendo che "il paziente, a cui la guerra era costata la patria, il patrimonio e tutte le relazioni familiari, si è da allora sentito normale e si è comportato in modo ineccepibile". I quindici anni che sono trascorsi da allora, pur non avendo smentito questa valutazione, hanno reso necessaria qualche rettifica. Il paziente è rimasto a Vienna e si è procurato una, se pur modesta, posizione sociale. Tuttavia, più di una volta in questo lasso di tempo, il suo benessere è stato interrotto da attacchi morbosi che non hanno potuto essere intesi altrimenti che come estrinsecazioni della sua persistente nevrosi. La sagacia di una delle mie allieve, la dottoressa Ruth Mack Brunswick, ha posto fine ogni volta, con un breve trattamento, a questi stati; spero che fra breve lei stessa vorrà dare comunicazione di queste sue esperienze.² Alcuni degli attacchi presentati dal paziente avevano ancora a che fare con componenti residue della traslazione; e pertanto, pur nella loro fugacità, denunciavano palesemente un carattere paranoico. In altri, invece, il materiale patogeno era costituito da frammenti della sua storia infantile che non erano emersi nell'analisi fatta con me, e che affioravano posticipatamente come fili di sutura dopo un intervento chirurgico o come frammenti ossei ormai necrotizzati (è questo un paragone al quale non possiamo sottrarci). Reputai che la storia della guarigione di questo paziente fosse quasi altrettanto interessante della storia della sua malattia.

Ho usato in seguito, anche in altri casi, l'espedito di porre una scadenza all'analisi e ho preso inoltre in considerazione le esperienze

¹ [Ibid., p. 592, n. 1. Un passo della nota (qualche riga più sotto) è riportato con una lievissima modifica rispetto al testo originale.]

² [In verità il resoconto clinico del primo trattamento della Brunswick, avvenuto fra l'ottobre 1926 e il febbraio 1927, era già stato da lei pubblicato nel 1928 con il titolo *A Supplement to Freud's "History of an Infantile Neurosis"*. Vedilo in italiano nel volume di Reich e altri, *Lecture di psicoanalisi* (Boringhieri, Torino 1972) pp. 94-139. Per la storia successiva di questo paziente, vedi l'aggiunta editoriale alla nota freudiana succitata del 1923 al caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) pp. 592 sg.]

di altri analisti. Il giudizio sulla validità di questa misura ricattatoria può essere espresso senza alcuna incertezza. La misura è efficace, a patto che si sappia cogliere il momento giusto per adottarla. Essa non garantisce però che il compito venga assolto nella sua interezza. Anzi, si può esser certi che, mentre una parte del materiale si rende accessibile sotto la coazione della minaccia, un'altra parte viene invece trattenuta e in certo qual modo sepolta, così da risultare perduta ai fini del lavoro terapeutico. Una volta fissata, la scadenza non dev'essere prorogata; perderebbe altrimenti ogni credibilità nel corso ulteriore del lavoro. Un'altra ovvia via d'uscita potrebbe essere quella di continuare la cura con un altro analista; ma si sa benissimo che tale cambiamento equivale a una nuova perdita di tempo e a una rinuncia ai frutti del lavoro già svolto. Non è neppure possibile fornire indicazioni universalmente valide su quando sia giunto davvero il momento di ricorrere a questo drastico espediente tecnico: bisogna affidarsi al tatto dello psicoanalista. Se si fa un passo falso, non c'è più rimedio. Vale qui il detto che il leone salta una volta sola.

2.

Le considerazioni sul problema tecnico di come si possa accelerare il lento corso di un'analisi ci conducono ora a un'altra questione di più profondo interesse, e cioè se esista, per l'analisi, una fine naturale e se sia comunque possibile portare un'analisi a una fine siffatta. A giudicare dal linguaggio che gli analisti usano tra loro sembrerebbe di sí; infatti li sentiamo dire frequentemente, in tono di deplorazione o di scusa, a proposito di un essere umano di cui abbiano riscontrato le imperfezioni: "la sua analisi non è stata portata a termine"; oppure: "non è stato analizzato fino alla fine".

Occorre innanzitutto mettersi d'accordo su ciò che si intende con l'espressione polivalente "fine di un'analisi". Sul piano pratico è facile. L'analisi è terminata quando paziente e analista smettono di incontrarsi in occasione delle sedute analitiche. E lo faranno quando si siano all'incirca realizzate due condizioni: la prima che il paziente non soffra più dei suoi sintomi e abbia superato sia le sue angosce, sia le sue inibizioni; la seconda che l'analista giudichi sia stato reso cosciente al malato tanto materiale rimosso, e siano state chiarite tante cose inesplicabili, e debellate tante resistenze interne, che non c'è da temere il rinnovarsi dei processi patologici in questione. Quando non si è riusciti a raggiungere questa meta a causa

di difficoltà esterne, è meglio parlare di analisi *incompleta* piuttosto che di analisi *non finita*.

L'altro significato dell'espressione "fine di un'analisi" è di gran lunga più ambizioso. In nome di esso ci domandiamo se l'azione esercitata sul paziente sia stata portata avanti a tal segno che da una continuazione dell'analisi non ci si possa ripromettere alcun ulteriore cambiamento. Dunque è come se mediante l'analisi si potesse raggiungere un livello di assoluta normalità psichica, al quale, per di più, fosse lecito attribuire la facoltà di mantenersi stabile, quasi che fossimo riusciti a risolvere tutte le rimozioni prima esistenti e a colmare tutte le lacune della memoria. Interrogheremo prima l'esperienza affinché ci dica se di fatto una cosa simile si verifica, e poi la teoria per sapere se in generale ciò sia possibile.

Ad ogni analista saranno capitati alcuni casi il cui trattamento si è risolto in modo così soddisfacente. Una volta eliminato il disturbo nevrotico di cui il paziente soffriva, esso non si è più ripresentato né è stato sostituito da qualche altro disturbo. Inoltre, non si è certo all'oscuro delle ragioni che hanno determinato questo successo. L'Io del paziente non era stato sensibilmente alterato¹ e l'etiologia del disturbo era essenzialmente traumatica. Tutti i sintomi nevrotici hanno in verità un'etiologia mista: o si tratta di pulsioni troppo forti, che perciò stentano a essere imbrigliate² dall'Io, o dell'effetto di traumi antichi, ossia precoci, che l'Io immaturo del soggetto non è riuscito a padroneggiare. Normalmente entrambi i fattori, quello costituzionale e quello accidentale, agiscono congiuntamente. Quanto più forte è il primo, tanto più facilmente un trauma condurrà alla fissazione e avrà come conseguenza un disturbo evolutivo. Quanto più forte è il trauma, con tanta maggiore certezza i suoi effetti dannosi si esplicheranno anche in situazioni pulsionali normali. Indubbiamente l'etiologia traumatica offre all'analisi l'opportunità di gran lunga più favorevole. Solo in casi di etiologia prevalentemente traumatica l'analisi può dare il meglio di sé; solo allora può riuscire, mediante un rafforzamento dell'Io, a sostituire con una soluzione corretta la decisione inadeguata che è stata presa nel lontano passato. E solo in questi casi si può parlare di un'analisi definitivamente portata a termine. Qui l'analisi ha fatto il proprio dovere e non ha biso-

¹ [L'idea di un' "alterazione dell'Io" è ulteriormente discussa alle pp. 517 e 522.]

² [Vedi oltre a p. 508, dove Freud parla ancora dell' "imbrigliamento" (*Bändigung*) delle pulsioni; vedi anche, ivi, la nota 1 per ulteriori riferimenti sull'uso di questo termine negli scritti di Freud.]

gno di essere prolungata. È ovvio, però, che quando il paziente così ristabilito non produce mai più un disturbo che lo rende bisognoso di analisi, noi non sappiamo per quanta parte di tale immunità egli debba ringraziare la sua buona stella che gli ha risparmiato prove troppo difficili e gravose.

La forza costituzionale delle pulsioni da un lato, e il fatto dall'altro che l'Io, nel corso della lotta difensiva, ha subito un'alterazione svantaggiosa, nel senso che è stato distorto e limitato, sono i fattori che pregiudicano l'effetto dell'analisi e che possono prorogarne indefinitamente la durata. Si è tentati di rendere il primo di questi fattori (e cioè la forza pulsionale) responsabile anche del prodursi del secondo, ossia dell'alterazione dell'Io; sembra però che tale alterazione abbia anch'essa una propria etiologia. A dire il vero, bisogna riconoscere che questi rapporti non sono stati ancora sufficientemente chiariti. Solo adesso, appunto, essi stanno diventando oggetto di studio analitico. Non mi pare affatto che in questo campo l'interesse degli psicoanalisti sia correttamente orientato. Anziché concentrare l'indagine su come mediante l'analisi si ottenga la guarigione (tema che ritengo già sufficientemente chiarito), farebbero meglio a domandarsi quali ostacoli si frappongano alla guarigione analitica.

A questo proposito vorrei trattare due questioni che emergono direttamente dalla pratica, come risulterà dai due esempi seguenti. Un individuo, che ha esercitato egli stesso l'analisi con grande successo, ritiene che il proprio rapporto con gli uomini e con le donne — ossia con gli uomini suoi concorrenti e con la donna che ama — non sia esente da inceppi nevrotici; per questo si sottopone ad analisi presso un altro analista che egli giudica superiore a sé.¹ Questa delucidazione critica della sua stessa persona ottiene un esito che lo soddisfa pienamente. Egli sposa la donna amata e diventa amico e maestro dei suoi presunti rivali. Passano così molti anni, durante i quali anche il rapporto con il suo analista di un tempo non subisce alcun turbamento. Ma poi, senza alcun accertabile motivo esterno, sorge un intralcio. L'analizzato entra in polemica con l'analista, gli rimprovera di non averlo analizzato a fondo, pensa che questi avrebbe dovuto sapere benissimo che un rapporto di traslazione non può mai essere soltanto positivo; avrebbe quindi dovuto considerare le possi-

¹ [Si tratta qui di Sándor Ferenczi, che si sottopose a una brevissima analisi presso Freud, per tre settimane nell'ottobre 1914, e per altre tre settimane (con due sedute al giorno) nel giugno 1916. Vedi sopra in questo volume il *Necrologio di Sándor Ferenczi* (1933) pp. 319 sgg.]

bilità di una traslazione negativa. L'analista si difende sostenendo che al tempo dell'analisi non aveva riscontrato nulla che potesse far pensare a una traslazione negativa. Ma anche ammesso che egli avesse sorvolato su qualche lievissima traccia di una tale traslazione (ciò che non si poteva escludere, data la ristrettezza degli orizzonti della psicoanalisi in quei tempi lontani), restava dubbio che fosse in suo potere attivare un tema, o come si dice un "complesso", soltanto col farvi cenno e fintantoché esso non era ancora attuale nello stesso paziente. A tal fine egli avrebbe dovuto certamente assumere un comportamento di vera e propria inimicizia verso il paziente. Inoltre, a suo parere, non tutti i buoni rapporti tra analista e analizzato, durante e dopo l'analisi, vanno ascritti alla traslazione. Esistono anche relazioni amichevoli che hanno un fondamento reale e che si rivelano capaci di durare una vita intera.

Passo subito al secondo esempio, da cui emerge lo stesso problema. Una signorina piuttosto attempata era rimasta fin dalla pubertà esclusa dalla vita per un'abasia causata da violenti dolori alle gambe. Il male era chiaramente di natura isterica ed era risultato refrattario a più di un trattamento. Una cura analitica di tre trimestri lo eliminò e restituì a una brava e degna persona i suoi diritti di partecipare alla vita. Ma gli anni che seguirono non recarono nulla di buono: catastrofi in famiglia, perdita del patrimonio, e, con l'età, il dileguarsi di ogni prospettiva di felicità amorosa e matrimoniale. L'ammalata di un tempo affrontò valorosamente tutte queste prove e in quei tempi difficili fu un valido sostegno per i suoi congiunti. Erano trascorsi non so bene se dodici o quattordici anni dalla fine della cura, quando copiose emorragie resero necessario un esame ginecologico. Fu riscontrato un mioma che giustificò la decisione di procedere a un'isterectomia totale. Dopo questa operazione la signorina tornò ad ammalarsi. Innamoratasi del chirurgo, per mascherare il suo romanzo d'amore, si abbandonò a sfrenate fantasie masochistiche su spaventosi cambiamenti che si sarebbero prodotti all'interno del suo stesso corpo; si dimostrò inaccessibile a un nuovo tentativo analitico e non fu più normale fino alla fine della sua vita. Il trattamento riuscito risaliva a un'epoca talmente remota (l'avevo effettuato nei primi anni della mia attività analitica), che non si poteva pretendere troppo. È comunque possibile che la seconda malattia provenisse dalla stessa radice della prima, felicemente superata, che essa fosse un'espressione modificata dei medesimi impulsi rimossi, non compiutamente liquidati nel corso di quell'analisi. Sono tuttavia pro-

penso a credere che in assenza del nuovo trauma non si sarebbe giunti ancora una volta allo scoppio della nevrosi.

Penso che questi due esempi, scelti di proposito fra molti altri simili, basteranno a stimolare la discussione sui temi che stiamo trattando. Gli scettici da un lato, gli ottimisti e gli ambiziosi dall'altro, li valuteranno in guise tutt'affatto differenti. I primi diranno che è finalmente dimostrato come neppure un trattamento analitico condotto a buon fine preservi l'individuo guarito a suo tempo dal pericolo di tornare in seguito ad ammalarsi di una nuova nevrosi — o addirittura di una nevrosi avente la stessa radice pulsionale della precedente — e dunque, in definitiva, dal pericolo di un ritorno del vecchio male. Gli altri diranno che questa prova non esiste. Obietteranno che entrambe le esperienze succitate risalgono ai primordi dell'analisi, rispettivamente a venti e trent'anni or sono. Sosterranno che da allora abbiamo approfondito ed esteso le nostre conoscenze e che la nostra tecnica si è modificata in sintonia con le nostre nuove acquisizioni. Diranno che oggi è lecito pretendere e aspettarsi che una guarigione analitica si dimostri durevole, o almeno che una nuova malattia non risulti una reviviscenza, in forme espressive nuove, dell'antico disturbo pulsionale. L'esperienza, diranno, non ci obbliga a limitare in modo così sensibile le pretese che possono essere avanzate nei confronti della nostra terapia.

Ho naturalmente scelto entrambi questi esempi proprio perché risalgono a un'epoca così remota. È ovvio che quanto più il successo di un trattamento è recente, tanto meno diventa utilizzabile per il nostro discorso, giacché non abbiamo alcun mezzo per prevedere le sorti future di una guarigione. Le aspettative degli ottimisti presuppongono, è chiaro, svariate cose che non sono propriamente pacifiche: in primo luogo, che sia davvero possibile risolvere definitivamente e una volta per tutte un conflitto pulsionale (o per dir meglio un conflitto dell'Io con una pulsione); secondariamente, che durante il trattamento per un conflitto pulsionale si possa in certo qual modo vaccinare il soggetto contro ogni altro eventuale conflitto analogo; e, in terzo luogo, che si abbia il potere di destare, ai fini di una terapia preventiva, uno di questi conflitti patogeni di cui al momento non è dato di scorgere traccia alcuna, e che farlo sia cosa saggia. Pongo questi come interrogativi, cui non intendo rispondere subito. Forse per il momento non ci sarebbe comunque possibile dare una risposta sicura.

È probabile che la riflessione teorica possa contribuire a una valutazione adeguata di tali questioni. Ma c'è un altro punto che fin d'ora ci risulta chiaro: la via per corrispondere alle richieste sempre maggiori che vengono rivolte alla cura analitica non porta all'accorciamento della durata di quest'ultima, né vi passa attraverso.

3.

L'esperienza analitica, che conta ormai vari decenni, e un mutamento intervenuto nella natura e nella specie della mia attività mi incoraggiano ad azzardare una risposta agli interrogativi che ho posto. Una volta avevo a che fare con un numero piuttosto considerevole di pazienti, i quali, com'è comprensibile, puntavano a cavarsela rapidamente; negli ultimi anni le analisi didattiche presero il sopravvento e rimase in cura da me un numero relativamente esiguo di soggetti gravemente ammalati, il cui trattamento, se pure intervallato da pause più o meno lunghe, si protrasse nel tempo. Per questi ultimi pazienti la meta terapeutica era mutata. Non si trattava più di accorciare la cura; si puntava a esaurire radicalmente le possibilità della malattia e a suscitare una trasformazione profonda nella loro personalità.

Dei tre fattori che abbiamo considerato determinanti per gli esiti della terapia analitica (l'influenza di traumi, la forza costituzionale delle pulsioni e l'alterazione dell'Io) ci importa qui soltanto quello di mezzo, la forza delle pulsioni. A pensarci meglio, sorge il dubbio se la limitazione dovuta all'aggettivo "costituzionale" (o "congenita") sia indispensabile. Per decisivo che sia nei primissimi tempi il fattore costituzionale, si può tuttavia supporre che un rafforzamento pulsionale, intervenuto in seguito nel corso dell'esistenza, possa produrre i medesimi effetti. Bisognerebbe perciò parlare di forza pulsionale del momento, anziché di forza costituzionale delle pulsioni. Il primo dei nostri interrogativi [p. 506] era: "è possibile liquidare mediante la terapia analitica, permanentemente e definitivamente, un conflitto della pulsione con l'Io o una richiesta pulsionale patogena rivolta all'Io?" Vale forse la pena, a scanso di equivoci, di esaminare più da presso che cosa si intende quando si parla di "liquidazione permanente di una richiesta pulsionale". Certo non che quest'ultima viene fatta sparire di modo che non si fa sentire mai più. Ciò sarebbe in generale impossibile, né sarebbe in alcun modo auspicabile. No, si intende qualcosa di diverso, che si può

all'incirca definire come "imbrigliamento"¹ della pulsione: ciò significa che quest'ultima, perfettamente inglobata nell'armonia dell'Io, diventa accessibile a tutti gli influssi che promanano dalle altre tendenze presenti nell'Io, e non segue più un proprio autonomo binario per raggiungere il soddisfacimento. Alla domanda per quale strada e con quali mezzi ciò accada, non è facile rispondere. Dobbiamo dirci: "E allora non c'è che la strega."² Ebbene, questa strega è la metapsicologia. Non si può avanzare di un passo se non speculando, teorizzando — stavo per dire fantasticando — in termini metapsicologici. Purtroppo anche questa volta le informazioni della strega non sono né molto perspicue né molto dettagliate. L'unico nostro punto di riferimento, di valore inestimabile peraltro, è il contrasto tra processo primario e secondario; e ad esso voglio anche qui riferirmi.

Se adesso torniamo al primo dei nostri interrogativi, scopriamo che il nuovo punto di vista da noi acquisito ci impone una determinata conclusione. La questione era se sia possibile liquidare permanentemente e definitivamente un conflitto pulsionale, ovverosia "imbrigliare" in qualche modo la richiesta pulsionale. Formulando così il problema, non si menziona affatto la forza della pulsione; eppure proprio da tale forza dipende l'esito del processo. Partiamo dal presupposto che l'analisi non ottiene dal nevrotico alcunché di diverso da ciò che il sano realizza senza tale aiuto. L'esperienza quotidiana ci insegna tuttavia che nell'individuo sano ogni soluzione di un conflitto pulsionale vale soltanto per una determinata forza della pulsione, o, per essere più esatti, all'interno di un determinato rapporto tra forza della pulsione e forza dell'Io.³ Se per malattia, esaurimento o altro, cede la forza dell'Io, le pulsioni fino a quel momento felicemente imbrigliate possono rinnovare le loro pretese e puntare a ottenere per vie anomale i loro soddisfacenti sostitutivi.⁴ La con-

¹ [Di questo termine, già usato più sopra a p. 503, Freud si era già avvalso in *Il problema economico del masochismo* (1924) p. 10, per significare il processo mediante il quale la libido rende inoffensiva la pulsione di morte. Ma vedi anche il *Progetto di una psicologia* (1895) p. 278, dove già Freud aveva parlato di ricordi "domati" (*gebändigt*).]

² [Goethe, *Faust*, parte prima, La cucina della strega: "So muss denn doch die Hexe dran."]

³ Per essere ancora più precisi, per una certa fascia di valori di questo rapporto.

⁴ In questo modo si spiegano le pretese etiologiche di fattori aspecifici come il sovraffaticamento, l'effetto di uno shock e così via; questi fattori hanno sempre ottenuto universale riconoscimento, e proprio la psicoanalisi ha dovuto relegarli sullo sfondo. La sanità può appunto essere descritta soltanto in termini metapsicologici, e cioè riferendosi ai rapporti di forza tra le istanze dell'apparato psichico, istanze che noi abbiamo scoperto o, se si preferisce, desunto o congetturato. [La svalutazione dell'importanza etiologica di fattori come il "sovraffaticamento" compare spesso nei primi scritti di Freud. Vedi per esempio in *Minute teoriche per Wilhelm Fliess* (1892-97): *Minuta A* (1892) p. 8.]

ferma irrefutabile di quest'asserzione ci è già data dal sogno notturno, il quale reagisce all'Io che vuole dormire risvegliando le richieste pulsionali.

Parimenti inequivocabile si presenta il materiale sull'altro versante.¹ Due volte, nel corso dello sviluppo individuale, si verificano rilevanti rafforzamenti di determinate pulsioni: durante la pubertà e, nelle donne, durante la menopausa. Non ci meravigliamo gran che quando apprendiamo che individui in precedenza non nevrotici lo diventano in questi periodi. L'imbrigliamento delle pulsioni che erano riusciti ad attuare in virtù di una forza relativamente esigua delle loro stesse pulsioni, fallisce ora a causa del rafforzamento pulsionale. Le rimozioni si comportano come le dighe nei confronti della pressione delle acque. Ciò che è prodotto da questi rafforzamenti pulsionali fisiologici, può prodursi irregolarmente, a causa di fattori accidentali, in ogni altra epoca della vita. Rafforzamenti pulsionali possono determinarsi in conseguenza di nuovi traumi, di frustrazioni imposte, di influssi collaterali che le pulsioni esercitano le une sulle altre. L'esito è sempre il medesimo, e sottolinea l'irresistibile potere del fattore quantitativo nel processo che dà origine alla malattia.

Ho la sensazione che mi dovrei vergognare di tutte queste pedanti considerazioni, giacché bisogna ammettere che il loro contenuto è conosciuto da tempo ed è ovvio. In effetti ci siamo sempre comportati come se lo avessimo conosciuto. Va detto però che nelle nostre rappresentazioni teoriche abbiamo perlopiù trascurato di prestare al punto di vista economico la stessa attenzione che abbiamo dedicato al punto di vista dinamico e a quello topico. La consapevolezza di tale omissione valga pertanto a mia scusante.²

Tuttavia, prima di deciderci a dare una risposta al nostro interrogativo, dobbiamo prestare ascolto a un'obiezione la cui forza risiede nel fatto che sin da principio, probabilmente, ne siamo rimasti sedotti. Tutte le nostre argomentazioni, si obietterà, sono attinte dai processi spontanei che si svolgono tra l'Io e le pulsioni e presuppongono che la terapia analitica non possa produrre niente di diverso da ciò che in condizioni favorevoli e normali si verifica di per sé. Ma è veramente così? La nostra teoria non ha precisamente la pretesa di produrre uno stato che spontaneamente nell'Io non c'è mai, e la cui creazione *ex novo* darebbe luogo alla differenza essenziale tra l'uomo

¹ [Quello della forza delle pulsioni.]

² [Vedi *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926) pp. 407 sgg., dove sono svolte argomentazioni simili a queste, ma in un linguaggio meno tecnico.]

analizzato e quello non analizzato? Teniamo bene a mente su che cosa si fonda tale pretesa. Tutte le rimozioni si producono nella piccola infanzia; sono misure difensive primitive di un Io debole e immaturo. Negli anni successivi non si effettuano nuove rimozioni, ma le vecchie si conservano e l'Io continua ad avvalersi dei loro servigi per padroneggiare le pulsioni. Nuovi conflitti vengono liquidati mediante ciò che usiamo chiamare "post-rimozione".¹ A proposito di queste rimozioni infantili può esser ritenuto valido ciò che abbiamo asserito in generale, e cioè che le rimozioni dipendono in tutto e per tutto dal rapporto esistente tra le varie forze in giuoco, e che tali rimozioni non possono far fronte a un incremento della forza pulsionale. L'analisi, invece, fa sí che l'Io, ormai maturato e rafforzato, intraprenda una revisione di queste antiche rimozioni: alcune vengono demolite, mentre altre, pur essendo confermate, vengono però ristrutturare con materiale piú solido. Queste nuove dighe hanno una tenuta del tutto diversa dalle precedenti; di esse si può presumere che non cedano tanto facilmente di fronte alla marea crescente dell'intensità delle pulsioni. Il risultato vero e proprio della terapia analitica consisterebbe dunque nella posticipata rettifica dell'originario processo di rimozione, rettifica con la quale vien posto fine allo strapotere del fattore quantitativo.

Fin qui la nostra teoria, alla quale non possiamo rinunciare, a meno di esservi inesorabilmente costretti. E l'esperienza, cosa dice in proposito? Può darsi che essa non sia ancora abbastanza vasta da fornirci una conclusione attendibile. Piuttosto spesso conferma le nostre attese, ma non sempre. Si ha l'impressione che non avremmo il diritto di meravigliarci se alla fin fine risultasse che la differenza di comportamento fra una persona non analizzata e colui che si è sottoposto a un'analisi non è poi così radicale come vorremmo, come ci attenderemmo, e come affermiamo che in effetti sia. Se così fosse, vorrebbe dire che l'analisi riesce talvolta, ma non sempre, a eliminare l'influsso del rafforzamento pulsionale, oppure che la sua azione si limita a elevare la capacità di resistenza delle inibizioni cosicché, per aver ragione di tale resistenza, occorrerebbero dopo l'analisi richieste pulsionali assai piú forti che non prima dell'analisi o se un'analisi non fosse stata compiuta. Davvero non mi sento

¹ ["*Nachverdrängung*". Vedi in *Metapsicologia* (1915): *La rimozione*, p. 38 e n. 2. A quell'epoca Freud aveva usato il termine "*Nachdrängen*", con lo stesso significato di *Nachverdrängung*. Per questo il termine italiano adottato era stato anche lì "post-rimozione."]

di formulare su questo punto un giudizio definitivo, né so se oggi come oggi sia possibile formularlo.

Possiamo tuttavia cercare di comprendere questa labilità dell'efficacia analitica partendo da un altro punto di vista. Sappiamo che il primo passo per dominare intellettualmente il mondo che ci circonda e nel quale viviamo consiste nella scoperta dei principi generali, regole e leggi che mettono ordine nel caos. Con questo lavoro semplifichiamo il mondo dei fenomeni, ma nel contempo non possiamo fare a meno di falsificarlo, specialmente quando si tratti di processi di sviluppo e di trasformazione. Siamo impegnati a rilevare un'alterazione qualitativa, e nel far questo, di norma, almeno in un primo tempo, trascuriamo un fattore quantitativo. Nella realtà gli stadi intermedi e di passaggio sono di gran lunga più frequenti che non le situazioni fortemente differenziate e tra loro contrapposte. Negli sviluppi e nelle trasformazioni badiamo soltanto al risultato, e tendiamo a sorvolare sul fatto che tali processi si effettuano in genere in modo più o meno incompleto, e che quindi, in definitiva, danno luogo soltanto ad alterazioni parziali. L'acuto scrittore satirico della vecchia Austria, Johann Nestroy, ha detto una volta: "Ogni progresso è sempre grande solo la metà di quanto è apparso all'inizio."¹ Siamo tentati di attribuire a questo motto malizioso una validità generalissima. Quasi sempre esistono manifestazioni residue, un parziale restare indietro. Quando il prodigo mecenate ci sorprende per un suo tratto isolato di taccagneria, o l'individuo in genere amabilissimo si lascia andare improvvisamente a un comportamento ostile, si tratta di "manifestazioni residue" di importanza inestimabile ai fini dell'indagine genetica. Esse ci mostrano come le più encomiabili e preziose qualità poggino su compensazioni e sovracompensazioni le quali — dovevamo aspettarcelo — non sono riuscite a imporsi nella loro interezza e su tutta la linea. Se è vero che la nostra prima descrizione dello sviluppo della libido parlava di un'originaria fase orale, cui succedeva una fase sadico-anale, la quale a sua volta faceva posto alla fase fallico-genitale, l'indagine ulteriore, pur non contraddicendo questa descrizione ha aggiunto, a titolo di rettifica, che queste sostituzioni non si effettuano improvvisamente, ma gradualmente, per modo che in ogni fase permangono elementi dell'organizzazione precedente accanto a quelli dell'organizzazione nuova; e ha sostenuto che, anche nei casi

¹ [Freud aveva citato questa stessa frase di Johann Nestroy (1801-1862) in *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926) p. 361.]

di sviluppo normale, la trasformazione non si attua mai completamente, per cui nella stessa configurazione definitiva possono risultare ancora presenti residui delle fissazioni libidiche precedenti. Osserviamo la stessa cosa nei campi più svariati. Di tutte le false credenze e superstizioni che l'umanità reputa di aver superato non ce n'è una di cui non sopravvivano residui ancora oggi tra noi, o negli strati più infimi dei popoli civilizzati, o, addirittura, negli strati più elevati della società civile. Le cose, una volta venute al mondo, tendono tenacemente a rimanervi. Talora verrebbe perfino da dubitare che i draghi preistorici si siano davvero estinti.

Per applicare ora tali considerazioni al nostro caso, penso che a chi domanda come si spieghi la labilità dei risultati della nostra terapia analitica, potremmo probabilmente rispondere così: neppure noi raggiungiamo sempre in pieno, e dunque con sufficiente radicalità, il nostro obiettivo, che è quello di sostituire alle malcerte rimozioni dispositivi di controllo affidabili ed egosintonici. La trasformazione riesce, ma spesso soltanto parzialmente. Parte degli antichi meccanismi non vengono intaccati dal lavoro analitico. È difficile dimostrare che le cose stiano proprio così; non abbiamo infatti altra via per giudicare questo processo, all'infuori, appunto, del suo esito della cui spiegazione ci stiamo occupando. Tuttavia, le impressioni che si ricavano nel corso del lavoro analitico, anziché contraddire la nostra ipotesi, sembrano piuttosto confermarla. Solo che non dobbiamo assumere la chiarezza della nostra personale prospettiva a misura del convincimento che suscitiamo nell'analizzato. Può darsi che tale convincimento manchi di "profondità", per così dire; si tratta sempre di quel fattore quantitativo su cui tendiamo a sorvolare. Se questa è la soluzione, si può dire che l'analisi, con la propria pretesa di curare le nevrosi assicurando il controllo delle pulsioni, ha sempre ragione in teoria, ma non sempre in pratica. E ciò perché non sempre le riesce di dare un fondamento abbastanza sicuro al controllo delle pulsioni. Si può trovare facilmente la ragione di questo parziale insuccesso. Il fattore quantitativo della forza pulsionale aveva contrastato a suo tempo i tentativi difensivi dell'Io, ed è per questo che abbiamo chiamato in soccorso il lavoro analitico; ebbene, ora quello stesso fattore pone un limite all'efficacia di questo nuovo sforzo. Di fronte a una forza pulsionale troppo grande, l'Io, ormai maturo e sostenuto dall'analisi, fallisce nel suo compito così come era fallito in precedenza l'Io inerme; il controllo delle pulsioni, pur essendosi rafforzato, è rimasto difettoso

perché la trasformazione del meccanismo difensivo non è stata completata. Di tutto ciò non dobbiamo meravigliarci in quanto gli strumenti con cui lavora l'analisi non hanno un potere illimitato, bensì circoscritto, e il risultato finale dipende sempre dal rapporto di forza esistente tra le istanze che si combattono.

Pur essendo indubbiamente auspicabile che la durata dei trattamenti analitici possa essere accorciata, la via per raggiungere il nostro obiettivo terapeutico passa necessariamente per il rafforzamento del potere analitico di cui ci avvaliamo per soccorrere l'Io. L'influsso ipnotico sembrò essere un mezzo eccellente per i nostri fini. Sono note le ragioni che ci hanno indotto ad abbandonarlo. A tutt'oggi, un sostituto dell'ipnosi non è stato ancora trovato; tuttavia, da questo punto di vista si comprendono i tentativi terapeutici, purtroppo vani, ai quali un maestro dell'analisi come Ferenczi ha dedicato gli ultimi anni della sua vita.¹

4.

I due ulteriori interrogativi — se sia possibile, durante il trattamento di un conflitto pulsionale, mettere al sicuro il paziente da analoghi conflitti futuri, e se sia attuabile e opportuno destare in lui, a fini profilattici, un conflitto pulsionale che al momento non è manifesto — vanno trattati insieme, giacché è evidente che si può assolvere il primo compito soltanto a mezzo del secondo, trasformando cioè l'eventuale conflitto futuro in un conflitto attuale su cui si cerca di esercitare il proprio influsso.

Questo nuovo modo di porre la questione non è, in fondo, che una prosecuzione di quello precedente. Se prima si trattava di guardarsi dal ritorno dello stesso conflitto, ora si tratta di guardarsi dalla sua possibile sostituzione con un altro conflitto. Tale proposito suona oltremodo ambizioso, mentre in verità non vogliamo far altro che individuare chiaramente i limiti che sono posti all'efficacia della terapia analitica.

Per allettante che sia per l'ambizione terapeutica porsi compiti di questo genere, l'esperienza non può far altro che respingerli con decisione. Quando un conflitto pulsionale non è attuale, quando esso non si esprime, non c'è analisi che possa influenzarlo. L'esortazione a "non svegliare il can che dorme", con cui così spesso ci si

¹ [Vedi sopra quel che Freud dice in merito nel *Necrologio di Sándor Ferenczi* (1933) p. 321.]

è opposti ai nostri tentativi di esplorare il mondo psichico sotterraneo, risulta particolarmente fuori luogo se applicata ai rapporti della vita psichica. Giacché, se le pulsioni provocano disturbi, ciò è una prova che i cani non dormono, e se questi, a quanto pare, dormono davvero, non è comunque in nostro potere svegliarli. Quest'ultima affermazione, tuttavia, non sembra del tutto centrata ed esige una discussione più approfondita. Proviamo a riflettere sui mezzi di cui disponiamo per rendere attuale un conflitto pulsionale che al momento è soltanto latente. È chiaro che abbiamo solo due alternative: o produrre situazioni nelle quali il conflitto diventi attuale, o accontentarci di parlarne durante l'analisi, accennando a una sua eventualità. Il primo proposito può essere attuato in due modi: nella realtà o nella traslazione, e in entrambi i casi esponendo il paziente a una certa dose di sofferenza reale dovuta a frustrazione e ingorgo libidico. Ebbene, è vero che noi ci serviamo già di una tecnica di questo genere nel consueto esercizio dell'analisi. Altrimenti che senso avrebbe il precetto che l'analisi ha da esser condotta "in stato di frustrazione"?¹ Questa però è una tecnica per il trattamento di un conflitto già attuale: cerchiamo di acutizzare questo conflitto e di far sì che si sviluppi nel modo più marcato possibile, onde incrementare la forza pulsionale che serve a risolverlo. L'esperienza analitica ci ha mostrato che il meglio è sempre nemico del bene² e che in ogni fase del processo di guarigione dobbiamo lottare contro l'inerzia del paziente che lo indurrebbe ad accontentarsi di una soluzione incompleta.

Se invece partiamo dall'idea di intraprendere un trattamento preventivo di un conflitto pulsionale non già attuale ma soltanto virtuale, non basterà più regolare la già esistente e inevitabile sofferenza; in questo caso dovremmo deciderci a suscitare qualche sofferenza nuova, mentre finora, certo con ragione, tale compito è stato lasciato al destino. Da ogni parte verremmo esortati a non spingere la nostra temerarietà al punto da effettuare sui poveri figli dell'uomo, in concorrenza col destino, esperimenti così crudeli. E che esperimenti sarebbero poi questi? Ci si può assumere la responsabilità, per fini profilattici, di distruggere un matrimonio soddisfacente, oppure di far perdere l'impiego a cui è legata la sicurezza economica dell'analisi?

¹ [È un precetto già espresso precedentemente, sia pure con parole un po' diverse, per esempio in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*: 3. Osservazioni sull'amore di traslazione (1914) p. 368 e in *Vie della terapia psicoanalitica* (1918) p. 22.]

² [Dal proverbio francese "Le mieux est l'ennemi du bien".]

zato? Per fortuna non ci troviamo mai nella situazione di dover riflettere sulla legittimità di interventi di questo genere nella vita reale; non disponiamo comunque dell'enorme potere che sarebbe necessario per attuarli, e colui che dovesse sottoporsi a questi esperimenti terapeutici non sarebbe certo disposto a collaborare. Se tutto ciò è dunque sostanzialmente escluso nella pratica, altre obiezioni ancora possono essere sollevate dalla teoria. Il lavoro analitico procede nel modo migliore quando le esperienze patologiche appartengono al passato, così che l'Io sia riuscito a prendere le distanze da esse. Negli stati di crisi acuta l'analisi è praticamente inutilizzabile. Tutto l'interesse dell'Io è infatti assorbito dalla realtà dolorosa e si rifiuta all'analisi che tende a spingersi al di là di questa realtà superficiale e a scoprire gli influssi del passato. Creando un nuovo conflitto non si farebbe dunque che rendere più lungo e difficoltoso il lavoro analitico.

Si obietterà che queste considerazioni sono del tutto superflue. Si dirà che a nessuno è mai venuto in mente di rendere possibile il trattamento di un conflitto latente evocando di proposito una nuova situazione di sofferenza. Neppure dal punto di vista profilattico sarebbe un'impresa di cui vantarsi. È noto ad esempio che una scarlattina superata immunizza il soggetto dal ritorno della stessa malattia; non per questo però l'internista si sognerà di inoculare la scarlattina a un individuo sano, che magari si ammalerà di scarlattina, solo per metterlo al riparo da tale eventualità. Il trattamento preventivo non deve creare una situazione di pericolo identica a quella della malattia stessa, ma soltanto un pericolo assai più lieve: è questo quel che succede con la vaccinazione antivaiole e con molti altri procedimenti analoghi. Anche se si volesse procedere a una profilassi analitica dei conflitti pulsionali, potrebbero dunque venir presi in considerazione soltanto gli altri due metodi: la produzione artificiosa di nuovi conflitti sul terreno della traslazione (ai quali mancherebbe peraltro il carattere di realtà), e il risveglio di tali conflitti nell'immaginazione dell'analizzato, risveglio che può essere ottenuto parlandogli di questi conflitti e facendogli prendere confidenza con la loro eventualità.

Non so se si possa affermare che il primo di questi procedimenti attenuati è del tutto inapplicabile nell'analisi. Non sono state fatte ricerche specificamente orientate in tal senso. Comunque, le difficoltà che si presentano immediatamente sono tali da non far apparire l'impresa molto promettente. Innanzitutto si è soggetti a notevoli limitazioni nella scelta di queste situazioni per la traslazione. Lo

stesso analizzato non può portare nella traslazione tutti quanti i suoi conflitti, e, parimenti, l'analista non è in grado di destare tutti i conflitti pulsionali del paziente a partire dalla situazione di traslazione. È possibile far sí che per esempio il paziente diventi geloso, o sperimenti delle delusioni amorose, ma non occorre per questo alcun proposito tecnico: esiti siffatti si verificano comunque spontaneamente nella maggior parte delle analisi. In secondo luogo non si deve trascurare il fatto che tutte queste misure implicherebbero necessariamente un comportamento non amichevole dell'analista verso il paziente, con il che verrebbe pregiudicata l'impostazione affettuosa di quest'ultimo verso l'analista, ovverosia verrebbe pregiudicata quella traslazione positiva che piú di ogni altro motivo induce l'analizzato a prender parte al comune lavoro analitico. In nessun caso ci si dovrà dunque attendere molto da questo procedimento.

Ci rimane dunque aperta una via soltanto, l'unica che probabilmente fin dall'inizio avevamo preso in considerazione. Si parla al paziente di diversi altri possibili conflitti pulsionali suscitando la sua aspettativa che anche in lui possano prodursi situazioni di tal fatta. A questo punto si spera che tale comunicazione e messa in guardia abbiano l'effetto di attivare in lui uno dei conflitti ai quali si è fatto cenno, in una misura moderata e tuttavia sufficiente per il trattamento. Ma questa volta l'esperienza ci dà una risposta perfettamente univoca. L'esito atteso non si produce. Il paziente ascolta il messaggio, ma esso rimane in lui senza eco. Probabilmente egli pensa fra sé e sé: "la cosa è davvero molto interessante, ma io non provo nulla di tutto ciò". Abbiamo accresciuto il suo sapere, ma per il resto non abbiamo prodotto in lui alcun mutamento. La situazione è all'incirca la stessa di quella che si verifica con la lettura degli scritti psicoanalitici. Il soggetto "si scalda" solo quando legge i passi da cui si sente personalmente coinvolto, e che dunque riguardano i conflitti che al momento sono attivi in lui. Tutto il resto lo lascia freddo. Secondo me si possono fare analoghe esperienze quando si danno spiegazioni sessuali ai bambini. Sono ben lontano dal ritenere che dare tali spiegazioni sia dannoso o superfluo; tuttavia, mi sembra evidente che l'efficacia profilattica di questa regola liberale è stata largamente sopravvalutata. I bambini conoscono ora qualche cosa che prima non conoscevano, ma non sanno che farsene di queste nuove nozioni che sono state loro elargite. Ci si avvede che per esse non sono neppure disposti a sacrificare tanto rapidamente le loro teorie sessuali, che potremmo chiamare spontanee, sul ruolo della cicogna, sulla natura del

rapporto sessuale, sul modo come nascono i bambini, teorie che hanno costruito in armonia e conformità con la loro incompiuta organizzazione libidica. Dopo aver ricevuto un'istruzione sessuale, ancora per molto tempo i bambini si comportano come quei popoli primitivi cui è stato imposto il cristianesimo e che però continuano in segreto ad adorare i loro vecchi idoli.¹

5.

Siamo partiti dal problema di come sia possibile accorciare la durata fastidiosamente lunga di un trattamento analitico, e, sempre in base all'interesse per le questioni temporali, siamo poi giunti a considerare se sia possibile ottenere una guarigione duratura, o se addirittura si possa, mediante un trattamento preventivo, impedire l'insorgenza di una malattia futura. Nel corso di questa ricerca abbiamo riconosciuto che per l'esito del nostro sforzo terapeutico gli elementi determinanti sono gli influssi dell'etiologia traumatica, la forza della pulsione che ha da esser padroneggiata, e qualche cosa che abbiamo denominato alterazione dell'Io [vedi sopra, p. 503]. Solo sul secondo di questi elementi ci siamo soffermati diffusamente e abbiamo pertanto avuto modo sia di riconoscere l'enorme importanza del fattore quantitativo sia di sottolineare il buon diritto del punto di vista metapsicologico ai fini di un qualsivoglia tentativo di spiegazione.

Sul terzo elemento, quello dell'alterazione dell'Io, non abbiamo ancora detto nulla. Se ora volgiamo ad esso il nostro interesse, la prima impressione che ne ricaviamo è la seguente: in merito ci sarebbe molto da domandare e molto da rispondere, e le cose che abbiamo da dire sono invece quanto mai insufficienti. Questa prima impressione persiste anche se ci addentriamo ulteriormente nel problema. Com'è noto, la situazione analitica consiste nell'alleanza che noi stabiliamo con l'Io della persona che si sottopone al trattamento al fine di assoggettare — cioè includere nella sintesi del suo Io² — porzioni incontrollate del suo Es. Il fatto che questa collaborazione fallisca invariabilmente quando abbiamo a che fare con psicotici rappresenta per il nostro giudizio un primo punto fermo. Un patto di questo genere possiamo concluderlo soltanto con un Io normale. Ma tale Io normale è, come la normalità in genere, una finzione

¹ [Vedi lo scritto dedicato da Freud trent'anni prima all'Istruzione sessuale dei bambini (1907). Vedi anche sopra, in questo volume, pp. 251 sg., n. 2.]

² [Sulla "sintesi dell'Io" vedi p. 187 e n. 4.]

ideale. Non è una finzione, purtroppo, l'Io anomalo, inutilizzabile per i nostri scopi. Ogni persona normale è appunto solo mediamente normale, il suo Io si avvicina a quello dello psicotico per un tratto o per l'altro, in proporzione maggiore o minore, e la misura della lontananza da uno e della vicinanza all'altro degli estremi della serie sarà assunto provvisoriamente a criterio di ciò che abbiamo così approssimativamente definito "alterazione dell'Io".

Se ci domandiamo donde possano derivare gli svariati tipi e gradi di alterazione dell'Io, subito ci si presenta l'alternativa seguente: o essi sono originari o sono acquisiti. Il secondo caso è più facile da trattare del primo. Se sono acquisiti, essi si sono certamente prodotti nel corso dello sviluppo a partire dai primi tempi della vita. Fin da principio, infatti, l'Io deve tentare di assolvere il suo compito, fungere da mediatore tra il proprio Es e il mondo esterno ponendosi al servizio del principio di piacere, proteggere l'Es dai pericoli del mondo esterno. Se nel corso di tale impresa l'Io impara ad atteggiarsi in modo difensivo anche nei confronti del suo stesso Es e a trattare le richieste pulsionali di quest'ultimo come se fossero pericoli esterni, ciò accade, almeno in parte, perché egli comprende che il soddisfacimento delle pulsioni darebbe luogo a conflitti col mondo esterno. L'Io si abitua quindi, sotto l'influsso dell'educazione, a spostare lo scenario del combattimento dall'esterno all'interno, e a dominare il pericolo interno prima ch'esso si sia trasformato in pericolo esterno; e presumibilmente, nella maggioranza dei casi, fa bene a comportarsi così. Nel corso di questa lotta su due fronti — un terzo fronte si aggiungerà in seguito¹ — l'Io si avvale di diversi procedimenti per essere all'altezza del proprio compito, ossia, esprimendoci genericamente, per evitare pericoli, angoscia, dispiacere. Noi chiamiamo questi procedimenti "meccanismi di difesa". Essi non ci sono ancora noti con sufficiente completezza. Il libro di Anna Freud ci ha fornito un primo quadro della loro molteplicità e poliedricità.²

Da uno di questi meccanismi, e cioè dalla rimozione, ha preso le mosse lo studio dei processi nevrotici in generale. Sul fatto che la rimozione non sia l'unico procedimento di cui l'Io può avvalersi per attuare i suoi propositi non vi fu mai dubbio. Va detto però che essa

¹ [Freud allude qui al Super-io.]

² ANNA FREUD, *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (Vienna 1936) [trad. it. *L'Io e i meccanismi di difesa* in "Opere" (Boringhieri, Torino 1978) vol. 1, pp. 169-265. Vedi sopra, in questo volume, p. 479.]

è qualcosa di assolutamente particolare, che si differenzia più nettamente dagli altri meccanismi di quanto questi si differenzino tra loro. Desidero chiarire il rapporto della rimozione con questi altri meccanismi attraverso una similitudine, anche se so che in questi campi le similitudini non portano mai molto lontano. Si pensi dunque ai possibili destini di un libro al tempo in cui i libri non erano ancora stampati in edizioni, ma erano invece scritti uno per uno. Ammettiamo che un libro di questo genere contenga affermazioni che in seguito siano ritenute indesiderabili, più o meno com'è accaduto, secondo Robert Eisler¹ agli scritti di Flavio Giuseppe, i quali dovevano contenere passi riguardanti Gesù Cristo che urtarono la suscettibilità della Cristianità successiva. L'unico meccanismo di difesa che la censura ufficiale dei giorni nostri applicherebbe in un caso del genere sarebbe quello di confiscare e distruggere ogni singolo esemplare dell'intera edizione. In passato, invece, si usavano svariati metodi per rendere innocuo un libro. Ad esempio i passi considerati sconvenienti venivano coperti da grosse linee così da risultare illeggibili; non potevano dunque più essere trascritti, e il successivo copista del libro rendeva un testo ineccepibile, che era però lacunoso in alcune parti le quali, in determinati punti, risultavano forse incomprensibili. Oppure, non accontentandosi di ciò, si voleva occultare la traccia della mutilazione del testo e si giungeva perciò a deformarlo. Alcune singole parole venivano tralasciate o sostituite con parole diverse, si inserivano nuove proposizioni; preferibilmente si sopprimeva l'intero brano sostituendolo con un altro che diceva esattamente l'opposto. L'amanuense successivo poteva quindi riprodurre un testo insospettabile, che tuttavia era stato falsificato; esso non conteneva più ciò che l'autore aveva inteso comunicare, e con ogni probabilità le correzioni che aveva subito non rispondevano a verità.

Se non si prende questa similitudine troppo alla lettera, si può dire che la rimozione si comporta rispetto agli altri metodi di difesa come l'omissione rispetto alla deformazione del testo; e che, per le varie forme di tale falsificazione si possono trovare analogie nei vari tipi di alterazione dell'Io. Qualcuno potrebbe obiettare che questa similitudine fa difetto in un punto essenziale, dal momento che la deformazione del testo è opera di una censura tendenziosa della quale non esiste il corrispettivo nello sviluppo dell'Io. Ma questo non è vero, giacché l'elemento tendenzioso è ampiamente rappre-

¹ ROBERT EISLER, *Jesus Basileus*, in 2 voll. (Heidelberg 1929 e 1930).

sentato dalla coazione esercitata dal principio di piacere. L'apparato psichico non sopporta il dispiacere, deve scacciarlo ad ogni costo, e, quando la percezione della realtà reca dispiacere, è essa — ossia la verità — a dover essere sacrificata. Contro il pericolo esterno ci si può avvalere per parecchio tempo della fuga e dell'elusione della situazione pericolosa, nell'attesa di diventare un giorno abbastanza forti da eliminare la minaccia modificando attivamente la realtà. Ma da sé stessi non si può fuggire, contro il pericolo interno non c'è fuga che serva, ed è per questo che i meccanismi di difesa dell'Io sono condannati a falsificare la percezione interna e a consentirci soltanto una conoscenza difettosa e deformata del nostro Es. Per conseguenza, nei suoi rapporti con l'Es, l'Io o è paralizzato dalle proprie limitazioni o è accecato dai propri errori; e il risultato, sul piano dell'accadere psichico, può essere paragonato soltanto alla situazione di chi si avventura, con passo non spedito, in una contrada che non conosce.

I meccanismi di difesa servono allo scopo di tenere lontani i pericoli. È incontestabile che raggiungono questo risultato e c'è da dubitare che l'Io possa, nel corso dello sviluppo, rinunciare completamente ad essi; ma è altresì certo che questi stessi meccanismi possono trasformarsi in pericoli. Talora risulta che l'Io ha pagato un prezzo troppo elevato per i servizi che questi gli hanno reso. Il dispendio dinamico necessario a sostenerli, nonché le limitazioni dell'Io che quasi sempre implicano, rappresentano un carico pesante per l'economia psichica. Inoltre questi meccanismi, dopo che hanno aiutato l'Io nei difficili anni del suo sviluppo, non vengono messi da parte. Naturalmente l'individuo, singolarmente preso, non utilizza tutti i possibili meccanismi di difesa, ma si limita a selezionarne alcuni; questi, però, si fissano nel suo Io, diventano abituali modalità di reazione del suo carattere che si ripetono nel corso dell'intera esistenza ogniquale volta si ripresenta una situazione analoga a quella originaria. Così i meccanismi di difesa si trasformano in infantilismi e condividono il destino di tante istituzioni che tendono a conservarsi al di là dell'epoca in cui si sono rivelate utili. "Ciò che era ragionevole diventa assurdo, ciò che rappresentava un beneficio diventa una calamità", come lamenta il poeta.¹ L'Io irrobustito dell'adulto continua a difendersi contro pericoli che nella realtà non esistono più, e addirittura si sente costretto a scovare situazioni reali che possano so-

¹ [Goethe, *Faust*, parte prima, Studio (II): "*Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage*".]

stituire grosso modo il pericolo originario, così da giustificare, in relazione ad esse, la persistenza delle proprie consuete modalità di reazione. In questo modo diventa facile comprendere come i meccanismi di difesa, provocando un estraniamento sempre più profondo dal mondo esterno, nonché un indebolimento permanente dell'Io, preparino e favoriscano lo scoppio della nevrosi.

Tuttavia il nostro interesse non è rivolto in questo momento alla funzione patogena dei meccanismi di difesa; ciò che ci interessa indagare è come l'alterazione dell'Io che ad essi corrisponde interferisca col nostro sforzo terapeutico. Il materiale per rispondere a questo quesito si trova nel citato libro di Anna Freud.¹ L'elemento essenziale è dato dal fatto che l'analizzato ripete queste modalità di reazione anche nel corso del lavoro analitico, mettendocene per così dire sotto gli occhi; anzi, in definitiva, noi veniamo a conoscerle solo in questa maniera. Con ciò non è detto che tali modalità rendano impossibile l'analisi. Al contrario, esse tengono impegnata una metà del nostro lavoro analitico. L'altra metà, quella che fu presa in considerazione per prima, quando la psicoanalisi era agli esordi, consiste nel palesamento di ciò che è nascosto nell'Es. Il nostro sforzo terapeutico oscilla costantemente, durante il trattamento, da un frammento di analisi dell'Es a un frammento di analisi dell'Io. Nell'un caso vogliamo rendere cosciente qualche cosa dell'Es, nell'altro correggere qualche cosa dell'Io. L'elemento decisivo è infatti il seguente: i meccanismi di difesa contro i pericoli del passato ritornano nella cura sotto forma di resistenze contro la guarigione. Ciò significa che la guarigione stessa è trattata dall'Io alla stregua di un nuovo pericolo.

L'effetto terapeutico è legato al farsi cosciente di ciò che nell'Es è rimosso, nel senso più ampio del termine; noi prepariamo la strada a questo farsi cosciente mediante interpretazioni e costruzioni;¹ tuttavia, fintantoché l'Io rimane ancorato alle sue antiche difese e non abbandona le sue resistenze, ciò che abbiamo interpretato vale solo per noi e non per l'analizzato. Ebbene, tali resistenze, quantunque appartenenti all'Io, sono purtuttavia inconsce e in un certo senso isolate all'interno dell'Io. L'analista riconosce più facilmente queste che non il materiale nascosto nell'Es: si potrebbe supporre che sia sufficiente trattarle come elementi dell'Es e, rendendole coscienti, metterle in relazione con il resto dell'Io. In tal modo si liquiderebbe

¹ [Vedi sopra, p. 518, n. 2.]

² [Vedi lo scritto che segue sulle *Costruzioni nell'analisi* (1937) pp. 541 sgg.]

una metà del compito analitico; non si è disposti a prendere in considerazione l'ipotesi di una resistenza che si opponga al palesamento delle resistenze. E invece, quel che succede è questo: durante il lavoro sulle resistenze l'Io si sottrae — più o meno caparbiamente — al patto su cui si fonda la situazione analitica.¹ L'Io non appoggia più il nostro sforzo di rendere palese l'Es e anzi vi si oppone, non si attiene alla regola analitica fondamentale, non consente che emergano ulteriori propaggini del rimosso. Non possiamo aspettarci che il paziente sia fortemente persuaso del potere curativo dell'analisi; è probabile che egli nutra una certa fiducia nell'analista e che questa fiducia si rafforzi fino a diventare operante grazie ai fattori della traslazione positiva che in lui sono destinati ad attivarsi. Ma, sotto l'influsso degli impulsi spiacevoli che egli avverte per il rinnovarsi dei conflitti difensivi, a questo punto le traslazioni negative possono prendere il sopravvento e revocare completamente la situazione analitica. L'analista diventa per il paziente un perfetto estraneo che avanza nei suoi confronti pretese sgradevoli; verso di lui il paziente si comporta esattamente come il bambino che non ha simpatia per le persone estranee e non crede a una parola di ciò che esse gli dicono. Se l'analista tenta di mostrare al paziente, per correggerla, una delle deformazioni da lui assunte nella difesa, lo trova incomprensivo e inaccessibile a pur validi argomenti. Dunque esiste davvero una resistenza che si oppone al palesamento delle resistenze, e i meccanismi di difesa meritano effettivamente il nome con cui noi li abbiamo designati all'inizio, prima che fossero studiati in modo più approfondito; essi sono resistenze che si ergono non solo contro il farsi cosciente dei contenuti dell'Es, ma anche contro l'analisi in genere, e dunque contro la guarigione.

L'effetto che le difese provocano nell'Io può a buon diritto esser chiamato "alterazione dell'Io" [vedi sopra, pp. 503 e 517], se con tale termine indichiamo il discostarsi da un fittizio Io normale in grado di garantire una fedeltà incrollabile all'alleanza del lavoro analitico. È dunque facile rendersi conto che l'esito della cura analitica, com'è testimoniato dall'esperienza quotidiana, dipende essenzialmente dalla forza e dalla profondità con cui sono radicate tali resistenze che provocano un'alterazione dell'Io. Ancora una volta ci imbattiamo qui nell'importanza del fattore quantitativo e ancora una volta ci viene ribadito che l'analisi può disporre di un importo energetico ben

¹ [Confronta la singolare concordanza con una frase contenuta in uno dei primi scritti di Freud: vedi in *Ipnatismo e suggestione* (1888-92): *Ipnosi* (1891) p. 117.]

preciso e limitato che deve misurarsi con le forze che ad essa sono ostili. E sembra che perlopiú la vittoria arrida effettivamente ai battaglioni piú forti.

6.

Il quesito successivo di fronte al quale ci troviamo è se tutte le alterazioni dell'Io — così come noi le intendiamo — siano state acquisite nel corso delle lotte difensive dei tempi remoti. La risposta non può esser dubbia. Non c'è motivo di contestare l'esistenza e l'importanza di caratteri distintivi, originari e connaturati dell'Io. È già decisiva la circostanza che ogni persona effettua una propria scelta fra tutti i possibili meccanismi di difesa, utilizzandone soltanto alcuni che rimangono poi sempre gli stessi [vedi sopra, p. 520]. Ciò ci rinvia al fatto che il singolo Io fin da principio è dotato di disposizioni e tendenze individuali di cui non possiamo certo indicare ora la natura e gli elementi determinanti. Inoltre sappiamo che non è lecito esagerare la differenza tra qualità acquisite e qualità ereditate, al punto da contrapporre le une alle altre. È certo che una parte considerevole di ciò che per noi è ereditato fu acquisito dai nostri progenitori. Quando parliamo di "eredità arcaica"¹ normalmente pensiamo soltanto all'Es, supponendo, a quanto pare, che all'inizio della vita individuale l'Io non esista ancora. Eppure non dobbiamo trascurare il fatto che l'Es e l'Io sono originariamente una cosa sola; e non si tratta da parte nostra di mistica sopravvalutazione dell'ereditarietà se riteniamo attendibile l'ipotesi che per l'Io non ancora esistente siano già determinate le direzioni dello sviluppo, le tendenze e le reazioni che esso in seguito metterà in risalto. Non si potrebbero spiegare altrimenti le particolarità psicologiche di certe famiglie, razze e nazioni, perfino nel loro atteggiamento verso l'analisi. Ma c'è di piú: l'esperienza analitica ci ha indotti alla persuasione che perfino contenuti psichici ben determinati come il simbolismo non hanno altra origine che la trasmissione ereditaria; inoltre, in base a diverse ricerche sulla psicologia dei popoli, ci vien fatto di supporre che anche altri sedimenti non meno specifici dell'antica evoluzione umana siano presenti nell'eredità arcaica.

Se ci si attiene alla prospettiva che le proprietà dell'Io che noi avvertiamo sotto forma di resistenze possono o esser state determinate per via ereditaria, o, parimenti, esser state acquisite durante le lotte

¹ [Vedi sopra in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) p. 422, nota.]

difensive, la distinzione topica (cioè se si tratti dell'Io oppure dell'Es) perde per la nostra ricerca gran parte del suo valore. Se procediamo di un passo ancora nell'esame della nostra esperienza analitica ci imbattiamo in resistenze di altra natura, che non siamo più in grado di localizzare e che sembrano dipendere dai rapporti fondamentali dell'apparato psichico. Posso recare soltanto alcuni esempi di questa categoria di resistenze; l'intero ambito di queste ricerche risulta sconcertante e peregrino, né è stato esplorato a sufficienza. Ci imbattiamo ad esempio in individui ai quali siamo propensi ad attribuire una particolare "viscosità della libido".¹ I processi che la cura promuove in loro si svolgono molto più lentamente che in altre persone, giacché, a quanto pare, essi non possono decidersi a staccare i propri investimenti libidici da un oggetto per spostarli su un oggetto nuovo, anche se non riusciamo a trovare alcun motivo particolare che giustifichi tale fedeltà di investimento. Incontriamo anche il tipo opposto di persone, la libido delle quali sembra dotata di una particolare mobilità e capacità di volgersi immediatamente verso i nuovi investimenti che l'analisi prospetta, abbandonando gli investimenti precedenti. È una differenza simile a quella che può provare lo scultore a seconda che lavori con la dura pietra o con la tenera argilla. Disgraziatamente con questo secondo tipo di persone i risultati analitici si rivelano spesso quanto mai precari; ben presto i nuovi investimenti sono di nuovo abbandonati, e si ha l'impressione non tanto di aver lavorato con l'argilla, quanto piuttosto di aver scritto sull'acqua. Vale qui l'avvertimento "ciò che presto è fatto, presto è disfatto".²

In un altro gruppo di casi si rimane meravigliati da un comportamento che può essere ascritto soltanto a un esaurimento di quella plasticità — o verosimilmente capacità di cambiare e svilupparsi ulteriormente — che normalmente ci aspettiamo. Vero è che nell'analisi siamo preparati a riscontrare una certa dose di inerzia psichica:³ quando il lavoro analitico ha aperto nuove vie a un moto pulsionale, osserviamo quasi sempre che tali vie vengono imboccate soltanto con notevole titubanza. Abbiamo definito questo comportamento, in modo forse non del tutto corretto, "resistenza dell'Es".⁴ Ma nei casi

¹ [Questo termine compare già nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 504 e 603. Per ulteriori riferimenti agli scritti di Freud in cui sono trattati questo tipo di problemi vedi una nota editoriale in *Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica* (1915) p. 168.] ² ["Wie gewonnen, so zerronnen".]

³ [Vedi sopra la nota 1.]

⁴ [Vedi *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14): 2. Ricordare, ripetere e rielaborare, p. 361 e *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) p. 305 e n. 2.]

a cui qui ci riferiamo, tutti i processi, tutte le relazioni e tutti i rapporti di forza appaiono immutabili, fissati e irrigiditi. È ciò che si riscontra nelle persone molto anziane, nelle quali agisce la cosiddetta forza dell'abitudine, un esaurirsi, per una sorta di entropia psichica, delle capacità ricettive.¹ Qui, però, si tratta di individui ancora giovani, e la nostra preparazione teorica sembra inadeguata a dare di tipi siffatti un'esatta valutazione. È probabile che entrino in giuoco alcune caratteristiche temporali, alterazioni di un certo ritmo di sviluppo nella vita psichica il cui valore non è ancora stato ben precisato.

Fondamenti diversi e più profondi ancora hanno probabilmente quei caratteri distintivi dell'Io che, in un altro gruppo di casi, dobbiamo considerare come ciò che alimenta la resistenza contro la cura analitica e impedisce il successo terapeutico. Abbiamo a che fare qui con gli elementi ultimi cui la ricerca psicologica in quanto tale possa attingere, ossia col comportamento delle due pulsioni originarie, con la loro ripartizione, con la loro commistione e con il loro disimpasto, tutte cose che non possono essere rappresentate limitatamente a un'unica provincia dell'apparato psichico, sia essa l'Es, l'Io, o il Super-io. L'impressione più importante che si ha delle resistenze nel corso del lavoro analitico è quella di una forza che si oppone con ogni mezzo alla guarigione, ancorandosi con determinazione assoluta alla malattia e alla sofferenza. Una parte di questa forza l'abbiamo riconosciuta, senza dubbio a ragione, come senso di colpa e bisogno di punizione, e l'abbiamo localizzata al livello del rapporto dell'Io col Super-io. Ma si tratta soltanto di quella porzione che è per così dire psichicamente legata dal Super-io e che in questo modo si fa riconoscere; è possibile che entrino in giuoco anche altri importi di questa stessa forza, non si sa bene dove, e se in forma legata o libera. Considerando il quadro d'insieme nel quale convergono le manifestazioni derivanti dall'immanente masochismo di tanta gente, dalla reazione terapeutica negativa,² e dal senso di colpa dei nevrotici, non si potrà più continuare a dar credito alla tesi che gli eventi psichici siano dominati esclusivamente dalla spinta al piacere. Questi fenomeni costituiscono prove inequivocabili della presenza, nella vita psichica, di una forza che per le sue mete denominiamo pulsione di aggressione o di distruzione, e che consideriamo derivata dall'originaria pulsione di morte insita nella materia vivente. Non si tratta di

¹ [Vedi un'osservazione analoga nel caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) p. 587.]

² [Sulla "reazione terapeutica negativa" e sui fenomeni ad essa collegati, vedi *L'Io e l'Es* (1922) pp. 511 sgg. Ma vedi anche sopra, p. 217 e n. 2, e oltre, p. 548.]

contrapporre due concezioni, una ottimistica e una pessimistica della vita; soltanto la cooperazione e il contrasto¹ di entrambe le pulsioni originarie, l'Eros e la pulsione di morte, e mai l'azione di una sola di esse, può spiegare le variopinte manifestazioni dell'esistenza.

Non esisterebbe impresa più meritoria da parte della ricerca psicologica di quella che riuscisse a far luce sui seguenti problemi: come alcune componenti di entrambe le specie di pulsioni si associno per dar luogo alle singole funzioni vitali, in quali condizioni queste commistioni si allentino e vengano meno, quali disturbi corrispondano a queste alterazioni, e con quali sensazioni risponda ad esse la scala percettiva del principio di piacere. Per il momento ci inchiniamo di fronte all'immane potenza degli ostacoli contro cui vediamo infrangersi i nostri sforzi. Già il tentativo di influenzare psichicamente il semplice masochismo mette a dura prova le nostre forze.

Studiando i fenomeni che testimoniano l'attività della pulsione di distruzione, non ci limitiamo a compiere osservazioni su materiale patologico. Parecchi sono i fatti della vita psichica normale che esigono una spiegazione del genere, e, quanto più il nostro sguardo si affina, tanto più numerosi essi si impongono alla nostra attenzione. Il tema è troppo nuovo e troppo importante per venir trattato in questa discussione quasi per inciso. Mi contenterò comunque di tracciare qualche singola testimonianza. Questa ad esempio:

È noto che ci sono stati in tutte le epoche, e ci sono tuttora, individui i quali possono assumere come proprio oggetto sessuale sia persone dello stesso sesso sia persone dell'altro sesso, senza che uno di questi due orientamenti pregiudichi l'altro. Diciamo questi individui bisessuali e ne accettiamo l'esistenza senza meravigliarcene troppo. Abbiamo tuttavia appreso che tutti gli esseri umani sono bisessuali in questo senso, giacché — in modo manifesto o latente — ripartiscono la loro libido su oggetti di entrambi i sessi. Solo che una cosa salta agli occhi: mentre nel primo caso i due orientamenti si tollerano reciprocamente senza difficoltà, nel secondo e più frequente caso essi si trovano in uno stato di inconciliabile conflitto. L'eterosessualità di un uomo non tollera omosessualità veruna, e viceversa. Se la prima è più forte, riesce a mantenere latente l'altra, tenendola

¹ [Espressione cara a Freud, che l'ha usata sovente, per esempio anche nel primo capoverso dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 11. In questa predilezione si riflette la sua fedeltà alla concezione dualistica delle pulsioni: vedi su questo *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 246n. e *L'Io e l'Es* (1922) p. 508. Ma vedi anche oltre, p. 576.]

lontana dal soddisfacimento reale; d'altra parte non esiste pericolo più grande per la funzione eterosessuale di un uomo del turbamento che può derivargli dalla sua latente omosessualità. Si potrebbe tentare di spiegare questo fatto supponendo che sia appunto disponibile solo un determinato importo di libido, per conquistare il quale entrambi gli orientamenti rivali dovrebbero lottare. Solo che non si comprende perché i rivali non si ripartiscano sempre fra loro, in proporzione delle forze rispettive, l'importo libidico disponibile, dato che in alcuni casi possono farlo. Si ha la netta impressione che l'inclinazione al conflitto sia un elemento nuovo e specifico, che si sovrappone alla situazione, indipendentemente dalla quantità di libido. Tale inclinazione al conflitto, che si manifesta spontaneamente, non può in definitiva esser riferita ad altro che all'intervento di una componente di libera aggressività.

Qualora si riconosca il caso qui illustrato come espressione della pulsione distruttiva o aggressiva, sorge subito il quesito se non si debba estendere la stessa concezione anche ad altri esempi di conflitto, e se in generale non occorra procedere a una revisione di tutte le nostre conoscenze sul conflitto psichico da questo nuovo punto di vista. Dopo tutto noi supponiamo che nel corso dell'evoluzione dall'uomo primitivo all'uomo civile si sia prodotta una assai notevole interiorizzazione, o riflessione verso l'interno, dell'aggressività; per conseguenza i conflitti interni degli uomini costituirebbero senza dubbio l'esatto equivalente delle lotte esterne che col tempo si sono venute attenuando. So benissimo che la teoria dualistica, la quale postula accanto all'Eros che si manifesta nella libido, e come sua partner avente i medesimi diritti, una pulsione di morte distruttiva o aggressiva, ha trovato in generale scarsa risonanza e non si è propriamente imposta neppure tra gli psicoanalisti. Tanto più, dunque, mi sono rallegrato quando, or non è molto, ho ritrovato la nostra teoria presso uno dei grandi pensatori della Grecia antica. Dinanzi a questa conferma rinuncio volentieri al vanto dell'originalità, tanto più che, data la vastità delle mie letture giovanili, non potrò mai avere la certezza che quel che ho ritenuto essere una mia creazione *ex novo* non sia stato invece l'effetto di una criptomnesia.¹

Empedocle di Acragà (Agrigento),² nato all'incirca nel 495 a.C., si

¹ [Su questo tema vedi gli scritti precedenti *Preistoria della tecnica analitica* (1920) pp. 18 sgg. e *Josef Popper-Lynkeus e la teoria del sogno* (1923) pp. 575 sgg.]

² Quanto segue è tratto da W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker* (A. Kröner, Lipsia 1935).

presenta come una figura tra le più eminenti e singolari della storia della civiltà greca. La sua poliedrica personalità operò nelle direzioni più diverse: fu ricercatore e pensatore, profeta e mago, politico, filantropo e medico naturalista. Si narra che liberò la città di Selinunte dalla malaria e che fu onorato dai contemporanei come un dio. Il suo spirito sembra aver riunito in sé i più stridenti contrasti: esatto e sobrio nelle ricerche fisiche e fisiologiche, non si ritrasse tuttavia dinanzi alle oscurità della mistica ed elaborò speculazioni cosmiche di sorprendente audacia immaginativa. Capelle lo paragona al dottor Faust, "a cui si svelarono non pochi segreti".¹ Com'è ovvio, molte delle sue dottrine, sorte in un'epoca in cui il regno del sapere non si era ancora spezzettato in tante province, ci appaiono primitive. Egli spiegava la diversità delle cose attraverso mescolanze dei seguenti quattro elementi: terra, acqua, fuoco e aria; riteneva che la natura tutta fosse animata e credeva nella trasmigrazione delle anime; tuttavia, nella sua costruzione dottrinale trovano posto anche idee modernissime come la graduale evoluzione degli esseri viventi, la sopravvivenza dei caratteri che si sono dimostrati più utili, e il riconoscimento della funzione del caso (τύχη) in questa evoluzione.

Il nostro interesse si concentra però su quella dottrina di Empedocle che si avvicina talmente alla teoria psicoanalitica delle pulsioni, da indurci nella tentazione di affermare che le due dottrine sarebbero identiche se non fosse per un'unica differenza: quella del filosofo greco è una fantasia cosmica, mentre la nostra aspira più modestamente a una validità biologica. Comunque, giacché per Empedocle tutto l'universo è animato al modo stesso del singolo essere vivente, a questa differenza vien tolta gran parte della sua importanza.

Il filosofo, dunque, insegna che due sono i principi che governano ciò che accade nella vita dell'universo e nella vita della psiche, e che essi sono in perpetua lotta tra loro. Egli li chiama *φιλία* (amore [o amicizia]), e *νεῖκος* (discordia [o odio]). Uno di questi poteri — che in sostanza sono per lui "forze motrici naturali, e niente affatto intelligenze con la consapevolezza di un fine"² — tende ad agglomerare in unità le particelle originarie dei quattro elementi, mentre l'altro, al contrario, mira a far recedere queste mescolanze e a separare le une dalle altre le particelle originarie degli elementi. Il processo universale è concepito da Empedocle come un continuo in-

¹ ["dem gar manch Geheimnis wurde kund". La frase è ripresa, con qualche modifica, dal primo monologo di Faust: Goethe, *Faust*, parte prima, Notte (1).]

² CAPELLE, op. cit., p. 186.

cessante alternarsi di periodi nei quali l'una o l'altra delle due forze fondamentali prende il sopravvento, così che una volta l'amore, e la volta successiva la discordia raggiungono in pieno il loro scopo e dominano il mondo; dopo di che subentra l'altro principio che era stato sopraffatto e che ora, a sua volta, debella il proprio antagonista.

I due principi fondamentali di Empedocle — *philía* e *veĩxos* — sia per il nome, sia per la funzione che assolvono, sono la stessa cosa delle nostre due pulsioni originarie *Eros* e *Distruzione*, la prima delle quali tende ad agglomerare tutto ciò che esiste in unità sempre più vaste, mentre l'altra mira a dissolvere queste combinazioni e a distruggere le strutture cui esse hanno dato luogo. Non dobbiamo meravigliarci se questa teoria, riapparendo ora, a distanza di duemilacinquecento anni, si è modificata in alcuni tratti. A prescindere dal fatto che noi ci limitiamo a considerazioni biopsichiche, i nostri materiali di base non sono più costituiti dai quattro elementi di Empedocle, la vita è per noi nettamente distinta dalla materia inanimata, e non ci riferiamo più alla commistione e separazione di particelle materiali, bensì alla fusione e al disimpasto di componenti pulsionali. In certo qual modo abbiamo dato un fondamento biologico anche al principio della "discordia", avendo ricondotto la nostra pulsione distruttiva alla pulsione di morte, e cioè alla tendenza irresistibile del vivente a tornare nello stato privo di vita. Con ciò né si vuole escludere che una pulsione analoga¹ possa essere esistita anche prima né, naturalmente, si vuole sostenere che una pulsione siffatta sia sorta solo con l'apparire della vita. E a nessuno è dato di prevedere sotto quale veste si presenterà agli occhi dell'avvenire il nucleo di verità contenuto nella dottrina di Empedocle.²

7.

Una densa comunicazione tenuta da Sándor Ferenczi nel 1927, *Il problema del termine delle analisi*,³ si conclude con la confortante assicurazione che "l'analisi non è un processo senza fine, ma anzi può esser portata a naturale compimento purché l'analista sia sufficientemente preparato e paziente".⁴ Secondo me, tuttavia, l'articolo

¹ [Analogia alla pulsione di morte.]

² [Freud citerà ancora Empedocle nel *Compendio di psicoanalisi* (1938) p. 576, n. 3.]

³ [Si tratta di una comunicazione tenuta al Congresso di psicoanalisi di Innsbruck del 1927 e pubblicata l'anno seguente: S. FERENCZI, *Das Problem der Beendigung der Analysen*, Int. Z. Psychoanal., vol. 14, 1 (1928).]

⁴ [La citazione è dall'ultima pagina del saggio di Ferenczi.]

nel suo insieme equivale all'esortazione di non proporsi come meta di accorciare l'analisi, ma piuttosto di approfondirla. Ferenczi aggiunge inoltre la preziosa considerazione che, ai fini dell'esito, è assolutamente decisivo che l'analista abbia appreso a sufficienza dai propri "sbagli ed errori" e sia riuscito a padroneggiare i "punti deboli della sua stessa personalità".¹ Da ciò risulta un'importante integrazione al nostro tema. Non soltanto il modo d'essere dell'Io del paziente, ma anche le caratteristiche peculiari dell'analista devono esser prese in considerazione tra i fattori che influenzano le prospettive della cura analitica, e che, alla stregua di resistenze, possono renderla più difficile.

È incontestabile che gli analisti non sempre hanno raggiunto nella loro stessa personalità quel tanto di normalità psichica alla quale intendono educare i loro pazienti. Gli avversari dell'analisi usano appellarsi in tono di scherno a questa circostanza e la sfruttano come argomento per dimostrare l'inutilità del lavoro analitico. Si potrebbe ricusare questa critica giacché è fondata su una pretesa illegittima. Gli analisti sono individui che hanno imparato a esercitare una determinata arte; ma, a parte questo, hanno tutto il diritto di comportarsi come gli altri esseri umani. In genere non si dice certo che uno non è idoneo a fare il medico internista se i suoi organi interni non sono sani; al contrario, è possibile ravvisare certi vantaggi nel fatto che un individuo, affetto egli stesso da tubercolosi, si specializzi nel trattamento dei tubercolotici. Questi due casi non possono però esser posti sullo stesso piano. Il medico ammalato di polmoni o di cuore, nella misura in cui abbia comunque conservato la propria capacità di lavorare, non è ostacolato dalla sua malattia né quando deve diagnosticare, né quando deve curare disturbi interni: l'analista, invece, a causa delle particolari condizioni cui è sottoposto il lavoro analitico, è effettivamente disturbato dai propri difetti quando si tratta di cogliere esattamente le condizioni del paziente e di reagire ad esse in maniera adeguata. È dunque più che ragionevole esigere da lui, fra gli elementi che attestano la sua idoneità professionale, un notevole livello di normalità e correttezza psichica. A ciò si aggiunga che egli dev'essere dotato di una certa qual superiorità per poter agire, rispetto al paziente, in determinate situazioni analitiche come modello, e in altre come maestro. Infine non bisogna dimenticare che la rela-

¹ [FERENCZI, loc. cit.]

zione analitica è fondata sull'amore della verità, ovvero sia sul riconoscimento della realtà, e che tale relazione non tollera né finzioni né inganni.

Fermiamoci un momento per attestare all'analista la nostra sincera comprensione per gli adempimenti davvero pesanti cui è chiamato nell'esercizio della sua attività. Sembra quasi che quella dell'analizzare sia la terza di quelle professioni "impossibili" il cui esito insoddisfacente è scontato in anticipo. Le altre due, note da molto più tempo, sono quella dell'educare e del governare.¹ Ovviamente non si può pretendere che chi vuole diventare analista, prima ancora di occuparsi di analisi, sia un individuo perfetto, e che quindi debbano dedicarsi a questa professione soltanto coloro che sono dotati di così alta e rara compiutezza. E comunque, donde e in che modo potrà il poveretto acquisire quell'ideale attitudine che gli sarà necessaria nella sua professione? La risposta è: nell'analisi personale, dalla quale prende le mosse la sua preparazione per l'attività futura. Per motivi pratici quest'analisi può essere soltanto breve e incompiuta; suo scopo principale è di consentire al didatta di giudicare se il candidato può essere ammesso a un ulteriore addestramento. La sua funzione è assolta se porta l'allievo al sicuro convincimento dell'esistenza dell'inconscio, se, all'affiorare del rimosso, gli consente di sperimentare su sé medesimo percezioni alle quali normalmente non presterebbe fede, e se gli dà un primo saggio dell'unica tecnica che nel lavoro analitico si è dimostrata efficace. Questo soltanto non sarebbe sufficiente come opera di formazione; tuttavia, si conta sul fatto che le suggestioni ricevute durante l'analisi personale non si esauriscano con la conclusione di quest'ultima, che i processi di ristrutturazione dell'Io proseguano spontaneamente nell'analizzato e che tutte le sue successive esperienze vengano utilizzate nel nuovo senso di cui egli si è impadronito. Ciò si verifica effettivamente, e, nella misura in cui si verifica, è quel che rende l'analizzato idoneo a diventare analista.

Sfortunatamente, accadono però anche cose diverse. Per descriverle ci si può affidare soltanto a impressioni: animosità da un lato, faziosità dall'altro, creano un'atmosfera che non è propizia a un'indagine obiettiva. Sembra dunque che molti analisti imparino a usare determinati meccanismi di difesa che consentono loro di escludere dalla propria persona (riversandole probabilmente sugli altri) le con-

¹ [Vedi un'osservazione analoga nella *Prefazione a "Gioventù travolta"* di August Aichorn (1925) p. 181.]

seguenze e le prescrizioni dell'analisi; essi restano quindi quello che sono e riescono a sottrarsi all'influsso critico e correttivo dell'analisi. Può darsi che questo fatto dia ragione alle parole di un poeta che ci ha rammentato come difficilmente gli uomini non abusino del potere che è stato loro concesso.¹ A chi si sforza di comprendere questa circostanza, capita talora di imbattersi nella sgradevole analogia con gli effetti che possono derivare dai raggi X, quando vengono applicati senza particolari cautele. Non ci sarebbe da meravigliarsi se il fatto di avere a che fare ininterrottamente con tutto ciò che è rimosso e che nella psiche umana lotta per liberarsi dovesse scuotere e destare anche nell'analista tutte quelle richieste pulsionali che di norma egli riesce a tener represses. Sono anche questi "pericoli dell'analisi", che in verità minacciano non il partner passivo della situazione analitica, bensì quello attivo: e non si dovrebbe trascurare di farvi fronte. Sul come non possono esservi dubbi. Ogni analista dovrebbe periodicamente, diciamo ogni cinque anni, rifarsi oggetto di analisi, senza provar vergogna di questo passo. Ciò significherebbe dunque che non solo l'analisi terapeutica del malato, ma anche la sua stessa analisi da compito terminabile si trasformerebbe in compito interminabile.

È però giunto il momento di dissipare un equivoco a questo proposito. Non intendo sostenere che l'analisi sia comunque un lavoro che non finisce mai. Qualunque sia la posizione che assumiamo sul piano teorico riguardo a questo problema, la fine di un'analisi è, a mio avviso, una faccenda che riguarda la prassi. Ogni analista che abbia esperienza riuscirà a ricordare una serie di casi in cui, *rebus bene gestis* [fatte le cose per bene], ha preso definitivamente congedo dal suo paziente. La prassi si scosta assai meno dalla teoria nei casi di cosiddetta analisi del carattere. Qui, pur evitando le aspettative esagerate e pur non ponendo all'analisi compiti estremi, non è facile prevedere una fine naturale. Il nostro obiettivo non dovrà esser quello di livellare tutte le specifiche particolarità individuali a favore di una schematica "normalità", o addirittura di pretendere che l'individuo "analizzato a fondo" non senta più alcuna passione e non sviluppi alcun conflitto interno. L'analisi deve determinare le condizioni psicologiche più favorevoli al funzionamento dell'Io; fatto questo, il suo compito può dirsi assolto.

¹ Anatole France, *La révolte des anges* (1914).

8.

Nelle analisi terapeutiche, e parimenti in quelle del carattere, siamo colpiti dal fatto che due temi emergono con particolare rilievo dando all'analista una quantità inconsueta di filo da torcere. Non si può disconoscere a lungo l'elemento che sistematicamente in essi si esprime. Entrambi i temi sono connessi alla differenza dei sessi; uno è caratteristico per l'uomo così come l'altro lo è per la donna. Malgrado la diversità di contenuto, esistono fra questi due temi palesi corrispondenze. Qualcosa che entrambi i sessi hanno in comune è stato costretto a esprimersi in forme diverse a causa della differenza tra i sessi.

I due temi che si corrispondono a vicenda sono, per la donna, l'invidia del pene (l'aspirazione positiva al possesso di un genitale maschile), e, per l'uomo, la ribellione contro la propria impostazione passiva o femminile nei riguardi di un altro uomo. Ciò che questi due temi hanno in comune fu messo in rilievo per tempo dalla nomenclatura psicoanalitica come atteggiamento nei confronti del complesso di evirazione. In seguito Alfred Adler introdusse nell'uso l'espressione "protesta virile" che, per l'uomo, è perfettamente calzante. A me sembra che fin dall'inizio "rifiuto della femminilità" sarebbe stato un termine adatto per descrivere questo tratto così sorprendente della vita psichica umana.¹

Se si tenta di inserire questo fattore nel nostro edificio dottrinale, non è lecito trascurare il fatto che esso, per la sua stessa natura, non può trovare la medesima collocazione in entrambi i sessi. Nell'uomo l'aspirazione alla virilità è perfettamente egosintonica fin dall'inizio; l'impostazione passiva, giacché implica che sia accettata l'evirazione, viene energicamente rimossa e spesso c'è un unico indizio della sua presenza, costituito da eccessive sovracompensazioni. Anche nella donna l'aspirazione alla virilità è egosintonica per un certo periodo, e precisamente nella fase fallica, prima che lo sviluppo proceda nel senso della femminilità. In seguito, però, tale aspirazione soggiace a quell'importante processo di rimozione, dal cui esito, com'è stato sovente illustrato, derivano i destini della femminilità stessa.² In grandissima misura tali destini sono legati al fatto che una parte sufficiente del

¹ [Vedi A. ADLER, *Der psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose*, Fortschr. Med., vol. 28, 486 (1910).]

² [Vedi per esempio in questo volume lo scritto sulla *Sessualità femminile* (1931) pp. 67 sgg.]

complesso di mascolinità si sottragga alla rimozione e influenzi duramente il carattere della donna; componenti cospicue di questo complesso vengono normalmente trasformate per poter concorrere alla configurazione della femminilità: il desiderio non esaudito del pene è destinato a diventare desiderio del bambino, e dell'uomo che reca il pene. Tuttavia, con frequenza sorprendente troveremo che il desiderio di mascolinità si è preservato nell'inconscio e sviluppa dallo stato di rimozione in cui si trova i suoi effetti perturbatori.

Come risulta da quanto precede, in entrambi i casi ciò che soggiace alla rimozione è l'elemento del sesso opposto. Ho peraltro accennato altrove che questo punto di vista mi fu a suo tempo suggerito da Wilhelm Fliess, il quale era propenso a ritenere che la contrapposizione tra i sessi fosse la vera causa e il motivo primario della rimozione.¹ Nell'atto in cui mi rifiuto di sessualizzare in questo modo la rimozione, e cioè di attribuirle un fondamento biologico anziché puramente psicologico, non faccio che ribadire il mio dissenso di allora.

La grandissima importanza di questi due temi, il desiderio del pene nella donna e la ribellione contro la propria impostazione passiva nell'uomo, non sono sfuggiti all'attenzione di Ferenczi. Nella sua comunicazione del 1927 egli sostiene che ogni analisi condotta a buon fine deve esser riuscita a padroneggiare questi due complessi.² In base alla mia personale esperienza vorrei aggiungere che a mio avviso Ferenczi è in questo caso particolarmente esigente. In nessun altro momento del lavoro analitico abbiamo una sensazione così dolorosa e opprimente della vanità dei nostri ripetuti sforzi, mai nutriamo così forte il sospetto di "predicare al vento" come quando cerchiamo di indurre le donne a rinunciare al loro desiderio del pene appellandoci al fatto che è un desiderio irrealizzabile, e come quando ci proponiamo di persuadere gli uomini che un'impostazione passiva nei riguardi di un altro uomo non sempre significa l'evirazione e in molti rapporti umani della vita è anzi indispensabile. Dalla caparbia sovracompensazione propria dell'uomo deriva una delle più forti resistenze di traslazione. L'uomo non vuole sottomettersi a un sostituto

¹ Nel mio scritto *"Un bambino viene picchiato"* (1919) [p. 61, dove peraltro Fliess non è espressamente nominato].

² "...ogni paziente maschio, per dimostrare di aver superato l'angoscia di evirazione, deve pervenire a un sentimento di parità nei confronti del medico; e ogni paziente di sesso femminile, se vuole che la sua nevrosi sia considerata perfettamente risolta, deve venire a capo del proprio complesso di mascolinità e accettare senza risentimento il ruolo femminile con tutto ciò che da esso deriva" (FERENCZI, op. cit., p. 8).

paterno, non vuole avere obblighi di riconoscenza verso di lui, e pertanto non vuole ricevere la guarigione dal medico. Una traslazione analogica non può nascere dal desiderio del pene proprio della donna; in compenso da questa fonte derivano quelle crisi di profonda depressione della donna ammalata, derivanti dall'intimo convincimento che la cura analitica non servirà a nulla e non potrà mai aiutarla. E non si può darle torto quando si apprende che la speranza di poter finalmente ottenere l'organo maschile di cui avverte dolorosamente la mancanza è stato il motivo che più fortemente l'ha spinto a curarsi.

Ma da tutto questo apprendiamo anche che non ha importanza in quale forma si presenti la resistenza, se come traslazione o no. L'elemento decisivo rimane il seguente: la resistenza non consente che si produca alcun mutamento, tutto rimane così com'era. Abbiamo spesso l'impressione che con il desiderio del pene e con la protesta virile, dopo aver attraversato tutte le stratificazioni psicologiche, siamo giunti alla roccia basilare, e quindi al termine della nostra attività. Ed è probabile che sia così, giacché, per il campo psichico, quello biologico svolge veramente la funzione di una roccia basilare sottostante. In definitiva il rifiuto della femminilità non può essere che un dato di fatto biologico, un elemento del grande enigma del sesso.¹ È difficile dire se e quando, in una cura analitica, siamo riusciti a padroneggiare questo fattore. Ci consoleremo con la certezza di aver fornito all'analizzato tutte le possibili sollecitazioni per riesaminare e modificare il suo atteggiamento verso di esso.

¹ L'espressione "protesta virile" non deve indurci a supporre che il rifiuto dell'uomo sia rivolto all'impostazione passiva (in quanto tale), ossia a quello che si potrebbe chiamare l'aspetto sociale della femminilità. Ciò contrasterebbe con quanto si può facilmente verificare mediante l'osservazione, e cioè che questo tipo di uomini ostentano spesso un comportamento masochistico, che può giungere addirittura all'asservimento nei confronti della donna. L'uomo si ribella non alla passività in generale, ma solo alla passività nel rapporto con l'uomo. In altre parole la "protesta virile" non è in effetti niente di diverso dall'angoscia di evirazione. [Sullo stato di soggezione o asservimento sessuale degli uomini vedi nei *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-17): 3. *Il tabù della verginità*, p. 434.]

COSTRUZIONI NELL'ANALISI

1937

Nel dicembre 1937, poco dopo *Analisi terminabile e interminabile*, Freud pubblicò questa nota (a quella strettamente collegata e scritta anch'essa nei primi mesi dell'anno) nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 23(4), 459-69 (1937), con il titolo *Konstruktionen in der Analyse*. Lo scritto è stato riprodotto in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950) pp. 43-56.

Freud fa riferimento alla obiezione mossagli da un amico, il quale osservava che gli analisti, quando il paziente consente con una loro interpretazione, rimangono senz'altro soddisfatti; ma esprimono soddisfazione anche quando il paziente rifiuta il consenso, spiegando in tal caso che quel rifiuto è indice di una resistenza, e costituisce quindi una indiretta conferma della loro interpretazione. In tal modo non vi è maniera di provare mai nulla.

Freud risponde che il sì e il no dei pazienti non hanno di per sé alcun significato, e che la prova della validità o meno di ciò che egli non vuol più chiamare interpretazione — "brutta parola", come aveva osservato in *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926) p. 386 — ma costruzione, si ottiene per vie tutt'affatto diverse.

La costruzione psicoanalitica si distingue dall'interpretazione perché mentre quest'ultima si limita a rendere palese il significato di un singolo elemento del materiale clinico, mediante la "costruzione" l'analista elabora una serie complessa di congetture riguardanti un brano della vita passata del paziente. Si tratta naturalmente di congetture polivalenti e talora contraddittorie, in attesa di verifiche o di smentite.

L'opera dell'analista è paragonata in questo scritto a quella dell'archeologo, il quale si avvale nel suo lavoro di ricostruzione e ricomposizione del passato di scarsi resti delle civiltà sepolte (nel caso dell'analista i resti consistono in associazioni, sogni, atti mancati, sintomi, comportamenti del paziente verso lo stesso analista influenzati dalla traslazione, e tutto ciò che in un modo o nell'altro si riesce a sapere dell'infanzia del soggetto).

Il controllo della validità del lavoro dell'analista si ottiene prendendo in esame il modo con cui il paziente reagisce in generale alle costruzioni

che gli vengono prospettate; ma ciò che conta non sono le sue reazioni dirette (il no o il sí), bensí le sue reazioni indirette, come ad esempio il nuovo materiale che porta in analisi in seguito a una certa costruzione o il modo in cui modifica il proprio comportamento (il suo agire) nei confronti dello stesso analista.

D'altra parte, ciò che l'analista vuole "costruire" non è la "verità materiale" degli avvenimenti passati che riguardano il paziente, ma piuttosto la "verità storica" di essi: come il paziente li ha soggettivamente vissuti nel passato, perché li ha rimossi e dimenticati. Esempi di "costruzioni" nell'analisi sono rintracciabili in alcuni importanti casi clinici di Freud. Si veda, ad esempio, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. (Caso clinico dell'uomo dei topi.)* (1909) pp. 27, 43, 80, *Dalla storia di una nevrosi infantile. (Caso clinico dell'uomo dei lupi.)* (1914) pp. 526 sgg. e lo scritto sulla *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile* (1920) p. 146.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

1.

Un degnissimo studioso, cui ho sempre attribuito il grande merito di aver reso giustizia alla psicoanalisi in un'epoca in cui la maggior parte degli altri studiosi si sottraevano a quest'obbligo, ha espresso però una volta, nei confronti della nostra tecnica analitica, un'opinione che è parimenti oltraggiosa e ingiusta. Egli ha detto che quando prospettiamo a un paziente le nostre interpretazioni, ci comportiamo con lui secondo il famigerato principio: *Heads I win, tails you lose* ["testa vinco io, croce perdi tu"]. È come dire che se il paziente è d'accordo con noi, va tutto bene; e se invece ci contraddice, essendo questo solo un segno della sua resistenza, ci dà ragione lo stesso. In questa maniera riusciamo sempre ad averla vinta noi su quel povero diavolo che stiamo analizzando, quale che sia il suo atteggiamento nei confronti delle nostre congetture. Ebbene, poiché è vero che un "no" del nostro paziente generalmente non basta a farci rinunciare alla nostra interpretazione e a farcela considerare scorretta, un simile smascheramento della nostra tecnica fu accolto con giubilo dagli avversari dell'analisi. Vale perciò la pena di illustrare dettagliatamente il modo in cui siamo soliti valutare il "sì" e il "no" dei pazienti nel corso del trattamento analitico, in quanto espressioni del loro consenso e della loro opposizione. Naturalmente nessun analista di professione apprenderà qualcosa di cui non sia già a conoscenza nel corso di questa nostra autodifesa.¹

L'intento del lavoro analitico è notoriamente quello di far sì che il paziente rinunci alle rimozioni — nel più ampio senso intese — che risalgono al suo antico sviluppo e le sostituisca con reazioni tali da

¹ [Questa discussione si riallaccia alle riflessioni contenute nello scritto *La negazione* (1925) pp. 107 e 201. Ma vedi anche il caso clinico dell'uomo dei topi (1909) p. 28, n. 2 e il caso clinico di Dora (1901) p. 347, nonché la nota ivi aggiunta nel 1923.]

poter corrispondere a uno stato di maturità psichica. A tal fine egli deve ripristinare il ricordo di determinati episodi, nonché dei moti affettivi da essi suscitati, che al momento risultano in lui dimenticati. Noi sappiamo che i suoi sintomi e le sue inibizioni attuali sono la conseguenza di tali rimozioni, e che dunque sono il sostituto di quello che ha dimenticato. Che tipo di materiale ci mette egli a disposizione, utilizzando il quale riusciamo a portarlo sulla strada del recupero dei ricordi perduti? Molteplici e svariate cose: frammenti di questi stessi ricordi nei suoi sogni, in sé di valore incomparabile, ma di norma gravemente deformati ad opera di tutti quei fattori che concorrono alla formazione onirica; idee improvvise che egli produce quando si abbandona alla "libera associazione", nelle quali possiamo rintracciare alcune allusioni agli episodi rimossi e alcune propaggini dei moti affettivi repressi, nonché qualche reazione contro di essi; infine, indizi di ripetizioni degli affetti attinenti al rimosso si riscontrano nelle azioni ora relativamente importanti, ora insignificanti che egli compie, sia all'interno sia all'esterno della situazione analitica. Abbiamo sperimentato che il rapporto di traslazione che si instaura verso l'analista è particolarmente idoneo a promuovere il ritorno di relazioni affettive di tal fatta. Da questo materiale grezzo — se così possiamo chiamarlo — dobbiamo estrarre ciò che ci interessa.

Ciò che ci interessa è un quadro, attendibile e completo in tutti i suoi elementi essenziali, degli anni dimenticati della vita del paziente. A questo punto, però, veniamo ammoniti a non dimenticare che il lavoro analitico è costituito da due elementi completamente diversi, che esso si svolge su due scenari separati, che coinvolge due persone, a ciascuna delle quali è assegnato un differente compito. Per un attimo ci si può domandare perché su una circostanza fondamentale come questa non sia stata già da tempo richiamata l'attenzione; tuttavia subito ci si rende conto che in merito nulla è stato occultato, che si tratta di un fatto universalmente noto e per così dire ovvio, che semplicemente è qui messo in risalto e valutato di per sé in vista di un particolare intento. Tutti sappiamo che l'analizzato dev'essere portato a ricordare qualcosa che egli stesso ha vissuto e rimosso; ebbene, le condizioni dinamiche di questo processo sono talmente interessanti che in compenso l'altra parte del lavoro, la prestazione dell'analista, è stata spinta in secondo piano. L'analista nulla ha vissuto e nulla ha rimosso di ciò che è oggetto del nostro interesse; il suo compito non può essere quello di ricordare alcunché.

E allora, qual è il suo compito? L'analista deve scoprire, o per essere più esatti costruire il materiale dimenticato a partire dalle tracce che di esso sono rimaste. Come e quando lo fa, e il tipo di dilucidazioni con cui comunica all'analizzato le proprie costruzioni è ciò che stabilisce il collegamento tra i due elementi del lavoro analitico, tra la parte che spetta a lui e quella che spetta all'analizzato.

Il suo lavoro di costruzione o, se si preferisce, di ricostruzione, rivela un'ampia concordanza con quello dell'archeologo che dissotterra una città distrutta e sepolta o un antico edificio. I due lavori sarebbero in verità identici se non fosse che l'analista opera in condizioni migliori, dispone di un materiale ausiliario più cospicuo sia perché si occupa di qualche cosa che è ancora in vita e non di un oggetto distrutto sia, forse, per un altro motivo ancora. Ma proprio come l'archeologo ricostruisce i muri dell'edificio dai ruderi che si sono conservati, determina il numero e la posizione delle colonne dalle cavità del terreno, e ristabilisce le decorazioni e i dipinti murali di un tempo dai resti trovati fra le rovine, così procede l'analista quando trae le sue conclusioni dai frammenti di ricordi, dalle associazioni e dalle attive manifestazioni dell'analizzato. A entrambi resta il diritto di ricostruire mediante integrazioni e ricomposizioni del materiale che si è preservato. Perfino alcune difficoltà e fonti di errore sono le medesime nei due casi. Com'è noto, uno dei compiti più delicati dell'archeologo consiste nella determinazione dell'epoca alla quale risalgono i suoi reperti; e se un oggetto è venuto alla luce in un determinato strato, spesso resta da decidere se esso appartenga a quello strato o se sia giunto a quella profondità a causa di un perturbamento prodottosi in seguito. Si intuisce con facilità ciò che nelle costruzioni analitiche corrisponde a questo tipo di dubbi.

Abbiamo detto che l'analista lavora in condizioni più favorevoli perché dispone altresì di un tipo di materiale che non ha corrispettivo negli scavi archeologici: tale è, ad esempio, il ripetersi di reazioni che traggono origine da epoche remote e tutto ciò che in merito a queste ripetizioni si evidenzia mediante la traslazione. Inoltre c'è da tener presente che chi effettua uno scavo ha a che fare con oggetti distrutti di cui senza alcun dubbio pezzi grandi e importanti sono andati perduti a causa di enormi forze meccaniche, di incendi o di saccheggi. Non c'è sforzo che possa riportare questi pezzi alla luce per ricomporli coi ruderi rimasti; l'unica cosa su cui si può fare affidamento sono le ricostruzioni, che, proprio per questo motivo, abbastanza spesso non possono andar oltre un certo grado di verosimi-

gianza. La faccenda è diversa se si ha a che fare con l'oggetto psichico di cui l'analista vuol far emergere la storia passata. Qui si verifica invariabilmente ciò che per l'oggetto archeologico è accaduto solo in circostanze eccezionali e fortunate, come per esempio a Pompei e nel caso della tomba di Tutankhamen. Tutto l'essenziale si è preservato, perfino ciò che sembra completamente dimenticato è ancora presente in qualche guisa o da qualche parte, solo che è sepolto, reso indisponibile all'individuo. Com'è noto, si può addirittura mettere in dubbio che una formazione psichica qualsivoglia possa davvero andar soggetta a completa distruzione. Se riusciremo o meno a portare compiutamente alla luce il materiale nascosto è soltanto un problema di tecnica analitica.

Due altri fatti soltanto contrastano con questo privilegio straordinario del lavoro analitico: innanzitutto l'oggetto psichico è incomparabilmente più complicato di quello materiale con cui ha a che fare l'archeologo, e per di più nostre conoscenze non ci consentono di accostarci con sufficiente preparazione al materiale che dobbiamo scoprire, dato che la sua intima struttura cela ancora in sé un grande mistero. E a questo punto il nostro paragone fra i due tipi di lavoro volge al termine, giacché la differenza principale tra essi risiede nel fatto che mentre per l'archeologia la ricostruzione coincide con la meta e il termine di tutti gli sforzi, per l'analisi la costruzione è soltanto un lavoro preliminare.

2.

Lavoro preliminare, peraltro, non nel senso che debba essere svolto nella sua interezza prima di por mano al lavoro successivo, più o meno come nella costruzione di una casa, dove tutti i muri devono essere eretti e tutte le finestre installate prima di poter cominciare la decorazione interna delle stanze. Ogni analista sa che nel nostro trattamento le cose si svolgono diversamente, che entrambi i tipi di lavoro procedono insieme, uno sempre un poco in testa, l'altro subito dietro a ruota. L'analista porta a termine un brano della costruzione, lo comunica all'analizzato affinché produca su di lui i suoi effetti, indi costruisce un altro brano a partire dal nuovo materiale che affluisce e procede poi con questo allo stesso modo; così, in tale alternanza, va avanti fino alla fine. Se nelle esposizioni della tecnica analitica si sente parlare così poco delle "costruzioni", ciò dipende dal fatto che in loro vece si parla delle "interpretazioni" e dei loro effetti. Ma io

penso che "costruzione" sia la definizione di gran lunga più appropriata. L'"interpretazione" si riferisce a ciò che si intraprende con un singolo elemento del materiale: un'idea improvvisa, un atto mancato e così via. Una "costruzione" si dà invece quando si presenta all'analizzato un brano della sua storia passata e dimenticata più o meno nel modo seguente: "Fino all'anno *n* della Sua vita, Lei si considerava l'unico e incontrastato possessore di Sua madre; poi arrivò un secondo bambino e con lui una grave disillusione. Lei fu abbandonato per un periodo da Sua madre, che anche in seguito non si dedicò mai più esclusivamente a Lei. I Suoi sentimenti nei confronti di Sua madre divennero ambivalenti e Suo padre acquistò per Lei un nuovo significato", e così di seguito.

In questo saggio volgiamo la nostra attenzione esclusivamente a tale lavoro preliminare effettuato dalle costruzioni. E a questo punto si pone prima di tutto l'interrogativo seguente: quali garanzie abbiamo, mentre lavoriamo alle costruzioni, di non andare fuori strada e di non mettere a repentaglio l'esito del trattamento facendoci interpreti di una costruzione inesatta? Abbiamo la sensazione che tale interrogativo non ammetta comunque una risposta universalmente valida; tuttavia, ancor prima di discutere questo punto, vogliamo prestare ascolto a una confortante informazione che ci deriva dall'esperienza analitica. Essa ci insegna che se una volta ci siamo sbagliati e abbiamo presentato al paziente come probabile verità storica una costruzione inesatta, ciò non reca alcun danno. Naturalmente è una perdita di tempo e chi non fa altro che raccontare al paziente combinazioni sbagliate non farà a costui una buona impressione né farà progredire di molto il suo trattamento; ma un unico errore di questo genere è innocuo.¹ Piuttosto, ciò che accade in questi casi è che il paziente rimane come impassibile, e non reagisce né con un "sì" né con un "no" alla costruzione prospettatagli. Può darsi che ciò significhi semplicemente un differimento della sua reazione; ma, se le cose non cambiano, ci è lecito trarre la conclusione che ci siamo sbagliati, e alla prima occasione opportuna lo ammetteremo col paziente senza che ne scapiti la nostra autorità. Tale occasione si presenta quando affiora del nuovo materiale che consente una costruzione migliore, permettendoci così di rettificare il nostro errore. La falsa costruzione viene in tal modo a cadere come se non fosse mai stata fatta; e addirittura in alcuni casi abbiamo l'impressione

¹ [Vedi un esempio di costruzione erranea nel caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) p. 497.]

— per dirla con Polonio — di aver preso un carpione di verità proprio con un'esca di falsità.¹ Il rischio che il paziente sia portato su una falsa strada mediante la suggestione, giacché gli verrebbero "instillate" le cose che noi reputiamo vere ma che egli non dovrebbe far proprie, è stato senza dubbio enormemente esagerato. Un analista cui capitasse un simile infortunio dovrebbe essersi comportato assai scorrettamente: prima di tutto dovrebbe rimproverarsi di non aver lasciato aprir bocca al paziente. Posso affermare senza vanagloria che un simile abuso della "suggestione" non si è mai verificato nel corso della mia attività.

Da quanto abbiamo detto risulta già che non siamo per nulla inclini a trascurare le indicazioni che si possono trarre dalla reazione del paziente quando gli comunichiamo una delle nostre costruzioni. Vogliamo trattare approfonditamente questo punto. È vero che non assumiamo un "no" dell'analizzato in tutto il suo valore; ma altrettanto poco valore diamo a un suo "sí"; l'accusa che ci è stata rivolta di travisare in ogni caso le sue asserzioni volgendo in altrettante conferme è assolutamente priva di fondamento. In verità le cose non sono così semplici, né noi ci rendiamo la decisione così facile.

Il "sí" espresso direttamente dall'analizzato è polivalente. Esso può in effetti indicare che egli riconosce l'esattezza della costruzione prospettatagli, come pure può non avere alcun significato, o addirittura può essere definito "ipocrita", nel senso che può tornar comodo alla resistenza del paziente avvalersi di un simile assenso per continuare a nascondere una verità che non è stata scoperta. Il suo "sí" ha un valore solo se è seguito da convalide indirette, ossia se il paziente subito dopo il "sí" produce nuovi ricordi che integrano e ampliano la costruzione. Solo in questo caso reputiamo che il suo "sí" equivalga a una piena risoluzione del punto che stavamo esaminando.²

Il "no" dell'analizzato è altrettanto polivalente e in verità ancor meno utilizzabile del suo "sí". Rari sono i casi in cui si rivela l'espressione di un legittimo rifiuto; incomparabilmente più spesso il "no" esprime una resistenza che può esser stata evocata dal contenuto della costruzione prospettatagli, ma che può parimenti trarre origine da un altro fattore della complessa situazione analitica. Il "no" del paziente non dimostra dunque nulla ai fini dell'esattezza della costru-

¹ [Da Shakespeare, *Amleto*, atto 2, scena 1.]

² [Vedi, in merito, le *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni* (1922) p. 427.]

zione, ma è perfettamente compatibile con tale eventualità. Giacché tutte queste costruzioni sono incomplete, giacché esse colgono soltanto piccoli brani di ciò che è accaduto ed è stato dimenticato, siamo liberi di supporre che l'analizzato non sconfessi propriamente ciò che gli è stato comunicato, ma che invece tenga ferma la sua opposizione in base a quella parte di verità che non è ancora stata scoperta. Di norma egli manifesterà il suo assenso solo quando avrà appresa tutta quanta la verità; e si tratta spesso di una verità molto estesa. L'unica interpretazione sicura del suo "no" rinvia dunque all'incompletezza; certamente la costruzione non gli ha detto tutto.

Risulta dunque che dalle dichiarazioni dirette del paziente, dopo che gli è stata comunicata una costruzione, si ottengono scarse indicazioni circa l'esattezza o l'inesattezza delle nostre deduzioni. Tanto più interessante diventa quindi la costatazione che esistono modalità indirette di conferma che sono invece perfettamente attendibili. Una di queste è una locuzione che con lievi varianti ci capita di ascoltare dalle persone più disparate, quasi si fossero messe d'accordo. Eccola: *"Questo non l'ho mai pensato"* (o *"a questo non avrei mai pensato"*).¹ Senza timore di sbagliare tale espressione può essere così tradotta: "È vero, in questo caso Lei ha colto proprio l'inconscio." Purtroppo questa formula che all'analista giunge così gradita si ha occasione di ascoltarla più frequentemente in seguito a singole interpretazioni che non in seguito alla comunicazione di più ampie costruzioni. Una conferma altrettanto valida, espressa positivamente questa volta, è quella dell'analizzato che risponde con un'associazione contenente qualcosa di simile o di analogo al contenuto della costruzione. A questo proposito, anziché prendere un esempio da un'analisi (trovarlo sarebbe facile, ma la sua illustrazione prenderebbe molto tempo) desidero raccontare un piccolo episodio extra-analitico che illustra tale situazione con una pregnanza che ha quasi del comico. Si tratta di un collega che — è passato ormai molto tempo — mi aveva scelto come consigliere per la sua attività di medico. Ma un bel giorno portò da me la sua giovane moglie che gli creava dei problemi. Con mille pretesti ella rifiutava il rapporto sessuale al marito, il quale si aspettava palesemente da me che la rendessi edotta delle conseguenze che potevano derivare dal suo inopportuno comportamento. Entrai in argomento e spiegai alla signora che il suo rifiuto avrebbe presumibilmente provocato spiacevoli disturbi

¹ [Vedi una formulazione quasi identica nello scritto *La negazione* (1925) p. 201.]

alla salute del marito o fatto insorgere tentazioni che potevano portare alla rovina il loro matrimonio. Nel bel mezzo il marito mi interruppe e disse: "Anche l'inglese a cui Lei ha diagnosticato un tumore al cervello è già morto." Il discorso apparve a tutta prima inesplicabile, quell'"anche" nella frase era un enigma, non avevamo parlato di nessun altro defunto. Ma di lì a poco capii. L'uomo, evidentemente, intendeva rafforzarmi, ciò che voleva dirmi era questo: "È vero, Lei ha certamente ragione, anche nel caso di quel paziente la Sua diagnosi si è rivelata esatta." Era un perfetto corrispettivo delle conferme indirette che otteniamo in analisi mediante le associazioni. Non intendo contestare con ciò che a provocare l'asserzione del mio collega avessero contribuito anche altri pensieri da lui accantonati.

La conferma indiretta mediante associazioni che si adattano al contenuto della costruzione (associazioni che recano in sé un "anche" simile a quello testé riferito) offre al nostro giudizio preziose indicazioni, consentendoci di valutare se la nostra costruzione sarà convalidata nel prosieguo dell'analisi. Particolarmente impressionante è anche il caso della conferma che, avvalendosi di un atto mancato, si insinua nell'esplicita formulazione di un dissenso. Ho pubblicato altrove in passato un bell'esempio di questo tipo.¹ In uno dei sogni del paziente compariva ripetutamente il cognome "Jauner" (che a Vienna è ben noto) senza che a ciò le sue associazioni fornissero una dilucidazione sufficiente. Tentai allora l'interpretazione che egli, nel dire "Jauner", intendesse significare in realtà "Gauner" [farabutto]; al che il paziente rispose prontamente: "Quest'ipotesi mi sembra davvero troppo ardita" [ma in luogo di "gewagt" (ardita) disse "jewagt"].² Oppure il caso di quell'altro paziente, che volendo respingere la mia congettura che un certo conto gli sembrava troppo salato, si esprime così: "Per me dieci dollari non sono niente"; ma, al posto dei dollari, inserì una moneta meno pregiata e disse: "dieci scellini".

Quando l'analisi è sottoposta alla pressione di potenti fattori che provocano inevitabilmente una reazione terapeutica negativa,³ e tali sono il senso di colpa, il bisogno masochistico di soffrire e la ribellione all'aiuto che può esser recato dall'analista, il comportamento

¹ [Vedi la nota seguente.]

² [L'esempio è tratto da un capoverso aggiunto nel 1907 alla *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) p. 135. In tedesco, nel linguaggio comune, la "g" viene pronunciata sovente come "j".]

³ [Vedi *L'Io e l'Es* (1922) pp. 511 sgg. Ma vedi anche sopra in *Analisi terminabile e interminabile* (1937) p. 525 e n. 2.]

del paziente dopo che gli è stata comunicata la nostra costruzione ci facilita spesso moltissimo la decisione che stavamo cercando. Se la costruzione è falsa nel paziente non cambia nulla; se invece è giusta o si avvicina alla verità egli reagisce ad essa con un inequivocabile aggravamento dei suoi sintomi e del suo stato generale.

Ricapitolando possiamo affermare che non meritiamo il rimprovero che ci è stato fatto di trascurare sprezzantemente l'atteggiamento dell'analizzato nei riguardi delle nostre costruzioni. Di queste prese di posizione teniamo conto e da esse traiamo spesso indicazioni preziose. Tuttavia queste reazioni del paziente sono perlopiù polivalenti e non consentono di prendere una decisione definitiva. Solo il prosieguo dell'analisi può permetterci di valutare se la nostra costruzione era esatta o inutilizzabile. Alla singola costruzione attribuiamo solo il valore di un'ipotesi in attesa di verifica, conferma o confutazione. Non rivendichiamo per essa autorità alcuna, non pretendiamo dal paziente un immediato consenso né ci mettiamo a discutere con lui se a tutta prima la ricusa. In breve, assumiamo come modello per il nostro comportamento un famoso personaggio di Nestroy,¹ quel servo che ad ogni domanda o obiezione aveva pronta la seguente unica risposta: "Tutto si chiarirà nel corso degli eventi."

3.

Come ciò si effettui nel prosieguo dell'analisi, per quali vie la nostra ipotesi si trasformi in convincimento del paziente, non vale quasi la pena di illustrarlo: sono cose che tutti gli analisti sanno per esperienza quotidiana e che non presentano alcuna difficoltà di comprensione.² C'è un unico punto che esige di essere indagato e chiarito. La via che parte dalla costruzione dell'analista dovrebbe terminare nel ricordo dell'analizzato; non sempre essa giunge tanto innanzi. Ci capita abbastanza frequentemente di non riuscire a suscitare nel paziente il ricordo del rimosso. In sua vece, se l'analisi è stata svolta correttamente, otteniamo in lui un sicuro convincimento circa l'esattezza della costruzione; ebbene, tale convincimento, sotto il profilo terapeutico, svolge la stessa funzione di un ricordo recuperato. Rimane da vedere (le indagini future daranno una risposta) in quali circostanze ciò accada, e come sia possibile che un sostituto all'apparenza incompleto agisca cionondimeno con piena efficacia.

¹ [Tratto dalla commedia farsesca *Der Zerrissene* ("Il dilaniato"). Nestroy è citato anche sopra, a p. 511.]

² [Vedi *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile* (1920) p. 146.]

Concluderò questo breve articolo con alcune osservazioni che aprono la strada a una più ampia prospettiva. In alcune analisi sono stato colpito dal fatto che la comunicazione di una costruzione palesemente azzeccata provocava negli analizzati un fenomeno sorprendente e a tutta prima inesplicabile. Si presentavano alla loro mente ricordi vivaci, da loro stessi definiti "più che mai vividi",¹ ma ciò che ricordavano non era l'evento che costituiva il contenuto della costruzione, bensì alcuni particolari che a tale contenuto erano connessi: per esempio ricordavano con straordinaria nitidezza i volti delle persone nominate nella costruzione, oppure le stanze in cui qualcosa di simile avrebbe potuto succedere, oppure, procedendo ancora di un passo, le suppellettili di quelle stesse stanze di cui ovviamente la costruzione nulla poteva sapere. Questo fenomeno si verificava sia in sogni immediatamente successivi alla comunicazione, sia in stati di fantasticheria della veglia. Giacché a questi ricordi in quanto tali non veniva connesso nient'altro, sembrò naturale concepirli come l'esito di un compromesso. La "spinta ascensionale"² del rimosso, resa attiva dalla comunicazione della costruzione, aveva inteso portare alla coscienza quelle importanti tracce mnestiche; ma una resistenza era riuscita, se non proprio ad arrestare questo movimento, almeno a spostarlo su oggetti adiacenti e di secondaria importanza.

Questi ricordi si sarebbero potuti chiamare allucinazioni se alla loro vividezza si fosse aggiunto il convincimento di una loro presenza reale. Comunque quest'analogia acquistò per me in significato allorché la mia attenzione fu attratta dall'occasionale comparsa di autentiche allucinazioni in altri pazienti, certamente non psicotici. Il mio ragionamento proseguì dunque in questo modo: forse un carattere universale e finora non sufficientemente apprezzato dell'allucinazione è che in essa ritorna qualcosa che è stato vissuto in tempi remoti e poi è stato dimenticato, qualcosa che il bambino ha visto o udito in un'epoca in cui quasi non sapeva ancora parlare e che ora si impone alla coscienza, probabilmente deformato e spostato in virtù di quelle forze che si oppongono a questo ritorno. E, considerato lo stretto rapporto esistente tra l'allucinazione e determinate forme di psicosi, il nostro ragionamento può spingersi ancora più

¹ ["Überdeutlich." È un fenomeno, questo, di cui Freud si era già occupato nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) p. 67 e, prima ancora, in *Meccanismo psichico della dimenticanza* (1898) pp. 424 e n. 3 e 430, nonché in *Ricordi di copertura* (1899) pp. 437 sg.]

² [Il termine tedesco è "Auftrieb".]

innanzi. Forse le stesse formazioni deliranti, nelle quali così invariabilmente troviamo inserite tali allucinazioni, non sono così indipendenti dalla spinta ascensionale dell'inconscio e dal ritorno del rimosso come comunemente crediamo. Nel meccanismo di una formazione delirante noi mettiamo in rilievo di norma solo due elementi: da un lato il distacco dal mondo reale e i suoi motivi, dall'altro l'influsso dell'appagamento di desiderio sul contenuto del delirio. Ma il processo dinamico non potrebbe consistere piuttosto nel fatto che il distoglimento dalla realtà viene sfruttato dalla spinta ascensionale del rimosso che vuole imporre il proprio contenuto alla coscienza, mentre le resistenze evocate da tale processo e la tendenza all'appagamento di desiderio potrebbero dividersi la responsabilità della deformazione e dello spostamento di ciò che ritorna alla memoria? In fin dei conti questo è anche il meccanismo dei sogni che ben conosciamo e che già un'intuizione antichissima equiparò alla follia.

Non ritengo che questa concezione del delirio sia completamente nuova; essa sottolinea tuttavia un punto di vista che usualmente non è messo in risalto. Ciò che la caratterizza essenzialmente è l'affermazione che la follia non ha soltanto un metodo (come già il poeta le riconosceva),¹ ma contiene altresì un brano di verità storica; e ci vien fatto di supporre che la maniera coatta con cui si crede ai deliri derivi la sua intensità proprio da questa fonte infantile. Per dimostrare la validità di questa teoria non dispongo in questo momento di impressioni recenti, ma solo di reminiscenze. Probabilmente non sarebbe inutile provare a studiare, in base alle ipotesi qui sviluppate, alcuni casi clinici di questo genere e impostare poi conseguentemente il loro trattamento. Si rinunciarebbe al vano tentativo di persuadere il paziente che il suo delirio è assurdo e contraddice la realtà; anzi, nel riconoscimento del nucleo di verità del delirio stesso si troverebbe il punto d'incontro sul quale il lavoro terapeutico potrebbe svilupparsi. Questo lavoro consisterebbe nel liberare il brano di verità storica dalle sue deformazioni e dai suoi agganci con la realtà del presente e nel riportarlo al punto del passato cui propriamente appartiene. In verità il fenomeno di trasporre al presente o all'aspettazione del futuro qualcosa che appartiene a un lontanissimo, dimenticato passato si verifica regolarmente anche nei nevrotici. Piuttosto spesso, quando uno stato d'angoscia suscita in un nevrotico l'attesa che si verifichi qualcosa di spaventoso, ciò significa semplicemente che il soggetto è sotto l'im-

¹ [Da Shakespeare, *Amleto*, atto 2, scena 2: "Though this may be madness, yet there's method in it."]

pressione di un ricordo rimosso che tenta di pervenire alla coscienza ma non può diventare cosciente, e cioè che qualcosa di terrificante è davvero accaduto a suo tempo. A mio parere da questo tipo di lavoro effettuato sugli psicotici si possono ricavare una quantità di conoscenze preziose, anche se a questi sforzi non può arridere il successo terapeutico.

Sono consapevole che non è molto utile trattare un tema di questa importanza così di sfuggita come qui sto facendo. Cionondimeno sono irrimediabilmente sedotto da un'analogia. Le formazioni deliranti del malato mi sembrano l'equivalente delle costruzioni che noi erigiamo durante i trattamenti analitici, tentativi di chiarificazione e di guarigione che invero, date le condizioni della psicosi, non possono portare ad altro che a sostituire la parte di realtà che attualmente si rinnega con un'altra parte di realtà che in un passato lontanissimo è stata parimenti rinnegata. Compito di ogni singola indagine diventa quello di svelare le intime relazioni fra il materiale del rinnegamento¹ presente e quello della rimozione avvenuta in passato. Come la nostra costruzione solo in tanto è efficace in quanto restituisce un brano dell'esistenza andato perduto, così anche il delirio deve la propria forza di convinzione alla parte di verità storica che ha inserito al posto della realtà ripudiata. In tal guisa anche al delirio potrebbe essere applicata la tesi che tanto tempo fa espressi soltanto a proposito dell'isteria, e cioè che il malato soffre delle sue reminiscenze.² Anche allora con questa breve formula non intendevo contestare la complessità delle cause che danno origine alla malattia, né escludere l'incidenza di numerosissimi altri fattori.

Se consideriamo l'umanità come un tutto, e la mettiamo al posto del singolo essere umano, troviamo che essa pure ha sviluppato formazioni deliranti che contraddicono la realtà e risultano inaccessibili ad argomentazioni critiche fondate sulla logica. Se ci domandiamo perché, ciononostante, queste formazioni riescano a esercitare sugli uomini un potere così straordinario, la conclusione cui ci porta la ricerca è la stessa cui siamo pervenuti nel caso dell'individuo singolo: esse devono il loro potere al contenuto di verità storica che hanno ricavato dalla rimozione di epoche antichissime e dimenticate.³

¹ [Vedi p. 557, n. 2.]

² [Vedi Freud e Breuer, *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 179.]

³ [Del tema trattato in questi ultimi capoversi Freud si occupava in quest'epoca assai intensamente. Vedi sopra *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) pp. 444 sgg. e gli ulteriori riferimenti contenuti nella nota editoriale a p. 447.]

LA SCISSIONE DELL'IO NEL PROCESSO DI DIFESA

1938

Questa breve ma importante nota intitolata *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang* è datata 2 gennaio 1938, e, come alcuni altri scritti composti nello stesso anno, è rimasta incompleta; fu pubblicata postuma nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse - Imago", vol. 25(3-4), 241-44 (1940), e fu quindi riprodotta in *Gesammelte Werke*, vol. 17 (1941) pp. 59-62. In essa Freud riprende in esame un problema che aveva trattato nel suo studio su *L'organizzazione genitale infantile* (1923).

Là egli aveva analizzato (a pp. 564 sgg.) l'atto di rinnegamento, o disconoscimento (*Verleugnung*) con cui il bambino non vuole accettare ciò che i sensi gli attestano per quanto riguarda la mancanza del pene nella bambina. Poiché tuttavia, con una parte di sé il bambino non può ignorare tale attestazione dei sensi, Freud sottolinea qui come si operi in lui una scissione dell'Io (*Ichspaltung*) che ha particolare importanza per la produzione della perversione feticistica: la nota si rifà dunque anche al breve studio sul *Feticismo* del 1927.

L'argomento della scissione dell'Io ha tuttavia una portata più generale. E lo stesso Freud, che già vi aveva accennato nello scritto su *Nevrosi e psicosi* (1923) pp. 612 sgg., lo riprenderà nelle ultime pagine del cap. 8 del *Compendio di psicoanalisi* (vedi più avanti, pp. 629 sgg.).

La traduzione italiana è di Lisa Baruffi.

Mi trovo per un attimo nell'interessante posizione di non sapere se quello che voglio dire dev'essere valutato come una cosa da tempo familiare e ovvia o come una cosa completamente nuova e sorprendente. Ma propendo piuttosto per la seconda ipotesi.

Sono stato da ultimo colpito dal fatto che l'Io della persona che decine di anni più tardi si impara a conoscere come paziente in analisi, si è comportato da giovane, in determinate situazioni critiche, in maniera singolare. È possibile, indicando in termini generali e alquanto vaghi le condizioni di un simile evento, affermare che esso si determina per influsso di un trauma psichico. Ma preferisco segnalare all'attenzione un caso singolo ben definito, anche se certamente esso non esaurisce tutti i possibili modi di causare un simile comportamento. Supponiamo che l'Io del bambino si trovi al servizio di una potente pretesa pulsionale, che è abituato a soddisfare, e che esso venga improvvisamente spaventato da un'esperienza che gli insegna che perseverare nel suddetto soddisfacimento avrà come conseguenza un pericolo reale difficilmente tollerabile. Si dovrà allora decidere: riconoscere il pericolo reale, piegarvisi e rinunciare all'appagamento pulsionale, oppure rinnegare la realtà¹ e convincersi che non vi è alcun motivo di aver paura, così da poter persistere nel soddisfacimento. Vi è dunque un conflitto tra pretesa della pulsione e obiezione della realtà. Il bambino non prende però nessuna delle due vie, o meglio, le prende entrambe contemporaneamente, il che è lo stesso. E risponde al conflitto con due reazioni opposte, entrambe valide ed efficaci. Da un lato, con l'ausilio di determinati meccanismi, rifiuta

¹ [Sul concetto di *Verleugnung* (rinnegamento, disconoscimento) vedi *L'organizzazione genitale infantile* (1923) p. 565, n. 2 e *Il problema economico del masochismo* (1924) p. 11, n. 3.]

la realtà e non si lascia proibire nulla; dall'altro, riconosce il pericolo della realtà e assume su di sé in quell'attimo stesso, sotto forma di sintomo patologico, la paura di quel pericolo, paura da cui in seguito cercherà di proteggersi. Bisogna ammettere che la sua è una soluzione molto abile della difficoltà. Tutti e due i contendenti hanno avuto la loro parte: la pulsione può continuare a esser soddisfatta, e alla realtà vien pagato il dovuto rispetto. Tuttavia, com'è noto, nulla si fa per nulla. Il successo è stato raggiunto a prezzo di una lacerazione dell'Io che non si cicatrizzerà mai più, che anzi si approfondirà col passare del tempo. Le reazioni antitetiche al conflitto permarranno entrambe come nucleo di una scissione dell'Io. L'intero processo ci appare così bizzarro perché diamo per scontata la natura sintetica dei processi dell'Io.¹ Ma in ciò abbiamo palesemente torto. La funzione sintetica dell'Io, così straordinariamente importante, è soggetta a particolari condizioni ed è suscettibile di tutta una serie di disturbi.

Non potrà che essere vantaggioso introdurre in questa esposizione schematica i dati relativi a un ben preciso caso clinico. Un maschietto, di un'età compresa fra i tre e i quattro anni, ha scoperto, perché sedotto da una bimba più grande, il genitale femminile. Dopo che i loro rapporti si sono interrotti, egli continua la stimolazione sessuale così messa in moto praticando con grande zelo la masturbazione manuale. Ma ben presto sorpreso dalla sua energica governante, è minacciato di evirazione, e l'esecuzione del castigo è, come di consueto, demandata al padre. Sono presenti in questo caso tutte le condizioni perché il bambino si spaventi enormemente. Di per sé, la minaccia di evirazione non necessariamente produce grande impressione: il bambino non ci crede, non riuscendo a immaginare facilmente la possibilità di separarsi da quella parte del proprio corpo così altamente apprezzata. Di una tale possibilità avrebbe potuto convincerlo la vista del genitale femminile. Ma questa conclusione allora non l'aveva tratta perché la sua avversione a farlo era troppo grande, né c'era, al momento, alcun motivo che lo forzasse in quel senso. Al contrario, un certo disagio, che pure aveva avvertito, era stato messo a tacere dalla spiegazione che quel che mancava sarebbe poi comparso, che esso — il membro — sarebbe più tardi cresciuto anche a lei. Chiunque abbia studiato un numero sufficiente di maschietti potrà ricordare osservazioni analoghe a questa alla vista del genitale

¹ [Vedi sopra nell'Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni) (1932) p. 187 e n. 4.]

d'una sorellina. La cosa è però ben diversa se i due momenti suddetti coesistono. In tal caso, la minaccia ravviva il ricordo della percezione ritenuta innocua e in esso trova la temuta conferma. Il ragazzino crede ora di capire perché il genitale della bimba non presentava affatto il pene e non osa più mettere in dubbio che il proprio genitale possa andare incontro allo stesso destino. D'ora innanzi dovrà per forza credere che il pericolo dell'evirazione è un pericolo reale.

Il risultato consueto, ritenuto normale, cui porta lo spavento di fronte all'evirazione è che, o immediatamente o dopo una lotta più o meno lunga, il ragazzino ceda alla minaccia, obbedendo pienamente o almeno in parte alla proibizione — non tocchi più il genitale con la mano —, e rinunci dunque, totalmente o in parte, al soddisfacimento pulsionale. Il nostro paziente invece (a ciò siamo preparati) se l'è cavata in un altro modo. Come sostituto del pene che manca alla donna egli si è creato un feticcio.¹ È vero che così facendo ha rinnegato la realtà, ma in compenso ha salvato il proprio pene. Se non doveva più riconoscere che le donne hanno perso il pene, la minaccia fattagli cessava di essere credibile; e allora, non dovendo più temere per la sorte del proprio pene, poteva proseguire indisturbato la masturbazione. Quest'atto da parte del nostro paziente ci colpisce per il suo carattere di distoglimento dalla realtà, processo che avremmo preferito riserbare alla psicosi.² E in effetti il processo non è molto diverso; eppure preferiamo sospendere il giudizio, perché da una considerazione più approfondita emerge una differenza non trascurabile. Il ragazzo non ha puramente e semplicemente smentito la propria percezione allucinando un pene là dove esso non era visibile; ha solo effettuato uno spostamento di valore: ha trasferito l'importanza del pene a un'altra parte del corpo, servendosi (secondo una modalità che non abbiamo qui bisogno di descrivere) del meccanismo della regressione. Questo spostamento riguarda, com'è ovvio, soltanto il corpo femminile; quanto al suo pene, nulla è mutato.

Questo modo di trattare la realtà, che definiremmo ingegnoso, è decisivo ai fini del comportamento pratico del ragazzo. Egli continua a esercitare la masturbazione come se essa non implicasse alcun pericolo per il suo pene; ma al tempo stesso, in totale contraddizione con questa sua apparente temerarietà o noncuranza, sviluppa un sintomo da cui risulta con evidenza che tutto sommato egli riconosce

¹ [Vedi lo scritto di Freud sul *Feticismo* (1927).]

² [Vedi gli scritti di Freud *Nevrosi e psicosi* (1923) e *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* (1924).]

il pericolo. Gli è stata prospettata la minaccia dell'evirazione da parte del padre e subito dopo, simultaneamente alla creazione del feticcio, è subentrata in lui una paura così intensa e durevole di essere punito dal padre, che ha dovuto far sfoggio di tutta la sua mascolinità per dominarla e sovraccompensarla. Anche questa paura del padre non dice nulla dell'evirazione: con l'aiuto della regressione a una fase orale, si manifesta come paura di essere divorato dal padre. Non si può non rammentare a questo proposito un antichissimo frammento della mitologia greca, che racconta come Crono, il vecchio dio padre, ingoiasse i figli e volesse divorare anche il più piccolo, Zeus: questi però, salvato dall'astuzia materna, più tardi evirò il padre.¹ Ma per tornare al nostro caso, aggiungeremo che il ragazzo ha sviluppato un altro sintomo, lieve peraltro, che ha mantenuto fino ad oggi: una suscettibilità ansiosa contro il fatto che gli vengano toccati i mignoli del piede, come se, nella consueta oscillazione tra rinnegamento e riconoscimento, spettasse pur sempre all'evirazione trovare l'espressione più chiara....²

¹ [Vedi un'analogia allusione al mito di Crono in *Dalla storia di una nevrosi infantile. (Caso clinico dell'uomo dei lupi.)* (1914) p. 510, n. 1.]

² [Sul tema di questo scritto Freud tornerà nel cap. 8 del *Compendio di psicoanalisi* (1938) vedi oltre, pp. 629 sgg.]

RISULTATI, IDEE, PROBLEMI

1938

Con il titolo *Ergebnisse, Ideen, Probleme* sono state pubblicate postume, nell'ultimo volume delle *Gesammelte Werke*, vol. 17 (1941) pp. 149-52, queste frammentarie annotazioni che Freud prese nell'estate del 1938, contenute (con altri due frammenti che i curatori delle *Gesammelte Werke* hanno omissso) sulle due facciate di un unico foglio.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

16. VI. [È] interessante che delle prime esperienze, contrariamente alle successive, si conservino tutte le reazioni, comprese naturalmente quelle [tra loro] contrastanti. Invece del giudizio, che più tardi sarà la soluzione. Spiegazione: debolezza della sintesi, mantenimento del carattere dei processi primari.

12. VII. In sostituzione dell'invidia del pene, identificazione con la clitoride, la più bella espressione dell'inferiorità, fonte di tutte le inibizioni. Contemporaneamente, nel caso X, rinnegamento della scoperta che anche le altre donne non hanno il pene.

“Avere” ed “essere” nel bambino. Il bambino esprime volentieri la relazione oggettuale mediante l'identificazione: “Io sono l'oggetto.” L'avere è [tra i due] successivo, dopo la perdita dell'oggetto ricade nell'essere. Prototipo: il seno. Il seno è una parte di me, io sono il seno. Solo in seguito: io ce l'ho, dunque non lo sono.

12. VII. Con i nevrotici siamo come in un paesaggio preistorico, per esempio nel giurassico. I grandi sauri vi scorrazzano ancora in lungo e in largo e gli equiseti sono alti come palme (?).

20. VII. L'ipotesi di vestigia ereditarie nell'Es muta per così dire le nostre opinioni su di esso.

20. VII. L'individuo che va a picco per i suoi conflitti interiori e la specie nella lotta con il mondo esterno cui non riesce più ad adattarsi è materia che merita di essere presa in considerazione nel Mosè.

3. VIII. Un sentimento di colpa può scaturire anche dall'amore insoddisfatto. Come l'odio. In effetti da questo materiale siamo stati costretti a ricavare ogni sorta di cose, come gli stati autarchici coi loro "surrogati".

3. VIII. Il fondamento ultimo di tutte le inibizioni intellettuali e lavorative sembra essere l'inibizione dell'onanismo infantile. Ma forse le cose vanno più in profondità: non si tratta dell'inibizione dell'onanismo ad opera di influssi esterni, bensì della sua stessa natura insoddisfacente. Manca sempre qualcosa al pieno rilassamento e soddisfacimento — *en attendant toujours quelque chose qui ne venait point*¹ — e questa parte mancante, la reazione dell'orgasmo, si manifesta in equivalenti in altre sfere: assenze, scoppi di risa, pianti (Xy) e forse altre cose ancora. La sessualità infantile ha fissato qui, ancora una volta, un modello.

22. VIII. Lo spazio può essere la proiezione dell'estensione dell'apparato psichico. Nessun'altra derivazione è verosimile. Invece [di una] delle condizioni *a priori* kantiane nel nostro apparato psichico. La psiche è estesa, di ciò non sa nulla.

22. Mistica: l'oscura autopercezione del mondo che è al di fuori dell'Io, dell'Es.

¹ ["Aspettando sempre qualcosa che non veniva mai."]

COMPENDIO DI PSICOANALISI

1938

Jones ha sostenuto che Freud avrebbe iniziato questo lavoro prima della partenza da Vienna, e cioè in aprile-maggio del 1938. Tuttavia il manoscritto porta all'inizio la data del 22 luglio. Stando a questa indicazione il lavoro sarebbe stato iniziato dopo l'arrivo a Londra. Comunque in settembre Freud ne aveva già scritte sessantatré cartelle. Dovette allora interrompere l'opera perché fu sottoposto a un nuovo grave intervento operatorio.

Lo scritto rimase dunque incompiuto, anche se le argomentazioni fondamentali appaiono pressoché interamente sviluppate.

Freud in questi ultimi anni aveva qualche difficoltà manuale e la sua scrittura risultava sempre più difficilmente decifrabile. Egli usò spesso per questo scritto, e particolarmente nel capitolo 3, delle abbreviazioni, quasi si fosse trattato di un testo telegrafico. Le abbreviazioni sono state eliminate e risolte dai curatori delle *Gesammelte Werke*.

Una volta superate queste difficoltà, il libro risulta di una estrema chiarezza e precisione espositiva; si differenzia tuttavia dalle molte altre esposizioni divulgative della psicoanalisi composte da Freud in quanto è deliberatamente destinato a un pubblico bene informato, a cui siano già familiari le categorie fondamentali della dottrina psicoanalitica e la sua terminologia. In particolare è privilegiato in questo scritto l'aspetto teorico di questa dottrina, ed è quindi presupposta la conoscenza degli scritti metapsicologici in senso lato: dal capitolo 7 dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) ai saggi di *Metapsicologia* (1915), da *Al di là del principio di piacere* (1920) a *L'Io e l'Es* (1922) e ai saggi teorici richiamati nella nota 2 a p. 631.

L'opera fu pubblicata col titolo *Abriss der Psychoanalyse* nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse - Imago" (le due riviste che uscivano in lingua tedesca si erano fuse in una pubblicazione unica), vol. 25(1), 7-67 (1940). Compariva in questa prima edizione dell'opera, nel capitolo 4 (vedi oltre, p. 585, n. 2), una lunga nota nella quale erano compendiate le argomentazioni svolte in *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi* (1938). Essendo poi stato pubblicato integralmente questo scritto di Freud (anch'esso rimasto incompiuto) la nota è stata eliminata.

L'Abriss fu riprodotto nelle *Gesammelte Werke*, vol. 17 (1941) pp. 61-138. Per errore fu però omessa in questa ristampa la premessa di poche righe preparata da Freud. La prima parte del manoscritto non aveva titolo: i curatori dell'edizione tedesca vi hanno aggiunto il titolo *Die Natur der Psychischen* ("La natura dello psichico"), lo stesso che compare come titolo di paragrafo, in *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi* (1938) vedi oltre, p. 640. Nella presente edizione, seguendo l'esempio di James Strachey, alla prima parte del *Compendio* è stato dato invece il titolo più generale "La psiche e il suo funzionamento".

Con il titolo *Sommario di psicoanalisi* l'opera è apparsa per la prima volta in Italia nella traduzione di Sante David, e con una prefazione di Emilio Servadio, presso l'Editrice universitaria di Firenze nel 1951. È poi apparsa, con il titolo *Compendio di psicoanalisi*, tradotta da Mazzino Montinari, nel volume *Psicoanalisi* della "Enciclopedia di autori classici" diretta da Giorgio Colli (Boringhieri, Torino 1963). È qui presentata in una nuova traduzione di Renata Coloni.

Compendio di psicoanalisi

[PREMESSA]

L'intento di questo breve scritto è radunare i capisaldi della psicoanalisi esponendoli, per così dire dogmaticamente, nella forma più concisa possibile e con il massimo rigore terminologico. Non è naturalmente nelle mie intenzioni esigere fede o imporre convincimenti.

Gli asserti della psicoanalisi sono basati su una quantità enorme di osservazioni ed esperienze, e solo chi avrà ripetuto su sé stesso e su altri queste osservazioni sarà in grado di pervenire a un giudizio personale in merito.

Capitolo 1

L'apparato psichico

La psicoanalisi parte da una premessa di fondo, la cui discussione è riservata al pensiero filosofico e la cui giustificazione risiede nei suoi stessi risultati. Di ciò che chiamiamo la nostra psiche (o vita psichica)¹ ci sono note due cose: innanzitutto l'organo fisico e il suo scenario, il cervello (o sistema nervoso) e, in secondo luogo, i nostri atti di coscienza che sono dati immediatamente e che nessuna descrizione potrebbe farci comprendere più da vicino. Tutto ciò che sta in mezzo fra queste due cose ci è sconosciuto, e non è data una relazione diretta fra i due estremi del nostro sapere. Ma se pure una tale relazione esistesse, al massimo potrebbe fornire un'esatta localizzazione dei processi della coscienza, comunque non potrebbe aiutarci a comprenderli meglio.

Le nostre due ipotesi si riallacciano a questi punti terminali o iniziali del nostro sapere. La prima riguarda la localizzazione.² Noi supponiamo che la vita psichica sia la funzione di un apparato al quale ascriviamo estensione spaziale e struttura composita e che ci figuriamo dunque simile a un cannocchiale, a un microscopio e ad altri strumenti del genere. L'elaborazione coerente di un'idea come questa rappresenta, a prescindere da certe approssimazioni già tentate in passato, una novità scientifica.

Siamo giunti alla conoscenza di questo apparato psichico studiando lo sviluppo individuale degli esseri umani. Chiamiamo *Es* la più antica di queste province o istanze della psiche: suo contenuto è tutto ciò che è ereditato, presente fin dalla nascita, stabilito per costituzione, innanzitutto dunque le pulsioni che traggono ori-

¹ ["*Seelenleben*", letteralmente "vita dell'anima" è da noi reso sempre con "vita psichica".]

² [La seconda ipotesi è illustrata oltre, a p. 585.]

gine dall'organizzazione corporea, e che trovano qui, in forme che non conosciamo, una prima espressione psichica.¹

Sotto l'influsso del mondo esterno reale che ci circonda una parte dell'Es ha subito un'evoluzione particolare. Da quello che era in origine lo strato corticale munito degli organi per la ricezione degli stimoli, nonché dei dispositivi che fungono da scudo protettivo contro gli stimoli, si è sviluppata una particolare organizzazione che media da allora in poi fra Es e mondo esterno. Questa regione della nostra vita psichica l'abbiamo chiamata Io.

I caratteri principali dell'Io

In virtù della relazione precostituita fra percezione dei sensi e azione muscolare, l'Io dispone dei movimenti volontari. Suo compito è l'autoconservazione, compito che è assolto, per quel che riguarda l'esterno, imparando a conoscere gli stimoli, accumulando (nella memoria) esperienze su di essi, evitando (con la fuga) gli stimoli di intensità eccessiva e andando incontro (con l'adattamento) a quelli di intensità moderata, apprendendo infine a modificare (con l'attività) in modo adeguato e in vista di un proprio vantaggio il mondo esterno; per quel che riguarda l'interno, nei confronti dell'Es, il compito è assolto acquistando il controllo sulle richieste pulsionali, decidendo se ad esse può esser dato soddisfacimento, rinviando tale soddisfacimento a tempi e circostanze migliori del mondo esterno, o magari reprimendo del tutto gli eccitamenti di queste pulsioni. Nella sua attività l'Io è guidato dalla considerazione delle tensioni prodotte dagli stimoli che in lui sono presenti o in lui sono state introdotte. L'esaltarsi di queste tensioni è generalmente avvertito come dispiacere e il loro ridursi come piacere. Presumibilmente, però, ciò che è avvertito come piacere e dispiacere non sono le altezze in termini assoluti di queste tensioni prodotte dagli stimoli, ma piuttosto qualcosa che attiene al ritmo del loro mutamento. L'Io aspira al piacere e si sforza di eludere il dispiacere. A un incremento atteso e previsto di dispiacere risponde con un segnale d'angoscia; ciò che può dar luogo a questo aumento di dispiacere è detto pericolo, e non importa se esso incombe dall'esterno o dall'interno. Di tanto in tanto l'Io allenta il suo legame con il mondo esterno e si ritrae nello stato di sonno, durante il quale

¹ Questa parte più antica dell'apparato psichico rimane per tutta la vita la più importante; da essa ha anche preso le mosse l'investigazione psicoanalitica.

modifica in larga misura la propria organizzazione. Prendendo spunto dallo stato di sonno traiamo la conclusione che questa organizzazione consiste in una particolare ripartizione dell'energia psichica.

Come sedimento del lungo protrarsi dell'età infantile, durante la quale l'essere umano in formazione vive in uno stato di dipendenza dai suoi genitori, si struttura nel suo Io una speciale istanza in cui tale influsso viene perpetuato. Ad essa è stato dato il nome di Super-io. Nella misura in cui questo Super-io si differenzia dall'Io e gli si contrappone, esso rappresenta un terzo potere di cui l'Io deve tener conto.

Un'azione dell'Io, in tanto è corretta in quanto si dimostra all'altezza delle esigenze dell'Es, dal Super-io e della realtà, e riesce dunque a conciliare fra loro le pretese diverse di queste istanze. Le singole peculiarità della relazione fra Io e Super-io diventano perfettamente intelligibili purché ci si rifaccia al rapporto del bambino con i suoi genitori. Nell'influsso parentale non incide naturalmente soltanto la natura personale dei genitori, ma anche la tradizione familiare, razziale e popolare che essi portano innanzi, oltre alle esigenze di un determinato ambiente sociale che essi rappresentano. Parimenti il Super-io, man mano che l'individuo cresce, accoglie apporti provenienti da persone che continuano o surrogano l'influsso dei genitori, come gli educatori, o determinati personaggi emblematici della vita pubblica, o ideali socialmente ammirati. Si vede dunque che l'Es e il Super-io, pur differendo in molte cose fondamentali, in una cosa concordano, nel fatto di rappresentare entrambi gli influssi del passato, l'Es l'influsso di ciò che l'individuo ha ereditato, il Super-io essenzialmente di ciò che egli ha recepito da altre persone; l'Io è determinato invece principalmente da ciò che l'individuo ha sperimentato di persona, dunque da eventi accidentali e attuali.

Questo schema generale di un apparato psichico può essere ritenuto valido anche per gli animali superiori, psichicamente affini all'uomo. Bisogna ammettere la presenza di un Super-io dovunque (come nel caso degli esseri umani) lo stato di dipendenza infantile si sia protratto per un periodo di tempo piuttosto lungo. L'ipotesi di una separazione fra Io ed Es è inevitabile. La psicologia animale non ha ancora preso in considerazione l'interessante problema che da essa deriva.

Capitolo 2

La teoria delle pulsioni

La potenza dell'Es esprime il vero intento vitale del singolo individuo, che consiste nel soddisfare i suoi innati bisogni. L'intento di mantenersi in vita e di tutelarsi dai pericoli mediante l'angoscia non può essere ascritto all'Es. È questo un compito dell'Io, cui spetta anche di trovare il modo più promettente e meno pericoloso di ottenere soddisfacimento, tenendo conto però del mondo esterno. Il Super-io può magari mettere in campo nuovi bisogni, ma il suo compito principale rimane quello di limitare i soddisfacimenti.

Chiamiamo *pulsioni* le forze che supponiamo star dietro le tensioni dovute ai bisogni. Esse rappresentano le richieste corporee avanzate alla vita psichica. Benché costituiscano il fondamento ultimo di ogni attività, la loro natura è conservatrice; da ogni stato che un organismo ha raggiunto, e non appena esso è stato abbandonato, si diparte una tendenza a ripristinarlo. Si può dunque distinguere un numero imprecisato di pulsioni, e in effetti così si fa abitualmente. Per noi è importante sapere se sia possibile ricondurre tutte queste svariate pulsioni a un numero esiguo di pulsioni fondamentali. Abbiamo appreso che le pulsioni possono mutare la loro meta (mediante spostamento) e possono addirittura rimpiazzarsi a vicenda, in quanto l'energia di una pulsione può spostarsi su un'altra pulsione. Quest'ultimo processo non è ancora stato sufficientemente compreso. Dopo molte esitazioni e oscillazioni ci siamo decisi ad ammettere soltanto due pulsioni fondamentali: l'*Eros* e la *pulsione di distruzione*. (Il contrasto tra pulsione di autoconservazione e pulsione di conservazione della specie, nonché quello tra amore dell'Io e amore oggettuale ricade nell'*Eros*.) Meta della prima di queste due pulsioni è stabilire unità sempre più vaste e tenerle in vita: unire insieme dunque; meta dell'altra, al contrario, è dissolvere nessi e in questo modo distruggere le cose. Nel caso

della pulsione di distruzione possiamo supporre che il suo fine ultimo sia di portare il vivente allo stato inorganico. Per questo l'abbiamo anche chiamata *pulsione di morte*. Se ammettiamo che la materia vivente sia venuta dopo la materia inanimata, e da essa abbia tratto origine, ecco che la pulsione di morte rientra nella formula succitata secondo cui una delle due pulsioni tende al ripristino di una situazione precedente. All'Eros (o pulsione d'amore) questa formula non può essere applicata, giacché ciò implicherebbe l'ammissione che la sostanza vivente sia stata una volta un'unità, che poi si è dilacerata e che ora tende alla riunificazione.¹

Nelle funzioni biologiche le due pulsioni fondamentali agiscono l'una contro l'altra, oppure si combinano insieme. Così l'atto del mangiare è una distruzione dell'oggetto con il fine ultimo di incorporarlo, e l'atto sessuale un'aggressione che si propone la più profonda delle unificazioni. Da questa cooperazione e da questo contrasto² delle due pulsioni fondamentali traggono origine i molteplici e variopinti fenomeni dell'esistenza. L'analogia delle nostre due pulsioni fondamentali si estende al di là del campo del vivente fino a raggiungere la sfera inorganica dominata dalla coppia di opposti attrazione-repulsione.³

Le modificazioni nel rapporto di mescolanza delle pulsioni hanno conseguenze assai tangibili. Un forte incremento dell'aggressività sessuale può trasformare un uomo appassionato in un delinquente sessuale, mentre una forte diminuzione del fattore aggressivo può renderlo timoroso o impotente.

Non è neppure il caso di prendere in considerazione l'idea che una o l'altra delle pulsioni fondamentali possa esser confinata a una o all'altra delle nostre province psichiche. Le due pulsioni han da essere rintracciabili ovunque. Uno stadio iniziale ce lo rappresentiamo in modo tale che tutta l'energia dell'Eros disponibile, che d'ora in avanti chiameremo "*libido*", sia presente nell'Io-Es⁴ ancora indifferenziato e serva a neutralizzare le tendenze distruttive che pure

¹ I poeti hanno immaginato in effetti qualcosa del genere, ma dalla storia della sostanza vivente non emerge nulla che vi corrisponda. [Certamente Freud aveva in mente il *Simposio* di Platone, da lui citato in relazione a questi stessi concetti in *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 242 sgg. e, ancora prima, nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 452.]

² [Vedi sopra, p. 526, nota.]

³ Questa rappresentazione delle forze fondamentali o pulsioni, contro la quale si ribellano tuttora molti psicoanalisti, era già nota a Empedocle di Acagra. [Vedi la discussione di Freud sulle teorie di Empedocle in *Analisi terminabile e interminabile* (1937) in questo volume pp. 527 sgg.; ma vedi anche *Perché la guerra?* (1932) p. 298 e nella lezione 32 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932) p. 215.]

⁴ [Vedi oltre, a pp. 577 sg., la nota 2.]

sono presenti. (Per l'energia della pulsione di distruzione ci manca un termine analogo a "libido".) In seguito ci sarà relativamente facile seguire i destini della libido; per la pulsione di distruzione la cosa è più difficile.

Questa pulsione rimane muta finché agisce all'interno come pulsione di morte; noi la avvertiamo soltanto quando si volge all'esterno come pulsione distruttiva. Che ciò avvenga sembra essere una necessità per la conservazione dell'individuo. L'apparato muscolare è al servizio di questa diversificazione. Con l'istituzione del Super-io importi considerevoli della pulsione aggressiva vengono fissati all'interno dell'Io, ove operano in senso autodistruttivo. È uno dei pericoli igienici che l'essere umano si addossa nell'evoluzione della civiltà. Trattenere l'aggressività è comunque malsano, porta alla malattia (mortifica¹). Accade spesso che un individuo, durante un attacco di collera, renda palese il trapasso da un'aggressività impedita all'autodistruzione perché rivolge l'aggressività verso la propria persona, strappandosi i capelli e coprendosi il volto di pugni, mentre è chiaro che avrebbe voluto riservare questo trattamento a qualcun altro. Una parte di autodistruzione rimane comunque all'interno fino a quando, da ultimo, riesce a uccidere l'individuo, forse non prima che la sua libido si sia consumata o fissata in modo svantaggioso. Si può dunque supporre in via generale che l'individuo muoia per i suoi conflitti interni, e la specie invece per le sconfitte subite nella lotta contro il mondo esterno quando questo è mutato al punto che gli adattamenti conseguiti dalla specie non sono più sufficienti [vedi sopra, p. 565].

È difficile asserire qualcosa circa il modo in cui si comporta la libido nell'Es e nel Super-io. Tutto ciò che sappiamo su questo argomento si riferisce all'Io, nel quale all'inizio è ammassato tutto l'importo libidico disponibile. Chiamiamo "narcisismo" primario assoluto questo stato. Esso regge fino al momento in cui l'Io incomincia a investire libidicamente le rappresentazioni di certi oggetti, trasformando libido narcisistica in libido oggettuale. Per tutta la vita l'Io rimane il grande serbatoio da cui vengono emanati gli investimenti libidici sugli oggetti e in cui essi possono anche essere ritirati, così come fa un'ameba con i suoi pseudopodi.² Solo

¹ ["Kränkung" (mortificazione, umiliazione) significa letteralmente "cosa che fa ammalare". Vedi questa stessa sottolineatura terminologica in una conferenza tenuta da Freud moltissimi anni prima, intitolata *Meccanismo psichico dei fenomeni isterici* (1893) p. 98.]

² [Vedi su questo insieme di concetti *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 235 sgg. e note; ma vedi anche *L'Io e l'Es* (1922) pp. 472, 493, n. 1 e 507 sgg., *l'Autobiografia* (1924) p. 123 e *Il disagio della civiltà* (1929) p. 605. Come si noterà consultando questi scritti,

nella pienezza dell'innamoramento l'importo libidico piú rilevante è trasferito sull'oggetto, l'oggetto si mette in un certo senso al posto dell'Io. Un carattere importante nella vita è la *mobilità* della libido, la facilità con cui essa passa da un oggetto all'altro. A ciò si contrappone la *fissazione* della libido — che spesso dura una vita intera — a determinati oggetti.

Non c'è alcun dubbio che le fonti della libido sono somatiche, che essa affluisce all'Io da vari organi e zone del corpo. Ciò si vede meglio che altrove in quella componente della libido che in base alla sua meta pulsionale è chiamata *eccitamento sessuale*. Le piú importanti zone corporee da cui promana questa libido sono note con il nome di *zone erogene*, ma in verità tutto il corpo è una *zona erogena*. Ciò che di piú e di meglio sappiamo dell'Eros, e cioè del suo esponente, la libido, lo abbiamo ricavato dallo studio della funzione sessuale, che nella concezione corrente, e non però nella nostra teoria, coincide con l'Eros. Siamo riusciti a farci un'idea di come la tendenza sessuale (che è destinata a influenzare in modo decisivo la nostra vita) si sviluppa gradatamente dai contributi via via susseguentisi di varie pulsioni parziali che rappresentano determinate zone erogene.

Freud prima affermò che l'Io è il vero serbatoio della libido, poi sostenne invece che tale funzione va ascritta all'Es. Qui egli torna alla sua prima formulazione. Ma si noti anche che in questo stesso scritto, sopra a p. 576, Freud parla di un "Io-Es ancora indifferenziato" nel quale suppone sia presente in origine "tutta l'energia dell'Eros disponibile", cioè la libido. Vedi anche, in questo volume, *l'Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932) p. 211 e nota.]

Capitolo 3

Lo sviluppo della funzione sessuale¹

Stando alla concezione corrente, la vita sessuale umana consiste essenzialmente nell'anelito a mettere i propri genitali in contatto con quelli di una persona dell'altro sesso. Baciare, rimirare e toccare questo corpo estraneo ne sono manifestazioni accessorie e atti preliminari. Tale anelito dovrebbe comparire con la pubertà — nell'età dunque della maturità sessuale — e mettersi al servizio della procreazione. Tuttavia sono noti da sempre alcuni fatti che non rientrano nei limiti angusti di questa concezione: 1) è singolare che esistano persone le quali si sentono attratte soltanto da individui del proprio sesso e dai loro genitali; 2) è altrettanto singolare che esistano persone le cui voglie si manifestano in tutto e per tutto come voglie sessuali, prescindendo però dagli organi sessuali o dal loro normale impiego. Sono questi i cosiddetti "pervertiti"; 3) è sorprendente infine come alcuni bambini — che per questo sono ritenuti degenerati — manifestino molto precocemente un interesse per i propri genitali, accompagnato da visibile eccitamento.

È comprensibile che la psicoanalisi abbia provocato sensazione e opposizione quando, proprio in parte rifacendosi a queste tre neglette circostanze, ha contraddetto tutte le opinioni correnti sulla sessualità. Ecco le sue scoperte principali:

a) La vita sessuale non ha inizio soltanto con la pubertà, ma si instaura con manifestazioni evidenti poco dopo la nascita.

b) Bisogna distinguere nettamente fra i due concetti di sessuale e genitale. Il primo è più ampio e comprende molte attività che non hanno nulla a che fare con i genitali.

c) La vita sessuale comprende la funzione di ottenere piacere da

¹ [La versione originale di questo capitolo era più stringata. Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 569.]

determinate zone del corpo; successivamente tale funzione è posta al servizio della procreazione. Spesso queste due funzioni non sono perfettamente coincidenti.

L'interesse principale si concentra, com'è ovvio, sulla prima affermazione, che è di tutte la più inattesa. È stato dimostrato che nei più lontani anni di vita del bambino esistono indizi di attività corporea cui solo un vecchio pregiudizio ha potuto negare l'appellativo di "sessuale", attività collegate a fenomeni psichici che troviamo in seguito nella vita amorosa delle persone adulte, come per esempio la fissazione a determinati oggetti, la gelosia e via dicendo. È stato inoltre dimostrato che questi fenomeni che sorgono nella piccola infanzia seguono un decorso evolutivo governato da leggi ben precise, si intensificano regolarmente fino a raggiungere il loro apice verso la fine del quinto anno di vita, cui succede poi una pausa di tranquillità. Durante questa fase non c'è progresso, molte cose vengono disimparate e si fanno dei passi indietro. Una volta trascorso questo periodo, che è chiamato epoca di latenza, con la pubertà la vita sessuale riprende, o, come potremmo dire, rifiorisce. Ci imbattiamo qui in un dato, l'inizio in due tempi della vita sessuale, che non è riscontrabile se non fra gli esseri umani, e che, palesemente, ha una grande importanza ai fini dell'ominazione [vedi sopra, pp. 397 sg.].¹ Il fatto che gli eventi di questa prima epoca della sessualità, a eccezione di alcuni residui, siano soggetti all'amnesia infantile, non è affatto privo di rilievo. Le nostre vedute sull'etiologia delle nevrosi e la nostra tecnica della terapia analitica si riallacciano a queste concezioni. L'aver seguito i processi di sviluppo di questa prima età ci ha consentito di verificare anche altre nostre asserzioni.

Il primo organo che si presenta come zona erogena e avanza alla psiche una richiesta libidica è, fin dalla nascita, la bocca. All'inizio ogni attività psichica è preposta a procurare soddisfacimento ai bisogni di questa zona. Essa serve naturalmente in prima istanza all'autoconser-

¹ Confronta in proposito l'ipotesi che l'uomo discenda da un mammifero che a cinque anni avrebbe raggiunto la maturità sessuale. Un qualche immane influsso esterno sulla specie avrebbe poi disturbato lo sviluppo rettilineo della sessualità. Altre trasformazioni nella vita sessuale umana — paragonata a quella degli altri animali — potrebbero esser messe in relazione con questa ipotesi: così, per esempio, il venir meno della periodicità della libido e l'utilizzazione del ruolo della mestruazione nella relazione tra i sessi. [L'ipotesi di un rapporto tra epoca di latenza ed era glaciale era stata formulata per la prima volta da S. FERENCZI, *Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 1, 124 (1913); Freud l'accettò con una certa cautela in *L'Io e l'Es* (1922) p. 497 e poi, con maggiore convinzione, in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) p. 302. Sul venir meno della periodicità organica della funzione sessuale vedi *Il disagio della civiltà* (1929) pp. 588 sg., n. 1 e 595 sg., n. 2.]

vazione attraverso il nutrimento; ma non è lecito scambiare la fisiologia con la psicologia. Assai per tempo, nella caparbia ostinazione con cui il bambino continua a ciucciare si palesa un bisogno di soddisfacimento che, nonostante provenga e sia stimolato dall'assunzione del cibo, persegue tuttavia il piacere indipendentemente dalla nutrizione; per questo motivo deve e può esser chiamato sessuale.

Già durante questa fase orale compaiono isolatamente, con i primi denti, alcuni impulsi sadici, i quali hanno una parte molto più ampia nella seconda fase, che chiamiamo sadico-anale, giacché in essa il soddisfacimento è cercato nell'aggressione e nella funzione dell'escrezione. Il diritto che ci arroghiamo di riferire alla libido le tendenze aggressive è fondato sull'idea che il sadismo sia un impasto pulsionale di tendenze meramente libidiche con altre tendenze meramente distruttive, impasto che da quel momento in avanti non cesserà mai più di esistere.¹

La terza fase è nota come fase fallica; come fase in un certo senso precorritrice, essa è già assai simile alla configurazione definitiva della vita sessuale. È da notare che in essa non hanno una funzione i genitali di entrambi i sessi, ma solo il genitale del sesso maschile (*phallus*). Il genitale femminile rimane sconosciuto per molto tempo: i bambini, nel loro tentativo di comprendere i processi sessuali, rendono omaggio alla venerabile teoria della cloaca, che ha invero una sua giustificazione genetica.²

Con la fase fallica e nel corso di questa la sessualità della piccola infanzia raggiunge il suo apice e si approssima al tramonto. I destini del bambino e della bambina d'ora in avanti si separano. Entrambi hanno incominciato a mettere la loro attività intellettuale al servizio dell'esplorazione sessuale, entrambi partono dal presupposto che il pene sia presente ovunque. Ma le vie dei sessi ora si dividono. Il maschietto entra nella fase edipica, incomincia a manipolare il pene e contemporaneamente elabora fantasie di una qualche attività sessuale del pene sulla madre, fino a quando, per l'azione congiunta di una minaccia di evirazione e della visione della mancanza del pene nella donna, subisce il più grande trauma della sua vita, che dà avvio al-

¹ Nasce il problema se il soddisfacimento di moti pulsionali meramente distruttivi possa essere avvertito come piacere, se esista la distruttività allo stato puro, senza apporti libidici. Il soddisfacimento della pulsione di morte che permane nell'Io non sembra provocare sensazioni di piacere, benché il masochismo sia un impasto perfettamente analogo al sadismo.

² Sono stati segnalati più d'una volta precoci eccitamenti vaginali; con ogni probabilità si tratta però di eccitamenti alla clitoride, dunque a un organo analogo al pene. Non è quindi messo in dubbio il nostro diritto di chiamare fallica questa fase.

l'epoca di latenza con tutte le sue conseguenze. La bambina, dopo essersi sforzata invano di fare come il bambino, si rende conto della propria mancanza di pene, o meglio della propria inferiorità clitoridea, con conseguenze non effimere sullo sviluppo del suo carattere; in seguito a questa prima disillusione nella rivalità col bambino, sovente ella reagisce cominciando a distaccarsi dalla sessualità in genere.

Sarebbe fuorviante credere che queste tre fasi si susseguano semplicemente una all'altra; è vero piuttosto che una compare in aggiunta all'altra, che si sovrappongono, che coesistono insieme. Nelle fasi più antiche le pulsioni parziali perseguono il piacere una indipendentemente dall'altra, nella fase fallica appaiono invece i primi indizi di un'organizzazione che subordina le altre tendenze al primato dei genitali e che ha il significato di un primo coordinamento della tendenza generale al piacere nella funzione sessuale. L'organizzazione piena è raggiunta soltanto con la pubertà in una quarta fase, quella genitale. Si è così prodotto uno stato in cui: 1) alcuni degli antichi investimenti libidici si sono conservati; 2) altri vengono inglobati nella funzione sessuale come atti preparatori e di sostegno, e il loro soddisfacimento dà luogo al cosiddetto "piacere preliminare"; 3) altre tendenze, escluse dall'organizzazione, o vengono represses assolutamente (rimosse), o sono impiegate nell'Io in un modo diverso, dando luogo a certi tratti del carattere o subendo sublimazioni con relativo spostamento di meta.

Questo processo non sempre si compie in maniera ineccepibile. Le inibizioni del suo sviluppo si manifestano nei più svariati disturbi della vita sessuale. Si producono allora fissazioni della libido a stadi che appartengono a fasi più antiche, il cui impulso, che nulla ha a che fare con la normale meta sessuale, è detto *perversione*. Una di queste inibizioni evolutive è, per esempio, l'omosessualità manifesta. L'analisi è in grado di dimostrare che un vincolo oggettuale omosessuale è stato presente in tutti i casi e che nella maggioranza di essi è rimasto allo stato *latente*. La situazione è complicata dal fatto che, di norma, i processi indispensabili affinché si produca un esito normale né si compiono appieno, né sono assolutamente assenti, bensì si svolgono *parzialmente*, talché la configurazione definitiva rimane dipendente da queste relazioni quantitative. L'organizzazione genitale in questo caso è dunque raggiunta, ma soffre per la mancanza di quelle componenti libidiche che non hanno percorso il cammino per intero, essendo rimaste fissate a oggetti e mete pregenitali. Questo indebolimento si manifesta nella tendenza della libido, nel caso di man-

cato soddisfacimento genitale o di difficoltà effettive, a ritornare ai precedenti investimenti pregenitali (regressione).

Durante lo studio delle funzioni sessuali abbiamo potuto acquisire un primo provvisorio convincimento, o meglio un presagio, di due scoperte destinate a rivelarsi assai importanti per il nostro campo nel suo insieme. La prima è che i fenomeni normali e anormali da noi osservati, cioè la fenomenologia del nostro argomento, esigono una descrizione dal punto di vista dinamico ed economico (nel caso nostro dal punto di vista della ripartizione quantitativa della libido); in secondo luogo, che l'etiologia dei disturbi da noi studiati va ricercata nella storia evolutiva dell'individuo, dunque nei primi anni della sua vita.

Capitolo 4

Qualità psichiche

Abbiamo descritto la struttura dell'apparato psichico, le energie o forze che in esso operano e abbiamo seguito, sul filo di un esempio eminente, il modo in cui queste energie, principalmente la libido, si organizzano in una funzione fisiologica che serve alla conservazione della specie. Nulla di tutto ciò poteva essere addotto a testimonianza del carattere assolutamente peculiare dell'elemento psichico, se si prescinde naturalmente dalla circostanza empirica che questo apparato e queste energie costituiscono il fondamento di ciò che noi chiamiamo la nostra vita psichica. Volgiamoci ora a ciò che caratterizza unicamente questo psichico, e anzi, in base a un'opinione assai diffusa, coincide con esso escludendo tutto il resto.

Il punto di partenza per questa indagine è il dato di fatto della coscienza, un dato che non ha eguali e che si sottrae caparbiamente a qualsiasi tentativo di spiegazione e di descrizione. Tuttavia, quando si parla di coscienza, ciascuno sa benissimo, in base alla propria esperienza più intima, che cosa si intende.¹ Molti, all'interno o all'esterno della scienza [psicologica], si accontentano di supporre che soltanto la coscienza rappresenti lo psichico, nel qual caso alla psicologia non resterebbe altro da fare che distinguere — all'interno della fenomenologia psichica — fra percezioni, sentimenti, processi di pensiero e atti di volontà. Per giudizio unanime, però, questi processi coscienti non danno luogo a serie in sé conchiusc e ininterrotte; non si potrebbe quindi fare a meno di ammettere l'esistenza di processi fisici o somatici concomitanti allo psichico, ai quali bisognerebbe ascrivere una completezza maggiore di quella delle sequenze psichiche, dal mo-

¹ E pensare che un indirizzo di pensiero estremo come il behaviorismo sorto in America presume di poter costruire una psicologia che non tenga conto di questo fondamentale dato di fatto!

mento che alcuni di essi hanno in parallelo dei processi coscienti e altri invece no. Viene naturale quindi porre l'accento in psicologia su questi processi somatici, riconoscere in essi il vero e proprio psichico e cercare per i processi coscienti un altro tipo di caratterizzazione. Ma a ciò si ribellano quasi tutti i filosofi e molti altri studiosi, che dichiarano l'inconscio psichico un controsenso.

La psicoanalisi deve fare proprio questo, consistendo in ciò la sua seconda ipotesi fondamentale [vedi sopra, p. 572]. La psicoanalisi reputa che i presunti processi concomitanti di natura somatica costituiscano il vero e proprio psichico, e in ciò prescinde a tutta prima dalla qualità della coscienza. In questo non è sola. Alcuni pensatori (come per esempio Theodor Lipps¹) hanno detto la stessa cosa con le stesse parole, e l'insoddisfazione generale riguardante le concezioni correnti dello psichico ha fatto sí che si imponesse con urgenza sempre maggiore la pretesa che un concetto di inconscio fosse accolto nel pensiero psicologico; tuttavia questa pretesa era espressa in un modo talmente impreciso e difficilmente comprensibile che non ha avuto influsso sulla scienza.²

Sembrerebbe dunque che in questa differenza fra psicoanalisi e filosofia si rifletta soltanto una controversia definitoria di scarso rilievo: la questione cioè se "psichico" sia un appellativo da ascrivere all'una o all'altra serie di fenomeni. Questa decisione è diventata invece molto importante. Mentre nella psicologia della coscienza non si è mai andati oltre a quelle serie lacunose di fenomeni, che palesemente dipendono da qualcos'altro, l'altra concezione, quella secondo cui lo psichico è in sé inconscio, ha permesso di sviluppare la psicologia fino a farne una scienza naturale come tutte le altre. I processi di cui essa si occupa sono in sé inaccessibili, né più e né meno di quelli di cui si occupano altre discipline scientifiche, la chimica o la fisica per esempio; eppure è possibile stabilire le leggi cui essi ubbidiscono, seguire ininterrottamente e per un lungo tratto le loro reciproche relazioni e interdipendenze, e insomma giungere a quella che si definisce la "comprensione" di un certo campo di fenomeni naturali. Ciò non è potuto avvenire senza la formulazione di nuove ipotesi e la creazione di nuovi concetti; ma questi non sono da disprezzare come

¹ [Sui rapporti tra Freud e il professore di filosofia Theodor Lipps (1851-1914) vedi l'Avvertenza editoriale allo scritto *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) p. 4. Vedi anche oltre, p. 644.]

² [Nella prima edizione tedesca del 1940 (vedi sopra, p. 569) compariva a questo punto, sotto forma di nota, un estratto delle argomentazioni sviluppate in *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi* (1938) vedi oltre, pp. 639 sgg.]

testimonianze del nostro imbarazzo, ma piuttosto da apprezzare come arricchimenti della scienza. Tali ipotesi e concetti possono rivendicare infatti lo stesso valore di approssimazione alla verità di analoghe costruzioni ausiliarie in altri campi delle scienze naturali, e sono in attesa di modifiche, rettifiche e determinazioni più rigorose grazie all'accumulo e alla selezione delle esperienze. È inoltre in perfetto accordo con le nostre aspettative che i concetti fondamentali della nuova scienza, i suoi principi (pulsione, energia psichica, eccetera) rimangano indeterminati per un periodo di tempo piuttosto lungo, come lo sono stati i concetti e i principi delle scienze più antiche (forza, massa, attrazione).

Tutte le scienze sono basate su osservazioni ed esperienze che ci vengono trasmesse dal nostro apparato psichico. Giacché però la nostra scienza ha per oggetto questo stesso apparato, l'analogia si ferma qui. Noi compiamo le nostre osservazioni mediante lo stesso apparato percettivo, proprio con l'aiuto delle lacune dello psichico, giacché integriamo con i ragionamenti che ci sembrano più attendibili ciò che è stato tralasciato, traducendolo in materiale cosciente. Istituiamo così una specie di serie complementare cosciente dell'inconscio psichico. La relativa certezza della nostra scienza psicologica è basata sulla obbligatorietà di queste conclusioni. Chiunque si addentri profondamente nel nostro lavoro scoprirà che la tecnica da noi usata resiste ad ogni critica.

Nel corso di questo lavoro si impongono alla nostra attenzione le differenziazioni da noi definite "qualità psichiche". Non occorre che caratterizziamo ciò che chiamiamo "conscio", è la stessa cosa della coscienza dei filosofi e dell'opinione popolare. Ogni altra cosa che appartiene allo psichico è per noi l'inconscio. Ben presto però siamo indotti a supporre in questo inconscio una importante differenziazione. Alcuni processi diventano facilmente coscienti, poi non lo sono più, ma possono ridiventarlo senza fatica, in quanto, come si suol dire, possono essere riprodotti o ricordati. In questo modo siamo avvertiti che la coscienza è comunque uno stato quanto mai fuggevole. Ciò che è cosciente lo è solo per un attimo. Se questo non è confermato dalle nostre percezioni, la contraddizione è soltanto apparente e deriva dal fatto che gli stimoli che provocano la percezione possono permanere per un periodo di tempo piuttosto lungo, talché la percezione può ripetersi. Tutto questo si chiarisce meglio nelle percezioni coscienti dei nostri processi di pensiero, che pure possono durare per un po', ma che, altrettanto facilmente, possono svanire

in un attimo. Tutto l'inconscio che si comporta così e che con tanta facilità può mutare il proprio stato da inconscio a conscio preferiamo perciò definirlo "capace di diventare cosciente" o "preconscio". L'esperienza ci ha insegnato che non c'è praticamente processo, per complicato che sia, che non possa rimanere occasionalmente preconscio, anche se di norma, come sogliamo esprimerci, si fa largo nella coscienza.

Altri processi e contenuti psichici non accedono invece così facilmente al diventar cosciente e devono essere dedotti, intuiti e tradotti in forma cosciente nel modo che abbiamo descritto. A questi riserviamo l'appellativo di vero e proprio inconscio. Abbiamo dunque attribuito ai processi psichici tre qualità: essi o sono consci, o preconschi o inconsci. La separazione tra le tre classi di contenuti cui spettano queste qualità non è né assoluta né permanente. Ciò che è preconscio diventa conscio, come vediamo, senza bisogno del nostro concorso, l'inconscio può farsi cosciente grazie ai nostri sforzi e in ciò possiamo avere la legittima sensazione di dover spesso superare fortissime resistenze. Quando intraprendiamo questo tentativo su un altro individuo non dobbiamo dimenticare che aver colmato con materiale cosciente le lacune della sua percezione, o avergli comunicato la nostra costruzione, non significa ancora aver reso cosciente in lui il contenuto inconscio in questione. A tutta prima, invero, questo contenuto è presente in lui in una duplice fissazione,¹ in quella della ricostruzione cosciente da lui intrapresa e in quella del suo stato d'origine che è inconscio. Poi, perseverando nei nostri sforzi, riusciamo perlopiù a far sì che questo inconscio gli diventi cosciente, con il che le due fissazioni coincidono. L'ammontare della fatica che si rende necessaria, e in base alla quale valutiamo l'entità della resistenza che si oppone al diventar cosciente, varia a seconda dei casi. Per esempio, ciò che nel corso di un trattamento analitico è il risultato dei nostri sforzi, può anche verificarsi spontaneamente, un contenuto normalmente inconscio può trasformarsi in un contenuto preconscio e poi diventare cosciente, e così capita in effetti in larga misura negli stati psicotici. Da ciò traiamo

¹ [Il termine tedesco è *Fixierung*; con questo stesso inusitato significato Freud l'aveva già usato nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 492. Altrove egli usa invece, o anche, il termine *Niederschrift* ("registrazione"): vedi per esempio in *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, p. 57. Va notato comunque che nonostante il termine *Fixierung* abbia usualmente in psicoanalisi tutt'altro significato (l'ancorarsi della libido a un oggetto e la sua tendenza a non abbandonarlo, vedi ad esempio oltre, p. 608), esso è usato da Freud in questo periodo di tempo anche per designare il resoconto, la registrazione di una tradizione: vedi sopra *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38) pp. 385 sg. e n. 3.]

la conclusione che il mantenimento di certe resistenze interne è una condizione indispensabile della normalità. Tale rilassamento delle resistenze, con il conseguente farsi innanzi del contenuto inconscio, si verifica puntualmente nello stato di sonno, creando le condizioni per la formazione del sogno. Viceversa, un contenuto pre-conscio può essere per un certo periodo inaccessibile, tagliato fuori da resistenze, come accade quando qualcosa viene temporaneamente dimenticato (sfugge al ricordo); o magari può accadere che un pensiero pre-conscio receda provvisoriamente nello stato inconscio; è questa, a quel che sembra, la condizione del motto di spirito. Come vedremo, una tale trasformazione retrograda di contenuti (o processi) pre-consci nello stato inconscio svolge un ruolo importante nella genesi dei disturbi nevrotici.

La dottrina delle tre qualità dello psichico, nella generalizzazione e semplificazione che io ne ho dato testé, piú che un contributo al chiarimento, sembra in verità una fonte di indicibile confusione. Non bisogna dimenticare però che non si tratta di una vera e propria teoria, bensí di una prima ricognizione riguardante i dati della nostra osservazione, che tale dottrina si tiene il piú possibile vicina a questi dati senza neppure tentare di spiegarli. Le complicazioni che essa mette in luce possono forse darci un'idea delle particolari difficoltà con cui ci troviamo a dover lottare nel corso della nostra ricerca. È presumibile tuttavia che anche questa dottrina ci risulterà meno ostica quando saremo riusciti a individuare le relazioni che intercorrono fra le qualità psichiche e le province o istanze da noi supposte dell'apparato psichico. Si tratta comunque, anche in questo caso, di relazioni tutt'altro che semplici.

Il diventar cosciente è legato innanzitutto alle percezioni che i nostri organi di senso ricavano dal mondo esterno. Dal punto di vista topico, dunque, è un fenomeno che si verifica nello strato corticale piú esterno dell'Io. Eppure noi otteniamo informazioni cosce anche dall'interno del corpo, dai nostri sentimenti, i quali influenzano la nostra vita psichica perfino piú imperiosamente che non le percezioni esterne; in determinate circostanze, poi, anche gli organi di senso trasmettono, oltre alle percezioni che sono loro specifiche, sentimenti o sensazioni dolorose. Giacché però queste sensazioni (le chiamiamo cosí per distinguerle dalle percezioni coscienti) promanano anch'esse dagli organi terminali e noi le concepiamo tutte come prolungamenti e propaggini dello strato corticale, possiamo continuare a ritenere valida l'affermazione di prima. L'unica differenza

sarebbe che per gli organi terminali delle sensazioni e dei sentimenti il corpo stesso farebbe le veci del mondo esterno.

Processi consci alla periferia dell'Io, e tutto il resto che è nell'Io inconscio: sarebbe questa la situazione più semplice che dovremmo supporre. Può darsi che in effetti le cose stiano così per gli animali, ma per gli uomini si aggiunge una complicazione in virtù della quale anche alcuni processi interni all'Io possono acquistare la qualità della coscienza. Ciò è opera della funzione linguistica, la quale stabilisce uno stretto collegamento fra i contenuti dell'Io e i residui mnestici delle percezioni visive, e più ancora con quelli delle percezioni auditive. Di qui in poi la periferia percipiente della corteccia cerebrale può essere stimolata in misura molto maggiore anche dall'interno, processi interni come decorsi di rappresentazioni e processi ideativi possono farsi coscienti, e occorre un dispositivo particolare che distingua tra le due possibilità; è questo il cosiddetto esame di realtà. L'equazione percezione = realtà (mondo esterno) non può più reggere. Gli errori, che ora si verificano spesso — nel sogno sempre — sono chiamati *allucinazioni*.

L'interno dell'Io, che comprende innanzitutto i processi di pensiero, ha la qualità del preconscious. È questa una qualità caratteristica dell'Io, che gli spetta in modo esclusivo. Non sarebbe giusto però ritenere che il collegamento con i residui mnestici del linguaggio sia una condizione dello stato preconscious, che ne è invece indipendente, sebbene la condizione del linguaggio permetta di inferire con sicurezza che il processo di cui si sta parlando è di natura preconscious. Lo stato preconscious, da una parte caratterizzato dalla possibilità di accedere alla coscienza, dall'altra dal collegamento con i residui linguistici, è comunque qualcosa di particolare, la cui natura non si esaurisce in questi due caratteri. Ne è una prova il fatto che grandi parti dell'Io, e particolarmente del Super-io, al quale non si può certo contestare il carattere del preconscious, nella maggior parte dei casi rimangono tuttavia fenomenicamente inconsci.

Non sappiamo perché le cose debbano stare così. Affronteremo in seguito il problema di quale sia la vera natura del preconscious.

L'inconscio è l'unica ed esclusiva qualità che domina nell'Es. Es e inconscio sono intimamente connessi, come Io e preconscious, anzi nel primo caso il rapporto è ancora più esclusivo. Uno sguardo retrospettivo alla storia evolutiva della persona e del suo apparato psichico ci permette di stabilire nell'Es una importante distinzione. Originariamente tutto era Es, l'Io si è sviluppato dall'Es per l'influsso persi-

stente del mondo esterno. Nel corso di questa lenta evoluzione, determinati contenuti dell'Es si sono trasformati, assumendo lo stato pre-conscio, e perciò sono stati accolti nell'Io. Altri sono rimasti immutati nell'Es, costituendone il nucleo difficilmente accessibile. Tuttavia, sempre nel corso di questa evoluzione, il giovane e fragile Io ha riconvertito nello stato inconscio determinati contenuti che aveva precedentemente accolti, li ha lasciati cadere, e, nei confronti di certe nuove impressioni che avrebbe potuto accogliere, si è comportato in modo tale che queste, essendo state respinte, hanno potuto lasciare una traccia soltanto nell'Es. In considerazione della sua origine, chiamiamo questa parte dell'Es il *rimosso*. Non importa se non sempre riusciamo a stabilire una linea di netta demarcazione fra queste due categorie di contenuti nell'Es. Pressappoco essi coincidono rispettivamente con ciò che è innato fin dalle origini e ciò che è acquisito nel corso dell'evoluzione dell'Io.

Ma se ci siamo decisi a una scomposizione topica in Io ed Es dell'apparato psichico, con la quale corre parallela la distinzione qualitativa tra pre-conscio e inconscio, e se riteniamo queste qualità soltanto un indizio della differenza e non l'essenza di essa, in cosa consiste allora la precipua natura dello stato che nell'Es si tradisce per la qualità dell'inconscio, nell'Io per quella del pre-conscio, e in cosa consiste la differenza tra i due?

Ebbene, di ciò non sappiamo nulla e sullo sfondo oscuro di questa profonda ignoranza, le nostre scarse conoscenze non fanno certo una gran figura. Ci accostiamo qui al vero enigma, tuttora insvelato, dello psichico. Possiamo ipotizzare, in base a ciò che siamo avvezzi a supporre di altre scienze naturali, che nella vita psichica sia operante una specie di energia; non abbiamo però alcun punto di riferimento per accostarci alla conoscenza di essa tramite analogie con altre forme di energia. Siamo convinti di poter affermare che l'energia nervosa o psichica è presente in due forme, una liberamente mobile e un'altra più legata, parliamo di investimenti e sovrainvestimenti dei contenuti [psichici], arrischiando perfino l'ipotesi che un "sovrainvestimento" instauri una specie di sintesi tra vari processi, nel corso della quale l'energia libera si trasforma in energia legata. Più oltre non siamo giunti, e tuttavia rimaniamo dell'opinione che anche la differenza tra lo stato inconscio e quello pre-conscio risieda in simili rapporti dinamici, in base ai quali diventerebbe comprensibile che, o spontaneamente, o con il nostro concorso, uno stato trapassi nell'altro.

Dietro tutte queste incertezze sta però un dato di fatto nuovo, della cui scoperta dobbiamo render grazie alla ricerca psicoanalitica. Abbiamo appreso che i processi nell'inconscio o nell'Es ubbidiscono a leggi diverse da quelle vigenti nell'Io preconsciousio. Chiamiamo queste leggi nel loro insieme *processo primario*, in contrasto con il *processo secondario* che regola i decorsi nel preconsciousio, nell'Io. In definitiva, dunque, lo studio delle qualità psichiche non si è dimostrato infruttuoso.

L'investigazione di stati normali e stabili, nei quali le frontiere tra l'Io e l'Es sono salvaguardate perfettamente da resistenze (contro-investimenti), e il Super-io non si distingue dall'Io perché entrambi lavorano con i medesimi intenti, l'investigazione di tali stati — dicevo — non servirebbe a chiarire gran che le cose. Ciò che può aiutarci sono soltanto gli stati di conflitto e di rivolta, quando il contenuto dell'Es inconscio ha qualche prospettiva di penetrare nell'Io facendosi largo nella coscienza e l'Io si dispone ancora una volta a opporsi a tale irruzione. Solo in queste condizioni possiamo compiere le osservazioni che ci consentono di confermare o rettificare i nostri assunti sui due partner. Ebbene, il sonno notturno è proprio uno stato di questo tipo e per questa ragione l'attività psichica che si svolge durante il sonno, da noi percepita sotto forma di sogni, è l'oggetto di studio per noi più propizio. Studiando il sogno ci sottraiamo inoltre al rimprovero, che spesso ci è stato rivolto, di costruire la vita psichica normale in base alle scoperte fatte su materiale patologico, giacché il sogno, per quanto i suoi caratteri possano differenziarsi dalle produzioni della nostra vita vigile, è comunque un evento che si verifica immancabilmente nella vita delle persone normali. Come tutti sanno, il sogno può essere confuso, incomprensibile, e perfino assurdo, le cose che esso dice possono essere in contraddizione con tutto quello che noi sappiamo della realtà, eppure noi ci comportiamo come dei malati di mente in quanto, finché sogniamo, attribuiamo ai contenuti del sogno una realtà obiettiva.

In tanto imbocchiamo la via della comprensione ("interpretazione") del sogno in quanto supponiamo che ciò che ricordiamo dopo il risveglio come sogno non è il vero e proprio processo onirico, ma soltanto

una facciata dietro la quale quel processo si cela. Di qui la nostra distinzione tra contenuto onirico *manifesto* e pensieri onirici *latenti*. Il processo che ha fatto derivare il primo dai secondi è da noi chiamato *lavoro onirico*. Lo studio del lavoro onirico è un esempio eccellente che ci fa comprendere come del materiale inconscio dell'Es, originario e rimosso, si imponga all'Io, diventi preconscious e subisca, a causa dell'opposizione dell'Io, quelle modifiche che ci sono note come *deformazione onirica*. Non c'è carattere del sogno che non possa trovare in questo modo la sua spiegazione.

Il punto di partenza migliore è la constatazione che esistono occasioni di due specie per la formazione del sogno. O durante il sonno un moto pulsionale altrimenti represso (un desiderio inconscio) ha trovato la forza di farsi valere nell'Io, o un'aspirazione che deriva dalla vita vigile, una catena ideativa preconscious (con tutti gli impulsi conflittuali che da essa dipendono) ha trovato nel sonno un rafforzamento ad opera di un elemento inconscio. Dunque: sogni provenienti dall'Es, oppure provenienti dall'Io. Il meccanismo della formazione onirica è lo stesso in tutti e due i casi, e così pure la condizione dinamica. L'Io dà prova di esser derivato in un secondo tempo dall'Es sospendendo temporaneamente le sue funzioni e consentendo il ritorno a una situazione precedente. Ciò avviene in modo ineccepibile, dal momento che l'Io rompe i suoi rapporti con il mondo esterno ritirando i suoi investimenti dagli organi di senso. Possiamo legittimamente affermare che con la nascita è nata una pulsione a ritornare all'abbandonata vita intrauterina, una pulsione di sonno. Il sonno è questo ritorno nel seno materno. Poiché è l'Io vigile che controlla la motilità, durante lo stato di sonno questa funzione si paralizza e, per conseguenza, parecchie inibizioni imposte all'Es inconscio diventano superflue. Il ritiro o la riduzione di questi "controinvestimenti" consente ora all'Es una certa libertà, che a questo punto è innocua.

Le testimonianze a favore della parte svolta dall'Es inconscio nella formazione onirica sono numerose e stringenti: a) la memoria onirica è assai più estesa di quella dello stato vigile. Il sogno reca dei ricordi che il sognatore ha dimenticato e che nella vita vigile gli erano inaccessibili; b) il sogno fa un uso illimitato di simboli linguistici di cui il sognatore ignora perlopiù il significato. Il loro senso è però convalidato dalla nostra esperienza. Questi simboli traggono origine, presumibilmente, da fasi anteriori dell'evoluzione linguistica; c) la memoria onirica riproduce molto spesso impressioni che risalgono

alla piccola infanzia del sognatore; di esse possiamo dire con certezza che non solo erano state dimenticate, ma anche che la rimozione le aveva rese inconsce. Su ciò si basa il fatto che il sogno si presenta perlopiú come un ausilio indispensabile nella ricostruzione della prima età del sognatore, ricostruzione che noi tentiamo nel corso del trattamento analitico delle nevrosi; d) oltre a ciò, il sogno mette in rilievo dei contenuti che non possono trarre origine né dalla vita adulta, né dall'infanzia dimenticata del sognatore. Siamo obbligati a considerarli parte dell'*eredità arcaica*¹ che il bambino porta con sé quando viene al mondo per influsso di ciò che i suoi progenitori hanno vissuto, prima ancora di aver sperimentato personalmente alcunché. Tracce di questo materiale filogenetico si ritrovano nelle piú antiche leggende dell'umanità, oltre che negli usi e costumi che di esse sopravvivono. Il sogno è quindi una fonte non disprezzabile per la conoscenza della storia umana.

Ciò che però rende il sogno così inestimabile per le nostre conoscenze è il fatto che il materiale inconscio, irrompendo nell'Io, porta con sé il suo modo di lavorare. Ciò significa che i pensieri preconsce in cui quel materiale trova modo di esprimersi vengono trattati, durante il lavoro onirico, come se fossero componenti inconsce dell'Es; e, nell'altro caso di formazione onirica, che i pensieri preconsce, che si sono procurati il rafforzamento del moto pulsionale inconscio, vengono declassati allo stato inconscio. Solo per questa via siamo in grado di apprendere quali siano le leggi che governano il decorso degli eventi nell'inconscio e in cosa esse si differenzino dalle regole a noi ben note del pensiero vigile. Il lavoro onirico è dunque essenzialmente un caso di elaborazione inconscia di processi ideativi preconsce. Per fare un paragone tratto dalla storia: i conquistatori che hanno invaso un paese non si comporteranno secondo il diritto ivi vigente, ma vorranno imporre le proprie leggi. Tuttavia, non c'è chi non veda che il risultato del lavoro onirico è un compromesso. Nella deformazione che il materiale inconscio ha dovuto subire e nei tentativi, spesso assolutamente inadeguati, di dare al tutto una forma che l'Io possa accettare (*elaborazione secondaria*), si può ravvisare l'influsso dell'organizzazione dell'Io, che non è del tutto paralizzata. Nel nostro paragone si esprimerebbe qui la caparbia resistenza delle popolazioni soggiogate.

Le leggi dei processi nell'inconscio, che in questo modo vengono

¹ [Vedi sopra, p. 422, nota.]

messe in rilievo, sono piuttosto singolari e bastano a spiegare la maggior parte delle cose che nel sogno fanno uno strano effetto. Vi è innanzitutto una spiccata tendenza alla condensazione, una inclinazione a formare nuove unità da elementi che certo nel pensiero della veglia avremmo tenuti distinti. Per conseguenza, spesso un unico elemento del sogno manifesto rappresenta tutta una serie di pensieri onirici latenti, quasi un'allusione che tutti hanno in comune; in ogni caso la dimensione del sogno manifesto è straordinariamente ridotta se la si paragona con il ricco materiale da cui ha tratto origine. Un'altra peculiarità del lavoro onirico, non del tutto indipendente da quella testé menzionata, è la facilità con cui avviene lo spostamento di intensità psichiche¹ (investimenti) da un elemento a un altro, talché, spesso, nel sogno manifesto un elemento che nei pensieri onirici era irrilevante appare come il più nitido di tutti e dunque il più importante, e viceversa, elementi essenziali dei pensieri onirici sono rappresentati nel sogno manifesto da allusioni di poco conto. Oltre a ciò al lavoro onirico bastano in genere elementi comuni pochissimo appariscenti tra due elementi perché uno rimpiazzì l'altro in qualsiasi ulteriore operazione. Si comprende bene quanto possa essere resa difficoltosa, a causa di questi meccanismi della condensazione e dello spostamento, l'interpretazione del sogno, nonché la scoperta delle relazioni fra sogno manifesto e pensieri onirici latenti. La nostra teoria, appellandosi all'esistenza di queste due tendenze alla condensazione e allo spostamento, deduce che nell'Es inconscio l'energia si trovi in uno stato di libera mobilità e che nell'Es sia importante, più di qualsiasi altra cosa, la possibilità della scarica per determinate quantità di eccitamento;² di entrambe queste peculiarità la nostra teoria si serve per caratterizzare il processo primario ascritto all'Es.

Studiando il lavoro onirico siamo venuti a conoscenza di molte altre particolarità, non meno singolari e importanti, dei processi dell'inconscio; ne menzioneremo qui soltanto alcune. Le regole fondamentali della logica non hanno alcun valore nell'inconscio, il quale, si può dire, è il regno dell'illogico. Tendenze con mete contrastanti

¹ [Vedi sopra nello scritto sulla *Sessualità femminile* (1931) pp. 79 sg., n. 4, alcuni riferimenti sull'uso freudiano di questo termine.]

² È come se, per analogia, il sottufficiale che ha dovuto appena ingoiare in silenzio un cicchetto del suo superiore, sfogasse la propria collera con il primo innocente soldato che gli capita sotto tiro. [In questa insistenza sulla necessità per l'Es di scaricare determinate quantità di eccitamento è da vedere una replica, sia pure in termini diversi, di ciò che Freud aveva illustrato nel *Progetto di una psicologia* (1895) pp. 201 sg., come il "principio fondamentale dell'attività neuronica".]

coesistono nell'inconscio le une accanto alle altre, senza che si avverta l'esigenza di armonizzarle. O esse non si influenzano vicendevolmente affatto, oppure, se tale influenza si manifesta, essa non dà luogo a una decisione, bensì a un compromesso, che includendo in sé singoli elementi reciprocamente incompatibili, risulta assurdo. Un fenomeno analogo è che i contrari non vengono tenuti separati, ma anzi vengono trattati come identici, ragion per cui nel sogno manifesto ciascun elemento può anche significare il suo opposto. Alcuni glottologi hanno scoperto che questa stessa cosa si verificava anche nelle lingue più antiche, nelle quali coppie di contrari come "forte-debole", "chiaro-scuro", "alto-profondo" venivano espresse dalla stessa radice fino a quando due diverse modificazioni della parola primordiale separavano uno dall'altro i due significati. Residui dell'originario doppio senso si sono evidentemente conservati perfino in una lingua così altamente sviluppata come il latino nell'uso di *altus* (alto e profondo), di *sacer* (sacro ed esecrando)¹ eccetera.

Di fronte alla complessità e alla polivalenza delle relazioni tra sogno manifesto e contenuto latente retrostante, si è naturalmente legittimati a domandare per quale via si giunga a far derivare l'uno dall'altro, e se in ciò si debba contare soltanto sulle proprie fortunate intuizioni, sorretti magari dalla traduzione dei simboli che compaiono nel sogno manifesto. Possiamo rispondere che si tratta di un compito risolvibile nella stragrande maggioranza dei casi in modo soddisfacente, purché ci vengano in aiuto le associazioni che lo stesso sognatore fornisce per gli elementi del contenuto onirico manifesto. Ogni altro procedimento è arbitrario e non dà alcuna sicurezza. Le associazioni del sognatore, invece, mettono in luce gli anelli mancanti che noi inseriamo nella lacuna esistente tra i due [tra il sogno manifesto e il contenuto latente]; così, con il loro aiuto possiamo ristabilire il contenuto latente del sogno, possiamo interpretarlo. Non c'è da meravigliarsi se questo lavoro interpretativo (che va nella direzione opposta al lavoro onirico) ottiene qualche volta risultati di cui non possiamo garantire la certezza assoluta.

Ci rimane da dare ancora la spiegazione dinamica del perché, in generale, l'Io che dorme si addossi il compito del lavoro onirico. Trovare una spiegazione a questo interrogativo fortunatamente non è difficile. Ogni sogno che si forma pone, con l'aiuto dell'inconscio,

¹ [Vedi sopra, in questo volume, p. 439 e n. 1.]

un'esigenza all'Io, affinché sia soddisfatta una pulsione se il sogno proviene dall'inconscio, e se invece esso deriva da un residuo dell'attività preconsca della vita vigile, affinché sia risolto un conflitto, eliminato un dubbio, formulato un proposito. Ma l'Io del dormiente è concentrato sul desiderio di continuare a dormire, sente questa pretesa come un disturbo e cerca di accantonarla. Ciò gli riesce grazie a un atto di apparente arrendevolezza per cui contrappone a tale pretesa — che così viene neutralizzata — un appagamento di desiderio, che, date le circostanze, è innocuo. Questa sostituzione della pretesa con l'appagamento di un desiderio è e rimane il risultato essenziale del lavoro onirico. Forse vale la pena di illustrare questo fatto con tre semplici esempi: un sogno di fame, un sogno di comodità e un sogno suscitato dal bisogno sessuale. Nel sognatore si fa vivo durante il sonno un bisogno di nutrimento, egli sogna un magnifico pranzo e continua a dormire. Aveva naturalmente la scelta di svegliarsi per mangiare, oppure di continuare a dormire. Si è deciso per la seconda alternativa e, almeno per un po', ha soddisfatto la fame; ma se questa persiste dovrà pur svegliarsi. L'altro caso: il dormiente deve svegliarsi, a una certa ora deve essere in clinica. Invece continua a dormire, ma sogna di trovarsi già in clinica, invero come un paziente che non è tenuto a lasciare il suo letto. Oppure, nottetempo, si desta l'ardente desiderio di godere di un oggetto sessuale proibito, la moglie di un amico. L'individuo in questione sogna un rapporto sessuale, naturalmente non con quella persona, ma con un'altra che porta lo stesso nome, e che però gli è indifferente. Oppure la sua opposizione si esprime nel fatto che l'amata rimane del tutto anonima.

Com'è naturale, non tutti i casi sono così semplici. Particolarmente per quei sogni che traggono origine da residui diurni non risolti che nello stato di sonno si sono semplicemente procurati un rafforzamento inconscio, spesso non è facile scoprire quale sia la forza pulsionale inconscia, né indicare l'appagamento di desiderio; tuttavia è lecita l'ipotesi che tale forza esista comunque. La tesi che il sogno è l'appagamento di un desiderio facilmente non verrà creduta quando ci si rammenti quanti sogni hanno un contenuto immediatamente penoso, o addirittura fanno sì che il sognatore si svegli in preda all'angoscia; e ciò a prescindere totalmente dai moltissimi sogni privi di una particolare tonalità emotiva. Tuttavia l'obiezione dei sogni d'angoscia non regge all'analisi. Non si deve dimenticare che il sogno è in tutti i casi il risultato di un conflitto, una specie di formazione

di compromesso. Ciò che per l'Es inconscio è un soddisfacimento può, appunto per questo, essere cagione d'angoscia per l'Io.

Nel processo del lavoro onirico, una volta è l'inconscio che si afferma meglio, un'altra è l'Io che si difende con più energia. I sogni d'angoscia sono perlopiù quei sogni il cui contenuto è stato deformato meno degli altri. Se la pretesa dell'inconscio diventa troppo grande e tale che l'Io del dormiente non sia in grado di liquidarla con i mezzi che ha a disposizione, allora l'Io rinuncia al desiderio di dormire e ritorna alla vita vigile. Teniamo conto di tutte le esperienze affermando che il sogno è sempre un tentativo di accantonare, mediante l'appagamento di un desiderio, il disturbo che è stato recato al sonno, e che esso è quindi il custode del sonno. Questo compito può riuscire più o meno perfettamente, come pure può fallire, nel qual caso il dormiente si sveglia, destato apparentemente proprio dal sogno. Anche alla brava guardia notturna, incaricata di tutelare il sonno della piccola città, non resta talora nulla da fare che dare l'allarme e svegliare la popolazione che dorme.

Per concludere queste osservazioni c'è una cosa che vogliamo aggiungere, nell'intento di giustificare il nostro indugio sul problema dell'interpretazione dei sogni. I meccanismi inconsci da noi individuati studiando il lavoro onirico, i quali ci hanno permesso di spiegare la formazione del sogno, quegli stessi meccanismi ci danno una mano a comprendere anche gli enigmatici sintomi per i quali siamo indotti a concentrare il nostro interesse sulle nevrosi e sulle psicosi. Una simile concordanza non può non destare in noi grandi speranze.

Capitolo 6

La tecnica psicoanalitica

Il sogno, dunque, è una psicosi, con tutte le assurdità, le formazioni deliranti, le illusioni sensoriali delle psicosi. Una psicosi invero di breve durata, innocua, che è perfino adibita a una funzione utile, introdotta con il consenso del soggetto e fatta terminare da un suo atto di volontà. Eppure è una psicosi, dalla quale apprendiamo che perfino un mutamento così profondo della vita psichica può recedere e lasciare spazio alla funzione normale. È dunque temerario sperare che sia possibile assoggettare le temute malattie spontanee della vita psichica alla nostra influenza e portarle alla guarigione?

Sappiamo già qualche cosa che ci può preparare a questa impresa. In base al nostro presupposto, l'Io ha il compito di soddisfare le esigenze derivanti dal suo triplice rapporto di dipendenza, dipendenza dalla realtà, dall'Es e dal Super-io, mantenendo purtuttavia la propria organizzazione e affermando la propria indipendenza. La condizione degli stati morbosi di cui ci stiamo occupando può essere soltanto un indebolimento assoluto o relativo dell'Io, tale da impedirgli l'adempimento dei suoi compiti. La richiesta più gravosa che all'Io si presenta è probabilmente quella di tenere a bada le pretese pulsionali dell'Es; per farvi fronte l'Io deve impiegare grandi quantità di energia in controinvestimenti. Ma anche le pretese del Super-io possono diventare a tal punto pesanti e inesorabili che l'Io si sente come paralizzato davanti agli altri suoi compiti. Abbiamo il sospetto che nei conflitti economici che emergono in questo modo, spesso l'Es e il Super-io facciano causa comune contro il povero Io oppresso, il quale, nell'intento di salvaguardare la propria condizione di normalità, si tiene saldamente ancorato alla realtà. Se Es e Super-io si rafforzano troppo, riescono a sfaldare l'organizzazione dell'Io e a modificarla in modo tale che il giusto rapporto dell'Io con la realtà

ne risulta turbato o addirittura reciso. Abbiamo visto quel che succede nel sogno: quando l'Io si distacca dalla realtà del mondo esterno, cade in preda alla psicosi sotto l'influsso del mondo interno.

Su tali considerazioni è fondato il nostro piano di guarigione. L'Io è indebolito a causa dei suoi conflitti interni, dobbiamo accorrere in suo soccorso. È un po' come in una guerra civile, che dev'essere decisa con l'aiuto di un alleato che viene dal di fuori. Il medico analitico e l'Io indebolito del paziente, tenendosi ancorati al mondo esterno, devono formare un partito comune contro i nemici, le pretese pulsionali dell'Es e le pretese di coscienza del Super-io. Concludiamo insieme un patto. L'Io del malato ci promette la più completa sincerità, ossia la disponibilità di tutto il materiale che la sua autopercezione gli fornisce, noi gli assicuriamo la più rigorosa discrezione e mettiamo al suo servizio la nostra esperienza nell'interpretazione del materiale influenzato dall'inconscio. Il nostro sapere deve compensare il suo non sapere, restituendogli la perfetta padronanza su quelle regioni della vita psichica di cui ha perso il controllo. In questo contratto consiste la situazione analitica.

Già dopo questo passo ci attende la prima delusione, il primo invito a moderare le aspettative. Se l'Io del malato dev'essere un prezioso alleato nel nostro comune lavoro, allora — nonostante le innumerevoli pressioni cui è sottoposto ad opera delle forze nemiche — dovrà pur aver conservato un certo grado di coesione, nonché un certo discernimento per le esigenze della realtà. Ma tutto questo non possiamo aspettarcelo dall'Io degli psicotici, il quale non è in grado di tener fede a un simile contratto, e in verità neppure può stipularlo. Ben presto egli rigetterà la nostra persona e l'aiuto che gli offriamo fra le parti di mondo esterno che non hanno per lui più alcun significato. In questo modo ci rendiamo conto di dover desistere dal tentativo di attuare il nostro piano di guarigione con gli psicotici. Forse dobbiamo desistere per sempre, o forse solo per un po', fino a quando non avremo trovato un piano diverso, più adatto a loro.

C'è però un'altra categoria di malati psichici, che palesemente sono molto vicini agli psicotici: penso al numero sterminato di individui che soffrono di gravi forme nevrotiche. Certamente le condizioni della malattia e i meccanismi patogeni sono gli stessi, o almeno molto simili. Il loro Io, però, si è dimostrato più capace di resistenza, è stato meno destrutturato. Molti di loro sono riusciti ad affermarsi nella vita reale, nonostante le molte sofferenze e le difficoltà da queste

causate. I nevrotici possono essere ben disposti ad accettare il nostro aiuto. È nostra intenzione concentrare il nostro interesse esclusivamente su di loro, per vedere fino a che punto e con quali mezzi siamo capaci di "guarirli".

Con i nevrotici concludiamo dunque il seguente patto: piena sincerità da una parte, rigorosa discrezione dall'altra. Potrebbe sembrare che noi aspirassimo soltanto alla posizione di un confessore laico. Ma la differenza è grande, giacché noi non ci limitiamo a voler ascoltare da lui le cose che egli sa e che tiene celate davanti agli altri; egli è tenuto a raccontarci anche ciò che non sa. Con questo intento gli diamo una definizione più precisa di quel che intendiamo per sincerità. Lo impegniamo a rispettare la *regola psicoanalitica fondamentale*,¹ che d'ora innanzi dovrà dominare il suo atteggiamento nei nostri riguardi. Egli deve comunicarci non soltanto quel che dice intenzionalmente e volentieri, quel che gli reca sollievo come in una confessione, ma anche tutto il resto, tutto ciò che gli viene offerto dalla sua autoosservazione, e tutto quello che gli viene in mente, anche se è sgradevole a dirsi, o se gli sembra irrilevante, o addirittura assurdo. Se riesce, attenendosi a queste istruzioni, a far tacere la sua autocritica, egli ci offrirà una quantità di materiale, pensieri, idee improvvise, ricordi, che stanno ancora sotto l'influsso dell'inconscio, spesso ne derivano direttamente, e dunque ci metterà in grado di indovinare l'inconscio in lui rimosso e di estendere, grazie alle nostre comunicazioni, le conoscenze del suo Io riguardanti il suo stesso inconscio.

Che a nessuno venga in mente però che il ruolo del suo Io consista semplicemente nel mettere a nostra disposizione, in un atteggiamento di passiva obbedienza, il materiale richiesto, accettandone con credulità la nostra traduzione. Si verificano in verità parecchie altre cose, alcune prevedibili, altre francamente no. La cosa più singolare è che il paziente non si accontenta di considerare l'analista, alla luce della realtà, come un aiutante e un consigliere che comunque va ricompensato per gli sforzi compiuti, e che potrebbe magari ritenersi soddisfatto della parte di una guida alpina in una difficile escursione in montagna: egli ravvisa piuttosto nell'analista un ritorno — reincarnazione — di una persona importante della sua infanzia, del suo passato, e trasferisce perciò su di lui sentimenti e reazioni che certamente erano destinati a

¹ [Vedi in *Tecnica della psicoanalisi* (1911-12): *Dinamica della traslazione*, p. 531 e n. 1.]

quel modello. Questo fenomeno della *traslazione* si rivela ben presto come un fattore di insospettata importanza, da una parte un ausilio di insostituibile valore, dall'altra una fonte di seri pericoli. Questa *traslazione* è *ambivalente*,¹ comprende atteggiamenti positivi e affettuosi, ma anche negativi e ostili nei confronti dell'analista, il quale, di regola, prende il posto di uno dei genitori, il padre o la madre. Finché è positiva, la *traslazione* ci rende i migliori servigi. Essa modifica tutta la situazione analitica, facendo sì che venga accantonato l'intento razionale di guarire e di liberarsi dalle sofferenze. In sua vece subentra l'intento di piacere all'analista, di accattivarsi la sua approvazione e il suo amore. La *traslazione* diventa la vera molla che induce il paziente a collaborare: sotto l'influsso della *traslazione* il debole Io si rafforza, diventa capace di cose che altrimenti gli sarebbero impossibili: sospende i suoi sintomi e apparentemente guarisce; ma tutto questo lo fa solo per amore dell'analista. Quest'ultimo dovrà ammettere con una certa vergogna di essersi imbarcato in una impresa difficile, senza sospettare che gli sarebbe stato messo a disposizione un potere così straordinario.

Il rapporto della *traslazione* ha oltre a ciò altri due vantaggi. Dal momento che il paziente mette l'analista al posto del padre (o della madre), è evidente che gli concede anche il potere che il suo Super-io esercita sul suo Io, essendo stati proprio i genitori l'origine del Super-io. Il nuovo Super-io ha ora il destro di effettuare una specie di *post-educazione*, correggendo gli errori di cui i genitori si sono resi colpevoli nella loro educazione. A questo punto però si iscrive opportunamente l'ammonimento a non abusare di questo nuovo influsso. Per allettante che possa sembrare all'analista la prospettiva di diventare maestro, modello e ideale per altre persone, di foggia degli esseri umani in base ai propri modelli, egli non dovrebbe mai comunque dimenticare che non è questo il suo compito nel rapporto analitico, e che anzi non adempirebbe fedelmente a tale funzione se si lasciasse trascinare dalle proprie personali inclinazioni. Non farebbe altro, infatti, che ripetere un errore dei genitori, che hanno conculcato l'autonomia del bambino con il loro influsso, e metterebbe al posto di una vecchia dipendenza una dipendenza nuova. Pur prodigandosi in ogni modo per migliorare ed educare il paziente, l'analista dovrebbe invece rispettarne il carattere peculiare. La misura dell'influsso di cui può legittimamente avvalersi sarà determinata dal grado di inibizione evolutiva riscontrata nel paziente. Alcuni nevrotici sono rimasti tal-

¹ [*Ibid.*, p. 530 e n. 1.]

mente infantili che anche nell'analisi non si può fare a meno di trattarli come se fossero dei bambini.

C'è un altro vantaggio della traslazione, ed è che in essa il paziente ci squaderna dinanzi con plastica evidenza un pezzo di storia della sua vita sulla quale altrimenti avrebbe potuto fornire soltanto qualche insufficiente ragguaglio. Anziché riferire egli "agisce" per così dire teatralmente davanti a noi.¹

Passiamo ora all'altro lato di questo rapporto. Poiché la traslazione riproduce la relazione con i genitori, è chiaro che ne assume anche l'ambivalenza. È quasi inevitabile che l'atteggiamento positivo verso l'analista si converta prima o poi, repentinamente, in un atteggiamento negativo e ostile. Anche questo rappresenta di norma una ripetizione del passato. L'arrendevolezza verso il padre (se si trattava del padre), il tentativo di accattivarsi il suo favore, era radicato in un desiderio erotico a lui diretto. Prima o poi questa pretesa si manifesterà prepotentemente anche nella traslazione reclamando soddisfazione. Nella situazione analitica, però, essa dovrà essere immancabilmente frustrata. Relazioni sessuali vere e proprie tra paziente e analista sono assolutamente da escludere e l'analista si lascerà andare con estrema parsimonia anche a forme di soddisfacimento più sottili come la predilezione, l'intimità e così via. Il paziente prende il destro da questo atteggiamento sdegnoso per capovolgere i suoi sentimenti: probabilmente la stessa cosa era già accaduta nella sua infanzia.

Le guarigioni che si sono realizzate sotto il dominio della traslazione positiva soggiacciono al sospetto di avere una natura suggestiva. Se e quando prevale la traslazione negativa vengono spazzate via come foglie al vento. Con terrore ci accorgiamo che il lavoro e gli sforzi fatti fino a quel momento non sono serviti a niente. E perfino quella che sembrava potersi ritenere una duratura conquista intellettuale del paziente, la sua capacità di capire la psicoanalisi, la sua fiducia nell'efficacia di essa, svaniscono di colpo. Egli si comporta come un bambino che, essendo incapace di qualsiasi giudizio personale, crede ciecamente in coloro che ama e non ha alcuna fiducia negli estranei. Evidentemente il pericolo di queste situazioni di traslazione è che il paziente non ne intenda la natura e, anziché rispecchiamenti di cose passate, le consideri alla stregua di eventi nuovi e reali. Se egli (o ella) percepisce il potente bisogno erotico che si cela dietro la traslazione positiva, ecco che si crede ap-

¹ ["Agieren", altrove reso con "mettere in atto": vedi per esempio sopra, in questo volume, p. 410 e nota.]

passionatamente innamorato; se invece la traslazione si capovolge, si sente offeso e disprezzato, odia l'analista come un nemico ed è pronto ad abbandonare l'analisi. In entrambi questi casi estremi il paziente ha dimenticato il contratto che aveva accettato all'inizio del trattamento ed è diventato assolutamente inidoneo a proseguire il lavoro comune. È compito dell'analista strappare ogni volta il paziente da queste illusioni, che possono rappresentare per lui un grande pericolo, dimostrandogli continuamente che ciò che egli reputa una nuova e vera vita è invece un rispecchiamento di eventi passati. E perché egli non giunga a uno stadio che lo renderebbe inaccessibile a qualsiasi dimostrazione, si vigila affinché né l'innamoramento né l'ostilità raggiungano le massime altezze. Ciò si ottiene preparando per tempo il paziente a queste eventualità e non lasciandone passare inosservati i primi indizi. Questa estrema cura nell'impiego della traslazione è di solito ampiamente ricompensata. Se si riesce, come perlopiù accade, a informare adeguatamente il paziente sulla vera natura dei fenomeni della traslazione, si è strappata dalle mani della sua resistenza un'arma potentissima e si sono trasformati i pericoli in conquiste, in quanto il paziente non dimenticherà mai più ciò che ha vissuto nelle forme della traslazione, avendo per lui tali esperienze una forza di persuasione superiore a tutto ciò che è stato acquisito in un'altra maniera.

È per noi oltremodo indesiderabile che il paziente, al di fuori della traslazione, "agisca" anziché ricordare; la condotta ideale, dati i nostri scopi, sarebbe che egli, al di fuori del trattamento, si comportasse nella maniera più normale possibile, manifestando soltanto nella traslazione le sue reazioni anomale.

La via che noi dobbiamo imboccare per rafforzare il suo debole Io parte da un ampliamento della sua conoscenza di sé. Sappiamo che ciò non è tutto, ma è comunque il primo passo. La perdita di una simile conoscenza significa per l'Io diminuzione in potere e influenza, è il segno tangibile più immediato che l'Io è limitato e impedito dalle esigenze dell'Es e del Super-io. La prima parte della nostra opera di soccorso consiste dunque in un lavoro intellettuale che noi dobbiamo fare e in una sollecitazione che dobbiamo rivolgere al paziente affinché collabori con noi. Sappiamo che questa prima attività dovrà aprirci la strada a un altro più difficile compito, il cui aspetto dinamico non dobbiamo mai perdere di vista, neppure agli inizi della cura. Ci procuriamo il materiale per il nostro lavoro da varie fonti, da ciò cui siamo rinviati dalle comunicazioni e

libere associazioni del paziente, da ciò che egli ci mostra nelle sue traslazioni, da ciò che traiamo dall'interpretazione dei suoi sogni, da ciò che svela attraverso i suoi atti mancati. Tutto questo materiale ci aiuta a elaborare delle costruzioni su ciò che gli è capitato in passato e che ha dimenticato, come pure su ciò che gli capita adesso e che non riesce a comprendere. Nel far questo, però, non trascuriamo mai di tenere rigorosamente separato il nostro sapere dal suo. Ci asteniamo dal comunicargli subito ciò che abbiamo indovinato, spesso assai per tempo, come pure non gli diciamo tutto quello che crediamo di aver scoperto. Valutiamo con attenzione quando dobbiamo renderlo partecipe di una delle nostre costruzioni, aspettiamo il momento che ci sembra più propizio (la scelta non è sempre facile). Di norma procrastiniamo la comunicazione e il chiarimento di una costruzione a quando egli stesso ci si sia avvicinato a tal punto che non gli resti che un passo, sia pure il passo risolutivo della sintesi. Se ci comportassimo diversamente e lo assalissimo con le nostre interpretazioni prima che egli sia pronto ad accoglierle, la comunicazione o resterebbe senza esito alcuno o provocherebbe da parte sua una violentissima resistenza, che potrebbe creare difficoltà alla prosecuzione del lavoro o addirittura comprometterlo. Se invece le cose sono state preparate a dovere, otteniamo sovente che il paziente confermi subito la nostra costruzione ricordando egli stesso il processo esterno o interno che aveva dimenticato. Quanto più precisamente la nostra costruzione coinciderà con i dettagli del materiale dimenticato, tanto più facile gli riuscirà l'assenso. Per questo aspetto il nostro sapere sarà diventato anche il suo sapere.

Con la menzione della resistenza ci siamo avvicinati alla seconda e più importante parte del nostro compito. Abbiamo già udito che l'Io si tutela contro l'irruzione di elementi indesiderati provenienti dall'Es inconscio e rimosso per mezzo di controinvestimenti che devono rimanere intatti perché l'Io possa funzionare normalmente. Quanto più l'Io si sente braccato, tanto più convulsamente persevera, come impaurito, in questi controinvestimenti, al fine di proteggere la sua parte restante da ulteriori irruzioni. Ma questo atteggiamento difensivo dell'Io non va affatto d'accordo con gli intenti del nostro trattamento. Proprio al contrario noi vogliamo che l'Io, reso ardito dalla certezza del nostro aiuto, osi passare all'attacco per riconquistare ciò che ha perduto. In questa fase avvertiamo l'intensità dei controinvestimenti come resistenze al nostro lavoro. L'Io arretra spaventato di fronte a queste imprese che sembrano

pericolose e minacciano dispiacere, e costantemente dobbiamo stimolarlo e tranquillizzarlo affinché non si rifiuti a noi. Questa resistenza, che permane durante tutto il trattamento, rinnovandosi ad ogni passo innanzi del lavoro, la chiamiamo, non del tutto propriamente, *resistenza della rimozione*. Come vedremo, non è questa l'unica resistenza che ci tocca affrontare. È interessante notare che in questa situazione gli schieramenti in un certo senso si capovolgono: infatti, mentre l'Io si ribella alle nostre sollecitazioni, l'inconscio — che normalmente è il nostro avversario — ci dà una mano, giacché gli è propria una naturale "spinta ascensionale" e a nulla aspira tanto come a varcare i confini che gli sono stati imposti e a giungere fino all'Io, penetrando nella coscienza. Quando, raggiungendo il nostro intento induciamo l'Io a superare le sue resistenze, nasce una lotta che si svolge sotto la nostra guida e con il nostro aiuto. Non importa quale sarà il suo esito, se l'Io accetterà di riprendere in considerazione una pretesa pulsionale che aveva fino allora rifiutato, o se invece la ripudierà di nuovo, e questa volta definitivamente. In entrambi i casi un pericolo permanente sarà stato accantonato, l'ambito dell'Io risulterà ampliato e un prezioso dispendio di energia si sarà rivelato superfluo.

Il superamento delle resistenze è la parte del nostro lavoro che esige più tempo e maggior fatica. È però un lavoro che val la pena di esser fatto perché provoca una vantaggiosa alterazione dell'Io, la quale si conserverà e darà buone prove di sé nella vita, indipendentemente dall'esito della traslazione. Contemporaneamente ci siamo anche adoperati affinché venga eliminata quell'alterazione dell'Io che si era prodotta sotto l'influsso dell'inconscio: infatti, ogniquale volta siamo riusciti a scoprire tali derivati dell'inconscio nell'Io, ne abbiamo dimostrato la provenienza illegittima e abbiamo invitato l'Io a ripudiarli. Rammentiamo che una delle premesse alle quali avevamo condizionato la nostra opera di soccorso, e su cui s'era fondato il nostro patto con il malato, era che una simile alterazione del suo Io, dovuta a irruzione di elementi inconsci, non superasse determinati limiti.

Quanto più progredisce il nostro lavoro e quanto più affiniamo la nostra capacità di penetrare la vita psichica dei nevrotici, tanto più chiaramente ci rendiamo conto dell'esistenza di due nuovi fattori che esigono da parte nostra la massima attenzione come fonti della resistenza. Tutti e due sono assolutamente sconosciuti al malato e tutti e due non potevano essere presi in considerazione quando

abbiamo concluso il nostro patto con lui; essi non derivano del resto dall'Io del paziente. Si possono classificare entrambi sotto il termine comune "bisogno della malattia o della sofferenza", ma, pur essendo affini per altri aspetti, la loro provenienza è differente. Il primo di questi due elementi è il senso di colpa o "coscienza della propria colpa", come anche viene chiamato a dispetto del fatto che il malato non lo avverte e non lo riconosce. Si tratta evidentemente del contributo alla resistenza recato da un Super-io fattosi particolarmente spietato e crudele. L'individuo non deve guarire, anzi deve restare malato, giacché non merita di meglio. Questa resistenza non turba in effetti il nostro lavoro intellettuale, lo rende però inefficace; spesso, invero, essa ci permette di annullare una forma di sofferenza nevrotica, ma immediatamente la sostituisce con una eventuale malattia somatica. Questo senso di colpa spiega anche le guarigioni o i miglioramenti di gravi nevrosi che talora si possono osservare in seguito a disgrazie reali; quel che conta è soffrire, non importa come. La silenziosa rassegnazione con cui queste persone sopportano spesso il loro duro destino è assai strana e al tempo stesso rivelatrice. Nella difesa contro questa resistenza dobbiamo limitarci a renderla cosciente e a tentare la lenta demolizione del Super-io ostile.

Meno facile ci sembra far venire in luce un'altra resistenza, lottando contro la quale ci rendiamo conto più che mai della nostra insufficienza. Esistono fra i nevrotici degli individui in cui, a giudicare da tutte le loro reazioni, la pulsione di autoconservazione ha addirittura subito una inversione. Essi non sembrano mirare ad altro che all'autolesionismo e all'autodistruzione. Appartengono forse a questo gruppo anche coloro che alla fin fine effettivamente si suicidano. La nostra ipotesi è che in costoro si siano prodotti in ampia misura dei disimpasti pulsionali, in conseguenza dei quali si sono liberate quantità eccessive della pulsione di distruzione rivolta verso l'interno. Questi pazienti non possono trovare sopportabile la guarigione che deriva da un nostro trattamento e ad essa si oppongono con ogni mezzo. Dobbiamo ammettere tuttavia che questo è un caso di cui non siamo ancora riusciti a dare una spiegazione esauriente.

Riepiloghiamo ancora una volta la situazione nella quale ci troviamo quando proviamo a prestar soccorso all'Io nevrotico. Questo Io non può più assolvere il compito che gli è posto dal mondo esterno, nonché dalla società umana. Egli non dispone di tutte le sue esperienze, una parte considerevole del suo patrimonio mnestico gli è venuta meno. La sua attività è inibita a causa dei severi divieti del

Super-io, la sua energia si consuma in vani tentativi di difendersi dalle pretese dell'Es. Oltre a ciò l'Io è danneggiato per le continue irruzioni dell'Es nella sua organizzazione, è in sé scisso, non riesce più a compiere vere e proprie sintesi, lacerato com'è da tendenze tra loro inconciliabili, da conflitti non liquidati, da dubbi irrisolti. A tutta prima noi consentiamo che questo Io indebolito del paziente prenda parte al lavoro interpretativo meramente intellettuale, mirante a colmare provvisoriamente le lacune esistenti nel suo patrimonio psichico; lasciando che l'autorità del suo Super-io si trasferisca su di noi, lo stimoliamo vigorosamente a ingaggiare una lotta contro ogni singola pretesa dell'Es e a vincere le resistenze che emergono durante questo conflitto. Nello stesso tempo rimettiamo ordine nel suo Io in quanto, individuati i contenuti e le inclinazioni che in esso sono penetrati dall'Es, li riconduciamo alla loro provenienza e li esponiamo alla critica. Noi serviamo al paziente in diverse funzioni, come autorità e sostituto dei genitori, come maestro e come educatore; tuttavia gli rendiamo il servizio migliore quando, in qualità di analisti, eleviamo i processi psichici del suo Io a un livello normale, trasformiamo ciò che è stato reso inconscio e rimosso in preconcio, in tal modo restituendolo all'Io. Da parte del paziente agiscono in nostro favore alcuni elementi razionali, come il suo bisogno di guarire motivato dalle sofferenze e l'interesse intellettuale che possiamo destare in lui per le dottrine e le scoperte della psicoanalisi; ma con forze ben più grandi agisce in questo senso la traslazione positiva con cui egli ci viene incontro. Dall'altra parte lottano contro di noi la traslazione negativa, la resistenza della rimozione dell'Io, ossia la contrarietà di quest'ultimo ad assoggettarsi al difficile lavoro che gli viene prospettato, il senso di colpa derivante dal rapporto con il Super-io, e infine il bisogno della malattia derivante da alterazioni profonde nella sua economia pulsionale. Dalla parte che hanno i due ultimi fattori dipende se il caso in questione sarà definito da noi facile o difficile. Indipendentemente da questi, si possono individuare alcuni altri fattori che sono considerati favorevoli o sfavorevoli. Una certa inerzia psichica, una scarsa mobilità della libido, che è restia ad abbandonare le sue fissazioni,¹ non possono riuscirci gradite; molto importante è la capacità della persona di sublimare le pulsioni, e così pure la sua capacità di innalzarsi al di sopra della rozza vita pulsionale, nonché la forza relativa delle sue funzioni intellettuali.

¹ [Vedi sopra p. 587, n. 1; ma vedi anche in *Analisi terminabile e interminabile* (1937) p. 524 e n. 1.]

Non è per noi motivo di disillusione, ma anzi troviamo comprensibilissimo, dover concludere che l'esito finale della lotta che abbiamo ingaggiato dipende da *relazioni quantitative*, dalle energie che riusciamo a mobilitare nel paziente in nostro favore, l'ammontare delle quali va messo a confronto con la somma energetica delle forze che combattono contro di noi. E ancora una volta Dio sta dalla parte dei battaglioni più forti;¹ certo non sempre ci arride la vittoria, ma almeno quasi sempre riusciamo a comprendere perché non abbiamo vinto. Chi ha seguito la nostra esposizione per un puro interesse terapeutico, dopo questa ammissione ci volterà forse le spalle con sufficienza. Ma noi ci occupiamo qui di terapia solo nella misura in cui essa opera con mezzi psicologici; al momento non ne abbiamo altri. Può darsi che in futuro qualcuno ci insegnerà come influenzare direttamente, con speciali sostanze chimiche, le quantità energetiche e la loro ripartizione nell'apparato psichico. E forse verranno alla luce altre potenzialità della terapia che adesso non possiamo neppure sospettare; per ora non abbiamo nulla di meglio a disposizione che la tecnica psicoanalitica; per questo, nonostante i suoi limiti, non bisognerebbe disprezzarla.²

¹ [Vedi un'espressione simile a p. 523.]

² [In questo capitolo sono ripresi in considerazione molti argomenti trattati in *Analisi terminabile e interminabile* (1937) e in *Costruzioni nell'analisi* (1937).]

Ci siamo procurati una cognizione generale dell'apparato psichico, delle parti, degli organi, delle istanze di cui è composto, delle forze che in esso operano, delle funzioni affidate alle sue parti. Le nevrosi e le psicosi sono gli stati in cui trovano il modo di esprimersi i disturbi funzionali dell'apparato. Abbiamo scelto le nevrosi come oggetti del nostro studio perché esse sole ci sembrano accessibili ai metodi psicologici di cui ci serviamo nei nostri interventi. Mentre ci sforziamo di influenzarle, raccogliamo le osservazioni capaci di darci un quadro della loro origine e del modo in cui si sono sviluppate.

Prima di iniziare la nostra esposizione citeremo uno dei nostri risultati più importanti. Le nevrosi non hanno, come ad esempio le malattie infettive, cause specifiche. Sarebbe ozioso cercarne gli agenti morbiferi. Con la cosiddetta norma esse sono legate da trapassi fluidi e d'altra parte si può dire che non esista un solo stato riconosciuto come normale nel quale non potremmo riscontrare qualche lieve tratto nevrotico. I nevrotici hanno più o meno le stesse disposizioni innate degli altri esseri umani, vivono le stesse esperienze, sono chiamati a risolvere gli stessi problemi. Perché allora la loro vita è tanto più dolorosa e difficile, perché patiscono in misura tanto maggiore per sensazioni di dispiacere, di angoscia, di dolore?

Non mancheremo di dare una risposta a questo interrogativo. Le insufficienze e le sofferenze dei nevrotici sono dovute a *disarmonie quantitative*. La causa di tutte le conformazioni della vita psichica umana va di fatto ricercata nel mutevole rapporto tra disposizioni innate ed esperienze accidentali. Ora, una determinata pulsione può essere per natura troppo forte o troppo debole, una certa attitudine può atrofizzarsi o non svilupparsi sufficientemente nella vita; d'altra parte, le impressioni e le esperienze esterne possono

presentarsi ai singoli individui con intensità differenti, e ciò che la costituzione dell'uno riesce ancora a padroneggiare, può rappresentare per l'altro un compito di difficoltà immane. Queste differenze quantitative sono destinate a condizionare la diversità dei risultati.

Ci accorgeremo tuttavia ben presto che questa spiegazione non è soddisfacente. È troppo generica, spiega troppe cose. L'etiologia indicata vale per tutti i casi di sofferenza, scoramento e paralisi psichica; eppure non tutti questi casi possono esser detti nevrotici. Le nevrosi hanno caratteri specifici, sono una sofferenza di tipo particolare. Dopotutto dovremo quindi aspettarci di trovare per esse cause specifiche, o magari ci faremo l'idea che tra i compiti che la vita psichica è chiamata a espletare alcuni siano particolarmente idonei a farla naufragare, talché la peculiarità dei fenomeni nevrotici, spesso assai bizzarri, deriverebbe da questo fatto, nel qual caso non saremmo obbligati a rimangiarci le nostre precedenti affermazioni. Se è e rimane vero che le nevrosi non si discostano dalla norma in nulla di essenziale, dal loro studio possiamo riprometterci un prezioso contributo alla conoscenza di questa norma. Nel far questo scopriremo forse i "punti deboli" di un'organizzazione normale.

La nostra precedente supposizione si rivela esatta. Le esperienze analitiche ci insegnano che esiste davvero una pretesa pulsionale il cui padroneggiamento più degli altri tende a non riuscire o a riuscire soltanto in parte, e una stagione della vita che prevalentemente o esclusivamente si presta alla genesi di una nevrosi. I due elementi: natura della pulsione ed epoca della vita esigono ciascuno una propria disamina, nonostante abbiano in comune parecchie cose.

Sul ruolo dell'epoca della vita possiamo esprimerci con una certa sicurezza. Sembra che le nevrosi siano acquisite soltanto nell'infanzia (fino all'età di sei anni), anche se i loro sintomi possono venire alla luce assai più tardi. La nevrosi infantile può manifestarsi per breve tempo, o magari addirittura passare inosservata. La malattia nevrotica successiva si riallaccia in tutti i casi a quel preludio infantile. Forse fa eccezione a questa regola la cosiddetta nevrosi traumatica (dovuta a uno spavento eccessivo, a gravi scosse somatiche da scontri ferroviari, all'esser rimasti sepolti sotto le macerie): le sue relazioni con la condizione infantile si sono finora sottratte alla ricerca. La predilezione etiologica per questa prima età infantile si spiega facilmente. Come sappiamo, le nevrosi sono affezioni dell'Io, e non c'è da meravigliarsi che l'Io, fintantoché è fragile, incompiuto e incapace di opporre resistenza, fallisca miseramente nel tentativo di padroneg-

giare compiti di cui in seguito potrebbe venire a capo senza alcuna difficoltà. (Le pretese pulsionali provenienti dall'interno, al pari degli eccitamenti del mondo esterno, agiscono allora alla stregua di "traumi", particolarmente se ad essi vengono incontro determinate disposizioni.) Il povero Io inerme si difende mediante tentativi di fuga (*rimozioni*) che più tardi si rivelano inadeguati e determinano limitazioni durature per lo sviluppo ulteriore. I danni che l'Io subisce a causa delle sue prime esperienze ci appaiono sproporzionatamente grandi, ma per trovare un'analogia basta pensare alla differenza dell'effetto che si ottiene quando, negli esperimenti di Roux per esempio, si infligge una puntura di spillo in un cumulo di cellule germinali in via di schizogenesi anziché pungere l'animale finito che da esse si è sviluppato.¹ A nessun essere umano vengono risparmiate tali esperienze traumatiche, nessuno è esente dalle rimozioni che esse provocano. Queste reazioni assai discutibili dell'Io sono forse indispensabili per il raggiungimento di un'altra meta, che è propria di quello stesso periodo dell'esistenza. Il piccolo essere primitivo deve trasformarsi in pochi anni in un individuo civilizzato, percorrendo con una celerità impressionante un tratto estremamente lungo dell'evoluzione civile umana. Questa trasformazione è resa possibile dalla disposizione ereditaria, ma quasi mai può fare a meno dell'ausilio dell'educazione e dell'influsso parentale; questo, percorrendo il Super-io, limita l'attività dell'Io con divieti e punizioni, favorendo dunque certe rimozioni o obbligando a intraprenderle. Non si deve dimenticare dunque di annoverare anche l'influsso della civiltà tra le condizioni della nevrosi. Per il barbaro, ce ne rendiamo conto, è facile esser sano, mentre per l'uomo civilizzato è un compito difficile. La nostalgia per un Io forte e senza freni possiamo trovarla comprensibile; ma, come ci insegna il tempo in cui viviamo, essa è ostile alla civiltà nel senso più profondo. E poiché le esigenze della civiltà vengono rappresentate dall'educazione che si riceve in seno alla famiglia, dobbiamo pure tener conto, nell'etiologia delle nevrosi, del lungo protrarsi della dipendenza infantile.

Quanto all'altro punto, il fattore pulsionale specifico, scopriamo qui una interessante dissonanza tra teoria ed esperienza. Teoricamente non ci sono obiezioni di sorta all'ipotesi che ogni e qualsiasi pretesa pulsionale possa offrire il destro alle medesime rimozioni, con tutto

¹ [Wilhelm Roux (1850-1924) fu uno dei fondatori dell'embriologia sperimentale. Schizogenesi è la riproduzione per divisione: l'individuo unicellulare forma, per semplice scissione del suo corpo, due nuovi individui.]

ciò che da esse consegue; eppure l'osservazione ci mostra invariabilmente, fin dove possiamo giudicarlo, che gli eccitamenti cui spetta questo ruolo provengono dalle pulsioni parziali della vita sessuale. Si è tentati di affermare che i sintomi nevrotici sono sempre o un soddisfacimento sostitutivo di una qualsivoglia aspirazione sessuale, o una misura intesa a impedirlo, di regola però un compromesso tra queste due cose, simile al compromesso che si realizza fra gli opposti in base alle leggi che governano l'inconscio. Per il momento non riusciamo a colmare questa lacuna nella nostra teoria; la risoluzione è resa più difficile dal fatto che la maggior parte delle aspirazioni della vita sessuale non sono di natura meramente erotica, derivando piuttosto da una combinazione fra la pulsione erotica e determinate componenti della pulsione di distruzione; tuttavia, senza alcun dubbio, le pulsioni che si annunziano a livello fisiologico sotto forma di sessualità hanno un ruolo preponderante e di inattesa importanza nella genesi delle nevrosi; se si tratti di un ruolo esclusivo o no è una questione che rimane aperta. Bisogna considerare, inoltre, che nel corso dell'evoluzione civile nessun'altra funzione è stata ripudiata con tanta energia e così ampiamente come appunto la funzione sessuale. La teoria dovrà accontentarsi di alcune indicazioni, le quali tradiscono un nesso più profondo: che il periodo dell'infanzia vera e propria, durante il quale l'Io comincia a differenziarsi dall'Es, è anche il periodo della prima fioritura sessuale, troncata dall'epoca di latenza; che probabilmente non a caso questa significativa preistoria soggiace poi all'amnesia infantile, e infine che le alterazioni biologiche della vita sessuale, come appunto l'inizio in due tempi della funzione stessa, il venir meno del carattere periodico dell'eccitazione sessuale e la trasformazione nel rapporto fra mestruazione femminile ed eccitamento maschile, che queste innovazioni nella sessualità — dicevo — devono esser state quanto mai significative per l'evoluzione dall'animale all'uomo. È compito della scienza futura comporre in una visione unitaria questi dati ancora isolati. Più che la psicologia, è la biologia che in questo caso mostra una lacuna. Forse non a torto potremmo affermare che il punto debole dell'organizzazione dell'Io sta nel suo rapporto con la funzione sessuale, quasi che il contrasto biologico tra autoconservazione e conservazione della specie si sia qui creato un'espressione psicologica.

Se l'esperienza analitica ci ha convinto della perfetta validità della tesi, da molti sostenuta, che il bambino è psicologicamente il padre dell'adulto, e che le esperienze da lui vissute nei primi anni di vita

hanno un significato di importanza incomparabile per tutta la sua futura esistenza, sarà per noi particolarmente interessante sapere se c'è qualcosa che può esser definito l'episodio centrale di questo periodo infantile. La nostra attenzione viene attratta inizialmente dagli effetti di certi influssi che non riguardano tutti i bambini, pur trattandosi di fenomeni piuttosto frequenti, come l'abuso sessuale di bambini da parte di persone adulte, la loro seduzione da parte di bambini un po' più grandicelli (fratelli o sorelle) e — abbastanza inaspettatamente — lo sconvolgimento in essi suscitato per esser stati partecipi (come testimoni oculari o auditivi) di rapporti sessuali fra adulti (i genitori) in un'epoca, perlopiù, nella quale non siamo soliti attribuire ai bambini né interesse o comprensione per tali impressioni, né la capacità di trattenerne il ricordo. È facile rendersi conto fino a che punto la sensibilità sessuale del bambino sia destata da queste esperienze e come le sue stesse aspirazioni sessuali ne vengano sospinte in direzioni ben precise che non potrà più abbandonare. Giacché queste impressioni, o immediatamente, o non appena ritornano alla memoria, cadono in preda alla rimozione, sono esse a stabilire con ciò stesso la premessa della coazione nevrotica che in seguito metterà l'Io nell'impossibilità di padroneggiare la funzione sessuale, magari inducendolo a distogliersi da essa per sempre. Da quest'ultima reazione deriverà una nevrosi, o, in assenza di questa, si svilupperanno le perversioni più variegate, o anche un'assoluta indisponibilità per questa funzione enormemente importante, non solo per la procreazione ma anche per la vita in genere nella sua totalità.

Per quanto questi casi possano essere istruttivi, il nostro interesse merita di esser rivolto più ancora all'influsso di una situazione cui tutti i bambini sono destinati, essendo la necessaria conseguenza del fatto che essi hanno bisogno per molto tempo di essere accuditi da altre persone e dunque convivono con i loro genitori. Mi riferisco al complesso edipico, così chiamato perché il suo contenuto essenziale ritorna nella leggenda greca del re Edipo, di cui per fortuna ci è stata conservata la rappresentazione ad opera di un grande drammaturgo. L'eroe greco uccide suo padre e prende in moglie sua madre. Che egli agisca inconsapevolmente, non conoscendo né l'uno né l'altra come suoi genitori, è una deviazione dalla situazione analitica che non faremo fatica a comprendere: anzi la riterremo necessaria [vedi p. 618].

A questo punto dobbiamo descrivere separatamente lo sviluppo del bambino e quello della bambina (i futuri uomo e donna), poiché la differenza tra i sessi trova qui la sua prima espressione psico-

logica. In tutto il suo mistero si erge dinanzi a noi il dato biologico della duplicità dei sessi, elemento ultimo del nostro sapere, caparbiamente irriducibile ad altro. La psicoanalisi non ha contribuito in alcun modo al chiarimento di questo problema, il quale palesemente appartiene per intero alla biologia. Quel che troviamo nella vita psichica sono soltanto riflessi di questo grande antagonismo, la cui interpretazione è resa più difficile dal fatto (da tempo sentito) che ciascun individuo non si limita alle modalità reattive di un solo sesso, ma anzi lascia un certo spazio alle reazioni del sesso opposto, così come il suo corpo reca, accanto agli organi pienamente sviluppati di un sesso, anche i rudimenti atrofizzati e spesso ormai inutili dell'altro. Per distinguere il maschile dal femminile nella vita psichica ci serviamo di un'equazione palesemente insufficiente di natura empirica e convenzionale. Tutto ciò che è forte e attivo lo chiamiamo maschile, tutto ciò che è debole e passivo femminile. Il dato di una bisessualità rilevabile anche a livello psicologico pesa su tutte le nostre scoperte e ne rende più difficile la descrizione.

Il primo oggetto erotico del bambino è il seno della madre che lo nutre, l'amore nasce in appoggio al bisogno soddisfatto del nutrimento. Certo, all'inizio, il bambino non distingue tra il seno materno e il proprio corpo; quando il seno, separandosi dal corpo del bambino viene portato fuori, esso si accaparra, in quanto oggetto, una parte dell'originario investimento libidico narcisistico, dal momento che il bambino ne sente molto spesso la mancanza. Questo primo oggetto si completa in seguito fino a comprendere tutta la persona della madre, la quale non solo nutre il bambino, ma pure lo accudisce, suscitando in lui una serie di altre sensazioni corporee, ora piacevoli ora spiacevoli. Occupandosi del corpo del bambino, la madre diventa la sua prima seduttrice. In queste due relazioni affonda le sue radici l'importanza particolarissima, inconfondibile e inalterabile della madre come primo e più forte oggetto d'amore, che fungerà da prototipo per tutte le successive relazioni amorose di entrambi i sessi. In ciò il fondamento filogenetico ha talmente preso il sopravvento sulle esperienze accidentali della vita di ognuno, che non fa differenza se il bambino ha davvero succhiato al seno della madre o se invece è stato allevato con il poppatoio e non ha mai goduto le tenerezze della sollecitudine materna. In un caso come nell'altro, il suo sviluppo prende la stessa strada, e forse anzi nell'ultimo caso nasce poi in lui, più forte ancora, la nostalgia della madre. E per quanto a lungo il bambino sia stato nutrito al seno materno, comunque, una volta svezzato,

si persuaderà di esserlo stato troppo poco e per un periodo di tempo troppo breve.

Questa premessa non è superflua, giacché può affinare molto la nostra capacità di intendere l'intensità del complesso edipico. Quando il bambino (a partire dal secondo o terzo anno di età) è entrato nella fase fallica della sua evoluzione libidica, ha ottenuto sensazioni voluttuose dal suo membro e ha imparato a procurarsene altre a volontà mediante stimolazioni manuali, egli si trasforma nell'amante di sua madre. Il bambino desidera possedere fisicamente la madre nelle forme consentitegli dalle idee che si è fatto sulla vita sessuale in base alle proprie osservazioni e presunzioni, e cerca di sedurla mostrandole il suo membro maschile, del cui possesso va molto orgoglioso. Nella sua virilità, precocemente destatasi, il bambino cerca in definitiva di sostituirsi presso di lei al padre, quel padre che fino a quel momento era stato il suo invidiato modello per la forza fisica che percepiva in lui e per l'autorità di cui lo vedeva rivestito. Il padre diventa ora un rivale che gli sbarra la strada: ciò che desidererebbe è toglierlo di mezzo. Se durante un'assenza del padre il bambino ha avuto il permesso di dividere il letto della madre, dal quale viene nuovamente bandito quando il padre ritorna, la soddisfazione provata per la scomparsa del padre e la disillusione quando questi è ricomparso diventano esperienze che si imprinono profondamente nel suo animo. È questo il contenuto del complesso edipico: la leggenda greca l'ha tradotto in una realtà immaginaria traendolo dal mondo della fantasia infantile. Nelle nostre condizioni di civiltà a questo complesso è riservata invariabilmente una fine terrificante.

La madre ha capito benissimo che l'eccitamento sessuale del suo bambino è rivolto a lei stessa. Prima o poi le viene in mente che non è opportuno lasciarlo fare, e crede di esser nel giusto proibendo al bambino di occuparsi manualmente del suo membro. La proibizione non serve a gran che, al massimo modifica la modalità dell'autosoddisfacimento. Infine la madre ricorre a un mezzo estremo, minaccia il bambino di togliergli l'arnese con cui egli la sfida. Di norma ella delega l'esecuzione di questa minaccia al padre, nell'intento di renderla più terrificante e più credibile. Sarà lei stessa a dirlo al padre e questi taglierà il membro. Fatto curioso, questa minaccia ha effetto soltanto se prima o poi si è realizzata anche un'altra condizione. Di per sé al bambino sembra assolutamente inimmagi-

nabile che una cosa del genere possa succedere. Ma, se alla vista di un genitale femminile gli vien fatto di rammentare questa minaccia, oppure, se poco dopo averla udita, gli capita sott'occhio un simile genitale, il quale manca proprio di quel pezzo che egli apprezza più di ogni altra cosa, allora egli comincia a credere alla serietà di ciò che ha udito e, entrando sotto l'influsso del complesso di evirazione, sperimenta il più forte trauma della sua giovane vita.¹ [Vedi sopra, pp. 559 sgg.]

Gli effetti del complesso di evirazione sono molteplici e imprevedibili: si estendono a tutte le relazioni del bambino con il padre e con la madre e, più tardi, con l'uomo e la donna in genere. Perlopiù la virilità del bambino non regge a questa prima scossa. Pur di salvare il suo membro, egli rinuncia più o meno completamente al possesso della madre, e, spesso, la sua vita sessuale rimane per sempre sotto il peso di quel divieto. Se è presente in lui una forte componente femminile — come noi la chiamiamo —, l'intimidazione della sua virilità la rende ancora più forte. Egli assume verso il padre un'impostazione passiva, simile a quella che ascrive alla madre. Come conseguenza della minaccia di evirazione egli ha rinunciato alla masturbazione, ma non all'attività fantastica che ad essa è connessa. Anzi, essendo questa l'unica forma di soddisfazione sessuale che gli è rimasta, egli la coltiva di più, molto più di prima, e in queste fantasie continua a identificarsi con il padre, ma anche contemporaneamente e forse prevalentemente con la madre. Derivati e prodotti della trasformazione di queste prime fantasie onanistiche sono soliti trovare accesso nel suo Io più tardi, e prenderanno parte alla formazione del suo carattere. Indipendentemente da questa accentuazione della sua femminilità, la paura del padre e l'odio contro di lui aumentano sensibilmente. La virilità del bambino si ritrae per così dire in un atteggiamento di sfida verso il padre, e questa impostazione dominerà coattivamente il suo comportamento successivo nella comunità umana. Come residuo della fissazione erotica alla madre si instaura sovente una ecces-

¹ L'evirazione non manca neppure nella leggenda di Edipo, giacché l'accecamento con cui Edipo si punisce dopo aver scoperto il proprio crimine è, a quel che testimoniano i sogni, un sostituto simbolico dell'evirazione. Non si può escludere che allo straordinario effetto terrorizzante della minaccia di evirazione concorra anche una traccia mnestica filogenetica, la quale testimonia come nei tempi antichissimi della famiglia preistorica il padre geloso davvero tagliasse il genitale al figlio che lo infastidiva come rivale presso la donna. L'antichissimo costume della circoncisione, anch'essa un sostituto simbolico dell'evirazione, non può essere compreso che come espressione della sottomissione alla volontà del padre. (Vedi i riti della pubertà dei primitivi.) Non si sono ancora fatte indagini sul modo come il decorso che abbiamo descritto si presenti nei popoli e nelle civiltà in cui non viene repressa la masturbazione infantile.

siva dipendenza da lei, che sopravvive sotto forma di asservimento nei riguardi delle donne in generale.¹ Non osa più amare la madre, ma non può rischiare di non essere amato da lei, perché ciò implicherebbe il pericolo di essere abbandonato nelle mani del padre e perciò esposto all'evirazione.

L'esperienza nel suo insieme, con tutte le sue premesse e le sue conseguenze, di cui nella nostra esposizione abbiamo potuto fornire soltanto una scelta, soggiace a una rimozione quanto mai energica e, com'è consentito dalle leggi che governano l'Es inconscio, tutti gli impulsi emotivi e le reazioni contrastanti a quel tempo messi in moto permangono nell'inconscio, pronti a disturbare il successivo sviluppo dell'Io dopo la pubertà. Quando il processo somatico della maturazione sessuale richiama in vita le antiche fissazioni libidiche superate solo in apparenza, la vita sessuale appare inibita, priva di unità, scissa in tendenze contrastanti.

Com'è ovvio, l'intervento della minaccia di evirazione nella embrionale vita sessuale del bambino non ha sempre queste temute conseguenze. Dipenderà ancora una volta da rapporti quantitativi l'entità dei danni che possono esser recati e quella dei danni da cui si riuscirà invece a sottrarsi. L'intera vicenda, nella quale si può probabilmente ravvisare l'episodio centrale degli anni infantili, il problema più grande di quella prima età e la fonte più importante della successiva inadeguatezza, viene dimenticata in modo talmente radicale che la sua ricostruzione durante il lavoro analitico urta contro la più risoluta incredulità. E addirittura il rifiuto si spinge al punto che il paziente vuol mettere a tacere ogni accenno al tema proibito e, in preda a un inconsueto accecamento intellettuale, ne misconosce le tracce più ovvie ed evidenti. Così ci è stata rivolta l'obiezione che la leggenda del re Edipo non ha in verità nulla a che fare con la costruzione dell'analisi, trattandosi di tutt'altra cosa, dal momento che Edipo ignorava che l'uomo da lui ucciso fosse suo padre e la donna da lui sposata sua madre. Ma con ciò si trascura il fatto che una simile deformazione è inevitabile quando si tenta di trasfigurare un certo materiale in una forma poetica che non elabora contenuti nuovi e si limita invece a valorizzare con abilità gli elementi di un certo tema. L'insipienza di Edipo è la legittima raffigurazione della inconsapevolezza nella quale, per l'adulto, l'intera vicenda è sprofondata; e la costrizione dell'oracolo che rende o dovrebbe rendere l'eroe

¹ [Vedi sopra, in *Analisi terminabile e interminabile* (1937) p. 535, nota.]

immune da qualsiasi colpa rappresenta il riconoscimento della inesorabilità del destino che ha condannato tutti i figli a sperimentare il complesso edipico. Quando un'altra volta da parte psicoanalitica si attirò l'attenzione sulla facilità con cui, facendo riferimento al complesso edipico, può essere risolto l'enigma di un altro eroe della poesia, l'esitante Amleto descritto da Shakespeare (il principe fallisce infatti quando tenta di punire un altro per una colpa che coincide col contenuto dei suoi stessi desideri edipici), in quella occasione l'universale incomprendibilità del mondo letterario dimostrò con quanta caparbia la massa degli uomini sia propensa a rimanere ancorata alle proprie rimozioni infantili.¹

Eppure, più di un secolo prima dell'avvento della psicoanalisi, il francese Diderot aveva reso testimonianza del significato del complesso edipico con questa frase, nella quale è così espressa la differenza tra epoca primitiva e civiltà: "Si le petit sauvage était abandonné à lui-même, qu'il conservât toute son imbécillité, et qu'il réunît au peu de raison de l'enfant au berceau la violence des passions de l'homme de trente ans, il tordrait le col à son père et coucherait avec sa mère."² Oso dire che, se pure la psicoanalisi non potesse vantare nessun altro risultato oltre alla scoperta del complesso edipico rimosso, questa scoperta sola le darebbe comunque il diritto di essere annoverata tra le preziose nuove acquisizioni dell'umanità.

Gli effetti del complesso di evirazione sulla bambina piccola sono più uniformi ma non meno profondi. Com'è ovvio, la bimba non ha da temere la perdita del pene, ma dovrà pur reagire al fatto di non averlo avuto. Fin dall'inizio ella ne invidia al maschio il possesso; si può dire che tutto il suo sviluppo si compia sotto il segno dell'invidia del pene. La bambina, inizialmente, si sforza invano di uguagliare il maschio, ma in seguito i suoi tentativi di risarcirsi del

¹ Il nome William Shakespeare è con ogni probabilità uno pseudonimo dietro il quale si nasconde un grande sconosciuto. Un uomo nel quale si crede di poter riconoscere l'autore delle creazioni poetiche shakespeariane, il conte di Oxford Edward de Vere, aveva perduto il padre amato e ammirato quand'era ancora bambino e si era completamente distaccato dalla madre che subito dopo la morte del marito si era risposata. [Su questo tema vedi sopra in questo volume *Premio Goethe 1930* (1930) p. 10 e n. 1 e *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38) p. 389.]

² ["Se il piccolo selvaggio fosse abbandonato a sé stesso, e se conservasse tutta la sua debolezza mentale e alla mancanza di ragione propria del bambino in fasce congiungesse la violenza delle passioni dell'uomo di trent'anni, torcerebbe il collo al padre e giacerebbe con la madre." Vedi sopra *La perizia della Facoltà medica nel processo Halsmann* (1930) p. 47, dove questo passo è pure citato (nella traduzione tedesca di Goethe); ma vedi anche *L'introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 494 sg. dove invece è citato (come qui) il testo francese originale.]

proprio difetto hanno un esito migliore e, alla fin fine, possono portarla alla normale impostazione femminile. Se nella fase fallica prova, come il maschietto, a procurarsi il piacere stimolando manualmente i propri genitali, accade spesso che non ne ricavi un soddisfacimento sufficiente, e allora estende il giudizio di inferiorità dal proprio pene atrofizzato a tutta la propria persona. Di norma abbandona ben presto la masturbazione perché non vuole che le sia rammentata la superiorità del fratello o del compagno di giuochi e si distoglie dalla sessualità in generale.

Se la piccola donna persevera nel suo primo desiderio di diventare un "maschio", finirà al limite col diventare una omosessuale manifesta, o magari manifesterà nella sua ulteriore condotta di vita spiccati tratti maschili, o sceglierà una professione maschile, e così via. L'altra strada passa per il distacco dalla madre amata, alla quale, sotto l'influsso dell'invidia del pene, la figlia non riesce a perdonare di averla foggata e messa al mondo con quella mancanza.

In collera per questo, la bambina abbandona la madre e come oggetto d'amore la sostituisce con un'altra persona, il padre. Quando si è perduto un oggetto d'amore, la reazione più ovvia e naturale è identificarsi con lui, in un certo senso sostituendolo dal di dentro mediante l'identificazione. Questo meccanismo viene qui in aiuto alla bambina. L'identificazione con la madre può ora rimpiazzare l'attaccamento alla madre. La figliolletta si mette ora al posto della madre, come sempre ha fatto nei suoi giuochi, vuole sostituirsi a lei presso il padre e odia la madre precedentemente amata per due motivi: la gelosia e l'umiliazione derivante dal pene non concesso. Il suo nuovo rapporto con il padre può avere inizialmente per contenuto il desiderio di disporre del suo pene, ma culmina in un altro desiderio, quello di avere da lui in dono un bambino. Il desiderio del bambino ha così preso il posto del desiderio del pene o, quanto meno, si è da esso separato.

È interessante notare che il rapporto tra complesso edipico e complesso di evirazione si configura nella donna in modo affatto differente, contrapposto, da come si configura nell'uomo. In quest'ultimo, come abbiamo udito, la minaccia di evirazione mette fine al complesso edipico, mentre apprendiamo che la donna, proprio al contrario, è sospinta nel suo complesso edipico dagli effetti della mancanza del pene. Per la donna non è un gran danno permanere nella impostazione edipica femminile (si è proposto per essa il termine

“complesso di Elettra”).¹ Ella sceglierà in questo caso il proprio marito in base a caratteristiche paterne e sarà disposta a riconoscerne l'autorità. Il suo anelito, invero inesausto, al possesso di un pene può essere soddisfatto qualora le riesca di estendere l'amore per l'organo e farlo diventare amore per chi lo possiede, similmente a ciò che accadde a suo tempo, con il trapasso dal seno materno alla persona materna [vedi sopra, p. 615]. Se, facendo appello all'esperienza dell'analista, si prova a domandargli quali formazioni psichiche dei suoi pazienti si siano dimostrate meno accessibili al suo influsso, la risposta sarà: nella donna il desiderio del pene, nell'uomo l'impostazione femminile nei riguardi del proprio sesso, che pure ha per presupposto la perdita del pene.²

¹ [Vedi in proposito lo scritto sulla *Sessualità femminile* (1931) sopra a p. 66 sg. e n. 1.]

² [Questo tema è stato trattato più a lungo nello scritto sull'*Analisi terminabile e interminabile* (1937) pp. 533 sgg.]

Capitolo 8

L'apparato psichico e il mondo esterno

Le cognizioni e le ipotesi generali da noi illustrate nel nostro primo capitolo sono state acquisite anch'esse, com'è naturale, con un paziente e faticoso lavoro di dettaglio, analogo a quello di cui nell'ultimo capitolo abbiamo dato un esempio. Può essere allettante per noi tentare ora di renderci conto in generale quale arricchimento delle nostre conoscenze siamo riusciti a conseguire grazie a questo lavoro e quali prospettive di progressi ulteriori siamo riusciti ad aprire. In relazione a ciò ci sia consentito rimarcare che più e più volte siamo stati costretti ad arrischiare i nostri passi oltre le frontiere della scienza psicologica. I fenomeni di cui ci occupiamo non appartengono soltanto alla psicologia, hanno anche un aspetto organico-biologico; pertanto, nel corso delle nostre fatiche per edificare la psicoanalisi, abbiamo fatto anche alcune importanti scoperte biologiche e non abbiamo potuto evitare la formulazione di nuove ipotesi biologiche.

Ma fermiamoci prima di tutto alla psicologia: abbiamo riconosciuto che la linea di demarcazione tra normalità e anormalità psichica non può essere tracciata in base a criteri scientifici, cosicché a questa distinzione, nonostante la sua importanza pratica, spetta soltanto un valore convenzionale. Su questo ci siamo fondati per rivendicare il nostro buon diritto di intendere la vita psichica normale partendo dai suoi disturbi, conclusione alla quale non saremmo autorizzati se questi stati morbosi — le nevrosi e le psicosi — avessero delle cause specifiche agenti alla stregua di corpi estranei.

Lo studio di un disturbo psichico che occorre durante il sonno, un disturbo temporaneo, innocuo, che addirittura svolge una funzione non priva di utilità, ci ha consegnato la chiave per comprendere le malattie psichiche permanenti e nocive alla vita. E a

questo punto osiamo affermare che la psicologia della coscienza non era dotata di capacità migliori per comprendere la funzione psichica normale di quanto lo fosse per comprendere il sogno. I dati dell'auto-percezione cosciente, che erano i soli di cui disponesse, rivelarono per ogni dove la loro inadeguatezza a penetrare la dovizia e la complicazione dei processi psichici, a scoprire le connessioni tra essi esistenti, nonché le condizioni per l'insorgenza dei loro disturbi.

La nostra ipotesi di un apparato psichico spazialmente esteso, composto di più parti rispondenti a un fine, sviluppatosi dalle esigenze della vita, un apparato il quale solo in certi punti e a certe condizioni dà origine al fenomeno della coscienza, tale ipotesi ci ha messo nelle condizioni di poter edificare la psicologia su un fondamento analogo a quello di qualsiasi altra scienza della natura, come per esempio la fisica. Qui come là il compito consiste nello scoprire dietro le proprietà (o qualità) dell'oggetto dell'indagine che immediatamente si offrono alla nostra percezione, qualche altra cosa, qualcosa che sia più indipendente dalla particolare capacità ricettiva dei nostri organi di senso e più si avvicini a quella che riteniamo essere la vera realtà delle cose. La realtà stessa non speriamo neppure di poterla attingere, giacché vediamo che ogni nuova acquisizione dobbiamo comunque ritradurla nel linguaggio delle nostre percezioni, di cui invero non riusciamo mai a liberarci. Ma sta appunto in ciò la natura e la limitatezza della nostra scienza. È come se in fisica dicessimo: qualora ci vedessimo meglio di quanto ci vediamo, scopriremmo che il corpo — solido in apparenza — è fatto di tante particelle di una certa forma, grandezza e posizione reciproca. Possiamo provare nel frattempo ad accrescere al massimo le possibilità di prestazione dei nostri organi di senso con mezzi artificiali; comunque ci si può aspettare che tutti questi sforzi non cambieranno il risultato finale. Il reale rimarrà per sempre "inconoscibile". Il profitto che si può sperare di ottenere lavorando scientificamente sulle nostre percezioni sensoriali primarie consisterà nella penetrazione di nessi e interdipendenze che, essendo presenti nel mondo esterno, possono essere riprodotti o riflessi nel mondo interno del nostro pensiero in modo più o meno attendibile; inoltre, la conoscenza di questi nessi ci metterà in condizione di "capire" qualcosa del mondo esterno, di prevederlo e magari di modificarlo. In maniera del tutto analoga procediamo in psicoanalisi. Abbiamo trovato i mezzi tecnici per colmare le lacune dei fenomeni della nostra coscienza, e di essi ci serviamo quindi come il fisico si serve dell'esperimento. Dedu-

ciamo per questa via un buon numero di processi che di per sé sono inconoscibili, li interpoliamo a quelli per noi consci e quando per esempio diciamo: "Qui è intervenuto un ricordo inconscio", ciò significa appunto: "A questo punto è capitato qualcosa che per noi è assolutamente inconcepibile, e che però, se fosse penetrato nella nostra coscienza, avrebbe potuto esser descritto soltanto così e così."

Il fondamento e il grado di certezza con cui traiamo le nostre conclusioni ed eseguiamo le interpolazioni succitate è naturalmente soggetto volta a volta alla critica, né si può contestare che la decisione presenti sovente notevolissime difficoltà, le quali si esprimono nel mancato accordo tra psicoanalisti. Tutto ciò è dovuto alla novità del compito (dunque alla mancanza di preparazione), ma anche a un elemento particolare insito nell'oggetto, giacché in psicologia non ci si occupa sempre, come in fisica, di cose che possono destare soltanto un freddo interesse scientifico. Così non ci meraviglieremo troppo se una donna analista, che non è stata sufficientemente persuasa dell'intensità del suo desiderio del pene, non terrà conto di questo fattore nella maniera dovuta neppure con le sue pazienti. Ma queste fonti di errore, derivanti dall'equazione personale, non hanno in definitiva una grande importanza. Leggendo dei vecchi manuali di microscopia, ci accorgiamo con stupore quante straordinarie pretese fossero poste allora, quando la tecnica era ancora recente, alla personalità di colui che si accingeva a osservare con quello strumento; oggi di tutto questo non si parla più.

Non possiamo porci l'obiettivo di dare qui un'immagine completa dell'apparato psichico e delle sue attività; ce lo impedirebbe fra l'altro il fatto che la psicoanalisi non ha ancora avuto il tempo di studiare tutte le funzioni con lo stesso grado di approfondimento. Ci accontenteremo perciò di ricapitolare esaurientemente ciò che abbiamo detto nel capitolo introduttivo. Il nocciolo del nostro essere è dunque formato dall'Es oscuro, il quale non tratta direttamente con il mondo esterno e anche alla nostra conoscenza diventa accessibile soltanto grazie alla mediazione di un'altra istanza. In questo Es sono all'opera le pulsioni organiche, le quali sono composte a loro volta da miscele variamente proporzionate di due forze originarie (Eros e distruzione) e si differenziano le une dalle altre per il loro rapporto con gli organi o i sistemi organici. Queste pulsioni mirano a una cosa sola: al soddisfacimento che ci si attende da determinate alterazioni organiche con l'aiuto di oggetti del mondo esterno.

Ma il soddisfacimento pulsionale immediato e senza riguardi per nulla e per nessuno, così come l'Es lo pretende, porterebbe con una certa frequenza alla rovina, nonché a pericolosi conflitti con il mondo esterno. L'Es non conosce preoccupazioni intese ad assicurare la sopravvivenza, non conosce l'angoscia, o meglio può sviluppare gli elementi sensitivi dell'angoscia, ma non sa utilizzarla. I processi che sono possibili nei e tra i supposti elementi psichici dell'Es (il processo primario) si differenziano moltissimo da quelli che conosciamo nella nostra vita intellettuale ed emotiva grazie alla percezione cosciente, né valgono per essi le restrizioni critiche della logica, la quale ne ripudia e ne vuole annullare un certo numero che ritiene inammissibili.

L'Es, tagliato fuori dal mondo esterno, ha il suo proprio mondo di percezioni. Esso avverte con straordinaria acutezza certe alterazioni del proprio interno, particolarmente le oscillazioni delle tensioni pulsionali dovute al bisogno, che si fanno coscienti sotto forma di sensazioni della serie piacere-dispiacere. Com'è naturale, è difficile indicare per quali vie e con l'aiuto di quali organi terminali sensibili si effettuino tali percezioni. Una cosa però è certa: le autopercezioni (i sentimenti in genere e le sensazioni di piacere e di dispiacere) governano con dispotica violenza i decorsi dell'Es. L'Es ubbidisce all'inesorabile principio di piacere. Ma non l'Es soltanto. Sembra che anche l'attività delle altre istanze psichiche possa sì modificare il principio di piacere, ma non revocarlo; e resta un interrogativo altamente significativo dal punto di vista teorico, e finora rimasto senza risposta, come e quando si riesca in generale a superare il principio di piacere. La considerazione che il principio di piacere esige una riduzione — e forse in definitiva l'estinzione — delle tensioni dovute ai bisogni (il Nirvana), ci rinvia alle relazioni non ancora indagate a dovere tra il principio di piacere e le due forze originarie, l'Eros e la pulsione di morte.

L'altra istanza psichica, quella che reputiamo di conoscere meglio e nella quale più che in ogni altra ci riconosciamo, il cosiddetto Io, si è sviluppata dallo strato corticale dell'Es; tale strato munito com'è dei dispositivi per la ricezione e l'allontanamento degli stimoli, è in diretto contatto con il mondo esterno (la realtà). Partendo dalla percezione cosciente l'Io ha assoggettato al proprio influsso regioni sempre più vaste e strati sempre più profondi dell'Es, e rivela nella sua persistente dipendenza dal mondo esterno il sigillo indelebile

della sua provenienza (più o meno come il *Made in Germany*¹). La sua prestazione psicologica consiste nell'elevare a un livello dinamico più alto i processi dell'Es (per esempio trasformando dell'energia liberamente mobile in energia legata, quale corrisponde allo stato preconscious); la sua prestazione costruttiva consiste nell'interpolare, fra la pretesa pulsionale e l'azione di soddisfacimento, l'attività di pensiero; quest'ultima, dopo essersi orientata nel presente e aver utilizzato le esperienze del passato, si sforza, procedendo per prove ed errori, di indovinare le conseguenze delle iniziative progettate. L'Io decide in questo modo se il tentativo di raggiungere il soddisfacimento debba essere compiuto o rinviato, oppure se la pretesa avanzata dalla pulsione debba essere repressa del tutto in quanto pericolosa (è questo il *principio di realtà*). Così come l'Es è esclusivamente orientato al conseguimento del piacere, l'Io è dominato da problemi di sicurezza. L'Io si è posto il compito dell'autoconservazione, compito che l'Es sembra invece trascurare. L'Io si serve delle sensazioni di angoscia come di segnali che annunziano pericoli minacciosamente incombenti sulla sua integrità. E poiché le tracce mnestiche possono anch'esse diventare coscienti come le percezioni, soprattutto per il loro collegamento con i residui linguistici, è data qui la possibilità di un equivoco che potrebbe dar luogo al disconoscimento della realtà. Da ciò l'Io si difende instaurando quell'esame di realtà che nel sogno — date le condizioni dello stato di sonno — può venir meno. L'Io, che vuole affermarsi in un ambiente di strapotenti forze meccaniche, è minacciato da una serie di pericoli, provenienti innanzitutto dalla realtà esterna, ma non solo da essa. Il proprio Es è una fonte di pericoli analoghi, e ciò per due diversi motivi. Innanzitutto intensità pulsionali eccessive possono danneggiare l'Io in modo simile agli "stimoli" troppo grandi del mondo esterno. Esse, pur non potendo annientare l'Io, possono però distruggerne l'organizzazione dinamica, ritrasformando l'Io in una parte dell'Es. In secondo luogo, l'esperienza può aver insegnato all'Io che il soddisfacimento di una pretesa pulsionale in sé non intollerabile comporterebbe dei pericoli nel mondo esterno, talché quel tipo di richiesta diventa un pericolo per sé stessa. L'Io combatte dunque su due fronti, deve difendere la propria esistenza contro un mondo esterno che lo minaccia di annientamento e contro un mondo interno troppo esigente. Adopera contro entrambi gli stessi metodi di difesa, che si

¹ [Vedi come l'espressione "*Made in Germany*" è usata in senso analogo nello scritto su *La negazione* (1925) p. 198.]

rivelano però particolarmente inadeguati contro il nemico interno. In ragione dell'identità originaria e dell'intima convivenza che ad essa è seguita, raramente l'Io riesce a sfuggire ai pericoli interni. Questi ultimi permangono come minacce incombenti, anche se per un certo periodo si è riusciti a tenerli a bada.

Abbiamo udito che l'Io debole e incompiuto del periodo infantile viene perennemente danneggiato dagli sforzi cui ha dovuto sottoporsi per difendersi dai peculiari pericoli che caratterizzano quest'epoca dell'esistenza. Contro i pericoli che lo minacciano dal mondo esterno il bambino si sente protetto dalle cure sollecite dei suoi genitori; il prezzo che deve pagare per questa sicurezza è l'angoscia della perdita d'amore, che lo esporrebbe inerme ai pericoli del mondo esterno. Questo elemento imprime il suo decisivo influsso sull'esito del conflitto, quando il bambino entra nella situazione del complesso edipico, nella quale la minaccia inflitta al suo narcisismo, minaccia dell'evirazione rafforzata da fonti antichissime, si impadronisce di lui. Indotto dall'azione congiunta di due fattori (il pericolo attuale e reale e quello ricordato e fondato filogeneticamente), il bambino attua i suoi tentativi di difesa — rimozioni — i quali, utili al momento, si rivelano però psicologicamente inadeguati allorché la successiva reviviscenza della vita sessuale rafforza le pretese pulsionali a suo tempo ripudiate. Il punto di vista biologico dovrà poi spiegare come l'Io fallisca nel compito di padroneggiare gli eccitamenti della prima età sessuale in quanto ancora incompiuto e incapace di farvi fronte. In questo rimanere indietro dell'evoluzione dell'Io rispetto all'evoluzione della libido riconosciamo la condizione essenziale della nevrosi e non possiamo fare a meno di concludere che la nevrosi potrebbe essere evitata se all'Io del bambino fosse risparmiato questo compito e se, dunque, si consentisse alla vita sessuale infantile di sfogarsi liberamente, così com'è in uso in molte popolazioni primitive. Probabilmente l'etiologia delle malattie nevrotiche è più complicata di quanto risulta dalla nostra esposizione; se è così possiamo dire almeno di aver messo in luce un tratto essenziale dell'intrico etiologico. Non dovremmo neppure dimenticare gli influssi filogenetici che in un modo o nell'altro sono rappresentati nell'Es in forme per noi non ancora intelligibili, influssi che certamente incidono più fortemente in quella prima età che non in seguito. D'altra parte, comincia a farsi strada in noi il pensiero che il tentativo di arginare in così giovane età la pulsione sessuale, e una presa di posizione così risoluta del giovane Io in favore del mondo esterno in contrasto col mondo interno (quale

quella che risulta dal divieto che colpisce la sessualità infantile) non possono non influenzare la successiva disposizione dell'individuo alla civiltà.¹ Le pretese pulsionali alle quali non è stato concesso un soddisfacimento diretto sono costrette a imboccare altre strade che portano a soddisfacimenti sostitutivi, e mentre percorrono queste vie traverse tali pretese possono desessualizzarsi e può allentarsi il loro collegamento con le mete pulsionali originarie. Anticipiamo con ciò l'asserzione che molte cose appartenenti a quello che riteniamo essere il nostro più prezioso patrimonio di civiltà sono state acquisite a spese della sessualità, mediante restrizione di forze motrici di natura sessuale.

Giacché fino ad ora abbiamo dovuto continuamente sottolineare che l'Io deve la sua origine, nonché i suoi più importanti caratteri acquisiti alla relazione con il mondo esterno reale, saremo preparati all'ipotesi che gli stati morbosi dell'Io, nei quali più che mai esso si riavvicina all'Es, sono dovuti al venir meno o all'allentarsi di questa relazione con il mondo esterno. Con ciò si accorda perfettamente l'esperienza clinica, dalla quale apprendiamo che due possono essere i motivi scatenanti per lo scoppio di una psicosi: o che la realtà è diventata insopportabilmente dolorosa o che le pulsioni si sono rafforzate in misura straordinaria; nonostante le esigenze tra loro in lotta dell'Es e del mondo esterno nei riguardi dell'Io, queste due motivazioni sortiranno il medesimo risultato. Il problema della psicosi sarebbe semplice e facilmente penetrabile se il distacco dell'Io dalla realtà potesse essere davvero attuato completamente. Ma sembra che ciò accada assai di rado, se non forse mai. Perfino in stati che si allontanano molto dalla realtà del mondo esterno, come lo stato confusionale allucinatorio (*amentia*),² si apprende da quel che dicono gli ammalati dopo la guarigione che allora, in un angolino dell'animo loro (così sogliono esprimersi), si teneva gelosamente celata una persona normale che osservava come spettatore imparziale il trascorrere della malattia e del suo tumulto. Non so se si possa supporre che le cose stiano così sempre e in ogni caso; posso però riferire qualcosa di simile su altre psicosi con un decorso meno tempestoso. Ho in mente un caso di paranoia cronica, nel quale dopo

¹ [Sul concetto assai simile di "attitudine alla civiltà" vedi gli scritti precedenti *L'avvenire di un'illusione* (1927) pp. 468 sg. e *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915) pp. 130 sgg.]

² [Freud si riferisce all' "*amentia*" di Meynert, di cui aveva già fatto menzione altre volte. Vedi per esempio nel caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 400 e in *Metapsicologia* (1915): *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, p. 96.]

ogni attacco di gelosia un sogno portava a conoscenza dell'analista la raffigurazione corretta, assolutamente priva di elementi deliranti, della causa immediata del male.¹ Venne in luce in questo modo un'interessante contrapposizione: di solito dai sogni del nevrotico riusciamo a intuire la gelosia che è estranea alla sua vita vigile, in questo caso, invece, trattandosi di uno psicotico, il delirio che dominava la vita diurna fu rettificato attraverso il sogno. Possiamo supporre — e probabilmente si tratta di un'ipotesi valida universalmente — che in tutti i casi simili a questo si attua una scissione psichica. Si sono formate due impostazioni psichiche anziché una sola, una, quella normale, che tiene conto della realtà e l'altra, che sotto l'influsso pulsionale, stacca l'Io dalla realtà. Sussistono ambedue, una accanto all'altra. L'esito dipende dalla loro forza relativa. Se l'ultima è o diventa più forte della prima, la condizione della psicosi è data. Se il rapporto si capovolge, la malattia delirante in apparenza guarisce. In realtà essa è soltanto retrocessa nell'inconscio; infatti, come si può inferire da numerose osservazioni, il delirio era già bell'e pronto da tempo, molto prima che esplodesse in forma manifesta.

Il punto di vista che postula in tutte le psicosi una scissione dell'Io non meriterebbe tanta attenzione se non si rivelasse pertinente anche per altri stati che assomigliano piuttosto alle nevrosi, e in definitiva per le nevrosi stesse. Di ciò mi sono persuaso innanzitutto nei casi di feticismo. Questa anomalia, che può essere annoverata tra le perversioni, si fonda com'è noto sul fatto che il paziente, il quale è quasi sempre un maschio, non riconosce l'assenza del pene nella donna, non riconosce cioè qualcosa di altamente indesiderabile per lui in quanto prova della possibilità della sua stessa evirazione. Egli rinnega perciò la propria percezione sensoriale che gli ha mostrato come il genitale femminile manchi del pene e si attiene fermamente alla convinzione opposta. La percezione rinnegata non è rimasta però totalmente priva di conseguenze, giacché dopo tutto egli non ha il coraggio di affermare di aver davvero visto un pene. In compenso si aggrappa a qualcos'altro, parte del corpo o oggetto, ad esso ascrivendo il ruolo del pene di cui non vuole ammettere la mancanza. Perlopiù si tratta di qualcosa che egli ha visto davvero allora, quando gli comparve dinanzi il genitale femminile, o magari è qualcosa che si adatta a fungere da sostituto simbolico del pene. Ebbene, sarebbe ingiusto che questo processo attinente alla formazione del feticcio

¹ [Sul caso qui menzionato Freud si era soffermato più a lungo in *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità* (1921) pp. 369 sgg.]

venisse chiamato scissione dell'Io, essendo invece una formazione di compromesso mediante spostamento, simile a quella che conosciamo attraverso il sogno. Le nostre osservazioni ci rivelano però altre cose. La creazione del feticcio derivava dall'intento di distruggere le prove della possibilità dell'evirazione, in modo da potersi sottrarre all'angoscia di evirazione. Se la donna ha un pene come le altre creature viventi, non c'è più da tremare per il possesso del proprio pene. Eppure incontriamo dei feticisti che hanno sviluppato la stessa angoscia di evirazione che è propria dei non feticisti e ad essa reagiscono nello stesso modo. Nel loro comportamento si esprimono dunque simultaneamente due premesse tra loro contrastanti: da un lato essi rinnegano il dato della loro percezione di non aver visto il pene nel genitale della donna, dall'altro riconoscono la mancanza del pene nella donna e da questo fatto traggono le dovute conclusioni. Queste due impostazioni coesistono per tutta la vita l'una accanto all'altra, senza mai influenzarsi a vicenda. È ciò che si può chiamare una scissione dell'Io. Questa situazione ci permette inoltre di comprendere come mai il feticismo si sviluppi con tanta frequenza solo parzialmente. Esso non domina la scelta oggettuale in modo esclusivo, e anzi consente l'esplicarsi di un comportamento sessuale normale in misura più o meno grande, qualche volta addirittura limitandosi a un ruolo modestissimo o trasformandosi in mera allusione. I feticisti non sono dunque mai riusciti a operare per intero il distacco dell'Io dalla realtà del mondo esterno.

Non si deve pensare che il feticismo rappresenti un caso eccezionale riguardo alla scissione dell'Io; semplicemente ne è un oggetto di studio particolarmente propizio. Riallacciamoci alla nostra tesi dell'Io infantile che, sotto il dominio del mondo esterno reale, liquida le pretese pulsionali sgradite mediante le cosiddette rimozioni. La completiamo ora con l'ulteriore constatazione che l'Io, in questo stesso periodo della vita, si trova abbastanza spesso nella condizione di doversi difendere da una richiesta penosa che il mondo esterno gli pone, ciò che gli riesce con il rinnegamento delle percezioni che gli rendono nota questa pretesa della realtà. Tali rinnegamenti si verificano molto spesso, non solo nei feticisti, e ogniqualvolta riusciamo a studiarli si rivelano mezze misure, tentativi incompiuti di operare il distacco dalla realtà. Al ripudio si accompagna tutte le volte un riconoscimento, sempre si instaurano due impostazioni contrastanti e tra loro indipendenti, le quali producono il dato di

fatto di una scissione dell'Io. Il risultato è diverso a seconda che sia l'una o l'altra ad accaparrarsi l'intensità maggiore.¹

I dati della scissione dell'Io da noi descritti qui non sono così nuovi e peregrini come a tutta prima possono sembrare. Che in relazione a un determinato comportamento esistano due impostazioni nella vita psichica della persona, tra loro contrastanti e indipendenti, è anzi un carattere generale delle nevrosi, solo che in questo caso una di esse appartiene all'Io, e l'altra, essendo rimossa, all'Es. La differenza tra i due casi è essenzialmente topica o strutturale, e non sempre è facile decidere con quale delle due possibilità abbiamo a che fare nella fattispecie. Esse hanno però un importante elemento comune, che è questo: qualunque cosa faccia l'Io nel suo sforzo di difendersi, sia che rinneghi una parte del mondo esterno reale, sia che cerchi di ripudiare una pretesa pulsionale del mondo interno, mai il risultato è perfetto e senza residui, sempre ne emergono due impostazioni opposte; ma anche la più debole di esse, quella che soccombe, è destinata ad avere degli esiti psichici. Per concludere è opportuno sottolineare una cosa: come siano pochi i processi di cui veniamo a conoscenza mediante la percezione conscia.²

¹ [Ossia la maggiore quantità di energia psichica. Vedi sopra, p. 595, n. 1.]

² [Per i temi trattati negli ultimi capoversi di questo capitolo vedi gli scritti precedenti di Freud sul *Feticismo* (1927) pp. 491 sgg. e *La scissione dell'Io nel processo di difesa* (1938) in questo volume pp. 557 sgg.; di quest'ultimo scritto vedi anche l'Avvertenza editoriale a p. 555.]

Capitolo 9

Il mondo interno

Non c'è altra strada per far conoscere un complicato intrico di eventi simultanei che quella di descriverli nella loro successione; per questo tutte le nostre esposizioni peccano all'inizio di unilateralità e semplificazione e attendono di essere integrate, ristrutturare e perciò corrette.

La rappresentazione di un Io che media tra l'Es e il mondo esterno, che accoglie le pretese pulsionali dell'uno per appagarle, mentre ottiene dall'altro le percezioni di cui si avvale come ricordi, di un Io che badando alla propria sopravvivenza si dispone a difesa contro le pretese eccessive delle due parti, guidato in tutte le sue decisioni dai moniti di un modificato principio di piacere — tale rappresentazione è pertinente in verità soltanto fino alla fine del periodo dell'infanzia vera e propria (intorno ai cinque anni). Intorno a quest'epoca avviene un'importante svolta. Una porzione del mondo esterno è stata abbandonata, almeno parzialmente, come oggetto, e in compenso è stata assunta nell'Io (mediante identificazione), diventando perciò parte integrante del mondo interno. Questa nuova istanza psichica seguita a svolgere le funzioni che erano state esercitate a suo tempo da quelle persone del mondo esterno, essa osserva l'Io, gli impartisce degli ordini, lo orienta e lo minaccia con punizioni, esattamente come i genitori di cui ha preso il posto. Chiamiamo questa istanza *Super-io*, e la avvertiamo, nella sua funzione giudicante, come la nostra coscienza morale. Rimane notevole il fatto che il *Super-io* dimostra spesso una severità di cui i veri genitori non hanno dato prova; ed è notevole anche un altro fatto, che il *Super-io* chiama l'Io in giudizio non soltanto per le azioni effettivamente compiute, ma anche per i pensieri e gli intenti irrealizzati che a quanto pare il *Super-io* conosce. Ci vien fatto notare che anche

l'eroe della leggenda edipica si sente colpevole e si assoggetta a un'autopunizione a causa della sua impresa, benché, in base al nostro giudizio, così come al suo, la costrizione dell'oracolo avrebbe dovuto mandarlo assolto da ogni colpa [vedi pp. 618 sg.]. In effetti il Super-io è l'erede del complesso edipico e si insedia solo in seguito alla liquidazione di quest'ultimo. La eccessiva severità del Super-io non segue perciò un modello reale, ma corrisponde piuttosto all'intensità con cui il soggetto ha dovuto difendersi dalla tentazione del complesso edipico. Probabilmente è adombrata questa situazione nella tesi di quei filosofi e di quei credenti per i quali il senso morale degli uomini non sarebbe istillato dall'educazione, né da essi acquisito nella vita sociale, ma sarebbe invece inculcato da una fonte superiore.

Finché l'Io lavora in piena unità d'intenti con il Super-io non è facile distinguere le manifestazioni dell'uno da quelle dell'altro; tuttavia tensioni e scostamenti tra i due diventano ben presto evidenti. La tormentosità dei rimproveri della coscienza corrisponde perfettamente alla paura del bambino di perdere l'amore, paura che aveva in lui il posto che poi è stato preso dall'istanza morale. D'altro lato, quando l'Io ha resistito con successo alla tentazione di fare qualcosa che potrebbe urtare il Super-io, si sente innalzato nel proprio sentimento di sé e rafforzato nell'orgoglio, come se avesse fatto una importante conquista. In questo modo il Super-io continua a svolgere per l'Io il ruolo di un mondo esterno, nonostante sia diventato parte del mondo interno. Per tutti i tempi avvenire esso rappresenta l'influsso dell'età infantile dell'individuo, la cura con cui il bambino è stato allevato, la sua educazione e la sua dipendenza dai genitori, l'influsso di quell'età infantile che negli esseri umani si prolunga così a lungo a causa della vita in famiglia. E in ciò non contano soltanto le qualità particolari di questi genitori, ma anche tutto ciò che su di essi ha influito in maniera determinante: le inclinazioni e le esigenze del ceto sociale in cui vivono, i caratteri e le tradizioni della razza a cui appartengono. Per chi preferisce le asserzioni generali e le distinzioni nette, possiamo affermare che il mondo esterno (nel quale il singolo individuo si troverà esposto dopo essersi staccato dai genitori) rappresenta il potere del presente; il suo Es, con le tendenze ereditate che gli sono proprie, il passato organico; e il Super-io (sopraggiunto più tardi), essenzialmente la civiltà trascorsa, che il bambino è costretto in un certo senso a ricapitolare nei pochi anni della sua prima età. Queste affermazioni generiche difficilmente sono giuste in tutto e per tutto. Una parte delle conquiste della ci-

viltà ha certamente lasciato il suo sedimento nell'Es, e molto di ciò che reca il Super-io desta certamente una eco nell'Es; varie cose che il bambino sperimenta per la prima volta avranno un effetto rafforzato, giacché in esse si ripete un'antichissima esperienza filogenetica:

*Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen.*

[Ciò che hai ereditato dai padri,
Riconquistalo, se vuoi possederlo d'avvero.]¹

Il Super-io assume dunque una specie di posizione mediana tra Es e mondo esterno, unificando in sé gli influssi del presente e del passato. Con l'insediarsi del Super-io abbiamo per così dire un esempio di come il presente si converte in passato.....

¹ [Freud amava molto questa citazione da Goethe, *Faust*, parte prima, scena della Notte (I). Vedi per esempio *Totem e tabù* (1912-13) p. 161 e *l'Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 510.]

ALCUNE LEZIONI ELEMENTARI DI PSICOANALISI

1938

Questo scritto, rimasto incompiuto e pubblicato postumo — come il precedente e più importante *Compendio di psicoanalisi* (1938) al quale strettamente si collega — fu pubblicato per la prima volta, in parte, in una nota dello stesso *Compendio* (vedi sopra, p. 585, n. 2) nella “*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse - Imago*”, vol. 25(1), 21 sg. (1940). Fu poi pubblicato integralmente con il titolo *Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis in Gesammelte Werke*, vol. 17 (1941) pp. 141-47. Nonostante il titolo inglese, il testo è tedesco. Il manoscritto reca la data 20 ottobre 1938.

È qui presentato nella traduzione italiana di Renata Colorni.

Volendo illustrare agli inesperti un certo campo del sapere — o più modestamente, della ricerca — si può evidentemente scegliere fra due metodi o tecniche. Il primo è quello di prendere le mosse dalle cose che tutti sanno (o credono di sapere) o reputano ovvie, senza a tutta prima contraddirli. Verrà ben presto il momento di richiamare la loro attenzione su eventi tratti da questo stesso ambito che essi conoscono, e che però hanno trascurato o non sufficientemente apprezzato. Collegandosi a questi fatti, se ne possono far conoscere altri di cui essi non sanno nulla, preparandoli così alla necessità di andare oltre le loro consuete valutazioni, di ricercare nuovi punti di vista e di stare a sentire nuove ipotesi esplicative. In questo modo si fa sì che l'altro partecipi alla elaborazione di una nuova teoria su un certo argomento e si liquidano le sue obiezioni contro di essa già nel corso del lavoro comune.

Tale illustrazione può essere definita *genetica*, essa ripercorre la strada imboccata in precedenza dallo stesso scienziato. Con tutti i suoi vantaggi, essa ha il difetto di non impressionare abbastanza il discente. Ciò che egli ha visto nascere e crescere lentamente in mezzo a mille difficoltà non si imporrà mai alla sua attenzione con la stessa forza di ciò che gli si fa innanzi come qualcosa di finito, che appare in sé concluso.

L'altro tipo di illustrazione, che suscita appunto la forte impressione testé menzionata, è l'*illustrazione dogmatica*: essa antepone i risultati, pretende attenzione e credito per i presupposti e dà scarse informazioni sui fondamenti. Naturalmente c'è il rischio che un ascoltatore con senso critico dica tra sé e sé scuotendo il capo: tutto ciò suona ben bizzarro; da dove mai l'avrà saputo quest'uomo!

Nell'illustrazione che segue non mi avvarrò in modo esclusivo di

nessuno dei due metodi; seguirò invece alternativamente ora uno ora l'altro. Non mi faccio illusioni sulle difficoltà del compito che mi sta di fronte. La psicoanalisi ha scarse prospettive di diventare benamata o popolare. A parte che parecchi suoi contenuti offendono i sentimenti di molte persone, quasi altrettanto disturbante è il fatto che la nostra scienza comprende alcune ipotesi — non si sa se annoverarle fra i presupposti¹ o fra i risultati della nostra ricerca — che certamente appaiono quanto mai stravaganti per il normale modo di pensare della maggior parte delle persone, e si pongono in radicale contraddizione con la mentalità imperante. Ma non c'è nulla da fare: proprio con la spiegazione di queste due ipotesi dai connotati incerti è d'uopo iniziare il nostro breve studio.

LA NATURA DELLO PSICHICO

La psicoanalisi è una parte della scienza dell'anima, della psicologia. È chiamata anche "psicologia del profondo", il perché lo vedremo in seguito. Se qualcuno dovesse domandare cosa sia in fin dei conti lo psichico, sarebbe facile rispondergli rinviando ai suoi contenuti. Le nostre percezioni e rappresentazioni, i nostri ricordi, sentimenti e atti di volontà: tutto ciò appartiene allo psichico. Ma se viene posto l'ulteriore quesito, se tutti questi processi non abbiano una caratteristica comune, che ci consenta di cogliere con più precisione la natura, o come anche si suol dire, l'essenza dello psichico, rispondere diventa più difficile.

Se un interrogativo analogo fosse stato posto a un fisico, per esempio in merito all'essenza dell'elettricità, la sua risposta — ancora fino a poco tempo fa — sarebbe stata la seguente: "Per poter spiegare determinati fenomeni presupponiamo l'esistenza di forze elettriche insite nelle cose e da esse emananti. Studiamo questi fenomeni, ne scopriamo le leggi e procediamo personalmente ad alcune applicazioni pratiche. Questo per il momento ci basta. Sull'essenza dell'elettricità non sappiamo nulla, forse apprenderemo qualcosa nel prosieguo del nostro lavoro. Dobbiamo ammettere che la nostra insipienza riguarda proprio le cose più importanti e interessanti dell'argomento nel suo insieme, ma questo a tutta prima non ci disturba. Nelle scienze naturali non si può fare diversamente."

¹ [Per uno strano errore di stampa nell'edizione tedesca al posto di *Voraussetzungen* ("presupposti") è scritto *Moralbesetzungen* ("investimenti morali").]

Anche la psicologia è una scienza naturale. Che altro mai dovrebbe essere? Eppure il suo caso è diverso. Non tutti si azzardano a esprimere un giudizio su temi di fisica, e tutti invece — il filosofo come l'uomo della strada — hanno un loro parere da esternare su problemi di psicologia, e si comportano come se fossero quantomeno psicologi dilettranti. E succede una cosa ben strana: che tutti, o quasi tutti, sono d'accordo nel dire che ciò che è psichico ha in effetti un carattere comune, nel quale si esprime la sua essenza. E questo carattere unico e indescrivibile (ma non c'è alcun bisogno di descriverlo) è il carattere della consapevolezza.¹ Tutto ciò che è conscio sarebbe psichico e, viceversa, tutto ciò che è psichico conscio. Questo sarebbe ovvio e non avrebbe senso contraddirlo. Ebbene, non si può dire che con questa soluzione si getti molta luce sull'essenza dello psichico, giacché davanti alla qualità della consapevolezza, uno dei dati fondamentali della nostra vita, la ricerca si arresta come dinanzi a un muro, né trova più la strada per andare avanti. Fra l'altro, l'equiparazione dello psichico con il conscio ha avuto il deplorabile risultato che i processi psichici sono stati strappati dal contesto dell'accadere universale e contrapposti a tutto il resto come qualcosa di estraneo. Ciò non poteva esser sostenuto, non essendo lecito trascurare per troppo tempo il fatto che i fenomeni psichici dipendono in larga misura da influssi corporei, incidendo a loro volta potentemente sui processi somatici. Se mai è accaduto che il pensiero umano abbia portato a un vicolo cieco, questo è un caso del genere. Per trovare una via d'uscita i filosofi hanno dovuto acconciarsi all'ipotesi che esistano processi organici paralleli ai processi psichici consci e a questi coordinati in modo difficilmente spiegabile; tali processi dovrebbero mediare i vicendevoli influssi fra "corpo e anima" e reinserire lo psichico nell'ingranaggio della vita. Ma neppure questa soluzione è sembrata soddisfacente.

La psicoanalisi si è sottratta a queste difficoltà contestando energicamente l'equiparazione dello psichico con il cosciente. No, la consapevolezza non può essere l'essenza dello psichico, essa è soltanto una sua qualità e anzi una qualità incostante, che talvolta c'è ma assai più spesso non c'è. Lo psichico in sé, quale che sia la sua natura, è inconscio, e probabilmente è di specie analoga a tutti gli altri processi della natura di cui siamo venuti a conoscenza.

¹ [Il termine tedesco è *Bewusstheit*. Vedi su questo tema nella *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, pp. 55 e 76 sg.]

Per motivare la propria asserzione la psicoanalisi chiama a raccolta parecchi fatti di cui diamo un saggio nel testo che segue.

Si sa cosa si intende quando si parla di “idee improvvise”: pensieri che d'un tratto affiorano belli e fatti alla coscienza, senza che nulla si sappia della loro preparazione, che pure dev'esser consistita in atti psichici. Addirittura può accadere che si pervenga in questo modo alla soluzione di un difficile problema intellettuale sul quale prima, invano, si era riflettuto a lungo. Tutti i complicati processi di selezione, ricusazione e decisione che si sono svolti nel frattempo sono stati sottratti alla coscienza. Non creiamo nessuna nuova teoria dicendo che erano inconsci e che tali, forse, sono rimasti.

In secondo luogo: da un'incalcolabile quantità di fenomeni tra-scelgo un unico esempio che valga per tutti gli altri.¹

Il presidente di un'assemblea (in questo caso del Parlamento austriaco) aprì un giorno la seduta con le seguenti parole: “Registro la presenza del numero legale e dichiaro quindi chiusa la seduta.” Si trattò di un *lapsus verbale*, senza dubbio il presidente voleva dire: aperta. Perché allora disse il contrario? Siamo preparati a sentirci rispondere: è stato un errore casuale, uno sbaglio mentre si attuava un'intenzione, quale capita spesso per gli influssi più disparati. Non significa nulla, fra l'altro accade con particolare facilità che proprio i contrari si scambino fra loro. Se però si considera la situazione in cui avvenne il lapsus, si è propensi a preferire una diversa interpretazione. Tante precedenti sedute erano state così spiacevolmente tempestose e inconcludenti, che sarebbe stato comprensibilissimo se il presidente, al momento dell'apertura avesse pensato: “Magari la seduta che adesso deve cominciare fosse già finita. Preferirei chiuderla anziché aprirla.” Questo desiderio, quando egli cominciò a parlare, probabilmente non gli era presente, non era cosciente, ma certamente esisteva in lui e riuscì a imporsi a dispetto della sua intenzione in quell'errore apparente.

Nella nostra oscillazione fra due spiegazioni così diverse, un singolo caso non potrà certo essere risolutivo. Ma cosa accadrebbe se tutti gli altri casi di lapsus verbale consentissero questa stessa spiegazione, e ugualmente gli analoghi errori dei lapsus di scrittura, di lettura, di ascolto e delle sbadataggini? Se in tutti questi casi, senza eccezione alcuna, si potesse dimostrare la presenza di un atto psichico, un

¹ Vedi la mia *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) [p. 106; vedi anche l'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 216].

pensiero, un desiderio, un intento che può giustificare il presunto errore e che, all'epoca in cui esplicò i suoi effetti, era inconscio, pur essendo magari stato conscio precedentemente? In questo caso non si potrebbe davvero più contestare l'esistenza di atti psichici inconsci, che talora possono diventare attivi mentre sono inconsci e addirittura di tanto in tanto sopraffare le intenzioni coscienti. L'individuo può assumere di fronte ai suoi stessi atti mancati diversi atteggiamenti. Può trascurarli del tutto, oppure può rendersene conto ed esserne imbarazzato, vergognarsene; di regola non trova da sé la spiegazione del proprio errore, ha bisogno che qualcuno lo aiuti e spesso si ribella — almeno per un po' — alla soluzione che gli viene prospettata.

In terzo luogo infine: su persone ipnotizzate si può dimostrare sperimentalmente che esistono atti psichici inconsci e che la consapevolezza non è una condizione indispensabile dell'attività. Chiunque abbia assistito a un esperimento simile ne ha tratto un'impressione indelebile e un incrollabile convincimento. Esso si svolge più o meno così: il medico entra in una stanza d'ospedale, depone il suo parapigioggia in un portaombrelli, colloca uno dei pazienti in ipnosi e gli dice: "Adesso io me ne vado, quando ritorno Lei mi verrà incontro con l'ombrello aperto e lo terrà sopra il mio capo." Medico e accompagnatore abbandonano poi la stanza. Non appena ritornano, il malato, che ormai è sveglio, esegue esattamente ciò di cui era stato incaricato mentre era in ipnosi. Al che il medico gli dice: "Ma cosa sta facendo? Che senso ha tutto questo?" Il paziente è palesemente in imbarazzo e farfuglia qualcosa come: "Credevo solo, signor dottore, che siccome fuori piove, Lei volesse aprire l'ombrello già qui nella stanza." Una spiegazione evidentemente insufficiente, escogitata lì per lì, per giustificare in qualche modo la sua assurda condotta. Noi spettatori, però, sappiamo con assoluta chiarezza che egli non conosce il vero motivo che lo ha spinto ad agire. Noi questo motivo lo conosciamo poiché eravamo presenti quando fu sottoposto alla suggestione alla quale ora ha ubbidito; egli, invece, non sa nulla della presenza di questa suggestione in lui.¹

Reputiamo liquidato, a questo punto, il problema dei rapporti fra

¹ Sto descrivendo gli esperimenti di Bernheim dei quali sono stato testimone nel 1889 a Nancy. Mi sia consentito non prendere neppure in considerazione i dubbi sull'autenticità di questi fenomeni ipnotici. [Vedi sul soggiorno di Freud a Nancy quel che è detto nell'*Autobiografia* (1924) pp. 85 sgg.]

cosciente e psichico: la coscienza¹ è soltanto una qualità (o attributo) dello psichico, incostante per giunta. Ma resta da debellare un'altra obiezione, quella di chi asserisce che, nonostante i dati di fatto summenzionati, non necessariamente bisogna rinunciare all'identità fra cosciente e psichico. I cosiddetti processi psichici inconsci sarebbero appunto quei processi organici paralleli allo psichico la cui esistenza è stata ammessa da tempo. Ciò ridurrebbe il nostro problema a una questione apparentemente irrilevante di natura definitoria. La nostra risposta è che sarebbe ingiustificato e quanto mai inopportuno spezzare l'unità della vita psichica in omaggio a una definizione, giacché comunque ci rendiamo conto benissimo che la coscienza può offrire soltanto serie di fenomeni incompiute e lacunose. Inoltre non è affatto un caso che soltanto dopo il mutamento nella definizione dello psichico sia stato possibile creare una teoria compatta e coerente della vita psichica.

Non si deve comunque credere che quest'altra concezione dello psichico sia una novità da attribuire alla psicoanalisi. Un filosofo tedesco, Theodor Lipps,² ha dichiarato in modo estremamente esplicito che lo psichico è in sé inconscio e che l'inconscio è il vero e proprio psichico. Già da tempo il concetto di inconscio bussava alle porte della psicologia pretendendo di esservi accolto. Fin troppo sovente filosofia e letteratura si sono gingillate con l'inconscio, mentre la scienza non sapeva che farsene. La psicoanalisi si è impadronita di questo concetto, lo ha preso sul serio e gli ha dato un nuovo contenuto. Le sue ricerche hanno portato alla conoscenza di caratteri finora insospettati dell'inconscio psichico e alla scoperta di alcune delle leggi che lo governano. Con tutto ciò non è detto tuttavia che la qualità della consapevolezza abbia perduto per noi il suo significato. Resta la sola luce che nelle tenebre della vita psichica ci illumina e ci guida.³ A causa della particolare natura della nostra conoscenza, il nostro lavoro scientifico nell'ambito della psicologia consisterà nel tradurre i processi inconsci in processi consci, così da colmare le lacune della percezione cosciente.....

¹ [Freud usa qui il termine *Bewusstsein* ("coscienza") con l'identico significato di *Bewusstheit* ("consapevolezza").]

² [Theodor Lipps (1851-1914) fu professore di filosofia a Monaco di Baviera. Le sue opere esercitarono un notevole influsso su Freud, particolarmente durante la composizione del libro *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905). Vedi sopra nel *Compendio di psicoanalisi* (1938) p. 585.]

³ [Vedi una frase simile in *L'Io e l'Es* (1922) p. 481 e sopra, nella lezione 31 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1932) p. 182.]

UNA PAROLA SULL'ANTISEMITISMO

1938

Nell'autunno del 1938 Arthur Koestler fece una visita a Freud a Londra. Come racconta in *The Invisible Writing* (Londra 1954) pp. 416 sgg., chiese a Freud un articolo sul problema dell'antisemitismo. Freud scrisse questa nota (*Ein Wort zum Antisemitismus*) che apparve in un settimanale diretto dallo stesso Koestler (vi scrivevano essenzialmente emigrati tedeschi), che uscì a Parigi per diciotto mesi, a partire dall'autunno del 1938. Il settimanale era intitolato *Die Zukunft. Ein neues Deutschland; ein neues Europa* e l'articolo di Freud fu pubblicato, in tedesco e in inglese, nel N. 7(2) del 25 novembre 1938. Sulla stessa pagina apparve anche, in inglese, un articolo di Thomas Mann intitolato *About that Peace*.

L'articolo di Freud non è mai più stato riprodotto, né è facile procurarsi copia del numero in questione del settimanale *Die Zukunft*. Una fotocopia della pagina in cui l'articolo fu pubblicato è esposta nella vetrina centrale della seconda stanza del Museo Freud, Berggasse 19, Vienna.

La traduzione italiana è di Renata Colorni.

Esaminando sulla stampa e nella letteratura le dichiarazioni che sono state provocate dalle recenti persecuzioni contro gli Ebrei, mi è capitato fra le mani un saggio che mi è parso talmente fuori dell'ordinario che l'ho subito stralciato pensando che mi potesse servire. L'autore si esprimeva pressappoco così:

“Premetto che non sono ebreo e che dunque non è un coinvolgimento egoistico a farmi parlare. Ciononostante mi sono vivamente interessato alle manifestazioni di violento antisemitismo di questa nostra epoca, e particolarmente ho fatto attenzione alle proteste che si sono levate contro di esse. Le proteste sono giunte da due parti, dal campo ecclesiastico e da quello mondano, in nome della religione e in nome di esigenze umanitarie; le prime furono scarse e vennero tardi, ma vennero anch'esse infine, e perfino Sua Santità il Papa fece sentire la sua voce. Devo ammettere che ho tralasciato di dire qualcosa quando ho dato notizia delle proteste provenienti da entrambi i campi, qualcosa all'inizio e qualcosa alla fine. Proverò ora a colmare queste lacune.

“A mio avviso tutte queste proteste potrebbero iniziare con una premessa che suonerebbe più o meno così: ‘Sì, è vero, anch'io non amo gli Ebrei. Li sento in qualche modo estranei e mi sono antipatici. Hanno molte caratteristiche sgradevoli e grandi difetti; credo anche che l'influsso che essi esercitano su di noi e sulle nostre faccende sia essenzialmente dannoso. Paragonata alla nostra, la loro razza è evidentemente inferiore, tutto ciò che essi fanno lo testimonia.’ A questo punto potrebbe seguire, senza alcuna contraddizione, l'effettivo contenuto di queste proteste. Eccolo.

“Ma noi professiamo una religione dell'amore. Dobbiamo amare i nostri nemici come noi stessi. Sappiamo che il Figlio di Dio ha do-

nato la Sua vita terrena per redimere tutti gli uomini dal peso del peccato. Egli è il nostro modello, e dunque qualora consentissimo che gli Ebrei siano insultati, maltrattati, derubati e ridotti in miseria, peccheremmo contro la volontà di Dio, e contro il comandamento della religione cristiana. In maniera analoga si esprimono i laici, i quali credono al Vangelo dell'umanità.

“Ammetto che tutte queste dichiarazioni mi lasciano insoddisfatto. Oltre alla religione dell'amore e dell'umanità esiste anche la religione della verità, che in queste proteste si è fatta sentire troppo poco; la verità è questa: per secoli e secoli abbiamo trattato ingiustamente il popolo ebraico ed esprimendo su di esso un giudizio ingiusto non facciamo che continuare sulla stessa strada. Non compie il suo dovere in questa faccenda chi di noi non comincia con l'ammettere questa nostra comune colpa. Gli Ebrei non sono peggiori di noi, hanno delle caratteristiche un po' diverse dalle nostre e altri difetti, ma, complessivamente, non abbiamo alcun diritto di guardarli dall'alto in basso. Per certi aspetti ci sono anzi superiori. Non hanno bisogno di tanto alcool come noi per trovare che la vita è sopportabile, i crimini della brutalità, gli assassini, le rapine, le violenze sessuali sono fra loro eventi rarissimi, sempre hanno tenuto in gran conto le opere e gli interessi spirituali, la loro vita familiare è più intima, provvedono meglio di noi ai loro poveri e sentono la carità come un sacro dovere. In nessun senso possono esser detti inferiori. Da quando li abbiamo ammessi a cooperare con noi nelle nostre imprese culturali, hanno acquistato ogni sorta di meriti per i loro preziosi contributi in tutti i campi del sapere scientifico, dell'arte e della tecnica. Smettiamola dunque una buona volta di trattarli con degnazione e condiscendenza, laddove hanno tutti i diritti di pretendere giustizia.”

Una così vigorosa presa di posizione da parte di un non ebreo mi ha, com'è ovvio, profondamente impressionato. Eppure devo confessarvi una strana cosa. Sono un uomo molto anziano, la mia memoria non è più quella di un tempo, e non riesco a rammentare dove ho letto il saggio di cui ho qui riportato alcuni brani, né il nome di chi l'ha scritto. Forse uno dei lettori di questo giornale potrà aiutarmi?

Qualcuno mi viene sussurrando che forse ho in mente il libro del conte Heinrich Coudenhove-Kalergi, *L'essenza dell'antisemitismo*;¹ in esso sono infatti contenute proprio le cose di cui l'autore da me

¹ H. COUDENHOVE-KALERGI, *Das Wesen des Antisemitismus* (Vienna 1901).

cercato ha segnalato la mancanza nelle recenti proteste, e altre ancora. Conosco questo libro, è apparso nel 1901 ed è stato ripubblicato con una bella prefazione del figlio dell'autore nel 1929. Eppure no, non può esser quello. Il testo che mi fluttua nella mente è piú breve e piú recente. O forse mi sbaglio, forse un testo come quello che ho descritto non esiste affatto, e forse l'opera dei due Coudenhove non ha avuto alcun influsso sui contemporanei.¹

Sigmund Freud

¹ [Il figlio di Heinrich, Richard Coudenhove-Kalergi (n. 1894), fu un noto filantropo e propugnatore dell'ideale paneuropeo. Freud aveva molta ammirazione per lui e fu tra quelli che, nel 1931, proposero il suo nome per il premio Nobel della pace; ma senza successo. Per ulteriori riferimenti alle posizioni di Freud sul tema dell'antisemitismo vedi sopra *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38) pp. 411 sgg. e la nota editoriale a p. 413.]

ANTISEMITISMO IN INGHILTERRA

1938

Questa lettera, scritta in inglese, sull'antisemitismo in Inghilterra (*Antisemitism in England*) fu spedita da Freud il 16 novembre 1938 a lady Rhondda, che dirigeva "Time and Tide" e che aveva chiesto a Freud un contributo per un numero speciale sull'antisemitismo. La lettera fu pubblicata su "Time and Tide", sotto il titolo "A Letter from Freud", il 26 novembre 1938, p. 1649, ed è poi stata riprodotta in Freud, *Briefe 1873-1939* a cura di Ernst Freud (Fischer, Francoforte sul Meno 1960) p. 448, trad. it. Freud, *Lettere 1873-1939* (Boringhieri, Torino 1960).

La traduzione italiana è di Mazzino Montinari.

Londra N.W. 3, Maresfield Gardens 20,
16 novembre 1938

Al direttore di "Time and Tide".

A quattro anni giunsi a Vienna da una piccola città della Moravia.¹ Dopo settantotto anni di duro lavoro ho dovuto lasciare la mia patria, ho visto dissolta la società scientifica da me fondata, distrutti i nostri istituti, confiscata la casa editrice dagli invasori, sequestrati o mandati al macero i libri da me pubblicati, i miei figli esclusi dalle loro professioni. Non crede che dovrebbe riservare le pagine del Suo numero speciale a dichiarazioni di non ebrei che sono coinvolti meno personalmente di me?

In questa occasione mi viene in mente un vecchio proverbio francese:

*Le bruit et pour le fat,
La plainte est pour le sot;
L'honnête homme trompé
S'en va et ne dit mot.²*

Il passo della Sua lettera, nel quale Ella costata un "certo aumento dell'antisemitismo perfino in questo paese", mi ha colpito profondamente. Le attuali persecuzioni non dovrebbero piuttosto suscitare un'ondata di compassione in questo paese?

Con la massima considerazione
Suo Sigm. Freud

¹ [Vedi sopra nella Lettera al borgomastro di Pribor (1931) p. 97.]

² [Chiasso per il fatuo / Pena per lo sciocco / E il gentiluomo tradito / Se ne va senza dir motto. Da *La coquette corrigée*, commedia di Jean Sauvé de la Noue (1701-1761).]

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): 350
 (1921): 78
 (1922): 139
 (1924): 207 sg.
- Adler, A.
 (1910): 533
- Alexander, F.
 (1925): 141
- Andreas-Salomé, Lou
 (1916): 209
- Atkinson, J. J., vedi Lang, A. (1903)
- Auerbach, E.
 (1932 e 1936): 368 sg., 387
- Bettlheim, S. e Hartmann, H.
 (1924): 137
- Bori, P. C.
 (1979): 331 sg.
- Breasted, J. H.
 (1906): 349-51
 (1924): 349
 (1934): 338 sg., 349 sg., 352, 375
- Breuer, J., vedi Freud S. (1892-95)
- Brunswick Mack, Ruth
 (1928): 65, 236, 501
- Bullitt, W. C.
 (1967): 33
- Burlingham, Dorothy
 (1932): 168
- Buschan, G.
 (1922): 103
- Cambridge Ancient History
 (1924): 349
- Capelle, W.
 (1935): 527 sg.
- Cremerius, J.
 (1971): 33
- Darwin, C.
 (1871): 403
- Deutsch, Helene
 (1925): 79
 (1926): 166
 (1930): 78
 (1932): 236
- Doryon, Y.
 (1940): 314
 (1945-46): 314
- Eisler, M. J.
 (1919): 140
- Eisler, R.
 (1910): 139
 (1929 e 1930): 519
- Encyclopaedia Britannica
 (1910): 368
- Erlenmeyer, E. H.
 (1932): 103
- Erman, A.
 (1905): 351 sg., 358
- Fenichel, O.
 (1930): 79
- Ferenczi, S.
 (1913): 580
 (1921): 139
 (1922): 139
 (1924): 320
 (1925): 197
 (1928): 529 sg., 534
- Frazer, J. G.
 (1911): 411, 429
- Freud, Anna
 (1936): 479, 518
- Freud, S.
 (1873-1939): 314
 (1888-92): 522
 (1892-95): 153, 186, 227, 309, 427, 552
 (1892-97): 447, 508
 (1893): 200, 577
 (1894): 131, 187, 202, 479
 (1895): 80, 153, 399, 508, 595

- (1896): 80*, 199, 227, 444, 447; 227*
 (1898): 550
 (1899): 97*, 550; 10*-12, 80, 106, 126, 130 sg., 138, 141, 197, 209, 245, 265, 309, 313, 340 sg., 460, 480, 526, 587
 (1901): 153*, 447, 478, 548, 550, 642; 541*
 (1905): 63*, 70, 77, 207, 209, 221 sg., 227, 576, 644; 147*, 153, 207, 298, 585; 227*
 (1906): 447
 (1907): 105*, 272; 252*, 517
 (1908): 200*, 210; 437*; 108*, 209, 397; 341*; 251*, 413
 (1909): 541*; 320*, 427
 (1910): 439*; 11*, 413; 208*, 628
 (1910-17): 68, 239, 535
 (1911-12): 130, 256, 601 sg.
 (1912): 233, 260
 (1912-13): 72, 269, 280, 380, 406, 422, 431, 438, 634
 (1913): 251*; 208*; 251*; 138*; 478*; 367*, 373
 (1913-14): 256, 410, 514, 524
 (1914): 227*, 243, 246, 396, 460; 177*, 238; 422*, 500 sg., 525, 545, 560
 (1915): 80*, 147, 185 sg., 200, 205, 418, 422, 510, 587, 628, 641; 65*, 70, 524; 210*
 (1915-17): 47, 124, 129, 131-33, 138, 141 sg., 147, 172, 176 sg., 183, 191, 195, 197, 200, 206, 208, 210, 212, 222, 225, 232, 239, 247, 250 sg., 254, 256, 339, 396 sg., 422, 424, 524, 619, 634, 642
 (1916): 71, 476
 (1918): 514
 (1919): 67*, 69, 422, 534; 422*
 (1920): 66*, 549; 527*; 162*; 73*, 144, 185 sg., 215, 417, 526, 576 sg.
 (1921): 153*, 176, 180, 239 sg., 406; 145*, 153 sg., 156-58, 160, 167; 441*, 629; 151*
 (1922): 139*; 127*, 130, 546; 64*, 71, 170, 176 sg., 182, 184, 189 sg., 195, 200, 213, 217, 400, 416 sg., 422, 525 sg., 548, 577, 580, 644
 (1923): 207*, 557; 313*, 527; 319* sg.; 559*
 (1924): 177*, 215, 217, 508, 557; 67*, 201; 559*; 187*; 10*, 76, 227, 412, 447, 577, 643
 (1925): 129*, 154; 251*, 255, 531; 199*, 541, 547, 626; 67*, 77, 178, 219; 175*, 187, 195, 197, 199 sg., 203, 262, 399, 444, 479, 500, 524, 580
 (1926): 319*; 105*, 187, 509, 511
 (1927): 56*, 149, 252, 262, 264, 271, 274, 278, 281, 302, 380, 406, 447, 473, 628; 559*, 631; 48*, 68
 (1929): 37, 56, 103, 105 sg., 217 sg., 222, 239, 272, 282, 300, 406, 412 sg., 438, 476, 577, 580
 (1930): 443*, 619; 257*; 184*; 68*, 619
 (1931): 48*, 219, 227, 533, 595, 621; 210*, 447
 (1932): 76*, 142, 301 sg., 416 sg., 558, 576; 281* sg., 576
 (1933): 258, 504, 513
 (1934-38): 10, 107, 232, 266, 272, 303, 523, 552, 587, 619
 (1937): 199*, 217, 249, 252, 261, 400, 422, 548, 576, 608 sg., 618, 621; 447*, 521, 609
 (1938): 631*; 10*, 47, 66, 80, 171, 199, 219, 386, 529, 560, 644; 585*; 413*
 Fuchs, G.
 (1931): 89
 Gressmann, H.
 (1913): 363, 366
 Groddeck, G.
 (1923): 184
 Hartmann, H., vedi Betlheim, S. (1924)
 Herlitz, G. e Kirschner, B.
 (1930): 338
 Horney, Karen
 (1926): 80
 Jones, E.
 (1912): 163
 (1927): 80
 (1962): 10
 Jung, C. G.
 (1913): 66
 Kirschner, B., vedi Herlitz, G. (1930)
 Klein, Melanie
 (1928): 79
 Koestler, A.
 (1954): 647
 Lampl-de-Groot, Jeanne
 (1927): 78, 236
 Lang, A.
 (1903): 403
 Lorenz, E.
 (1931): 103
 Meyer, E.
 (1905): 344
 (1906): 343, 345, 360-62, 364, 374
 Miller Baker, Jean
 (1976): 80

- Nunberg, H.
(1932): 83
- Popper, J. ("Lynkeus")
(1899): 307, 312, 314
- Rank, O.
(1909): 340 sg., 343
(1924): 197, 499 sg.
- Reich, W. e altri
(1972): 78, 103, 236
- Reik, T.
(1920): 139
- Schacffer, A.
(1930): 103
- Schrötter, K.
(1912): 137
- Sellin, E.
(1922): 363, 376
- Silberer, H.
(1909): 138
(1912): 138
- Smith, W. R.
(1894): 405
- Sterba, R.
(1936): 111
- Volz P.
(1907): 377
- Weigall, A.
(1922): 352 sg.
- Weiss, E.
(1931): 21
- Yahuda, A. S.
(1929): 365, 369

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.

- Abraham, K., 165, 319
Abramo, 354, 370
Accecamento, 617n.
Acqua come simbolo, 341
Acropoli, l', 473-81
Adler, A., 178 e n., 246-48, 533
Adon, 353
Adonay, 353, 366
Affetto, 390 sg., 542, 584; angoscia come, 191, 194; nei sogni, 135 sg.; quantità di, 80n., 135, 193
Affinità elettive, *Le* (Goethe), 10
Agamennone, 432n.
Aggressività, 75, 213, 280 sg., 291, 298-300, 397, 401-03, 434, 436, 527, 576 sg., 581; e narcisismo, 56 sg.; interiorizzata, 299, 303; nella donna, 221-24, 226, 230; nella vita amorosa, 56, 58, 72; nel maschio, 221, 237; vedi anche Morte, pulsione di; Pulsioni aggressive; Pulsioni distruttive
Agorafobia, 193 sg.
Agrigento, 527
Ahmose, 339
Akhetatòn, 351 sg.
Akki, 341
Alessandro Magno, 210, 394
Alexander, F., 141
Alhama, caduta di, 479 e n.
Allah, 413 sg.
Allucinazioni, 172, 478, 550 sg., 559, 589
Amarna, vedi Tell el-Amarna
Ambivalenza, 72 sg., 207 sg., 226, 230, 238 sg.; della relazione col padre, 405, 409, 439, 450, 452, 603; della traslazione, 602-04
Ambizione: ed erotismo uretrale, 210; nella donna, 239
Amenofi III, 350 sg.
Amenofi IV, 349-51, 383; vedi anche Ekhmatòn
Amentia, 628 e n.
America, 17 sg., 246, 248-50, 319, 321; psicoanalisi in, 17 sg., 499 sg.
Amleto, 145n., 546n., 551n., 619
Amnesia infantile, 143, 397 sg., 542-44, 580, 613, 618
Amòn, 350-53, 410
Amòn-Ra, 348
Amore: insoddisfatto, e senso di colpa, 566; paura di perdere l', 627, 633
Anale(i): carattere, 210; erotismo, 208-10; impulsi, 207; nascita, teoria della, 140, 209, 581
Analogie: acqua madre, 128; ameba e pseudopodi, 577 sg.; "arma a doppio taglio", 48, 68n.; artista e modello d'argilla, 277; avventurarsi in una contrada sconosciuta, 520; ballerina in equilibrio sulla punta di un piede, 382; cavaliere e cavallo, 188; censura sui libri, 519; civiltà minoico-micenea, 64; costruzione di una casa, 544; dighe contro la pressione delle acque, 509 sg.; fossile guida, 366 e n.; gogna nel Medioevo, 243; governatori di un paese conquistato, 594; guardia notturna, 598; guerra civile, 600; guidatore e regole del traffico, 274; immunizzazione contro la scarlattina, 515; incastro, pezzi di un, 346; linguaggio primitivo, 135; lastra fotografica, 443; "Made in Germany", 626 e n.; "mangiare o essere mangiato", 218; massa e classe superiore, 311; mausolei, 386; microscopio, uso del, 624; "non svegliare il can che dorme", 513; nucleo terrestre, 146; paesaggio preistorico, 565; parentesi in algebra, 358 e n.; pompieri e lampada a petrolio, 500; popolazione mista, 184 sg.; popoli primitivi cui è stato imposto il cristianesimo, 517; prestigiatore e allevamento di piccioni, 149; prosciugamento dello Zuiderzee, 190; "prova della strega", 259 sg.; puntura

- di cellule germinali, 612; raggi X, 532; rappresentanti eletti, 128; restituire la vista a un cieco, 36; rottura di un cristallo, 171 sg.; scavo archeologico, 543 sg.; scultura in pietra o in argilla, 524; spostamenti di bandierine su una carta geografica, 199; stati autarchici, 566; Stato nello Stato, 399; statua di bronzo dai piedi d'argilla, 346; "stregato", come diagnosi, 247; sutura dopo un intervento chirurgico, 501; tecnica fotografica di Galton, 340; ufficiale redarguito dal suo superiore, 595n.; uomo con grimaldello, 48; vaccinazione antidifterica, 253; vaccinazione antivaiole, 515
- Anarchismo, 274 sg., 278 sg.
- Anat-Yahu, 387
- Andreas-Salomé, Lou, 457, 493 sg.
- Anfione, 341
- Anfizionie, 297
- Angoscia, 75, 188 sg., 191-95, 197 sg., 201-03, 226, 247, 502, 518, 560, 610, 625; attacchi d', 193, 199; come affetto, 191, 194; come libido trasformata, 192-94, 200, 203 e n.; come segnale, 132, 192, 194 sg., 199-203, 551, 573, 575, 626; d'attesa, 192 sg.; e pericolo, 192, 194-99, 202 sg.; e rimozione, 193-96, 198-200, 203; e separazione dalla madre, 197; e trauma della nascita, 191 sg., 197, 202 sg., 249; isteria d', vedi Isteria; morale, 56, 174 sg., 188 sg., 195, 198; nevrosi d', vedi Nevrosi; reale, 174 sg., 188 sg., 192, 194-97, 202 sg.; sogni d', 124, 132, 142 sg., 312, 597 sg.; vedi anche Fobie; Paura; Zoofobie
- Animale(i): atteggiamento degli Egizi verso gli, 357; come antenati degli uomini, 397 sg., 613; come dèi, 266, 269, 347 sg., 405, 449; comportamento degli, 168, 221 sg., 293; degli Evangelisti, 407; fobie per gli, vedi Zoofobie; istinto negli, 214 e n., 420 sg., 449 e n.; paragonati all'uomo, 418, 420 sg., 449, 574, 580n., 589; totemico, vedi Totem, animale come
- Animismo, 229, 268-71
- Anna O., caso di, 250n., 309n.
- Ano e bocca primitiva, 208
- Antichità giudaiche (Flavio Giuseppe), 343 n., 356n., 359n.
- Antisemitismo, vedi Ebrei, persecuzione degli
- Antonio (nel Giulio Cesare di Shakespeare), 40
- Apparato psichico, 416 sg., 508n., 520, 566, 572-74, 584-91, 610, 623-34
- Archimede, 276
- Arianna, filo di, 140
- Aristarco di Samo, 276
- Aristotele, 9, 131
- Aronne, 345n., 360
- Arte: e scienza, 264; plastica, 106, 140; vedi anche Letteratura
- Artemide, tempio di, 210
- Assenze, 566
- Associazione psicoanalitica internazionale, 29
- Associazioni libere, 124, 126-30, 160-66, 180, 253, 542, 545, 547 sg.
- Assurdo, piacere dell', 147 e n.
- Astronomia, 122, 137, 276
- Astruc, J., 368n.
- Atena, 351, 371n.
- Atene, 474-78, 480 sg.
- Atkinson, J. J., 447
- Atòn, culto di, 350-58, 362, 367, 375, 383-85, 387, 393, 409 sg., 431
- Attacchi: d'angoscia, 193, 199; isterici, 191
- Atteggiamento sessuale passivo, 533-35, 535n., 615, 617, 621
- Attenzione, deviazione della, 153n.
- Attivo e passivo, 73-79, 205, 221 sg., 226, 234, 237, 615; vedi anche Atteggiamento sessuale passivo; Maschile e femminile
- Atum, 350, 353 e n.
- Augurio, 319, 467
- Austria invasa dalla Germania, 381, 423
- Autoanalisi, 460 e n., 473
- Autoconservazione, pulsione di, 56, 194, 202-04, 206, 247, 281, 298, 573, 575, 580 sg., 607, 613, 626, 632
- Autodistruzione, pulsione di, 212-15; vedi anche Morte, pulsione di
- Autoerotismo, vedi Onanismo
- Autolesionismo nevrotico, 247
- Autoosservazione e Super-io, 172 sg., 179
- Azupirani, 341
- Babilonia, 276, 340, 341n., 430
- Bacio, 579
- Bambina: aggressività nella, 224, 226, 230; complesso di evirazione nella, 67-71, 78, 230-36, 582, 619 sg.; complesso di mascolinità nella, 232, 234-36; complesso edipico nella, 225-27, 234-36, 238 sg.; desiderio di avere un bambino da parte della, 210, 226, 234, 239; fantasie della, 140, 227 e n.; fase fallica nella, 69 sg., 74-76, 78-80, 224, 620; fase preedipica nella, 64, 65n., 68, 72-76, 78 sg., 224-36, 239 sg.; intelligenza della, 224; invidia del pene nella, 80, 209 sg., 231-35, 582, 619 sg.; onanismo nella, 224 sg., 232-34, 620; relazione della, con il pa-

- dre, 63-68, 74-76, 79 sg., 225-27, 227n., 234-36, 238 sg., 620; relazione della, con la madre, 63-66, 68-76, 78-80, 225-36, 238 sg., 442, 620 sg.; sviluppo sessuale della, 582, 614 sg., 620 sg.; vedi anche Donna
- Bambini: abuso sessuale dei, 614; aggressività nei, 75; amore nei, 69; debolezza dei, 267 sg., 271; educazione dei, 179, 217, 252-56; e fede nell'onnipotenza dei pensieri, 432; e genitori, 168, 174-77, 179, 217, 253-55, 258, 266-68, 481; esplorazioni sessuali dei, 581; giuoco dei, 73 sg., 224, 234; istruzione sessuale ai, 251n., 516 sg.; natura amorale dei, 174; nevrosi dei, 193 sg., 252-54, 399 sg., 419, 611; paragonati agli animali, 449; paragonati all'uomo primitivo, 404 sg., 432; psicoanalisi dei, 168 sg., 252 sg., 258, 406; vedi anche Infantile; Infanzia, impressioni dell'; Sessualità infantile
- Bambino (maschio): complesso di evirazione nel, 231, 235, 401 sg., 406, 419, 558 sg., 581, 617 sg.; complesso edipico nel, 63 sg., 66 sg., 195 sg., 225, 235, 401 sg., 419, 581, 616, 627; confronto tra la sessualità del, e quella della bambina, 196 sg., 224 sg., 230 sg., 233, 235; equiparato al pene, 534, 620; relazione del, col padre, 63 sg., 67, 69, 73, 196, 235, 341 sg., 401 sg., 404 sg., 408 sg., 437, 442, 481, 603, 616 sg.; relazione del, con la madre, 63, 66 sg., 70 sg., 73, 76, 178 sg., 195 sg., 225, 230, 235, 239 e n., 398, 581, 616-18; sviluppo sessuale del, 581, 614-21, 627; vedi anche Uomo
- Beduini, cerimoniale di fidanzamento dei, 139
- Beethoven, L. van, 428
- Behaviorismo, 584n.
- Bennett, A., 161
- Berlino, Istituto psicoanalitico di, 29, 257
- Bernheim, H., 309, 643n.
- Bes, 347
- Bibbia, 123n., 282, 337-39, 345n., 354-57, 359-63, 366-69, 370-73, 375, 381, 384 sg., 389
- Biografia e psicoanalisi, 10 sg., 38
- Bisessualità, 58, 65, 220-24, 237, 526 sg., 615
- Blériot, L., 280
- Boabdil, re dei Mori, 479 e n.
- Bocca primitiva, ano come, 208
- Bolscevismo, 282 sg.; vedi anche Comunismo; Marxismo
- Bonaparte, Marie, 327
- Brandes, G., 244 sg., 245n.
- Branson, J. S. H., 10n.
- Braun, H., 487 e n.
- Braun, L., 487 e n.
- Breasted, J. H., 338n.
- Breuer, J., 186n., 250n., 309 e n.
- Brill, A. A., 17
- "British Israelites", 375n.
- Brunswick Mack, Ruth, 75, 236, 501 e n.
- Bruto (nel Giulio Cesare di Shakespeare), 40
- Bullitt, W. C., 35n., 38
- Burlingham, Dorothy, 168, 457
- Campagna di Francia (Goethe), 9
- Canaan, occupata dagli Ebrei, 357, 364 sg., 372, 374, 377, 384 sg., 441
- Cannibalismo, 404 sg.
- Carattere: anale, 210; analisi del, 533; disturbi del, 259, 261, 499; formazione del, 177, 200, 208, 210, 231, 235 sg., 238-40, 398, 401 sg., 442, 582, 617; narcisistico, 56 sg.; tipi di, 55-58
- Carattere coatto: dei fenomeni religiosi, 395, 421, 431 sg.; dei sintomi, 399; del delirio, 407; delle impressioni infantili, 446
- Casi: del bambino e la moneta d'oro, 168 sg.; del grafologo profeta, 158 sg.; dell'analista analizzato, 504 sg.; della paziente senza bambini e l'indovino, 154 sg.; dello studente e dell'indovina, 156-58; dell'"Uomo dei lupi", 195n., 422 n., 500 sg., 525n., 545n.; dell'"Uomo dei topi", 541n.; del "Piccolo Hans", 195n., 251n., 413n.; del presidente Schreber, 208n., 628n.; del "signor P." e del dottor Forsyth, 160-66; di "Dora", 541n.; di incredulità di fronte al successo, 475 sg.; di "Katharina", 227n.; di nevrosi sostituita da indisposizioni fisiche, 216 sg.; di Rosalia H., 227n.; di sogni non deformati, 312-14
- Cassetta come simbolo, 340 sg.
- Cattolicesimo, vedi Chiesa cattolica
- Censore, 131 e n.; vedi anche Censura
- Censura, 131 e n.; onirica, 131-36, 142, 312
- Cervantes, M., 37
- Cervello, anatomia del, 417 e n., 572 sg., 588 sg.
- Chamisso, A. de, 339
- Charcot, J.-M., 202n., 309 e n.
- Chiesa cattolica, 282, 301, 379-81
- Chimica sessuale, 77
- "Christian Science", 37 e n.
- Circoncisione: come segno dell'"essere eletto", 384, 409, 412; di Mosè eseguita dalla moglie madianita, 354, 370; equiparata all'evirazione, 196, 412, 439, 617 n.; in Egitto, 354 sg., 357n., 361, 366,

- 370 sg.; introdotta presso gli Ebrei da Mosè, 354 sg., 357 sg., 384, 386, 439; obbligatoria nella religione ebraica, 366, 370
- Ciro, 341 sg.
- Civilizzazione, uso del termine, 281n., 302
- Civiltà, 379, 431 sg., 449, 451, 512, 527, 612, 616; contributo delle donne alla, 238; eroi della, 104 sg., 107; guerra e, 280, 295, 303; limitazione delle pulsioni e, 105-07, 218, 252, 254, 267, 281-83, 301-03; processo della, 281 sg., 282n., 302 sg.; rafforzamento dello spirito scientifico nella, 270, 274 sg., 282; storia della, 251; uso del termine, 281n., 302
- Clistere, 75
- Clitennestra, 432n.
- Clitoride, 63, 66 sg., 70, 76, 178, 207, 224 sg., 232-34, 565, 581n., 582
- Cloaca, teoria della, vedi Nascita anale, teoria della
- Cnosso, 371n.
- Coazione a ripetere, 214 sg., 215n., 239, 248, 398
- "Codice sacerdotale", 368, 372, 389
- Colonia, 412 e n.
- Colpa, senso di, 9, 105, 174, 178, 189, 408 sg., 451 sg., 476, 480 sg., 566, 632 sg.; inconscio, 216 sg.; nei nevrotici, 525, 548 sg., 607 sg.; nel popolo ebraico, 408 sg., 450-52
- Complesso di Elettra, vedi Elettra, complesso di
- Complesso edipico, 47, 63 sg., 66 sg., 76n., 195 sg., 225, 235, 401 sg., 419, 581, 614, 616, 619, 627, 633; caso *Halsmann* e, 47-49; dissoluzione del, 201, 235; in *Dostoevskij*, 48; nella bambina, 63 sg., 66 sg., 225-27, 234-36, 238 sg.; nella donna, 227, 238-40, 620 sg.; Super-io come erede del, 176 sg., 179, 189 sg., 235, 633; vedi anche Fase preedipica
- Compromesso: nevrosi come, 131, 312; sintomi come formazioni di, 398 sg., 401; sogno come, 130 sg., 134, 312 sg., 596 sg., 630
- Comunione cristiana equiparata al pasto totemico, 406, 409, 448
- Comunismo, 279-84, 297, 300; vedi anche Marxismo
- Condensazione: caratteristica dell'Es, 186; nei sogni, 135, 595
- Condizioni economiche e comportamento sociale dell'uomo, 179 sg., 279, 281-84
- Congressi psicoanalitici internazionali: a Innsbruck nel 1927, 529n., 534; a Norimberga nel 1910, 320
- Conflitti pulsionali, 506-10, 513-16, 518, 526 sg., 557, 565, 577
- Consacrazione, vedi Sacro/consacrazione
- Conscio, 131, 182 sg.
- Conservazione della specie, 584, 613
- Contraddizione, principio di, sconosciuto all'Es, 185
- Contrario, trasformazione nel: nei miti, 103-05, 107; nei sogni, 103 sg., 107
- Controinvestimento, 199 e n., 415 sg., 592 sg., 599, 605
- Copernico, 276
- Coquette corrigée, *La* (J. S. de la Noue), 657n.
- Corano, 282
- Corfù, 474
- Corona Ferrea (*Napoleone*), 480n.
- Corpo e psiche, relazione tra, vedi Psichico e fisico, relazione tra
- Coscienza: esclusione dalla, nella rimozione, 415 sg.; in relazione al cervello, 572; in relazione all'inconscio, 416, 421, 586-88; in relazione all'Io, 416, 588 sg., 592 sg., 606; in relazione al preconcio, 417 sg., 587-89; la psicoanalisi riporta il materiale rimosso alla, 521, 551 sg.; natura della, 584-89, 623, 641, 643 sg.
- Coscienza morale, 57, 172-75, 177, 179, 268, 435, 476, 632 sg.; aggressività interiorizzata come, 216 sg., 299; vedi anche Ideale dell'Io; Moralità; Super-io
- Cosmogonie, 265 sg., 270
- Costruzioni in psicoanalisi, 543-50, 552
- Coudenhove-Kalergi, *H.*, 650 sg.
- Coudenhove-Kalergi, *R.*, 651 e n.
- Credo quia absurdum, 407, 436
- Creta, 371n., 393 sg.
- Criminalità, vedi Delinquenza
- Criptomnesia, 527 e n.
- Cristianesimo: monoteismo nel, 407, 410 sg., 452; nascita del, dal giudaismo, 408-11, 413, 451 sg.; vedi anche Chiesa cattolica; Comunione cristiana
- Crono, 560 e n.
- Cure igieniche, come fonte di eccitamento sessuale, 70, 75, 227, 230
- Curie, *P.*, 276
- Darwin, *C.*, 276, 390, 447
- Davide, re biblico, 368 sg.
- Deformazione: come forma di resistenza, 416, 522; mnestica, 48, 71, 475-81, 551; nei deliri, 407, 446 sg.; nei miti, 103-08; nei sogni, 9, 103, 107, 130, 133, 135-37, 143, 152, 311-14, 542, 593 sg., 598; nella formazione dei sintomi, 444; nella letteratura, 618; nella tradizione, 354 sg., 358, 360, 368-70, 393, 441, 446 sg., 451 sg.
- Degenerazione, 579
- Dèi/divinità: animali come, 266, 269; gre-

ci, 104 sg.; materne, 266 e n., 371 n., 405 sg., 406 n., 410
Déjà raconté, 478
Déjà vu, 478
 Delinquenza, 58, 179, 217, 255
 Delirio, 65 n., 131, 172, 407, 446 sg., 501, 550 sg., 599, 629; del genere umano, 446, 552
 Dèmoni, 268-70
 Depersonalizzazione, 478 sg.
 Depressione, 173 n., 535
 Desideri, appagamento dei: e fonti di conoscenza, 263 sg.; e formazione dei sintomi, 311 sg.; e senso di colpa, 475-77, 481; e sublimazione, 231; nei deliri, 551; nei sogni, 124, 134-36, 141-44, 151 sg., 214, 312, 593, 597 sg.; nell'animismo, 268 sg.; nella religione, 264, 271, 278; nelle fantasie, 407, 409, 411
 Destino e Super-io, 476
 Deutsch, Helene, 65, 78 sg.
 Diderot, D., 47, 619
 Difesa, meccanismi di, 80, 398-402, 479 sg., 518-23, 531 sg., 626 sg.; vedi anche Io e difesa
 Dio: del cristianesimo, 408-10, 451 sg.; della Bibbia, 354, 359 sg.; di Mosè, 375-77, 387-89, 393, 426, 429-31, 433, 436, 441, 450 sg.; divieto di creare immagini di, 431, 433, 436; e moralità, 174, 267 sg.; equiparato al padre, 266-68, 405 sg., 409, 411 sg., 449 sg., 452; fede in, 266 sg., 440, 445 sg.; onniscienza di, 168; vedi anche Atòn, culto di; Yahweh
 Diritto e potere, 293
 Dispiacere, 199-203, 434 sg., 518, 520, 522, 573, 610; vedi anche Piacere, principio di
 Disraeli, B., 339
 Distruttività, vedi Aggressività; Autodistruzione; Morte, pulsione di; Pulsioni aggressive; Pulsioni distruttive
 Divinazione, 263
 Divinità, vedi Dèi/divinità
 Dmitrij (nei Fratelli Karamazov), 48
 Dolor, 588, 610, 628
 Don Chisciotte (Cervantes), 37
 Donna(e): atteggiamento della, verso il marito, 233 sg., 238-40; carattere sociale della, 238, 240; come analiste, 65, 68 n., 223, 236, 252 sg.; complesso di evirazione nella, 67-71, 78, 196 sg., 231, 619-21; complesso di mascolinità nella, 67, 80, 232, 235 sg., 239, 533 sg., 534 n.; complesso edipico nella, 227, 238-40, 620 sg.; contributo della, alla civiltà, 238; e nascita di un figlio, 239; frigidità nella, 237; Io della, influenzato dall'oggetto

sessuale, 176; influsso degli ordinamenti sociali sulla, 22 sg., 238, 274; inibizioni nella, 274; invidia del pene nella, 80, 209 sg., 231-35, 238 sg., 533 sg., 620 sg.; invidia nella vita psichica della, 231 sg., 240; narcisismo nella, 238; omosessualità nella, 67, 236 sg.; rapporto della, con il padre, 226, 239; rapporto della, con la madre, 228, 239 sg.; rigidità psichica della, 240; sogni della, 137, 139; sublimazione nella, 231, 240; Super-io nella, 235; sviluppo sessuale della, 63-80, 533 sg.; vedi anche Bambina; Maschile e femminile
 "Dora", caso di, 541 n.
 Dostoevskij, F., 48, 68 n.
 Double conscience, 478
 Ebiatar, 368
 Ebrei, 283, 314; caratteristiche degli, 423-26, 430 sg., 433 sg., 436, 440, 452 sg., 650; come "popolo eletto", 371, 384, 387 sg., 407-09, 412, 425 sg., 430 sg., 433, 440 sg., 450 sg.; e circoncisione, 354 sg., 357, 384, 386, 409 sg., 412, 439; letteratura e leggende degli, 359; persecuzione degli, 314, 381, 411-13, 424 sg., 649-51, 657; religione degli, 347-49, 353-55, 358-78, 382, 384-89, 391-95, 407 sg., 410, 429-34, 440 sg., 444-46, 450-52; vedi anche Dio di Mosè; Yahweh
 Eccitamenti, somma di, 203
 Economia psichica, vedi Fattori quantitativi
 Edipo, leggenda di, 341 sg., 614, 617 n., 618, 633
 Edipo re (Sofocle), 614
 Educatori: come modelli, 177, 179; psicoanalisi degli, 254 sg.
 Educazione, 179, 518, 531; bolscevica, 282 sg.; e prevenzione della guerra, 291, 301; psicoanalisi ed, 217, 252-56; religiosa, 252 n.; sessuale, 251 n., 516 sg.
 Edward de Vere, conte di Oxford, 10, 619 n.
 Efeso, 210
 Egitto: esodo dall', 337, 345, 347 e n., 355-57, 359 sg., 362, 364, 366 sg., 370, 372-74, 384 sg., 391, 430; religione dell', 347-54, 358, 375, 383-88, 393, 407, 409 sg., 430 sg.; storia dell', 349-52, 355 sg., 357 n., 360-62, 373, 383 sg.
 Einstein, A., 250, 289-303
 Eitingon, M., 29, 257
 Ekhmatòn, 349-59, 372 sg., 375, 383 sg., 386-88, 410, 429, 452; vedi anche Amenofi IV
 Elaborazione secondaria dei sogni, 136, 594

- Elefantina, isola di, 386
 Elettra, complesso di, 66 sg., 620 sg.
 Eliopoli, 348, 350 e n., 353n., 358 sg., 373, 383 sg.
 Elohim, 366
 Elohisti, 386
 Elusioni, 398
 Embriologia, 214
 Empedocle di Acraga, 527-29, 576n.
 Empietà, acquisizione del fuoco come, 104 sg.
 Eneide (Virgilio), 439n.
 Energia psichica, 132, 134, 199 e n., 211, 311 sg., 418, 525, 586, 590, 595, 626, 631n.
 Energia pulsionale, 80n., 211; mobilità dell', 186 e n.; vedi anche Energia psichica
 Enoteismo, 445 e n.
 Epica nazionale, come trasmissione di leggende, 393-95
 Epimenide (paradosso di), 279 e n.
 Era glaciale, 580n.
 Eracle, 104n., 107, 341
 Eredità arcaica, 418-21, 422n., 449, 523, 594, 615, 617n., 627, 633 sg.
 Eresia, 282
 Erinni, 432n.
 Ermete (Prassitele), 140
 Erode, 343
 Erodoto, 354, 357n., 361, 369
 Eroe, 340-45, 393, 409, 426-28, 449; equiparato al padre, 428 sg., 435
 Eros, 9 sg., 211 sg., 215, 298, 300, 525-27, 529, 575-78, 613, 624 sg.; vedi anche Libido; Pulsione sessuale
 Erostrato, 210
 Erotismo: anale, 208-10, vedi anche Fase sadico-anale; orale, 74; uretrale, 103, 106 sg., 210
 Errori, 589, 642 sg.; di ascolto, 642; di lettura, 642
 Es, 56, 105; analizzato dalla psicoanalisi, 521 sg., 573; caratteristiche dell', 185 sg., 416-18, 573, 575; e fattori ereditari, 565, 572, 574, 633; e Io, 184-90, 195, 199-202, 416 sg., 517 sg., 520, 523 sg., 573-76, 589-93, 599, 604-08, 613, 625-28, 632; e l'inconscio, 417 sg., 421, 589-95, 598, 605, 618; e rimozione, 417 sg., 590, 593, 605, 618, 631; e Super-io, 189 sg., 574, 633 sg.; pretese pulsionali dell', 56, 105, 185-88, 416 sg., 434, 525, 572-75, 596, 599 sg., 624-26; uso del termine, 184 e n.
 Eschilo, 432
 Escrescenza, funzione dell', 207-09, 224, 229, 581
 Esdra, 368n., 372
 Esiodo, 104
 Esogamia, 404, 437, 439, 447 sg.
 Essenza dell'antisemitismo, L' (H. Coudenhove-Kalergi), 650 sg.
 Estraniamento, 478-80
 Etica, vedi Moralità
 Etnologia, 251
 Evans, A., 371n., 393
 Evirazione: angoscia di, vedi Paura dell'; di Crono da parte di Zeus, 560; e circoncisione, 196, 412, 439, 617n.; minaccia di, 401, 558-60, 581, 616-18, 620, 627; nell'orda primordiale, 403, 439; paura dell', 139, 196-98, 231, 235, 559, 630; simboli dell', 107, 412, 439, 560, 617n.
 Evirazione, complesso di, 67, 71, 139, 196, 230-36, 406, 412, 419, 533-35, 558 sg., 581, 617-21, 627, 629 sg.; nella donna, 67-71, 78, 196 sg., 231, 619-21
 Evoluzione, teoria dell', 276, 390, 403
 Fame, come stimolo onirico, 597; vedi anche Nutrizione, pulsione di
 Famiglia, 240, 267, 269 sg.; vedi anche Fratelli; Madre; Padre
 Fantasie, 140, 143, 197, 209, 312; di desiderio, 407, 409, 411; di seduzione, 70, 75 sg., 76n., 227 e n.; e onanismo, 70, 617; e ricordo, 76n.; isteriche, 76n., 227 e n.; masochistiche, 402, 505; primarie, 449n., 616; sadiche, 402; sessuali, 581
 Faraone, figlia del, e Mosè, 337 sg., 343
 Fascismo, 379
 Fase: fallica, 69 sg., 74-76, 78-80, 196, 198, 207, 224-26, 230-35, 511, 533, 581 sg., 616, 620; genitale, 207, 209 sg.; orale, 207, 209, 226, 228 sg., 511, 560, 580-82; preedipica, 64, 65n., 68, 72-76, 78 sg., 225-36, 239 sg.; pregenitale, vedi Libido, fase pregenitale della; sadico-anale, 207 sg., 224, 226, 511, 581 sg.; sadico-orale, 207 sg., 581
 Fattori: biologici, 108, 179, 197, 204, 211, 214, 220 sg., 237, 259, 299-301, 320 sg.; costituzionali, 223, 235-37, 254, 258, 302 sg., 418, 610 sg.; quantitativi o economici, 39, 185, 202 sg., 396, 444 sg., 509-12, 517, 522 sg., 582 sg., 599, 609-11, 618; vedi anche Quantità
 Fattori ereditari, 191, 396, 418-21, 422n., 523, 565, 572-74, 633; e caratteri acquisiti, 420 sg., 422n., 449, 523; ed Es, 565, 572, 574, 633; vedi anche Eredità arcaica
 "Fausse reconnaissance", 478
 Faust (Goethe), 8 e n., 11n., 12, 37, 147n., 440n., 508n., 520, 528 e n., 634 e n.

- Feci equiparate al bambino e al pene, 209 sg., 223
- Feigenbaum, D., 17 sg.
- Femminismo, 68n.
- Fenichel, O., 79
- "Fenomeno funzionale" (Silberer), 138
- Ferenczi, S., 258 e n., 319-22, 504 e n., 505, 513
- Feticismo, 559 sg., 629 sg.
- Fiabe, 139, 342, 404, 406
- Filosofia, 264 sg., 269, 278, 310, 585 sg., 641, 644
- Finlandia, epica nazionale della, 394
- Fisica, 211, 298, 300
- Fissazione: al trauma, 142-44, 398 sg., 503; della libido, 208, 217, 226, 232, 235-37, 512, 524, 578, 580, 582, 608, 617 sg.; "originaria" alla madre, 499; rito religioso come, 406
- Fixierung, uso del termine, 385n., 587n.
- Flavio Giuseppe, 343n., 356n., 359n., 519
- Fliess, W., 63n., 76n., 227n., 245n., 447n., 534
- Fluss, famiglia, 97
- Fobie, 192-95, 259, 398; vedi anche Angoscia; Paura; Zoofobie
- Folklore, 138 sg.
- Folla, 168, 243, 248; vedi anche Masse, psicologia delle
- Formazioni reattive, 39, 80, 199 sg., 210
- Forsythe Saga, The (Galsworthy), 161 e n., 162 sg.
- Forsyth, D., 160 e n., 161-66
- France, A., 532 e n.
- Francesco Giuseppe, imperatore, 276 e n.
- Francia, 296, 309 e n.
- Francoforte, 4, 7
- Fratelli, alleanza tra i, nell'orda primordiale, 404-06, 408 sg., 437, 447 sg., 452
- Fratelli Karamazov, I (Dostoevskij), 48, 68n.
- Freiberg, vedi Priboi
- Frequenza, simbolo della, 140
- Freud, Alexander, 474-77, 480 sg.
- Freud, Amalie, 97
- Freud, Anna, 4, 252, 460, 479, 493, 518, 521
- Freud, Jacob, 481
- Freud, Margit, 245n.
- Freud, Sigmund: antisemitismo e, 314, 381, 649-51, 657; città natale di, 97 e n., 246 e n., 657 e n.; conferenze di, in America, 319 sg.; disturbo di memoria di, sull'Acropoli, 473-81; docente all'Università di Vienna, 121, 309 e n.; e Brandes, G., 244 sg., 245n.; e Ferenczi, 319-21; e Mann, T., 467; e Popper, J., 314 e n.; e Rolland, R., 473; in Inghilterra, 381 sg., 423 sg.; in Mo-
- ravia, 97, 246 e n., 657; memoria fonografica di, 121; operazione chirurgica di, 121; paraprassia di, 459-61; "pietà filiale" di, 481; studi di, in Francia, 309 e n.; vacanze di, in Italia, 320, 474
- Freud-Ottorego, signora, 162-64
- Freund, A. von, 162 e n., 165
- Frigidità, 237
- Frustrazione: nell'analisi, 514; nell'etiologia delle nevrosi, 254, 476; libidica, nei bambini, 228-30
- Fuchs, G., 91 sg.
- Funzione: escretoria, 207-09, 224, 229, 581; riproduttiva, 579 sg., 584, 614 sg.
- Fuoco e minzione, 103-08, 210
- Galsworthy, J., 161 e n., 163
- Galton, F., 340 e n.
- Geistigkeit, uso del termine, 348n.
- Gelosia, 69, 76, 163 sg., 166, 229-31, 425, 516, 580, 617n.; delirante, 65n., 236, 628 sg.
- Genio e malattia mentale, 40
- Genitali: e pulsione sessuale, 579; maschili, vedi Evirazione; Pene; Simboli fallici; primato dei, 582 sg.; sviluppo dei, nell'infanzia, 397
- Genitali femminili, 178, 207, 209, 220 sg., 224 sg., 232-34; e complesso di evirazione, 67, 196 sg., 231, 558 sg., 617, 629 sg.; simboli dei, 139 sg., 209
- Genitori: analista come successore dei, 602 sg., 608; e figli, rapporto tra, 168, 174-77, 179, 217, 253-55, 258, 267 sg., 341 sg., 419, 435, 437, 480, 574, 612, 617, 627, 633, vedi anche Complesso edipico; Madre; Padre; simboli dei, 342; Superio come successore dei, 67, 174-79, 200, 435, 437, 574, 602, 612, 632 sg.
- Germania, 91; epica nazionale della, 394; e Riforma, 364; invasione dell'Austria da parte della, 381, 423; leggende della, 438; vedi anche Nazismo
- Geroglifici, 369n.
- Gerusalemme, 345n., 387, 433
- Gesù Cristo, 343, 408-11, 421, 425, 451 sg., 519, 649 sg.
- Giacobbe, figlia di, 355
- Gilgamesh, 341 e n.
- Giocasta, 614, 618
- Giosuè, 361, 366, 371
- Giulio Cesare (Shakespeare), 40
- Giuoco infantile, 73 sg., 224, 234
- Giuseppe e i suoi fratelli, 425
- Giustizia, 270 sg., 404; vedi anche Diritto; Legge
- Giustiziera, La (C. F. Meyer), 341n.
- Goethe, J. W., 4-12, 47 e n., 147n., 411, 428, 440n., 442, 443n., 508, 520, 528,

- 634; casa natale di, 3, 7
 "Goethe", premio, 3 sg.
 Götter Griechenlands, Die (Schiller), 421n.
 Göttingen, 493
 Granada, 479n.
 Gravitazione, teoria della, 276
 Grecia, viaggio di Freud in, 474-81
 Grecia antica: miti della, 103-08, 210 sg., 341 e n., 393 sg., 408, 438, 560; vedi anche Edipo, leggenda di; panellenismo nella, 297; pensatori della, 527; tragedia della, 409
 Greci ed Ebrei, 425, 434
 Grembo materno: simboli del, 140, 341; sonno come ritorno al, 593
 Groddeck, G., 184
 Gruppi, legami emotivi nei, 294 sg., 297, 300 sg.; vedi anche Masse, psicologia delle
 Guerra: del 1914-18, 160, 280 sg., 292, 320, 499-501; motivi di, 290 sg., 293-300; prevenzione della, 289-92, 296 sg., 300-03; principi ideali e, 296-99, 302 sg.; scritti di Popper sulla, 314
 Guglielmo II, 178 e n.

Halsmann, P., 47 sg.
Hans, caso del piccolo, 195n., 251n., 413n.
Haremhab, 352, 356 sg., 374, 384
Hárnik, J., 103n.
Hegel, filosofia di, 280
Heine, H., 108 e n., 161 e n., 220 e n., 358n.
Herder, signora, 9
Hoffmann, E. T. A., 443
Horney, Karen, 80
Hugo, V., 259 sg.
Hyksos, 356 e n.

 Ideale dell'Io, 177 e n.
 Idee astratte rappresentate nei sogni, 135 sg., 138
 Identificazione, 39, 79, 175 sg., 176n., 177, 179 sg., 200, 234 sg., 239 sg., 297, 300 sg., 401-04, 409, 442, 565, 617, 620
 Idra di Lerna, mito dell', 107
Ichohanan, 366, 371
Ietro, 361, 367
Ifigenia (Goethe), 9
 Illusioni, 212, 263 sg., 278, 282-84, 300
 Images parentali, 177
 "Imago", 103n., 251, 339 e n., 346 e n., 379, 423
 Immortalità, 348 sg., 354, 383
 Impotenza sessuale, 402, 576
 Impulsi: anali, 207; incestuosi, 8, 105, 139, vedi anche Complesso edipico; Incesto; sadici, 207; suicidi, 158 sg., 255, 577, 607
 Incesto: tabù dell', 404, 438 sg.; tra dèi, re ed eroi, 438
 Inconscio(i): bisogno di punizione, 216 sg., 247; e rimosso non coincidono, 182; forze pulsionali, 131-36, 143, 298 sg.; in senso descrittivo, dinamico e sistematico, 182-84; parti dell'Io e del Superio, 181-83, 186, 189 sg.; resistenza, origine della, 180 sg., 216; senso di colpa, 217; sentimenti, 245; sistema, 133, 182-84, 189
 Inconscio, l', 147, 231, 244, 247 sg., 262 sg., 475; "collettivo", 448; e rimozione, 415-17, 421, 533 sg., 593 sg., 605, 608, 618 sg.; evoluzione del concetto di, 183 sg.; in relazione alla coscienza, 416, 421, 586-88; in relazione all'Io, 417, 589; sogni e, 9, 132-36, 143 sg., 312; telepatia e, 168
 "Inc", uso dell'abbreviazione, 183 sg.
 India: epica nazionale dell', 394; religione dell', 358n.
 Indovino, 153-58
 Inerzia psichica, 514, 524 sg., 608
 Infantile(i): amnesia, 143, 397 sg., 542-44, 580, 613, 618; atteggiamento dei nevrotici, 198, 253; carattere, della religione, 266-71; dipendenza, 574, 612, 614, 627, 633; fobie, 193 sg.; nevrosi, vedi Bambini, nevrosi dei; sessualità, 67, 69, 72 sg., 143 sg., 174, 196-98, 207-10, 223-37, 249, 252, 397 sg., 566, 579-81, 613, 627 sg.; teorie sessuali, 67, 79, 108, 209, 224, 397, 516 sg., 581; vedi anche Bambini; Infanzia, impressioni dell'
 Infanzia, impressioni dell', 396 sg., 399 sg., 442-44, 446, 501, 542-47, 550-52, 593 sg., 614; all'origine dei sogni, 103 sg., 143 sg., 214; analisi delle, 248 sg., 252; patogene, 252, 254, 327; rimozione delle, 103 sg., 143, 252, 480
 Inferiorità: complesso di, 177 sg.; senso di, 177-79, 189, 247, 476
 Inghilterra, 161, 163n., 165, 280; antisemitismo in, 657; Freud in, 381 sg., 423 sg.
 Inglesi, senso di superiorità degli, 431
 Inibizione(i), 174, 232, 274, 311 sg., 398 sg., 499, 502, 510, 542, 565 sg., 582, 593, 618; intellettuali, 566; nella meta, 69, 205 sg.; vedi anche Censura; Rimozione
 Innsbruck, 48
 Inquisizione (Santa), 299
 Insegnanti, vedi Educatori
 Insetti, 168, 221 sg.
 Intelletto: attività dell', nei sogni, 136; prevale sulla forza muscolare, 293 sg.; rafforzamento dell', nella civiltà, 282, 303; vedi anche Ragione
 Intensità psichiche, 79 sg., 80n.

- "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", 124, 320
 Interpretazione dei sogni, *L'* (Freud), 124, 245n., 309 e n.
 Interpretazione dei sogni, vedi Sogni, interpretazione dei
 Intestino, simbolo dell', 140
 Intuizione, 263, 265
 Inversione sessuale, vedi Omosessualità
 Investimento, 80n., 418, 590; dei pensieri onirici, 135, 595; di desideri rimossi, 185 sg., 231; oggettuale, 176, 188, 211 e n., 224, 230; pulsionale ed Es, 186, 188, 200 sg., 211 e n.; sperimentale dell'Io, 199
 Invidia del pene, vedi Pene, invidia del
 Io: alterazione dell', 175 sg., 199 e n., 399 sg., 442, 504, 507, 517-23; 599 sg., 606-08; caratteri principali dell', 434, 523, 573-75, 589, 625 sg.; come sede dell'angoscia, 195; come serbatoio della libido, 211, 577 sg., 578n.; debolezza infantile dell', 193, 198, 252; e coscienza, 416, 588 sg., 592 sg., 606; ed Es, 184-90, 195, 199-202, 416 sg., 517 sg., 520, 523 sg., 573-76, 589-93, 599, 604-08, 613, 625-28, 632; difesa, 399 sg., 504, 512, 518-24, 557 sg., 626 sg., 630 sg.; e il preconcio, 416 sg., 589-91; e l'inconcio, 417, 589; e mondo esterno, 131 sg., 186-90, 195, 202, 218, 400, 479, 518, 573, 575, 589 sg., 593, 599 sg., 607, 626-33; e pulsioni, 187-89, 198-201, 213, 434 sg., 444, 503, 506-10, 512 sg., 518, 593 sg., 596-98, 626 sg., 629-32; e Super-io, 56 sg., 172-74, 177, 179 sg., 188-90, 195, 417, 435, 518 e n., 525, 574, 592, 599, 604, 632 sg.; formazioni reattive dell', 199 sg., 210; forze rimoventi dell', 170 sg., 202, 204, 444, 510, 518-20, 612; ideale dell', vedi Ideale dell'Io; immaturo, 397, 503, 510, 627, 630; libido dell', 211; meccanismi difensivi dell', 479 sg.; nevrosi come affezioni dell', 611 sg., 627; paragonato allo strato corticale, 187; parti inconscie dell', 181-83, 186, 189 sg.; pulsioni dell', 170, 204, 206, 210, vedi anche Autoconservazione, pulsione di; rafforzamento dell', nell'analisi, 503, 512 sg., 515, 517, 521, 530-32, 600-08; scissione dell', 171, 400, 629-31; sogni in sintonia con l', 134; sopraffazione dell', 400; tendenza alla sintesi dell', 187 e n.
 Innamoramento, 72, 578, 603 sg.
 Ipnosi, 137, 513, 643
 Isacco, 370
 Ishtar, 341
 Iside, 357n.
Israel in der Wüste (Goethe), 411n.
 Israeliti, vedi Ebrei
 Isteria, 58, 65, 77, 192 sg., 505, 552; d'angoscia, 195; etiologia dell', 227, 247; traumatica, 142 sg.; trattamento dell', 259
 Istinto, 214 e n., 420 sg., 449 e n.
 Istorie (Erodoto), 354n., 358n., 361n.
 Italia, 320, 379, 474, 480n.
 Iuppiter, 371n.
Jabneh, 433
Jahvè, vedi *Yahweh*
Jauner, 548
Jochanan ben Zakkai, 433
 Jones, E., 163-65, 409n.
 Jung, C. G., 246n., 248 e n., 396n.
 Kant, I., 174, 185 e n., 267, 566
 Karna, 341 e n.
 "Katharina", caso di, 227n.
 Kautsky, K., 487n.
 Keplero, 276
 Klein, Melanie, 79
 Korsakoff, psicosi confusionale di, 137
 "Kraft" (nelle lettere di Goethe), 9
 Kupka, J., 45
 Labirinto, leggenda del, 140
 Laio, 614, 618
 Lampl-de Groot, Jeanne, 65, 78 sg.
 La Noue, J. S. de, 657n.
 Lapsus, 642
 Lasch, R., 103n.
 Latenza: nella nevrosi, 399 sg.; nella storia della religione ebraica, 391 sg., 407; periodo di, nell'infanzia, 198, 235, 397-403, 580 e n., 582, 613
 Lavoisier, A.-L., 276
 Lavoro onirico, 124, 126, 132-44, 152, 185, 311, 593-98
Lays of Ancient Rome (Macaulay), 394n.
 Legge: e potere, 290, 293; e violenza, 293-97
 Leggenda, 340, 359, 404, 406, 504; di Edipo, 341 sg., 614, 617n., 618, 633; di Mosè, 337-45, 359 sg., 362 sg.; vedi anche Eroe; Labirinto, Miti; Mitologia; Tradizione
 Leonardo da Vinci, 7, 428
 Letteratura, 10 sg., 359, 368, 393-95, 424, 452, 576n., 618, 644
 Leviti, 345n., 365 sg., 374, 376, 386
 Libido: definizione della, 576-78; dislocabilità della, 69, 524; e funzioni maschili e femminili, 237; e tipologia, 55-58; fasi della, nella sessualità femminile, 72 sg., 76 sg., 79 sg., 223-37, 239 sg., 581 sg.; fasi di organizzazione della,

- 207-10, 223-37, 239 sg., 511 sg., 517, 526 sg., 581 sg., 584; fissazione della, 208, 217, 226, 232, 235-37, 512, 524, 578, 580, 582, 608, 617 sg.; ingorgo della, 514; Io come serbatoio della, 211, 577 sg., 578n.; Io come oggetto della, 188, 210 sg.; narcisistica, 577; oggettuale, 211, 575, 577 sg.; parte di, inutilizzabile, 193 sg.; periodicità della, 580n.; regressione della, 176, 201, 208, 232, 236 sg.; simboli della, 106 sg.; teoria della, 57, 203-18; trasformata in angoscia, 192-94, 200, 203 e n.; "viscosità" della, 524 e n.; vedi anche Eros; Pulsione sessuale
- Lichtenberg, G. C., 298 e n., 299
- Liebknecht, W., 487n.
- Linguaggio, 418 sg., 432 sg., 449, 589, 593, 626; e il preconsenso, 418, 589, 626
- Linguistica, 138, 208 sg.
- Lipps, T., 585 e n., 644 e n.
- Loch Ness, mostro di, 475
- Londra, 160 e n., 163, 280 sg., 381
- Lourdes, 257
- Ludwig, E., 178 e n.
- Lupus, 261
- Maat, 347, 350, 375 sg., 383
- Macaulay, T. B., 394n.
- Mach, E., 314
- Madianiti, 361 sg., 364, 366 sg., 372, 385
- Madre: dell'orda primordiale, 403 sg.; desiderio di morte nei confronti della, 75; e bambino, 74, 178 sg., 222, 499; fallica, 139, 232 sg.; identificazione con la, 401, 442, 620; paura di essere uccisi dalla, 65, 75, 139, 226, 229; relazione del figlio con la, 63, 66 sg., 70 sg., 73, 76, 178 sg., 195 sg., 225, 230, 235, 239 e n., 401, 545, 615-19; relazione della figlia con la, 63-66, 68-76, 78-80, 225-36, 238 sg., 442, 617, 620 sg.; separazione dalla, 197; simbolo della, 139; vedi anche Divinità materne
- Magia, 268 sg., 348, 352, 376, 390, 407 sg., 410, 431 sg., 467
- Mahabharata, 341
- Maiali, atteggiamento degli Egizi verso i, 357n.
- Malattia: bisogno della, 607 sg.; predisposizione alla, 252; somatica, 607
- Mann, T., 467
- Man of Property, *The* (Galsworthy), 161
- Manetone, 425n.
- Maomettani, 413 sg.
- Mare del Nord, *Il* (Heine), 220 e n.
- Marxismo, 179 sg., 279-84; vedi anche Comunismo
- Maschile e femminile, 65 sg., 69, 74, 77, 80, 212, 220-24, 226, 234, 237, 247, 614 sg.; vedi anche Atteggiamento sessuale passivo; Attivo e passivo
- Mascolinità, complesso di, 67, 68n., 80, 232, 235 sg., 239, 533 sg., 534n.
- Masochismo, 78, 212-18, 223, 247, 505, 525 sg., 535n., 548, 581n.; vedi anche Fantasie masochistiche
- Masse, psicologia delle, 168, 180, 243 sg., 246, 248, 280-84, 293-301, 390, 393, 413-15, 448; vedi anche Gruppi, legami emotivi nei
- Masturbazione, vedi Onanismo
- Materialismo dialettico, vedi Marxismo
- Matratzengruft, *Aus der* (Heine), 108 e n.
- Matriarcato, 404-06, 432, 436, 447 sg.
- Matrimonio, 68, 72, 233 sg., 238 sg.
- Medi, 342
- Medicina: e psicoanalisi, 499; specializzazione nella, 257
- Medioevo, 243, 283
- Medium, 149
- Medusa, testa di, 139
- Mefistofele (nel *Faust* di Goethe), 12, 440n.
- Melanconia, 77, 173, 208
- Memoria: disturbi della, 48, 473-81; c affetto, 508n.; lacune di, 503; vedi anche Amnesia infantile; Ricordo; Tracce mnestiche
- Meneptah, 357n., 374, 385
- Menopausa, 509
- Meribah-Qadesh, vedi Qadesh
- Messia, il, 283, 411; vedi anche Gesù Cristo
- Mestruazione, 580n., 613
- Meta sessuale, 73, 76; inibita, 69, 205 sg.
- Metapsicologia, 508 e n., 517
- "Mettere in atto", anziché ricordare, 410
- Meyer, C. F., 341n.
- Meyer, E., 343n.
- Meynert, T., 628n.
- Micene, 393 sg.
- Michel, dottor, 4
- Mignoli come simboli, 560
- Milano, 480n.
- Minosse, 371n., 394
- Minzione e fuoco, 103-08, 210
- Miracoli, 148, 257, 270
- Miracoloso, inclinazione al, 147, 166
- Misticismo, 145, 167, 190, 407, 478, 566; vedi anche Occultismo
- Miti: della nascita, 340-44; dell'esposizione dell'eroe, 341-44, 346, 356, 382; esclusi dalla religione di Atòn, 352; greci, 103-08, 210 sg., 341 e n., 393 sg., 408, 438, 560; simbolismo dei, 617n.
- Mitologia, 138-40, 251; interpretazione dei sogni e, 103 sg., 106 sg., 139 sg.;

- scienza come, 300; teoria delle pulsioni come, 204, 300
- Mitra, 409n.
- "Momento traumatico", 202 e n., 203
- Mondo esterno: adattamento al, 402, 434 sg., 511, 520, 565, 577; controllo dell'uomo sul, 11, 73; Es e, 518, 573, 624-26; "inconoscibile", 623; relazione tra l'Io e il, 131 sg., 186-90, 195, 202, 218, 400, 479, 518, 573, 575, 589 sg., 593, 599 sg., 607, 626-33; Super-io e, 634; vedi anche Realtà; Realtà, distacco dalla
- Mongoli: guerre dei, 295; legge dei, contro l'orinare sul fuoco, 103, 107
- Monoteismo: come delirio dell'umanità, 446 sg.; cristiano, 407, 410 sg., 452; ebraico, 347-49, 353 sg., 358, 375 sg., 382, 388 sg., 407, 410, 413, 430, 445 sg., 451; egizio, 349-54, 358, 386-89, 407, 430; genesi del, 380, 411, 421, 423, 427, 429, 445 sg., 449-51
- Monte Sinai, vedi Sinai
- Moralità, 404 sg., 408, 436-40, 448, 450 sg.; e religione, 174, 265-71; e senso di colpa inconscio, 217; e Super-io, 174-77, 179, 633; sconosciuta ai bambini, 174; sconosciuta all'Es, 186; vedi anche Coscienza morale
- Moravia, 97n., 246
- Mori, lamento dei, 479 sg.
- Morte: atteggiamento del nevrotico verso la, 229; e religione egizia, 348, 352; pulsione di, 215 e n., 299, 508n., 525-27, 529, 575-77, 581 e n., 607, 613, 624 sg., vedi anche Aggressività; Pulsioni aggressive; Pulsioni distruttive; simbolo della, 130; vita dopo la, vedi Immortalità
- Mosè: carattere di, 359 sg.; circoncisione introdotta da, 354 sg., 357 sg., 384, 386, 439; Dio di, 375-77, 387-89, 393, 426, 429-31, 433, 436, 441, 450 sg.; etimologia del nome di, 337-39, 346; le due persone rappresentate da, 361 sg., 367, 370, 373-75, 377; leggenda di, 337-45, 359 sg., 362 sg.; l'egizio, 314n., 339, 343-49, 353, 355-67, 370, 375, 377, 423; prototipo del padre, 429; prototipo del Super-io, 435; risorto in Gesù Cristo, 411; uccisione di, 363, 373-76, 382, 384-86, 391 sg., 410 sg., 414 sg., 421, 429
- Motilità, 573, 577, 593
- Motti di spirito, 126, 135 sg., 147 e n., 588
- Müller, M., 445n.
- Nancy, 309 e n., 643n.
- Nansen, F., 292
- Napoleone I, 339, 480 e n.
- Narcisismo, 177n., 210 sg., 238, 259; delle piccole differenze, 412n.; dell'orgoglio, 435 sg.; primario, 575, 577, 615, 627
- Nascita: anale, teoria della, 140, 209, 581; miti della, 340-44; simboli della, 139 sg., 341; teorie infantili sulla, 108, 516 sg.; trauma della, 191 sg., 197, 202 sg., 249, 499
- Nazionalismo, 290 sg., 297, 300, 302
- Nazismo, 379, 381, 413
- Natura, controllo dell'uomo sulla, 103-08, 276 sg., 280 sg., 284
- Necrofilia, 247
- Neemia, 368n., 372
- Nefertiti, 350n.
- Nestroy, J., 511 e n., 549 e n.
- "Neue Zeit", Die, 487n.
- Neveu de Ramcau, Le (Diderot), 47, 619n.
- Nevrosi: bisogno inconscio di punizione nella, 216 sg.; curabilità della, 258-60, 503-08, 512, 520, 599-602, 607-09; d'angoscia, 192 sg., 203; della società, 271 e n.; disposizione alla, 57 sg., 64; ed esigenze della civiltà, 612; e fede nell'onnipotenza dei pensieri, 432; e frustrazione, 254, 476; e psicologia dell'Io, 171; e tendenza al conflitto, 170, 312; etiologia delle, 170, 196, 232, 254, 396-402, 443 sg., 476, 518 sg., 580, 610-14, 627; e trauma, 395-402, 418, 503, 505-07, 509, 517, 557, 607, 611 sg.; influenza della teoria sul trattamento delle, 248 sg.; paragonata ai sogni, 131, 142, 312; prevenzione delle, 253-55; religione e, 271, 380, 382, 402 sg., 407, 413 sg., 421; infantile, 193 sg., 252-54, 399 sg., 419, 611; ripresentarsi della, 501, 505 sg., 524; spostamento nella, 551; studio della, 29, 85; trattamento fisico della, 257; vedi anche Istemia; Nevrosi ossessiva; Nevrosi traumatica; Traslazione, nevrosi di
- Nevrosi ossessiva, 58, 72, 77, 194, 201, 208, 247, 259, 269
- Nevrosi traumatica, 142-44, 391, 611
- Nevrotici: carattere infantile dei, 198, 253; e paragone del paesaggio preistorico, 565; onanismo dei, 233; paragonati alle persone normali, 39 sg., 395 sg., 442, 508, 517 sg., 583, 592, 610 sg.; psicoanalisi dei, 170, 216 sg., 250, 252 sg., 256-61, 321, 410, 508, 594; trattamento psicologico dei, 257 sg., 309 sg.
- Newton, I., 276
- Nichilismo intellettuale, 278 sg.
- Nietzsche, F., 184, 493
- Nilo, 337 sg., 343
- Nirvana, principio del, 625

Normalità: come obiettivo della psicoanalisi, 503, 517 sg.; come finzione, 517 sg., 522, 532; definizione di, 39-41; vedi anche Persone normali paragonate ai nevrotici; Processi psichici normali

Notre Dame, cattedrale di, 480

Nunberg, H., 85

Nutrizione, pulsione di, 576, 581, 597, 615

Occultismo: difficoltà nello studio dell', 145-49; psicoanalisi, apporto della, all', 152 sg., 155, 158 sg., 167 sg.; religione c, 148; scienza e, 167; sogni e, 145-69, 219

Ocrisia, 106n.

Oggetto, investimento libidico dell', 205, 209; identificazione come sedimento dell', 176 sg., 188; infantile, 195, 224, 230; origine dell', 188, 211 e n.

Oggetto, scelta dell', vedi Scelta oggettuale

Omero, 393 sg.

Ominazione, 398, 432, 580

Omosessualità, 67, 103, 106, 247, 526 sg., 533, 579, 582, 620 sg.; femminile, 67, 236 sg.

On, vedi Eliopoli

Onanismo, 70 sg., 196, 233 sg., 566; clitorideo, 70 sg., 76, 224 sg., 230, 232 sg.; infantile, 70 sg., 76, 78, 196, 224 sg., 230, 232-34, 401, 558 sg., 566, 582, 616 sg., 620; vedi anche Fantasie onanistiche

Orda primordiale, 280 e n., 293, 403-11, 415, 421, 429, 437, 439, 447-52

Oreb, vedi Sinai

Oreste, 432n.

Orestea (Eschilo), 432 e n.

Organizzazione sociale dell'uomo, 403-05, 437, 439, 447 sg., 523, 574, 607

Organizzazioni internazionali, 289 sg., 296 sg.

Orgasmo, 75, 566

Ormoni, 259

Oro (divinità egizia), 357n.

Oro, stima per l', 209

Osea, 363

Osiride, 348, 352 e n., 354

Ossessioni, 131, 451; vedi anche Nevrosi ossessiva

Ossigeno, scoperta dell', 276

Pacifismo, 301-03

Padre: ambivalenza del rapporto col, 405, 409, 439, 450, 452, 603; dell'orda primordiale, 403-11, 415, 421, 429, 437, 439, 447-52; e minaccia di evirazione, 401, 558-60, 616-18; equiparato a Dio, 266-68, 405 sg., 409, 411 sg., 440 sg., 452; equiparato all'animale nelle zoo-

fobie, 404-06; equiparato all'eroe di leggende, 428 sg., 435; paura di essere divorati dal, 75, 406, 560; relazione del bambino col, 63 sg., 67, 69, 73, 196, 235, 341 sg., 401 sg., 404 sg., 408 sg., 437, 442, 481, 603, 616 sg.; relazione del figlio adulto col, 480 sg.; relazione della figlia con il, 63-68, 74-76, 79 sg., 140, 225-27, 227n., 234-36, 238 sg., 620; Super-io erede dell'autorità del, 435, 437; vinto dall'eroe della leggenda, 340 sg., 428 sg.; volontà del, 439

Paolo, san, 408-11, 451 sg.

Paquet, A., 4

Paragoni, vedi Analogie

Paranoia, 65, 226 sg., 236; vedi anche Delirio

Paraprassie, 182 sg., 312-14, 545, 548, 605, 642 sg.

Paride, 341

Parigi, 309 e n., 480

Parola: potere magico della, 269, 432; primordiale, modificazioni della, 595; vedi anche Linguaggio

Patricidio, 47, 49; nell'orda primordiale, 404 sg., 408-11, 421, 437, 447 sg., 450-52

Pasqua, festa della, 430

Pasto totemico, 405 sg., 409, 437, 447 sg.

Patologia, rende evidenti le condizioni normali, 171 sg.

Patriarcato, 432, 436, 447, 449

Paura: come risposta al pericolo, 557 sg.; dei dèmoni, 268-70; del genitale femminile, 139; della perdita dell'amore, 56, 174 sg., 197 sg., 627, 633; dell'evirazione, vedi Evirazione, paura dell'; dell'incesto, 139; di essere divorati dal padre, 75, 406, 560; di essere puniti, 560; di essere uccisi dalla madre, 65, 75, 139, 226, 229; vedi anche Angoscia; Fobie; Zoofobie

Pax romana, 296

Peccato originale, 408, 451 sg.

Pelo pubico, 238

Pene, 65 sg., 207, 209, 401 sg., 581 e n., 616 sg.; assenza del, nella donna, 67; atrofizzato, clitoride come, 178; attaccamento narcisistico al, 67; attribuito alla donna, nel feticismo, 629 sg.; due funzioni del, 108; equiparato al bambino, 534; invidia del, 80, 209 sg., 231-35, 238 sg., 533 sg., 582, 619-21; simboli del, vedi Simboli fallici; vedi anche Circoncisione; Evirazione; Fase fallica

Pensieri onirici: latenti, 124-30, 132-36, 141, 152, 593, 595 sg.; preconsoci, 133 sg.

Pensiero(i): attività dilatoria del, 187, 199

- e n.; cosciente e processi inconsci, 133, 180-84, 311-13; onnipotenza dei, 269, 432, 467; processi di, 399, 416 sg., 426, 432, 584, 586, 589, 623, 626; proibito dal bolscevismo, 282 sg.; proibito dalla religione, 273-75; trasmissione del, 153-69; vedi anche Telepatia
- Percezione, vedi Sistema percettivo
- Pericolo: angoscia come segnale di, 132, 192, 194 sg., 199-203, 551, 573, 575, 626; evitamento del, 444, 518, 520 sg., 557-60, 573, 575, 626 sg.; interno (pulsionale) ed esterno (reale), 194, 196-99, 202 sg., 479
- Periodicità sessuale, 580n., 613
- Perseo, 341
- Personalità: psichica, scomposizione della, 170-90, 219; scissione della, 478 sg.
- Persone normali paragonate ai nevrotici, 395 sg., 442, 508, 517 sg., 583, 592, 610 sg.
- Perversioni, 212-14, 232, 579, 582, 614; vedi anche Feticismo
- Phormio (Terenzio), 248 e n.
- Piacere: preliminare, 207 e n., 582; principio di, 185-87, 199-203, 214, 434 sg., 518, 520, 525, 573, 625, 632
- Pinchas, 344n.
- Plasticità e rigidità psichiche, 240, 258 sg.
- Platone, 10, 298, 576n.
- Plessing, professor, 9
- Poe, E. A., 327
- Politeismo, 347 sg., 351 sg., 388, 405 sg., 410, 413, 449
- Polluzione, 401
- Polonio (nell'Amleto di Shakespeare), 545 sg.
- Pompei, 544
- Popoli primitivi, 71 sg., 103n., 196, 228 sg., 293 sg., 404 sg., 432; e incesto, 439; religione dei, 266, 268-71, 414, 430, 432, 445
- "Popolo eletto", vedi Ebrei come "popolo eletto"
- Popper, J. ("Linkeus"), 312-14
- Potere della classe dominante, 290 sg., 293-96, 301
- Prassitele, 140
- Preconscio, 183, 416-18, 587-91, 593 sg., 597, 608; e linguaggio, 418, 589, 626
- Predisposizione: alla malattia, 252; punti di, 208 e n.
- Pregiera, 268
- Pribor, 97, 246 e n., 657 e n.
- "Principio fondamentale dell'attività neuronica", 595n.
- Processi psichici: approccio dinamico ai, 417 sg., 509, 520, 542, 551, 583; approccio economico ai, vedi Fattori quantitativi; approccio topico ai, 416-18, 509, 524, 588, 631; inconsci, 416-18, 421, 443, 531, 547, 585-601, 605 sg., 608, 613, 618, 641-44; normali, 7, 55, 57 sg., vedi anche Normalità; Persone normali paragonate ai nevrotici; primari e secondari, 185 sg., 186n., 199n., 508, 591, 595, 625
- Processo organico: civiltà come, 281 sg., 302 sg.; rimozione come, 282n.
- Profezie, 148, 153-59
- Profilassi, psicoanalisi come, 253-55
- Proibizioni sociali, 405, 437, 447 sg.; vedi anche Tabù
- Prometeo, mito di, 103-08
- "Prosperity" americana e psicoanalisi, 499 sg.
- "Protesta virile" (Adler), 533, 535 e n.
- Psichiatria, 40; e psicoanalisi, 124, 248, 257
- Psichico: e fisico, relazione tra, 167, 185, 187, 204 sg., 311 sg., 321, 575, 584 sg., 588 sg., 641; natura dello, 640-44
- Psicoanalisi: applicazione della, in campi non medici, 103-08, 217, 250-56, 327; apporto della, all'occultismo, 152 sg., 155, 158 sg., 167 sg.; aspetto terapeutico della, 29, 185 sg., 190, 250, 253, 256-61, 499-501, 503-07, 509-15, 517 sg., 521-25, 530, 532, 548-52, 600-09; come parte della psicologia, 38; come profilassi, 253-56, 506, 513-15, 516 sg.; costruzioni in, 543-50, 552; critica alla, 122, 137, 139 sg., 147, 170, 242-45, 248, 257, 260, 541, 624, 640; dei bambini, 168 sg., 252 sg., 258, 406; dei nevrotici, 170, 216 sg., 250, 252 sg., 256-61, 321, 410, 508, 594; difficoltà di comprendere la, 181, 242 sg.; dizionario di, 113; durata della, vedi Trattamento psicoanalitico; e biografia, 10 sg., 38; e biologia, 622; e Chiesa cattolica, 380; ed educazione, 217, 252-56; e filosofia, 585 sg., 641, 644; e letteratura, 644; eliminazione delle rimozioni nella, 185 sg., 214, 502 sg., 510, 521, 541, 549, 551 sg.; e medicina, 499; e personalità dell'analista, 529-32; e psicoterapia, 123 sg., 257 sg.; e scienza, 262 sg., 270-72, 277, 284, 585 sg., 590, 623 sg., 640 sg., 644; e scienza ufficiale, 124, 243 sg., 248; esperienze dimenticate portate alla luce dalla, 143, 214, 397, 443, 618; e Weltanschauung scientifica, vedi Weltanschauung scientifica e psicoanalisi; in America, 17 sg., 499 sg.; interventi della, nella vita reale del paziente, 515 sg.; reazione terapeutica negativa alla, 217; regola fondamentale della, 601, 604,

- 606; resistenza alla, 180 sg., 216 sg., 244, 253, 258, 500, 502, 530, 541, 546, 549, 551, 604-08; rivela ciò che è nascosto nell'Es, 185 sg., 521 sg., 573; scoperte della, 404, 415, 419, 442-48, 571, 579, 591, 613 sg.; 621; secessioni nella, 246-50; sintomi come primo oggetto della, 170, 250, 261; tecnica della, 410, 500-02, 506, 514-16, 521 sg., 541-47, 549 sg., 552, 580, 586, 599-609, 623 sg.; teoria dei sogni come base della, 123, 136 sg., 142
- Psicoanaliste, donne come, 65, 68n., 223, 236, 252 sg.
- Psicologia: applicata, sociologia come, 282; e filosofia accademica, 310; femminile, 176, 196 sg., 219-41, 274; delle masse, 168, 180, 243 sg., 246, 248, 280-84, 293-301, 390, 393, 413-15, 448; psicoanalisi come parte della, 38
- "Psicologia individuale" (Adler), 178, 246-48
- Psiconevrosi, vedi Nevrosi
- Psicosi, 399, 407, 518, 550, 552, 587, 598, 610, 622, 628 sg.; confusionale di Korsakoff, 137; distacco dalla realtà nella, 131, 172, 264, 559; fallimento della rimozione nella, 311 sg.; motivi scatenanti lo scoppio della, 628 sg.; narcisismo e, 58; paragonate ai sogni, 131, 311 sg., 598-600; psicoanalisi e, 258-60, 600, 610; vedi anche Delirio; Melanconia; Paranoia
- Psicoterapia, 123 sg., 257 sg.
- Pubertà, 66, 70, 207, 397, 416, 579 sg., 582, 618; esplosione della nevrosi nella, 400, 402, 505, 509; riti della, 196
- Pudore, 238
- Pulizia, vedi Cure igieniche
- Pulsione(i): aggressive, 58, 211-18, 283, 297 sg.; alla guarigione, 214; "attive e passive", 205; concezione dualistica delle, 526n., 527, 529; distruttive, 207, 211-18, 247, 291, 297-300; e civiltà, 105-07, 218, 252, 254, 267, 281-83, 301-03; farsa delle, ed etiologia delle nevrosi, 400, 415 sg., 503 sg., 506-10, 517, 557, 608, 610-13, 626 sg.; imbrigliamento delle, 508 sg.; impasto e disimpasto delle, 212 sg., 298 sg.; inibite nella meta, 69, 205 sg.; Io e, 187-89, 198-201, 213, 434 sg., 444, 503, 506-10, 512 sg., 518, 593 sg., 596-98, 626 sg., 629-32; natura conservatrice delle, 214 sg., 321, 575; natura fisica delle, 185 e n., 205, 311; negli animali, 211, 214; opinione popolare sulle, 204; organiche, 214; parziali, 578, 582, 612; rinuncia alle, 404, 431, 434-37, 439, 441, 444, 450, 508 sg., 582, 606, 612 sg., 626-28, 631 sg.; sessuale, 58, 204-15, 218, 298-300, 302 sg., 434, 436, 578-84, 613 sg., 627 sg.; sublimazione delle, 205 sg., 231, 240; teoria delle, 170, 203-18, 297-300, 311 sg., 527-29, 575-78, 586; trasformazioni delle, 205-10; uso del termine, 205 e n.; vedi anche Autoconservazione, pulsione di; Conflitti pulsionali; Eros; Io, pulsioni dell'; Morte, pulsione di; Nutrizione, pulsione di
- Punizione, 612; bisogno inconscio di, 216 sg., 247, 525; evirazione come, 71; paura della, 560; sogni di, 141 sg.
- Qadesh, religione di, 360-67, 370, 372-76, 385 sg., 391, 414
- Qualità, 186
- Quantità, 39, 80n., 186, 203, 259; vedi anche Fattori quantitativi
- Ra, 348, 350, 353n.
- Radio, scoperta del, 276
- Ragione: Io come paladino della, 187 sg.; ostilità dell'uomo contro la, 147 sg.; progresso della, 274 sg., 301; vedi anche Intelletto
- Ra-mose, 339
- Rank, O., 249 e n., 499 sg.
- Rapporto sessuale, 438, 576, 597; fraintendimento sadico del, 397; parentale, vedi Scena primaria; simboli del, 137; teorie infantili sul, 224
- Rappresentazioni e affetti: "incompatibili", 187n.; separati, 135 sg., 193
- Re e regina come simboli, 342
- Realtà: e angoscia, 174 sg., 189, 192, 194-97, 202 sg.; e Io, vedi Mondo esterno, relazione tra Io e; esame di, 147 e n., 187, 589, 626; e scienza, 274, 277-79, 284; piacevole, incredulità di fronte a una, 474-78; principio di, 187, 434, 626; psichica ed esterna, 399, 447n.; vedi anche Estraniamento; Mondo esterno; Realtà, distacco dalla
- Realtà, distacco dalla: negli intellettuali, 291; nella nevrosi e nella psicosi, 131, 172, 264, 399 sg., 551 sg., 559, 589, 628 sg.; nel sonno, 131 sg., 134
- Reazione terapeutica negativa, 217
- Redenzione, 408 sg., 411, 451 sg.
- Regressione, 68, 79 sg., 559 sg.; libidica, 176, 201, 208, 232, 236 sg., 582 sg.; nel sogno, 134 sg.
- Reik, T., 422n.
- Relatività, teoria della, 250
- Religione: carattere coatto della, 395, 421; carattere "sacro" della, 437 sg.; cristiana, vedi Chiesa cattolica; Cristianesimo;

- come nevrosi dell'umanità, 380, 382, 402 sg., 406 sg., 413 sg.; dei popoli primitivi, 266, 268-71, 414, 430, 432, 445; di Atòn, vedi Atòn, culto di; e bolscevismo, 282 sg., 379; ebraica, vedi Ebrei, religione degli; egizia, vedi Egitto, religione dell'; e guerra, 291, 297, 299-301; e occultismo, 148; e rinuncia pulsionale, 436 sg.; e *Weltanschauung* scientifica, 148, 264-78; indiana, 358n.; origini della, 405 sg., 437, 445 sg., 447 sg.; scienza della, 251; scritti di Popper sulla, 314
- Residui: diurni, 127, 134, 136, 597; mnestici, 187
- Resistenza: alla psicoanalisi, 180 sg., 216 sg., 244, 253, 258, 500, 502, 530, 541, 546, 549, 551, 604-08; alla vita pulsionale, 170; della rimozione, 131 sg., 134, 180 sg., 188, 416, 587 sg., 605 sg.; dell'Es, 524 sg.; dell'Io, 521-25; di traslazione, 534 sg.; e interpretazione dei sogni, 129-32; variazione della, 129 sg.
- Révolte des anges, *La* (A. France), 532n.
- Ricerca scientifica: inidoneità dell'uomo alla, 122, 147, 248; obiettivi e metodi della, 274, 276-78
- Ricordo(i): deformazione dei, 48, 71, 475-81, 551; di copertura, 397; e fantasia, 76n.; e percezione, 632; inconsci, 550-52, 624; "più che mai vividi", 550; vedi anche Memoria; Tracce mnestiche
- Rielaborazione, 200 e n.
- Riflessione, 126
- Riforma: del sistema penale, 91; luterana, 364; sociale, 313 sg.
- Rilke, R. M., 493
- Rimosso, il, 170, 188 sg.; inalterabilità del, ad opera del tempo, 185 sg.; "inconscio", 131; ritorno del, 402, 408, 410, 415 sg., 444, 448 sg., 531, 550 sg.
- Rimozione, 48 sg., 64, 68, 75, 245; ad opera dell'Io, 170 sg., 202, 204, 444, 510, 518-20, 612; ad opera del Superio, 181; carattere primitivo dello, 479; come esclusione dalla coscienza, 415 sg.; come processo organico, 282n.; del complesso edipico, 235; di esperienze infantili, 103 sg., 143, 252, 480, 614; di moti pulsionali, 444, 509 sg., 582, 612 sg., 627; di ricordi traumatici, 391; e angoscia, 193-96, 198-200, 203; e armonia psichica, 313 sg.; e cultura, 218; ed Es, 417 sg., 590, 593, 605, 618, 631; e difesa, 479; eliminata dalla psicoanalisi, 185 sg., 214, 502 sg., 510, 521, 541, 549, 551 sg.; e l'inconscio, 415-17, 421, 533 sg., 593 sg., 605, 608, 618 sg.; e nevrosi, 64; e pulsione di autoconservazione, 206; e sogni, 103 sg., 131-34, 144, 311-13; nello sviluppo sessuale della bambina, 231, 234; "originaria", 499; "post-", 510 e n.; resistenza della, 131 sg., 134, 180 sg., 188, 416, 587 sg., 605 sg.
- Rinnegamento, 36, 479 sg., 552, 557, 630
- Ripetere, coazione a, vedi Coazione a ripetere
- Riproduzione, funzione della, vedi Funzione riproduttiva
- Ritorno, *Il* (Heine), 265 e n.
- Rituale, 139
- Rivelazione divina, 263, 271, 273, 277, 282
- Rolland, R., 473; lettera aperta di Freud a, 473-81
- Roma antica, 106, 296
- "Romanzo familiare", 341 e n., 342-44
- Romolo, 341 sg.
- Rosalie, H., caso di, 227n.
- Roux, W., 612 e n.
- Sachs, H., 163n.
- Sacro/consacrazione, 354, 365, 384, 426, 437-39
- Sadismo, 75, 212-14; vedi anche Impulsi sadici
- "Saggi di Sion", cospirazione dei, 407
- Salisburgo, 121
- Santità, 357, 438n.; vedi anche Sacro/consacrazione
- Sargon di Agade, 340 sg.
- Scelta oggettuale, 443; differente nei due sessi, 66 sg., 68-71; identificazione distinta dalla, 175 sg.; incestuosa, 8; nei bambini, 175 sg., 195 sg., 207, 225-28, 615; nel feticismo, 630; nella donna, 226, 234, 236, 238 sg., 620; omosessuale, 236; narcisistica, 210 sg., 238; regressiva, 176, 582 sg.
- Scena primaria, 79, 401, 614
- Schiller, F., 248, 421
- Schliemann, H., 393
- Shakespeare, W., 10 e n., 40, 145n., 389n., 546n., 551, 619 e n.
- Schopenhauer, A., 215
- Schreber, caso del presidente, 208n., 628n.
- Scienza: come mitologia, 300; e occultismo, 148, 167; e psicoanalisi, 262 sg., 270-72, 277, 284, 585 sg., 590, 623 sg., 640 sg., 644; e religione, 148; ufficiale e psicoanalisi, 124, 243 sg., 248; vedi anche *Weltanschauung* scientifica
- Seduzione, 70, 75, 227 e n., 230, 398*, 558, 614 sg.; fantasie di, 70, 75 sg., 76n., 227 e n.
- Selinunte, 528
- Sellin, E., 363n.
- Seno materno, relazione del bambino col,

- 71 sg., 74, 207, 209, 228 sg., 565, 581, 615 sg., 621
- "Serie complementari", 232, 396
- Servio Tullio, 106 e n.
- Sessuale(i): asservimento, dell'uomo, 535 n.; astinenza, 436; caratteri, secondari, 220 sg., eccitamento, 77, 613, 616; fantasie, 581; fattori, nella nevrosi d'angoscia, 192 sg., 203; impotenza, 402, 576; istruzione dei bambini, 251 n., 516 sg.; meta, 582; processi, biologia dei, 320 sg.; periodicità, 580 n., 613; prodotti, 220 sg.; pulsione, 58, 204-15, 218, 298-300, 302 sg., 434, 436, 578-84, 613 sg., 627 sg.; simbolismo, 104-08, 137-40; teorie infantili, 67, 79, 108, 209, 224, 397, 516 sg., 581; vita, inizio in due tempi della, 397 sg., 580, 613
- Sessualità: femminile, 176, 220-41, 274; infantile, 67, 69, 72 sg., 143 sg., 174, 196-98, 207-10, 223-37, 249, 252, 397 sg., 566, 579-81, 613, 627 sg.; teoria sulla, osteggiata, 244, 247, 249
- Seth, 357 n.
- Shaw, G. B., 379 n.
- Shittim, 363
- Shock, 508 n.
- "Si" e "no", significato del, nella psicoanalisi, 541, 545-47
- Sichem, principe di, 355
- Sifilofobia, 198
- "Signor P. e dottor Forsyth", caso del, 160-66
- Silo, 344 n.
- Simboli: aneto, stelo di, 104; della nascita, 139 sg., 341; della relazione tra genitori e bambino, 342; dell'evirazione, 107, 412, 439, 560, 617 n.; dell'intestino, 140; fallici, 104, 106 e n., 107 sg., 139
- Simboli, esempi di: acqua, 341; borsa da viaggio, 137; esposizione nella cassetta, 341; fegato, 105-07; fenice, 106 sg., 107 n.; fiamma, 106 e n., 107; filo di Arianna, 140; fuoco, 105-08; Idra di Lerna, 107; Labirinto, leggenda del, 140; mantello, 138 sg.; mignoli del piede, 560; molteplicità, 140; ponte, 139; ragno, 139; rapporti spaziali, 140 sg.; re e regina, 342; scala, 137 sg.; stanza, 140, 209; testa di Medusa, 139; uccello, 105-08
- Simbolismo, 103-08, 209, 234, 244, 249, 321; dei miti, 617 n.; ed eredità arcaica, 422 n., 523; linguistico, 419, 449; onirico, 103 sg., 106, 128 sg., 135, 137-40, 209, 419, 593, 596
- Similitudini, vedi Analogie
- Simposio, *Il* (Platone), 298, 576 n.
- Sinai, monte, 359-62, 450
- Sintomi: aggravati dal trattamento, 549; come compromesso, 398 sg., 401; come primo oggetto della psicoanalisi, 170, 250, 261; come "ritorno del rimosso", 444; come soddisfacimento sostitutivo, 444, 508 sg., 542, 613, 628; conseguenza di traumi, 396, 399; deformazione nei, 444; e fantasie, 227 e n.; eliminati dalla psicoanalisi, 499, 502, 602; e rimozione, 170, 311 sg.; fenomeni religiosi paragonati ai, 403; nell'isteria, 247; paragonati ai sogni, 133, 598 sg., 629 sg.; periodo di incubazione dei, 391, 611; senso di colpa come, 525
- Sintomi, formazione dei: e angoscia, 193-96, 199; e sogni, 131
- Sistema percettivo (sistema P-C), 186-90, 418, 573, 584, 586-89, 623, 625 sg., 632
- Smith, W. R., 447 sg.
- Società: capitalistica, 91; individui c, 198, 252
- Società delle Nazioni, 289, 292, 296
- Sociologia, 282
- Sofocle, 614
- Sogni: appagamento di desideri nei, 124, 134-36, 141-44, 151 sg., 214, 312, 595, 597 sg.; Aristotele a proposito dei, 9, 131; carattere allucinatorio dei, 126, 132, 134 sg., 550, 589, 592, 626; carattere arcaico dei, 134 sg.; come compromesso, 130 sg., 134, 312 sg., 596 sg., 630; come struttura psicopatologica, 131, 311, 478; condensazione nei, 135, 595; d'angoscia, vedi Angoscia, sogni d'; deformazione nei, 9, 103, 107, 130, 133, 135-37, 143, 152, 311-14, 542, 593 sg., 598; degli psicotici, 628 sg.; dei nevrotici, 629; elaborazione secondaria dei, 136, 594; e forze pulsionali, 131-36; e l'inconscio, 9, 132-36, 143 sg., 312; e occultismo, 145-69; e residui diurni, 127, 134, 136, 597; e stimoli sensoriali, 132, 134; "forza sensibile" dei, 126 sg.; "giorno del", 127; idee astratte rappresentate nei, 135 sg., 138; immagini visive nei, 134-36; impressioni infantili all'origine dei, 443, 593 sg.; paragonati ai sintomi, 133, 598 sg., 629 sg.; residui diurni nei, 127, 134, 136, 597; richieste pulsionali espresse nei, 509, 593 sg., 596; rilassamento delle resistenze nei, 588; simbolismo dei, 103 sg., 106, 128 sg., 135, 137-40, 209, 419, 593, 596; sonno e, 132, 134, 310-12, 592 sg., 596-98, 622 sg., 626; sperimentali, 137 sg.; spostamento nei, 135 sg., 140, 551, 595, 630; teoria dei, 103 sg., 106 sg., 123-44, 201, 214, 219, 310-14; traumatici, 142-44; vita vigile e, 593 sg., 596-98; vedi anche Censura; Lavoro onirico; Pensieri oni-

- rici; Sogni, contenuto manifesto dei; Sogni, interpretazione dei
- Sogni, esempi di: borsa da viaggio "Solo per signore", 137; figura del padre ripetuta, 140; moglie che partorisce due gemelli, 151 sg.; piallare il legno, 138; segretario scorbutico, 138
- Sogni, contenuto manifesto dei, 593; censura e, 131-36, 142, 312; effetto della deformazione sul, 107, 130, 136, 151 sg., 312; e pensieri onirici latenti, 124-30, 132-36, 141, 595 sg.
- Sogni, interpretazione dei, 592-98, 604, 623; apporto dell', all'occultismo, 152 sg., 159 sg.; atteggiamento verso l', 124, 139 sg., 310, 313; importanza della, in psicoanalisi, 123 sg.; incompleta, 460n.; luce gettata dall', sulla mitologia, 103 sg., 106 sg., 139 sg.; tecnica della, 124-34, 141, 310 sg.
- Soluzione inconscia di un problema intellettuale, 642
- Sommersibile, 281
- Sonno, 401, 573 sg., 588; e sogni, 132, 134, 310-12, 592 sg., 596-98, 622 sg., 626
- Sovraffaticamento, 508n.
- Sovrainvestimento, 418, 590
- Spirito Maligno, lo, 270
- Spirito scientifico, rafforzamento dello, nella civiltà, 270, 274 sg., 282; vedi anche Intelletto; Ragione
- Spiritismo, 167
- Spiritualità nella religione ebraica, 348 e n., 373, 388, 407 sg., 410, 431-36, 445
- Spostamento: caratteristico dell'Es, 186; nei motti di spirito, 135; nei ricordi "più che mai vividi", 550 e n.; nei sogni, 135 sg., 140, 551, 595, 630; nella nevrosi, 551; nelle leggende, 369; nelle mete pulsionali, 575, 582; nel ricordo, 477 sg., 480
- Stato: confusionale allucinatorio, 628; maniacale, 174
- Stein, Charlotte von, 8n., 9, 443n.
- Stekel, W., 249 e n.
- Sterba, R., 113
- Stimoli sensoriali, 418, 573, 586, 625 sg.; e sogni, 132, 134; uditivi e visivi, 589
- Stratford-on-Avon, 10
- Stregoneria, vedi Magia
- Strutture sociali, sviluppo delle, 279-84, 293-97, 300 sg.
- Sublimazione, 205 sg., 231, 240, 407 sg., 582, 608
- Suggestione, 546, 603
- Suicidio, impulsi al, 158 sg., 255, 577, 607
- Super-io, 105, 142, 217 sg., 253, 417, 434 sg., 575, 577; angoscia di fronte al, 198; autoosservazione come funzione del, 172 sg., 179; come esponente dell'ideale dell'Io, 177 e n., 179; come interiorizzazione dell'autorità esterna, 67; come veicolo della tradizione, 179, 281, 574, 633; e coscienza morale, 173, 177, 179, 600, 632; e Io, 56 sg., 172-74, 177, 179 sg., 188-90, 195, 417, 435, 518 e n., 525, 574, 592, 599, 604, 632 sg.; ed Es, 189 sg., 574, 633 sg.; equiparato al destino, 476; erede del complesso edipico, 176 sg., 179, 189 sg., 235, 633; erede dell'istanza parentale, 67, 174-79, 200, 435, 437, 574, 602, 612, 632 sg.; istanza punitiva e, 476; nella bambina e nel maschiotto, 235; parti inconsce del, 181-83, 186, 189 sg., 589; rimozione come opera del, 181; severità del, 173-75, 188 sg., 217, 476, 607 sg., 632 sg.; vedi anche Colpa, senso di; Coscienza morale
- Superstizione, 269, 410, 512
- Suzione e seno materno, vedi Seno materno, relazione del bambino col
- Svezzamento, 615 sg.
- Sviluppo sessuale: della donna, 63-80, 533 sg.; dell'uomo, 64-70, 78, 533
- Tabù, 269; dell'incesto, 404, 438; di usare il nome di Dio, 366; vedi anche Proibizioni sociali
- Tarquinio Prisco, 106n.
- Tebe, 348, 351, 353n., 429n.
- Teleo, 341
- Telepatia, 150-53, 167 sg.; come mezzo arcaico di comunicazione, 168; e telegrafo, 150, 167; vedi anche Pensiero, trasmissione del
- Tell el-Amarna, 351 e n., 357, 375, 384n.
- Tempo: origine dell'idea di, dal sistema percettivo, 187 e n.; rappresentato dallo spazio, 140 sg.; sconosciuto all'Es, 185 e n.
- Tentazione di sant'Antonio, La (Flaubert), 375
- Terenzio, 248 e n.
- Teseo, 104n.
- Tessitura, invenzione della, 238
- Theogonia (Esiodo), 104n.
- "Time and Tide", 657
- Tipi libidici, 55-58
- Tito, imperatore romano, 433
- Tornaconto secondario della malattia, 247
- Totem, animale come, 348, 405, 407, 437, 447, 449
- Totemismo, 266, 269, 404-07, 437, 447 sg.; vedi anche Pasto totemico
- Tracce mnestiche, 589, 626; ed eredità arcaica, 419-21; inconsce, 414 sg., 420, 446; vedi anche Memoria; Ricordo

- Tradizione, 377, 392-95, 414 sg., 420, 422, 441, 444-46; deformazione nella, 354 sg., 358, 360, 368-70, 393, 441, 446 sg., 451 sg.; Super-io come veicolo della, 179, 281, 574, 633
- Traslazione, 166, 214, 253, 258 sg., 501, 504 sg., 514-16, 522, 542 sg., 601-06, 608; ambivalenza della, 602-04; nevrosi di, 259, vedi anche Fobie; Isteria; Nevrosi ossessiva; "paterna", 161; resistenza di, 534 sg.
- Trattamento psicoanalitico: comunicazione nel, 125-27, 132, 310; durata del, 499-507, 513, 517, 529 sg., 532
- Trauma: della nascita, vedi Nascita, trauma della; ed etiologia delle nevrosi, 76n., 391, 395-402, 418, 503, 505-07, 509, 517, 557, 607, 611 sg.; fissazione al, 142-44, 398 sg., 503; infantile, 144, 227, 252, 254; minaccia di evirazione come, 581 sg., 617; nella storia dell'umanità, 403; nella storia ebraica, 377
- Trieste, 474-77, 480
- Tubercolosi, 261
- Turchi, guerre dei, 295 sg.
- Tutankhamen, 544
- Tutankhaton, 352
- Tutmosi, 339, 384
- Tutmosi, lo scultore, 384n.
- Tutmosi III, 350
- Uomo: complesso edipico nell', 240; primitivo, 103 e n., 105-08, vedi anche Popoli primitivi; rapporto dell', con il padre, 480 sg.; simbolo dell', 138 sg.; sviluppo sessuale dell', 64-70, 78, 533; vedi anche Bambino (maschio); Maschile e femminile
- "Uomo dei lupi", caso dell', 195n., 422n., 500 sg., 525n., 545n.
- "Uomo dei topi", caso dell', 541n.
- Vacche, atteggiamento degli Egizi verso le, 357n.
- Vagina, 63, 65 sg., 207, 209, 224 sg., 581 n.; vedi anche Genitali femminili
- Vergine, la Santa, 257
- Verità, 271, 274 sg., 278 sg., 284; storica e materiale, 446 sg., 451, 545, 551 sg.
- Vienna, 164, 309, 314, 379, 423, 480, 493, 500 sg., 657; Clinica psichiatrica di, 121; Università di, 121, 164, 309, 487n.
- Violenza e diritto, 293-97
- Virgilio, 439n.
- Visione scientifica del mondo, vedi Weltanschauung scientifica
- Vita: pulsione di, vedi Eros; sessuale, inizio in due tempi della, 397 sg., 580, 613; vigile e sogni, 593 sg., 596-98
- Voltaire, 314
- Wallenstein (Schiller), 248
- Weiss, E., 23
- Weltanschauung scientifica, 167; definizione della, 262-64; e arte, 264; e filosofia, 264 sg., 269, 278; e marxismo, 279-84; e nichilismo intellettuale, 278 sg.; e psicoanalisi, 262 sg., 270-72, 277, 284; e religione, 264-78
- Weltanschauung, uso del termine, 262 e n.
- Wilson, T. W., 35-41, 184 e n.
- Worcester (Mass.), 319 sg.
- Yahu, 387
- Yahweh, 350, 354, 359-62, 364-67, 370-73, 375-77, 385-89, 391, 393, 395, 414, 430, 441
- Yahwista, 368 e n., 385 sg.
- Yehu, 366
- Zar, 280
- Zeitgedichte (Heine), 358n.
- Zeppelin, 280
- Zerrissene, Der (Nestroy), 549n.
- Zeto, 341
- Zeus, 104, 105n., 351, 371n., 560
- Zone erogena, 206-09, 224 sg., 578-80
- Zoofobie, 404, 406

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 emi-anestesia 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. | Ipnotismo 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. *Minute teoriche per Wilhelm Fliess* [le minute sono indicate con le lettere da A a N]. (1950) *Abhandlungen an Wilhelm Fliess.* (1950)
1893. *Alcune considerazioni per uno studio comparato delle paralisi motorie organiche e isteriche.* *Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques.*
Meccanismo psichico dei fenomeni isterici. *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene.*
Charcot. *Charcot.*
1894. *Le neuropsicosi da difesa.* *Die Abwehr-Neuropsychosen.*
Ossessioni e fobie. (1895) *Obsessions et phobies. (1895)*
Legittimità di separare dalla nevrastenia un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia". (1895) *Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als "Angstneurose" abzutrennen. (1895)*
1895. *A proposito di una critica della "nevrosi d'angoscia".* *Zur Kritik der "Angstneurose".*
Progetto di una psicologia. (1950) *Entwurf einer Psychologie. (1950)*
1896. *L'ereditarietà e l'etiologia delle nevrosi.* *L'hérédité et l'étiologie des névroses.*
Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa. *Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen.*
Etiologia dell'isteria. *Zur Ätiologie der Hysterie.*
1897. *Sommari dei lavori scientifici del libero docente dottor Sigmund Freud, 1877-1897.* *Inhaltsangaben der wissenschaftlichen Arbeiten des Privatdozenten Dr. Sigmund Freud, 1877-1897.*
1898. *La sessualità nell'etiologia delle nevrosi.* *Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen.*
Meccanismo psichico della dimenticanza. *Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit.*
1899. *Ricordi di copertura.* *Über Deckerinnerungen.*
Nota autobiografica. (1901) *Autobiographische Notiz. (1901)*
Un presentimento onirico avveratosi. (1941) *Eine erfüllte Traumahnung. (1941)*

VOLUME 3: 1899

- L'interpretazione dei sogni. (1900)* *Die Traumdeutung. (1900)*

VOLUME 4: 1900-1905

1900. *Il sogno. (1901)* *Über den Traum. (1901)*
1901. *Psicopatologia della vita quotidiana.* *Zur Psychopathologie des Alltagslebens.*
Frammento di un'analisi d'isteria. (Caso clinico di Dora.) (1905) *Bruchstück einer Hysterie-Analyse. (1905)*
1903. *Il metodo psicoanalitico freudiano. (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.* Referat über "Die psychischen Zwangserscheinungen" von Leopold Löwenfeld.
Psicoterapia. (1905) Über Psychotherapie. (1905)
1905. *Tre saggi sulla teoria sessuale.* Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.

VOLUME 5: 1905-1908

- Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio.* Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten.
- Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi. (1906)* Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen. (1906)
- Personaggi psicopatici sulla scena. (1942)* Psychopathische Personen auf der Bühne. (1942)
1906. *Diagnostica del fatto e psicoanalisi.* Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse.
Prefazione alla prima edizione della "Raccolta di brevi scritti sulla teoria delle nevrosi 1893-1906". Vorwort zur ersten Auflage der "Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre aus den Jahren 1893-1906".
- Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen. (1907)* Der Wahn und die Träume in Wilhelm Jensens "Gradiva". (1907)
1907. *Azioni ossessive e pratiche religiose.* Zwangshandlungen und Religionsübungen.
Istruzione sessuale dei bambini. Zur sexuellen Aufklärung der Kinder.
Risposta a un questionario sulla lettura e sui buoni libri. Antwort auf eine Rundfrage "Vom Lesen und von guten Büchern".
Prospetto per la collana "Scritti di psicologia applicata". Prospekt für die Reihe "Schriften zur angewandten Seelenkunde".
Il poeta e la fantasia. (1908) Der Dichter und das Phantasieren. (1908)
1908. *Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità.* Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität.
Carattere ed erotismo anale. Charakter und Analerotik.
La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno. Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität.
Prefazione a "Stati nervosi d'angoscia e loro trattamento" di Wilhelm Stekel. Vorwort zu "Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung" von Dr. Wilhelm Stekel.
Osservazioni generali sull'attacco isterico. (1909) Allgemeines über den hysterischen Anfall. (1909)
Teorie sessuali dei bambini. Über infantile Sexualtheorien.
Il romanzo familiare dei nevrotici. (1909) Der Familienroman der Neurotiker. (1909)
Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans.) (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 Erkrankungsstypen.

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

- | | |
|--|---|
| <p>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></p> <p>1915-17. <i>Introduzione alla psicoanalisi. (1916-17)</i></p> <p>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></p> | <p>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></p> <p><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></p> |
|--|---|

VOLUME 9: 1917-1923

- | | |
|--|--|
| <p>1917. <i>Un ricordo d'infanzia tratto da "Poesia e verità" di Goethe.</i></p> <p>1918. <i>Vie della terapia psicoanalitica. (1919)</i>
 <i>Bisogna insegnare la psicoanalisi nell'università? (1919)</i></p> <p>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></p> <p>1920. <i>Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile.</i></p> | <p><i>Eine Kindheitserinnerung aus "Dichtung und Wahrheit".</i></p> <p><i>Wege der psychoanalytischen Therapie. (1919)</i>
 <i>Kell-e az egyetemen a psychoanalysis tanítani? (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></p> |
|--|--|

- Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra.* (1955) *Gutachten über die elektrische Behandlung der Kriegsneurotiker.* (1955)
- Preistoria della tecnica analitica.* *Zur Vorgeschichte der analytischen Technik.*
- Il dottor Anton von Freund.* *Dr. Anton von Freund.*
- Associazione d'idee di una bambina di quattro anni.* *Gedankenassoziation eines vierjährigen Kindes.*
- Al di là del principio di piacere.* *Jenseits des Lustprinzips.*
- Complementi alla teoria del sogno.* *Ergänzungen zur Traumlehre.*
1921. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io.* *Massenpsychologie und Ich-Analyse.*
- Prefazione a "Discorsi di psicoanalisi" di J. J. Putnam.* *Preface to "Addresses on Psycho-Analysis" by J. J. Putnam.*
- Prefazione a "La psicologia dei sogni a occhi aperti" di J. Varendonck.* *Introduction to J. Varendonck, "The Psychology of Day-Dreams".*
- Psicoanalisi e telepatia.* (1941) *Psychoanalyse und Telepathie.* (1941)
- Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità.* (1922) *Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität.* (1922)
- Sogno e telepatia.* (1922) *Traum und Telepathie.* (1922)
1922. *Prefazione a "Il metodo psicoanalitico" di Raymond de Saussure.* *Vorwort zu "La méthode psychanalytique" von Raymond de Saussure.*
- La testa di Medusa.* (1940) *Das Medusenhaupt.* (1940)
- Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni.* (1923) *Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung.* (1923)
- Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido".* (1923) *"Psychoanalyse" und "Libidotheorie".* (1923)
- Qualche parola sull'inconscio.* *Etwas vom Unbewussten.*
- L'Io e l'Es.* (1923) *Das Ich und das Es.* (1923)
- Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo.* (1923) *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert.* (1923)
1923. *L'organizzazione genitale infantile.* *Die infantile Genitalorganisation.*
- Prefazione a "Rapporto sul Policlinico psicoanalitico di Berlino" di Max Eitingon.* *Vorwort zu Max Eitingon, "Bericht über die Berliner psychoanalytische Poliklinik".*
- Lettera a Luis López-Ballesteros y de Torres.* *Brief an Luis López-Ballesteros y de Torres.*
- Josef Popper-Lynkeus e la teoria del sogno.* *Josef Popper-Lynkeus und die Theorie des Traumes.*
- Il dottor Sándor Ferenczi (per il cinquantesimo compleanno).* *Dr. Ferenczi Sándor (Zum 50. Geburtstag).*
- Breve compendio di psicoanalisi.* (1924) *Kurzer Abriss der Psychoanalyse.* (1924)
- Nevrosi e psicosi.* (1924) *Neurose und Psychose.* (1924)
- Lettera a Fritz Wittels.* (1924) *Brief an Fritz Wittels.* (1924)

VOLUME 10: 1924-1929

1924. *Il problema economico del masochismo.* *Das ökonomische Problem des Masochismus.*
- Lettera alla rivista "Le Disque vert".* *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 "Verwahrloste 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 Vaternötung. (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 Pribor.

L'acquisizione del fuoco. (1932)

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 mono-teistica: 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 Pribor.

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 Psychoanalysis. (1941)

Ein Wort zum Antisemitismus.

Anti-semitism in England.

**Stampato in Italia
dalla tipografia Gravinese
di Torino
Ottobre 1979**

Volume di 715 pp., 1 fig.