FREUD OPERE

7

BORINGHIERI

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

OPERE DI SIGMUND FREUD

EDIZIONE DIRETTA DA C. L. MUSATTI

7

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

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 tabú
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

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

SIGMUND FREUD

OPERE

1912-1914

TOTEM E TABÚ E ALTRI SCRITTI

PAOLO BORINGHIERI

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

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

Prima edizione 1975
Ristampe 1977, 1980

© 1975 Editore Boringhieri s.p.a., Torino, corso Vittorio Emanuele 86
CL 61-8327-1
Edizione originale: Sigmund Freud Gesammelte Werke, 18 voll.
S. Fischer Verlag GmbH - Francoforte
© Imago Publishing Co., Ltd. - Londra - 1940-1950

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

INDICE

Introduzione di C. L. Musatti, IX

Totem e tabú: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici (1912-13)

Avvertenza editoriale, 3

Prefazioni, 7

1. L'orrore dell'incesto, 10

2. Il tabú e l'ambivalenza emotiva, 27

3. Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri, 81

4. Il ritorno del totemismo nei bambini, 105

Un sogno come mezzo di prova (1913)

Avvertenza editoriale, 167

Un sogno come mezzo di prova, 169

Prefazioni a "Il metodo psicoanalitico" di Oskar Pfister, "Riti scatologici di tutti i popoli" di J. G. Bourke, "I disturbi psichici della potenza virile" di Maxim. Steiner (1913)

Avvertenza editoriale, 181

Prefazione a "Il metodo psicoanalitico" di Oskar Pfister, 183

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Prefazione alla traduzione di "Riti scatologici di tutti i popoli" di J. G. Bourke, 186

Prefazione a "I disturbi psichici della potenza virile" di Maxim. Steiner, 189

Materiale fiabesco nei sogni (1913)

Avvertenza editoriale, 193

Materiale fiabesco nei sogni, 195

Il motivo della scelta degli scrigni (1913)

Avvertenza editoriale, 205

Il motivo della scelta degli scrigni, 207

Le bugie di due bambine (1913)

Avvertenza editoriale, 221

Le bugie di due bambine, 223

La disposizione alla nevrosi ossessiva. Contributo al problema della scelta della nevrosi (1913)

Avvertenza editoriale, 231

La disposizione alla nevrosi ossessiva. Contributo al problema della scelta della nevrosi, 235

L'interesse per la psicoanalisi (1913)

Avvertenza editoriale, 247

L'interesse per la psicoanalisi, 249

1. L'interesse psicologico, 249 2. L'interesse per la psicoanalisi da parte delle scienze non psicologiche, 259

Esperienze ed esempi tratti dalla pratica dell'analisi (1913)

Avvertenza editoriale, 275

Esperienze ed esempi tratti dalla pratica dell'analisi, 277

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Falso riconoscimento ("già raccontato") durante il lavoro psicoanalitico (1913)

Avvertenza editoriale, 285

Falso riconoscimento ("già raccontato") durante il lavoro psicoanalitico, 287

Il Mosè di Michelangelo (1913)

Avvertenza editoriale, 295

Il Mosè di Michelangelo, 299

Premessa, 299 Primo paragrafo, 303 Secondo paragrafo, 311 Terzo paragrafo, 319 Quarto paragrafo, 324 Poscritto del 1927, 327

Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi (1913-14)

Avvertenza editoriale, 331

1. Inizio del trattamento (1913), 333

2. Ricordare, ripetere e rielaborare (1914), 353

3. Osservazioni sull'amore di traslazione (1914), 362

Per la storia del movimento psicoanalitico (1914)

Avvertenza editoriale, 377

1. Circa 1885-1902, 381

2. Circa 1902-1910, 398

3. Il dissenso con Adler e con Jung, 415

Introduzione al narcisismo (1914)

Avvertenza editoriale, 441

Introduzione al narcisismo, 443

Primo paragrafo, 443 Secondo paragrafo, 452 Terzo paragrafo, 462

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Psicologia del ginnasiale (1914)

Avvertenza editoriale, 475

Psicologia del ginnasiale, 477

Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi) (1914)

Avvertenza editoriale, 483

Dalla storia di una nevrosi infantile, 487

1. Premessa, 487 2. Sguardo generale all'ambiente e alla storia della malattia, 492 3. La seduzione e le sue immediate conseguenze, 497 4. Il sogno e la scena primaria, 507 5. Alcune osservazioni polemiche, 524 6. La nevrosi ossessiva, 536 7. Erotismo anale e complesso di evirazione, 546 8. Materiale aggiuntivo dai tempi remoti. Soluzione, 562 9. Ricapitolazione e problemi, 576

Elenco dei riferimenti bibliografici, 595

Indice analitico, 599

Elenco delle opere di Sigmund Freud, 619

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Introduzione di C. L. Musatti

In una lettera a Ferenczi del 9 luglio 1913 Freud enunciò una strana idea circa la propria attività produttiva. Questa avrebbe presentato un ritmo periodico, con una fioritura particolarmente ricca ogni sette anni. Citava a sostegno: il 1891 anno del libro sull'afasia, il 1898 in cui aveva scritto la maggior parte della Interpretazione dei sogni, il 1905 per i Tre saggi sulla teoria sessuale, e il 1912 per Totem e tabú. Secondo Jones i calcoli a cui Freud in tal modo si abbandona rappresenterebbero un residuo dell'influenza su di lui esercitata a suo tempo da Fliess, autore appunto di una teoria sulla periodicità degli eventi nell'esistenza di ciascun individuo. Pur se la tesi di Freud quadra a fatica con le date citate, sta il fatto che, come per molti altri scienziati e pensatori, anche per lui nel corso della vita vi è stata alternanza di produzione intensa e di relativo ristagno. E il triennio 1912-1914 rientra certamente nei periodi della prima specie.

Costituí in quest'epoca impresa di grande impegno Totem e tabú, i cui studi preliminari risalgono all'estate e all'autunno del 1911. Nei due anni successivi Freud pubblicò quattro distinti saggi, che alla fine del 1913 furono riuniti in un unico volume.

L'opera si riferisce ai costumi, alle credenze e alle forme di organizzazione sociale di popolazioni primitive, considerate in relazione a quegli elementi, comuni alla personalità inconscia di tutti gli uomini, che si rivelano in modo specifico durante l'analisi di nevrotici. Malgrado il riferimento a problemi di diretto interesse psicopatologico e psicoanalitico, la materia era di per sé estranea alla pratica analitica. Ciononostante Freud la affrontò e la trattò con le tecniche interpretative che gli erano abituali.

Proprio ciò caratterizza il libro, in un duplice senso. Sono da un lato affascinanti i parallelismi che in tal modo Freud riesce a istituire fra

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

il comportamento di queste popolazioni e gli oscuri processi che dominano l'inconscio anche degli uomini del nostro tempo e del nostro mondo. Ma può essere perturbante, per chi non abbia consuetudine con i metodi interpretativi della psicoanalisi, vedere applicati questi metodi a un campo di indagine normalmente affrontato dagli specialisti con le tecniche tradizionali della ricerca storico-culturale.

Un simile spostamento della impostazione psicoanalitica di indagine, dal territorio suo proprio, a campi diversi, si ritrova anche in altri due lavori, di minor mole, pubblicati da Freud nello stesso 1913.

Uno è l'articolo riguardante Il motivo della scelta degli scrigni. Freud rimase colpito dalle analogie esistenti tra molte opere di poesia che descrivono una scelta drammatica fra tre possibili soluzioni, alle quali sono in qualche modo collegate figure femminili. Fu di conseguenza indotto — con una insistenza la quale rivela che operavano in lui motivazioni personali piú o meno anche a livello di coscienza — a ricercare un comune significato per queste diverse situazioni poetiche. E lo fece operando ancora come se — di fronte a un gruppo di sogni ricorrenti di un paziente — si fosse proposto di individuare l'unico significato che sotto a quelli si deve nascondere. Trattò dunque le creazioni poetiche di differenti autori come espressione di un solo pensiero latente.

L'altro è il saggio su Il Mosè di Michelangelo, pubblicato nel 1914, ma a lungo meditato nel biennio precedente. Anche qui sulla base della immobile statua, e reperendo una pluralità di indizi, Freud ricostruí, con la sua tecnica abituale, un processo psicologico: cioè il susseguirsi di distinti momenti nello spirito del personaggio rappresentato. Questo, d'altra parte, non era Mosè soltanto: se si considera il particolare periodo che la vita di Freud stava attraversando, quel personaggio risulta essere anche lo stesso Freud. Si ha dunque una identificazione del tutto corrispondente a quella attuata dall'analista, quando per ricostruire i processi che si svolgono nel paziente, è costretto a riviverli in prima persona, facendo partecipare alla attività interpretativa la propria personalità profonda.

Questo adattare la tecnica psicoanalitica di indagine a problemi non solo estranei ai compiti propriamente terapeutici dell'analisi, ma anche a finalità teoretiche intese alla costruzione di una piú adeguata e approfondita psicologia, ha dato occasione a Freud di tracciare un panorama dei territori della scienza e del pensiero, per i quali la psicoanalisi, come dottrina e come metodo, può presentare interesse. Lo ha fatto, ancora nel 1913, per "Scientia", una rivista italiana di

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

informazione scientifica, con uno scritto su L'interesse per la psicoanalisi.

In questi anni Freud completò pure la serie di saggi sulla tecnica della psicoanalisi che aveva da lungo tempo programmato e che aveva iniziato nel 1911-12 (vedi l'Introduzione al volume 6 di questa edizione, pp. XIV sg.). Pubblicò cosí tre nuovi lavori sulla tecnica analitica, rispettivamente dedicati: al modo di iniziare il trattamento psicoanalitico; a ciò che differenzia il lungo e complesso procedimento effettivo dell'analisi dall'immagine ingenua che di essa ci si può costruire in base a soli princípi astratti; e infine agli aspetti di vero innamoramento per il medico che la traslazione affettiva può assumere durante l'analisi, e al modo di fronteggiarla e insieme utilizzarla da parte dell'analista.

A prescindere da vari altri lavori di minor rilievo ed estensione, appartengono a questo periodo tre studi molto importanti da un punto di vista teorico.

Il primo, del 1913, è La disposizione alla nevrosi ossessiva, un saggio dove è ripreso il vecchio problema della "scelta della malattia", ma dove è anche inserito un completamento della teoria dell'evoluzione della libido quale era stata descritta nei Tre saggi sulla teoria sessuale del 1905: a tal fine Freud introduce il concetto di "organizzazione pregenitale" e la determinazione di una "fase sadico-anale".

Il secondo, che in certo modo si collega al precedente, è l'Introduzione al narcisismo, dell'anno successivo (1914). Tutta la dottrina della libido viene rielaborata: con la distinzione di un duplice impiego, narcisistico e oggettuale, della libido stessa, con il confronto fra un distacco nevrotico dalla realtà (introversione della libido) e una perdita psicotica del contatto con la realtà medesima, e con la enunciazione di molti concetti destinati a essere sviluppati nei fondamentali scritti teorici degli anni 1920-1922, ossia Al di là del principio di piacere, Psicologia delle masse e analisi dell'Io, L'Io e l'Es.

Introduzione al narcisismo è anche un'opera polemica. Scritta subito dopo la rottura con Jung, essa intende riaffermare contro di lui, con le precisazioni apportate al concetto di libido, che pur nella pluralità delle sue manifestazioni, la libido rimane essenzialmente l'espressione dinamica della sessualità. La necessità fortemente sentita da Freud nel 1913-14 di riaffermare, contro i movimenti scissionisti, il nucleo caratterizzante e non modificabile della dottrina psicoanalitica, lo portò a scrivere, contemporaneamente al saggio sul

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

narcisismo, Per la storia del movimento psicoanalitico, un'opera aspramente polemica.

La terza opera di grande rilievo teoretico di questo periodo, è un nuovo "caso clinico", l'ultimo dei maggiori pubblicati da Freud: Dalla storia di una nevrosi infantile. Si tratta della vicenda di colui che comunemente viene indicato come l'uomo dei lupi.

Anche questa storia clinica – alcuni elementi della quale erano stati anticipati in scritti minori compresi in questo stesso volume (Materiale fiabesco nei sogni e Falso riconoscimento ("già raccontato") durante il lavoro psicoanalitico) – è stata scritta in relazione alla polemica condotta verso i dissidenti. Nell'intento di fornire prove ulteriori sugli elementi di una sessualità infantile, e sulla possibilità che episodi, aventi riferimento con la sfera della sessualità e risalenti a epoca precocissima, agiscano sull'intero sviluppo della personalità, Freud ha analizzato a fondo il materiale emerso dalla storia clinica di questo soggetto. Egli discute il problema della realtà della scena primaria ed esamina come una tale realtà vada interpretata: se quale realtà di fatto, storica; oppure realtà soltanto psicologica, e cioè ricostruzione fantastica operata dal bambino in base a una interpretazione di episodi banali; o ancora quale effetto di una lontana trasmissione filogenetica.

L'intensa attività scientifica di questo periodo si è svolta in una atmosfera di amarezza, di delusione e talora di rancore per quello che Freud sentiva come un tradimento. Egli aveva sopportato in modo piú sereno il distacco di Adler, come pure quello di Stekel, dovuto quest'ultimo non a veri dissensi ma a fattori caratteriali. Rispetto ad Adler, aveva perfino potuto esclamare: "Finalmente me ne sono liberato!" (lettera a Jung del 15 giugno 1911). Molto piú grave fu invece per lui la perdita della collaborazione e della amicizia di Jung.[1]

Su Jung Freud aveva contato in modo forse eccessivo. Era convinto che potesse essere di grande giovamento al movimento psicoanalitico. Freud pensava che la formazione diversa di Jung rispetto a quella dei primi collaboratori viennesi (tutti provenienti dallo stesso ristretto ambiente ebraico della capitale austriaca) avrebbe potuto imprimere alla psicoanalisi un carattere meno ebraico, meno provinciale, meno viennese, e veramente cosmopolitico.

Scherzosamente Freud aveva proclamato Jung proprio "erede" (let-

[1] Vedi *Lettere tra Freud e Jung* (Boringhieri, Torino 1974).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tera del 15 ottobre 1908), senza rendersi conto che fin dai primi rapporti e contatti, Jung aveva sollevato sulle sue dottrine quelle riserve che alla fine sono riapparse e hanno determinato la frattura. Jung non accettò mai il concetto di libido cosí come Freud era venuto formulandolo (lettere di Jung a Freud del 31 marzo 1907, del 14 e 15 dicembre 1909, del 14 novembre e 11 dicembre 1911); fu sempre restío a riconoscere l'origine sessuale di tutte le nevrosi; rimase diffidente verso il complesso edipico e scettico nei confronti delle fantasie incestuose del bambino (lettera del 17 maggio 1912). Inoltre anch'egli, come Adler, mal tollerava (lettera del 3 marzo 1912) di rimanere nell'ombra del piú anziano e autorevole compagno di viaggio.

Lo stesso Freud non aveva un carattere facile; e non era affatto disposto a cedere sui princípi della sua dottrina, in cui riponeva piena certezza e a cui teneva piú che ad ogni altra cosa.

I rapporti tra Freud e Jung furono improntati a completa e reciproca fiducia fino all'estate del 1911, che Freud trascorse a Karlsbad, e poi a Collalbo sul Renon. Già allora tuttavia Freud, accingendosi ad affrontare il problema dell'origine della religione con gli studi che condussero alla composizione di Totem e tabú, aveva in qualche modo l'impressione di prendere le distanze (lettera a Jung del 20 agosto e 1° settembre 1911) dalle posizioni di Jung, di cui aveva letto all'inizio dell'anno, con interesse ma con una certa diffidenza, la prima parte di Trasformazioni e simboli della libido. Nel settembre rimase per tre giorni a Küsnach ospite di Jung, e con lui partecipò subito dopo al Congresso di Weimar (21 e 22 settembre), dove tenne una breve comunicazione in aggiunta al caso del Presidente Schreber (vedi nel vol. 6 di questa edizione, pp. 404-06). Quest'ultimo fu — se si prescinde dal viaggio in America, fatto insieme nel 1909 — il piú lungo degli incontri tra Freud e Jung. Malgrado l'apparente cordialità, qualche incrinatura dovette verificarsi, se l'attenta e intelligente moglie di Jung, signora Emma, si decise subito dopo (30 ottobre) a scrivere privatamente a Freud per esprimergli le proprie preoccupazioni sui rapporti fra lui e il marito.

Freud aveva la consapevolezza che procedendo con le ricerche su Totem e tabú si metteva in concorrenza con Jung (lettera a Jones del 5 novembre); e giunse pure a rammaricarsi con lo stesso Jung (lettera del 12 novembre) di questa, che poteva apparire come una propria invasione in un campo sul quale Jung poteva vantare una sorta di diritto di prelazione.

Fino alla primavera del 1912, quando Freud, dopo aver pubblicato

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

il primo saggio di Totem e tabú, lesse (15 maggio 1912) alla Società psicoanalitica di Vienna il secondo saggio, non accadde nulla. Ma in giugno un equivoco sorto in occasione di una visita di Freud a Binswanger (il cosiddetto "affare di Kreuzlingen") provocò una reazione irata di Jung, che accusò Freud di mancanza di riguardo nei propri confronti.

In questo momento i collaboratori piú vicini a Freud ebbero il senso che quanto era accaduto con Adler si sarebbe potuto ripetere con altri, e in modo specifico con Jung. Jones assunse allora una strana iniziativa per predisporre un sistema di difesa. Propose cioè (lettera a Freud del 30 luglio 1912) la formazione di un "Comitato segreto", costituito da pochi fedelissimi, che avrebbe dovuto salvaguardare la ortodossia della dottrina psicoanalitica da possibili deviazioni.

Freud, dopo un nuovo soggiorno a Karlsbad, passò l'estate a Carezza, e poi a San Cristoforo sul lago di Caldonazzo.

Nel 1912 non si tenne il solito Congresso annuale dell'Associazione psicoanalitica internazionale, perché Jung, che ne era il Presidente, doveva recarsi per conferenze in America. Quando in autunno egli ritornò in Europa, comunicò a Freud (lettera dell'11 novembre) di aver esposto in America i princípi della psicoanalisi, inserendo alcuni punti di vista personali che potevano rendere piú accetta la dottrina al pubblico soprattutto americano. Freud considerò questa una adulterazione delle proprie idee, e, sia pure in modo formalmente cortese, glielo fece osservare nella sua lettera del 14 novembre, per la quale, però, abbandonò l'abituale intestazione "Caro amico", mutandola in quella meno confidenziale di "Caro dottore".

Freud e Jung si incontrarono ancora a Monaco il 24 novembre, dove sia il malinteso di Kreuzlingen, sia il dissenso sulle conferenze americane di Jung parvero appianarsi. Ma Freud ebbe all'albergo dove si era tenuta la riunione uno svenimento. Un fatto simile gli era già accaduto almeno altre due volte: una, pure di fronte a Jung, a Brema mentre stavano per partire per l'America, nel 1909; e prima ancora un'altra volta, in presenza di Fliess, nello stesso albergo a Monaco, e forse nella stessa stanza dove la cosa si era attualmente verificata.

Lo stesso Freud giudicò l'episodio psicogeno, e dunque di origine nevrotica (lettera a Jung del 29 novembre). Tuttavia una discussione epistolare, svoltasi in seguito a questo episodio, si concluse con una

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

lettera violenta e irrispettosa (18 dicembre) di Jung. Ad essa Freud rispose (3 gennaio 1913) proponendo l'interruzione dei rapporti personali. Jung continuava a essere il Presidente dell'Associazione psicoanalitica internazionale, mentre Freud, che era subentrato ad Adler, era Presidente della Società di Vienna. Le relazioni ufficiali furono per il momento mantenute, ma l'amicizia era distrutta.

Nel maggio 1913 Freud, portato a termine l'ultimo saggio di Totem e tabú, scrisse a Ferenczi (8 maggio) di ritenere che esso avrebbe finito col rendere definitivo il distacco da Jung e dal suo gruppo. In quella stessa epoca si tenne (25 maggio) la prima riunione del "Comitato segreto" ideato da Jones l'anno prima. Ne facevano parte Ferenczi, Abraham, Jones, Rank e Sachs (solo nel 1919 fu aggiunto come sesto membro Eitingon).

Questo Comitato segreto, col suo aspetto massonico (ogni membro era anche munito di anello con cammeo, dono di Freud, quasi un segno del tutto inutile di riconoscimento), se poteva soddisfare le fantasie romantiche e un po' fanciullesche di Jones[1] che ne era stato il promotore, in pratica non servì naturalmente a nulla. Due dei suoi membri, Rank e Ferenczi, i piú cari collaboratori di Freud, erano destinati ad allontanarsi anch'essi, dopo qualche anno, dall'ortodossia freudiana.

Pure fra gli epigoni di Freud, fra gli psicoanalisti delle generazioni successive, si sono riprodotte spesso — su scala ridotta, e in ordine piú che a problemi di principio, a minori questioni di metodo e di organizzazione — se non scissioni e apostasie, formazioni di gruppi e gruppuscoli, separati e fra loro ostili. Tali fenomeni, sia in passato che recentemente, hanno perlopiú carattere di rivolte generazionali, anche se le giustificazioni addotte sembrano riguardare disparità di opinioni dottrinali.

Il destino che pesa sul movimento psicoanalitico ha complesse motivazioni.

Gli psicoanalisti possono attingere la fiducia nella bontà delle loro posizioni soltanto dall'analisi della loro personale realtà interiore, o anche dall'analisi della realtà interiore altrui, che però va filtrata attraverso la loro propria esperienza. Per tale motivo sono specificamente esposti a dissensi non risolvibili: ogni argomento polemico in sede psicoanalitica si trasforma infatti sempre in argomento ad

[1] Vedi E. Jones, Vita e opere di Freud, trad. it. A. e M. Novelletto (Il Saggiatore, Milano 1962) vol. 2, p. 196.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

hominem, che quindi mal si presta a essere ricondotto su un piano di obiettività.

L'interruzione dei rapporti personali tra Freud e Jung, pur paralizzando ogni circolazione di pensiero nel complessivo movimento psicoanalitico, per il momento aveva lasciato le cose inalterate. Fu organizzato il Congresso a Monaco per il 7-8 settembre del 1913. Freud vi partecipò dopo le vacanze passate a Marienbad e a San Martino di Castrozza, e vi lesse la sua relazione su La disposizione alla nevrosi ossessiva (7 settembre). Ma l'atmosfera era gelida. Jung fu rieletto Presidente con 52 voti e l'astensione di 22 membri, appartenenti al gruppo piú vicino a Freud. Fu chiaro a ognuno che ci si avviava a una scissione.

Sul finire dell'anno, Freud, oltre a comporre l'articolo sul Mosè, si accinse a scrivere, come si è detto, l'Introduzione al narcisismo e Per la storia del movimento psicoanalitico, con i quali intendeva in un certo modo rivendicare la propria esclusiva paternità del movimento stesso e quindi anche il diritto di stabilire chi vi appartenesse e chi dovesse restarne fuori.

Jung e Bleuler si erano già dimessi in ottobre dallo "Jahrbuch der Psychoanalyse", di cui Freud aveva assunto la direzione unica. Quando nel febbraio 1914 apparve Per la storia del movimento psicoanalitico, Jung ritenne di non poter piú conservare la Presidenza dell'Associazione psicoanalitica internazionale. Diede le dimissioni e fu allora sostituito da Abraham.

In luglio, quasi sotto il presagio degli avvenimenti che stavano maturando, molte vicende si conclusero: Freud riuscí a finire i due lavori sulla tecnica, che completavano il suo antico disegno; pose inoltre termine al trattamento analitico dell'uomo dei lupi, che quindi poté lasciare Vienna e tornare al proprio paese; Jung e l'intero gruppo degli Svizzeri uscirono dall'Associazione psicoanalitica.

Il 29 di quel mese l'Austria-Ungheria dichiarava guerra alla Serbia: aveva inizio la prima guerra mondiale, che doveva mutare tante cose.

Le citazioni di 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 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 aggiunte ai rimandi bibliografici, i quali quasi sempre, nel testo originale, sono incompleti o imprecisi.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

TOTEM E TABÚ
ALCUNE CONCORDANZE NELLA VITA PSICHICA DEI SELVAGGI E DEI NEVROTICI

1912-13

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Nell'estate 1911 Freud, da Collalbo (Klobenstein) sul Renon in Alto Adige, dove si trovava in villeggiatura, scrisse a Jones (9 agosto), a Ferenczi (11 agosto) e a Jung (20 agosto) annunciando di essere tutto preso da un nuovo lavoro. A Jones e a Ferenczi disse piú apertamente che l'argomento riguardava la psicologia della religione, e affermò di essere immerso nei problemi "del totem e del tabú". Con Jung fu piú cauto: "Lavoro in un campo nel quale Lei sarà sorpreso di trovarmi. Ho scovato cose strane e inquietanti e mi sentirò quasi obbligato a non parlarne con Lei. Il Suo acume scoprirà tutto se aggiungo che ardo dall'impazienza di leggere il suo lavoro *Trasformazioni e simboli della libido.*" Jung rispose il 29 agosto dichiarandosi molto incuriosito, ma incapace di indovinare di che cosa si potesse trattare. Solo il 1° settembre Freud divenne piú esplicito: "I miei lavori in queste settimane si riferiscono allo stesso tema del Suo, l'origine della religione." Ma insieme non vuol mostrarsi troppo impegnato, e la lettera finisce con la frase: "Qui sul Renon stiamo divinamente bene e il posto è bellissimo. Ho scoperto in me il piacere inesauribile del far nulla, temperato appena da un paio d'ore dedicate alla lettura di qualche novità..."

Le novità erano essenzialmente i quattro volumi di *Totemism and Exogamy* (Totemismo ed esogamia) di Frazer, pubblicati l'anno prima a Londra. Solo piú tardi Freud prese visione di altri scritti dello stesso Frazer, e delle opere di Wundt, Reinach, Durkheim e altri.

Nei riguardi di Jung, Freud si trovava in uno stato d'animo particolare, perché lo stesso Jung, da una angolatura completamente diversa, si stava anch'egli occupando di psicologia della religione. Va anzi riconosciuto che a volgersi verso questo tipo di ricerche, Freud era stato anche stimolato dagli studi di Jung: l'anno prima aveva letto con grande interesse il manoscritto della prima parte di *Wandlungen und Symbole der Libido* (*Trasformazioni e simboli della libido*, 1912, il cui titolo definitivo divenne *Simboli della trasformazione*), e nel tardo autunno dello stesso 1911 scrisse a Jones (5 novembre): "Sto lavorando d'impegno sulla psicogenesi della religione, e mi trovo sulle tracce delle *Wandlungen* di Jung", confermando dunque in tal modo i rapporti con tale opera.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Tuttavia nel rinnovamento generale della psicologia, operato dagli studi psicoanalitici, il problema della religione era ovviamente un argomento che comunque non poteva essere eluso; né si può perciò dire che sia stato il solo Jung a suscitare in Freud l'interesse per questo genere di problemi. In vari scritti anteriori Freud aveva già avuto occasione di analizzare i fenomeni psichici connessi alla religione (vedi *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907) e *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno* (1908). Inoltre, fin dal tempo della sua corrispondenza con Fliess, aveva dimostrato interesse per problemi qui trattati in seguito, come il tema del generale orrore per l'incesto (vedi nelle *Minute teoriche per Wilhelm Fliess* (1892-97) la minuta N del 31 maggio 1897), quello del significato dei miti (lettera del 12 dicembre 1897) e della origine della idea di Dio (lettera del 4 luglio 1901), tema quest'ultimo già accennato nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 203, n. 3.

Inoltre l'orientamento della indagine qui condotta sulla religione avrebbe voluto essere diverso da quello di Jung, in quanto Freud — come afferma nella prefazione al libro, datata settembre 1913 (quando però i rapporti con Jung erano già in piena crisi) — avrebbe inteso servirsi dei dati della propria esperienza analitica per chiarire i problemi della psicologia collettiva, o dei popoli, anziché seguire il percorso inverso, come tendeva a fare Jung. Quando il quarto saggio fu terminato (primavera del 1913) Freud affermò ripetutamente (lettere a Ferenczi dell'8 maggio e ad Abraham del 13 maggio) che esso avrebbe reso certamente piú netta la frattura fra la sua posizione e quella di Jung.

Freud portò a termine un primo breve capitolo, *L'orrore dell'incesto nei popoli primitivi*, che venne pubblicato come saggio a sé nel primo numero della rivista "Imago", vol. 1(1), 17-33 (1912) sotto il titolo generale *Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici), e poi ristampato (con qualche taglio) nel settimanale "Pan" (11 e 18 aprile 1912) e sul quotidiano "Neuer Wiener Journal" (aprile 1912), entrambi di Vienna.

Subito dopo fu composto il secondo saggio *Il tabú e l'ambivalenza emotiva*, che venne letto il 15 maggio 1912 alla Società psicoanalitica di Vienna, e pubblicato in "Imago", vol. 1(3), 213-27 (1912) sotto lo stesso titolo generale del precedente. Il terzo saggio, *Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri*, fu pure letto alla Società di Vienna il 15 gennaio 1913 e pubblicato in "Imago", vol. 2(1), 1-21 (1913).

Intanto Freud aveva preso visione e aveva studiato l'opera, pubblicata nel 1889 da W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Sulla religione dei semiti); in essa aveva trovato una conferma a quelle ipotesi sul pasto totemico che vengono esposte nel quarto saggio, *Il ritorno del totemismo nei bambini*. Anche questo fu letto il 4 giugno 1913 alla Società di Vienna e poi pubblicato in "Imago", vol. 2(4), 357-408 (1912).

Subito dopo i quattro saggi furono riuniti in volume (Heller, Lipsia e Vienna 1913, pp. v-149) col titolo *Totem und Tabu* (binomio riassuntivo, già usato da Freud nella lettera a Ferenczi dell'agosto 1911),

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

seguito dal sottotitolo che riproduceva quello dei quattro saggi staccati pubblicati su "Imago". Successive edizioni presso l'Internationaler Psychoanalitischer Verlag si ebbero nel 1920, 1922, 1934. L'opera fu compresa in *Gesammelte Schriften*, vol. 10 (1924) pp. 3-194 e in *Gesammelte Werke*, vol. 9 (1940) pp. 1-205.

Nel 1930 Freud scrisse per una edizione in ebraico una apposita prefazione, che fu pubblicata in tedesco in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934) p. 385 e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) p. 569.

Totem e tabú è apparso in lingua italiana nella traduzione di Edoardo Weiss (Laterza, Bari 1930). La presente traduzione è di Silvano Daniele.

Nei suoi scritti ulteriori Freud ha spesso fatto riferimento ai motivi trattati nel presente libro, in particolare nella sua *Autobiografia* (1924) e in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38).

Freud ha scritto la presente opera con grande entusiasmo, persuaso che essa dovesse costituire qualche cosa di fondamentale, come lo era stata *L'interpretazione dei sogni* (1899).

Ebbe sí, all'atto di licenziare per la stampa il quarto saggio, che è quello piú importante e originale, qualche perplessità, come ci narra Jones (*Vita e opere di Freud*, vol. 2, p. 428), ma superò presto questi dubbi e in seguito considerò sempre il libro come una delle sue opere migliori. Freud aveva anche previsto che l'accoglienza del pubblico sarebbe stata — proprio in modo simile a quanto era accaduto per *L'interpretazione dei sogni* — del tutto negativa. Cosí fu effettivamente. All'infuori degli ambienti psicoanalitici, si stentò a comprendere il significato dell'opera.

Anche Freud nota la difficoltà di questo genere di studi, giacché il materiale su cui sono condotti è sempre di seconda mano, e cioè costituito da relazioni di esploratori e missionari (pp. 107 sg., nota). Nel caso specifico Freud non si avvale neppure di relazioni dirette, ma solo di un materiale già manipolato e interpretato dagli etnologi e antropologi le cui opere sono state da lui consultate. Inoltre i temi trattati nell'opera sono estremamente vari. Freud stesso, scrivendo a Jones (9 aprile 1913) mentre stava stendendo il quarto dei saggi, affermò: "È l'impresa piú ardua nella quale mi sia mai imbarcato, sulla religione, l'etica e *quibusdam aliis*."

Anche la pluralità dei titoli impiegati da Freud per designare l'insieme delle ricerche è sconcertante: la prima indicazione privata che si trova nelle lettere è, come abbiamo visto, l'origine della religione; poi "totem e tabú", due concetti fondamentali ricorrenti in tutta la fenomenologia del comportamento sociale e religioso dei primitivi; e ancora: "alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici", che denota un riferimento agli interessi basali di Freud, e cioè lo studio dei nevrotici. Pure i titoli dei singoli saggi, o capitoli, che indicano sí gli argomenti trattati prevalentemente in ciascun saggio, ma riguardano anche l'opera intera — il problema dell'incesto, l'ambivalenza emotiva, l'onnipotenza dei pensieri, le zoofobie infantili — mostrano come il libro, mal-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

grado le fonti antropologiche su cui si appoggia, e quantunque Freud, come abbiamo veduto, si fosse proposto di chiarire i problemi della psicologia dei popoli, non sia un'opera di antropologia o di etnografia, ma faccia senz'altro parte delle indagini psicoanalitiche che Freud da oltre un ventennio veniva sviluppando.

Che il carattere della ricerca sia psicoanalitico, e non storico culturale, è confermato da Freud stesso all'inizio del quarto capitolo. Era per lui soprattutto importante aver ritrovato, nella vita dei selvaggi a organizzazione totemistica, i due comandamenti del totemismo, gli stessi che caratterizzano il complesso edipico studiato nei nevrotici. E la connessione intima fra totemismo ed esogamia, che gli etnologi e lo stesso Frazer nei suoi ultimi lavori contestano, è invece senz'altro accettata da Freud non tanto perché altri studiosi come Durkheim l'hanno sostenuta, ma soprattutto perché essa corrisponde ai dati dell'esperienza psicoanalitica nel trattamento dei nevrotici.

Anche da un punto di vista metodologico, Freud dichiara apertamente a pagina 160 di procedere come sempre. Egli tratta cioè la storia dei popoli quasi si trattasse di una psiche collettiva, nella quale i processi potessero svolgersi come nella psiche individuale, né si preoccupa dei mezzi con cui una fase può influire sulla successiva. Procede sicuro in base alla propria esperienza di questo metodo applicato alla psicologia dei nevrotici, dove ogni ipotesi attende di esser confermata dal nuovo materiale che il paziente produce in analisi: ciò che ovviamente non può verificarsi nel campo della psicologia dei popoli.

Freud si mostra consapevole (vedi p. 146, nota) delle riserve che sul piano metodologico possono essere sollevate verso questo modo di procedere, rispetto al quale studiosi di diverso indirizzo sono rimasti sconcertati e scettici. Per lo sviluppo della dottrina psicoanalitica il libro è invece fondamentale: esso offre infatti un costante punto di riferimento per una molteplicità di elementi della vita psichica individuale.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Prefazione alla prima edizione

I quattro capitoli di quest'opera sono costituiti da quattro saggi distinti apparsi (sotto il titolo che è qui divenuto sottotitolo) nei primi due volumi della rivista "Imago" da me diretta. Essi rappresentano un primo tentativo da parte mia di applicare punti di vista e risultati della psicoanalisi a problemi ancora non risolti della psicologia dei popoli. L'indirizzo metodologico seguíto qui è perciò in contrasto sia con quello adottato da Wilhelm Wundt nella sua imponente opera, che per raggiungere il medesimo scopo mette a profitto le ipotesi e la metodologia della psicologia non analitica, sia coi lavori della scuola psicoanalitica di Zurigo, i quali tendono viceversa a risolvere problemi di psicologia individuale facendo ricorso a materiale derivante dalla psicologia dei popoli.[1] Non ho tuttavia difficoltà ad ammettere che queste due direzioni di ricerca sono state per me lo stimolo piú immediato a lavorare in questo campo.

Mi rendo perfettamente conto delle manchevolezze di questi miei studi. Alcune derivano dal carattere pionieristico di queste ricerche, e non starò a discuterle. Altre invece esigono una parola d'introduzione. I quattro saggi qui riuniti mirano a suscitare l'interesse di una larga cerchia di persone colte, e tuttavia possono essere propriamente intesi e giudicati soltanto da quei pochi per i quali la psicoanalisi e la sua specifica natura non sono piú un mistero. Essi vogliono gettare un ponte tra gli studiosi di etnologia, linguistica e folklore da un lato e gli psicoanalisti dall'altro, ma non possono dare né agli uni né agli altri ciò che ad essi manca: ai primi un'introduzione adeguata alla nuova tecnica psicologica, ai secondi una padronanza sufficiente

[1] C. G. Junc, *Trasformazioni e simboli della libido* (1912) [edizione definitiva: *Simboli della trasformazione* (1952)]; *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica* (1912).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

di un materiale ancora in fase di elaborazione. Dovranno quindi accontentarsi di richiamare l'attenzione degli uni e degli altri e di suscitare l'attesa che piú frequenti incontri fra le due parti non rimangano improduttivi ai fini della ricerca.

I due temi principali – il totem e il tabú, che danno il nome a questo piccolo libro – non sono trattati in maniera omogenea. L'analisi del tabú è un tentativo di soluzione che procede sul sicuro ed esaurisce il problema. L'indagine sul totemismo si limita invece a una dichiarazione del tipo: "ecco il contributo che attualmente il punto di vista psicoanalitico può fornire alla comprensione dei problemi connessi col totem". Tale differenza nell'affrontare i due problemi dipende dal fatto che il tabú sopravvive ancora fra noi: se pure inteso in senso negativo e rivolto a contenuti diversi, esso non è altro – stando alla sua natura psicologica – che l'"imperativo categorico" di Kant, un imperativo che vuole agire per via di costrizione e che respinge ogni motivazione cosciente. Il totemismo invece è un'istituzione religioso-sociale estranea al nostro sentire attuale, di fatto abbandonata da tempo e sostituita da nuove forme; un'istituzione che ha lasciato scarsissime tracce nella religione, nel costume e nella vita dei moderni popoli civilizzati, e ha subíto importanti trasformazioni anche presso quei popoli che ancor oggi sono ad essa legati. Il progresso sociale e tecnico della storia dell'umanità ha colpito il tabú in misura assai minore che il totem.

In questo libro si intraprende, con un certo ardire, il tentativo di svelare il significato originario del totemismo riscoprendone le tracce nell'infanzia, ossia nei tratti che di esso riaffiorano nello sviluppo dei nostri bambini. Lo stretto legame tra totem e tabú permette di fare un ulteriore passo nella direzione dell'ipotesi avanzata in questo lavoro, e se alla fine tale ipotesi può sembrare piuttosto inverosimile, ciò non intacca minimamente la possibilità che essa sfiori piú o meno da vicino la realtà, una realtà difficile da ricostruire.

Roma, settembre 1913

Prefazione alla traduzione ebraica

Per nessuno dei lettori di questo libro sarà facile immedesimarsi nell'atteggiamento emotivo dell'autore, che non conosce la lingua sacra, che si sente completamente estraneo alla religione dei padri – come ad ogni altra religione peraltro – e che non riesce a far pro-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

pri gli ideali nazionalistici pur non avendo mai rinnegato l'appartenenza al suo popolo e sentendo come ebraico il proprio particolare modo d'essere che non desidera diverso da quello che è. Se gli venisse rivolta la domanda: "Dal momento che hai lasciato cadere tutti questi elementi che ti accomunano ai tuoi connazionali, cosa ti è rimasto di ebraico?", la sua risposta sarebbe: "Moltissimo, probabilmente ciò che piú conta." Tuttavia egli non saprebbe al momento esplicitare a chiare lettere in cosa consista questa natura essenziale dell'ebraismo; ma confida che un giorno o l'altro essa diventerà intelligibile per la scienza.

Per un autore come questo è dunque un'esperienza assolutamente straordinaria che un suo libro sia stato tradotto in ebraico e giunga nelle mani di coloro per cui questo storico idioma è lingua vivente. Tanto piú che il libro, pur trattando dell'origine della religione e della moralità, non adotta alcun punto di vista ebraico e non assume posizioni particolari in favore dell'ebraismo. L'autore spera tuttavia che l'incontro con i suoi lettori avvenga in virtú della comune persuasione che la scienza esente da pregiudizi non può restare estranea allo spirito del nuovo ebraismo.

Vienna, dicembre 1930

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Capitolo 1

L'orrore dell'incesto

Le nostre conoscenze sull'uomo preistorico e sulle fasi di sviluppo che egli ha attraversato derivano dai monumenti inanimati e dagli strumenti pervenuti fino a noi, da ciò che sappiamo della sua arte, della sua religione e del suo atteggiamento di fronte alla vita (testimonianze pervenuteci direttamente o tramandate sotto forma di leggende, miti e fiabe), nonché dai residui del suo modo di pensare che ancor oggi possiamo rintracciare nei nostri costumi e nei nostri usi. A parte questo, tuttavia, l'uomo preistorico è anche in un certo senso nostro contemporaneo; esistono ancor oggi uomini che noi consideriamo molto vicini all'uomo primitivo, molto piú vicini, in ogni caso, di quanto lo siamo noi, e nei quali scorgiamo perciò i discendenti diretti e i rappresentanti dei primi uomini. È questo il modo in cui consideriamo le popolazioni cosiddette selvagge e semiselvagge, la cui vita psichica riveste un particolare interesse per noi, posto che sia legittimo intenderla come una fase preliminare e ben conservata della nostra stessa evoluzione.

Se questa premessa è esatta, un'analisi comparata della "psicologia dei popoli primitivi" cosí come l'insegna l'etnologia, e della psicologia del nevrotico come la conosciamo attraverso la psicoanalisi, dovrà indicare un certo numero di concordanze, e ci permetterà di scorgere in una nuova luce fenomeni già noti di entrambe le discipline.

Motivi esterni non meno che interni mi inducono a scegliere, per compiere questo confronto, le tribú di selvaggi descritte dagli etnografi come le piú miserabili e arretrate: gli aborigeni dell'Australia, il piú giovane dei continenti, che ha conservato anche nella sua fauna tanti elementi arcaici e già scomparsi altrove.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Gli aborigeni dell'Australia sono considerati una razza particolare, che non permette di individuare né sotto l'aspetto fisico né sotto il profilo linguistico alcuna parentela con i vicini piú prossimi: i popoli della Melanesia, della Polinesia e della Malesia. Non costruiscono né case né capanne durevoli, non coltivano il suolo, non allevano animali domestici — ad eccezione del cane — e non conoscono neppure l'arte della ceramica. Si nutrono esclusivamente della carne di tutti gli animali che riescono ad abbattere e delle radici che estraggono dal terreno. Non conoscono re né capi: le decisioni sugli affari di interesse comune spettano all'assemblea degli uomini maturi. È assolutamente dubbio che ad essi si possano attribuire tracce di religiosità, intendendo con ciò l'adorazione di esseri superiori. Le tribú che vivono nell'interno del continente, costrette dalla scarsità d'acqua a combattere con condizioni di vita durissime, appaiono da tutti i punti di vista piú primitive delle tribú stanziate lungo le coste.

Non potremo ovviamente attenderci che nella loro vita sessuale questi poveri cannibali nudi si comportino secondo i dettami della nostra moralità e pongano molte limitazioni alle loro pulsioni sessuali. Eppure apprendiamo che essi si propongono di evitare con ogni cura e con la piú scrupolosa severità rapporti sessuali incestuosi. Anzi, tutta la loro organizzazione sociale sembra obbedire o quanto meno tendere a questo scopo.

Presso gli australiani le inesistenti istituzioni religiose e sociali sono sostituite dal sistema del "totemismo". Le tribú australiane si compongono di piú stirpi o *clan*, ciascuno dei quali prende il nome dal rispettivo *totem*.[1] Che cos'è il totem? Di solito un animale, un animale commestibile, innocuo o pericoloso e temuto; oppure, piú raramente, una pianta o un elemento naturale (pioggia, acqua) legato a tutto il clan da un rapporto particolare. Il totem è in primo luogo il capostipite del clan, ma ne è anche lo spirito tutelare e il soccorritore che trasmette oracoli alla sua gente e, se pur pericoloso agli altri, riconosce e risparmia i suoi figli. I membri del clan, per contro, soggiacciono all'obbligo sacro — pena una sanzione che vige di per sé — di non uccidere (o distruggere) il loro totem e di astenersi dal consumare la sua carne (o comunque dal trarne godimento). Il carattere di totem non inerisce a un animale singolo o a un singolo essere, ma a tutti gli individui della sua specie. Di quando in

[1] [Non si dimentichi, ai fini della chiarezza delle discussioni che seguiranno, che il totem è peculiare di un *clan*, non di tutta la *tribú* cui il clan appartiene.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

quando si celebrano feste durante le quali i membri del clan rappresentano o imitano con danze cerimoniali i movimenti e le caratteristiche del loro totem.

Il totem è ereditario o in linea materna o in linea paterna. È probabile che ovunque la forma originaria fosse la prima e sia stata sostituita dalla seconda soltanto in epoca successiva. Per l'australiano l'appartenenza al totem è il fondamento di ogni obbligo sociale: da un lato essa va al di là dell'appartenenza alla tribú, dall'altro sposta in secondo piano i rapporti di consanguineità.[1]

Il totem non è legato al suolo o all'ubicazione: membri di uno stesso clan vivono separati in diverse località e convivono pacificamente con i membri di clan diversi.[2]

[1] J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (4 voll., Londra 1910) vol. 1, p. 53: "Il legame totemico è piú forte del legame di sangue o familiare nel senso moderno del termine."

[2] Questo stringatissimo riassunto del sistema totemistico non può andare esente da spiegazioni e limitazioni. Il nome "totem" è stato introdotto dall'inglese J. Long nel 1791, che lo ha derivato dai pellerossa del Nordamerica nella forma *totam*. L'oggetto in sé è andato assumendo gradatamente un grande interesse scientifico e ha dato vita a un'abbondante letteratura, fra cui segnalo la fondamentale opera succitata in quattro volumi di Frazer e i libri e scritti di Andrew Lang, per esempio *The Secret of the Totem* (Londra 1905). Il merito di aver saputo riconoscere l'importanza del totemismo per la preistoria dell'umanità va allo scozzese John Ferguson McLennan (*The Worship of Animals and Plants*, 1869-70). [Vedi oltre le indicazioni bibliografiche a p. 114, n. 3.] Istituzioni totemistiche sono state osservate o sono ancor oggi rintracciabili, oltre che presso gli australiani, presso gli indiani del Nordamerica, presso i popoli degli arcipelaghi oceanici, nelle Indie orientali e in gran parte dell'Africa. Tuttavia parecchie tracce e residui, che altrimenti riuscirebbero difficilmente spiegabili, permettono di indurre che il totemismo è esistito un tempo anche presso i primitivi popoli ariani e semitici dell'Europa e dell'Asia, tanto che parecchi studiosi sono inclini a ravvisare in esso una fase necessaria, e verificatasi dovunque, dell'evoluzione umana.

Come giunsero gli uomini preistorici ad attribuirsi un totem, ossia a fare, della discendenza da questo o quell'animale, il fondamento dei loro obblighi sociali e, come vedremo, anche delle loro restrizioni sessuali? Esistono in proposito numerose teorie, delle quali il lettore di lingua tedesca può trovare un sommario — ma non un'interpretazione unitaria — in W. Wundt, *Völkerpsychologie*, vol. 2: "Mythus und Religion", pt. 2 (Lipsia 1906) pp. 264 sgg. Mi riservo di fare il problema del totemismo oggetto di uno studio particolare (vedi qui il cap. 4), nel quale tenterò di offrire una soluzione mediante il ricorso al metodo psicoanalitico.

Tuttavia, non soltanto la teoria del totemismo è controversa; anche i fatti che la caratterizzano sono ben difficilmente enunciabili in proposizioni generali, come ho tentato sopra di fare. Non c'è quasi affermazione alla quale non siamo poi costretti ad aggiungere eccezioni o contraddizioni. Non dobbiamo dimenticare però che anche i popoli piú primitivi e piú conservatori sono in certo senso popoli antichi e hanno alle spalle un lungo periodo, durante il quale ciò che in loro era originario ha subíto molti sviluppi e deformazioni. Cosí oggi il totemismo si trova, presso i popoli che ancora ne testimoniano l'esistenza, nei piú svariati stadi di decadenza, di sgretolamento, di passaggio ad altre istituzioni sociali e religiose, oppure invece in condizioni stazionarie, che possono essersi allontanate abbastanza considerevolmente dalla sua natura originaria. La difficoltà sta proprio nel fatto che non è molto semplice stabilire che cosa, della situazione attuale, possa essere inteso come un'immagine fedele di un passato denso di significato, e che cosa vada inteso come deformazione secondaria di questo stesso passato.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Ora, infine, dobbiamo rivolgere la nostra attenzione a quella caratteristica del sistema totemistico che attira anche l'interesse dello psicoanalista. Quasi dovunque viga il totem, vige anche la legge secondo cui *membri di uno stesso totem non possono avere rapporti sessuali tra di loro e non possono quindi contrarre matrimonio.* È l'"esogamia" connessa col totem.

Questo divieto, che viene rispettato con grande scrupolo, è assai singolare. Niente di ciò che abbiamo appreso finora sul concetto o sulle proprietà del totem ci consente di prevederlo. Non si capisce perciò come esso sia penetrato nel sistema totemistico. Nón dobbiamo quindi stupirci se alcuni studiosi suppongono addirittura che in origine — cioè all'inizio dei tempi e secondo la logica — l'esogamia non avesse niente a che fare con il totemismo, ma vi si sia aggregata in un momento successivo (quando si dimostrò necessario introdurre limitazioni nei matrimoni), senza ritenere che esista per questo un nesso piú profondo fra i due fenomeni. Comunque sia, il legame tra totemismo ed esogamia esiste e si dimostra assai stretto.

Cerchiamo ora con ulteriori considerazioni di chiarire meglio il significato di questo divieto.

a) La violazione del divieto sessuale non soggiace a una punizione per cosí dire automatica dei colpevoli, come accade per altri divieti totemici (per esempio nel caso di uccisione dell'animale totem), ma viene vendicata con estremo rigore dall'intera tribú, come se occorresse difendersi da un pericolo che minaccia tutta la comunità o da una colpa che la opprime. Alcuni passi del libro di Frazer possono illustrarci con quanta serietà vengano considerate tali infrazioni da parte di questi selvaggi, che in base al nostro metro saremmo propensi a definire decisamente immorali:[1]

"In Australia la punizione normale per chi intrattiene rapporti sessuali con una persona appartenente a un clan proibito è la morte. Non importa se la donna appartiene allo stesso gruppo locale o è stata catturata in un'azione di guerra a un'altra tribú; se un uomo del clan sbagliato se ne serve come moglie, viene atterrato e ucciso dai suoi compagni di clan; e cosí la donna. Tuttavia in determinati casi, se i colpevoli riescono a evitare per un certo tempo la cattura, l'offesa può essere condonata. Nella tribú dei Ta-Ta-thi, nel Nuovo Galles del Sud, nei rari casi in cui si verifica questa violazione, l'uomo

[1] FRAZER, op. cit., vol. 1, p. 54. [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

viene ucciso ma la donna è soltanto percossa o trafitta con una lancia, o entrambe le cose, fino a che giunge in punto di morte: la giustificazione data per la sua mancata uccisione è che essa è stata probabilmente presa con la forza. Le proibizioni di clan sono osservate rigorosamente perfino in caso di rapporti passeggeri, e ogni violazione di queste proibizioni 'è considerata con estremo orrore e punita con la morte'."[1]

b) Poiché la stessa severa punizione viene applicata anche in caso di amoreggiamenti passeggeri che non hanno dato origine a figli, è improbabile che essa derivi da motivi di ordine pratico.

c) Dal momento che il totem è ereditario e non cambia col matrimonio, è facile rendersi conto delle conseguenze di questo divieto nel caso, ad esempio, di eredità in linea materna. Se un uomo appartiene a un clan che ha per totem il Canguro e sposa una donna che ha per totem l'Emú, i figli di questa coppia (maschi e femmine) saranno tutti Emú. La regola del totem rende quindi impossibile a un figlio nato da questo matrimonio il rapporto incestuoso con la madre e le sorelle, che sono Emú al pari di lui.[2]

d) Basta però riflettere un momento per costatare che l'esogamia connessa col totem ha conseguenze — e quindi finalità — che vanno al di là della prevenzione dell'incesto con la madre e con le sorelle. Essa rende impossibile all'uomo anche l'unione sessuale con tutte le donne del suo clan (e cioè con un certo numero di femmine che non sono sue parenti di sangue) dal momento che egli le considera tutte sue consanguinee. A prima vista non è facile comprendere la giustificazione psicologica di questa enorme limitazione, che supera di gran lunga tutto ciò che le può essere paragonato presso i popoli civilizzati. Pare di capire soltanto che il ruolo del totem (l'animale) come progenitore è preso estremamente sul serio. Tutto ciò che discende dallo stesso totem è legato da un rapporto di consanguineità, è una famiglia, e in questa famiglia anche il piú lontano grado di parentela è considerato un impedimento assoluto all'unione sessuale.

Questi selvaggi, insomma, ci rivelano un orrore dell'incesto o una

[1] [L'ultima frase è una citazione di Frazer da A. L. P. CAMERON, *Notes on some Tribes of New South Wales*, J. anthrop. Inst., vol. 14, 351 (1885).]

[2] Ma al padre, che è Canguro, resta possibile — almeno in base a questo divieto — l'incesto con le figlie, che sono Emú. In caso di ereditarietà in linea paterna del totem, il padre sarebbe Canguro e cosí pure i figli e le figlie: in tal caso al padre sarebbe proibito l'incesto con le figlie, mentre il figlio potrebbe commettere incesto con la madre. Questi risultati dei divieti totemici indicano che l'ereditarietà materna è piú antica di quella paterna, perché c'è ragione di supporre che i divieti totemici siano diretti anzitutto contro gli appetiti incestuosi del figlio.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sensibilità estremamente sviluppata nei confronti di esso, legata alla particolarità — che noi facciamo fatica a comprendere — di sostituire alla consanguineità reale la parentela totemica. Non dobbiamo tuttavia accentuare troppo questo contrasto, e ci rendiamo conto che i divieti totemici includono il vero e proprio incesto come caso particolare.

Come si sia giunti a sostituire la famiglia reale con la parentela totemica resta un enigma, la cui soluzione coincide forse con la spiegazione del totem stesso. Si osservi peraltro che ove esiste una certa libertà di rapporti sessuali al di fuori del vincolo matrimoniale, la consanguineità e quindi anche la prevenzione dell'incesto divengono cosí incerte che non si può fare a meno di fondare il divieto su una base diversa. Non è quindi superfluo notare che i costumi degli australiani riconoscono condizioni sociali e occasioni solenni nelle quali il diritto coniugale esclusivo dell'uomo sulla donna viene infranto.

L'uso linguistico di queste tribú australiane (e della maggior parte delle popolazioni totemistiche) presenta una caratteristica che rientra indubbiamente nel quadro che andiamo tracciando. Infatti i nomi di parentela dei quali esse si servono esprimono non il rapporto tra due individui, ma il rapporto tra un individuo e un gruppo. Questi nomi appartengono, secondo la definizione di L. H. Morgan,[1] al sistema "classificatorio". Ciò significa che un uomo chiama "padre" non soltanto il genitore, ma anche ogni altro uomo che in base alle norme tribali avrebbe potuto sposare sua madre e diventare cosí suo padre. E chiama "madre", oltre colei che l'ha partorito, ogni altra donna che avrebbe potuto diventare sua madre senza infrangere le leggi tribali. Chiama "fratelli" e "sorelle" non soltanto i figli dei suoi genitori effettivi, ma anche i figli di tutte le persone citate che, dato il rapporto di gruppo, potrebbero essergli padre e madre e cosí via. I nomi di parentela che due australiani si attribuiscono scambievolmente non si riferiscono quindi necessariamente a un rapporto di consanguineità, come dovrebbero secondo il nostro uso linguistico: questi nomi contraddistinguono rapporti che sono assai piú sociali che fisici. Qualcosa di analogo a questo sistema classificatorio esiste anche da noi, per esempio quando esortiamo i nostri bambini a salutare col nome di "zio" e "zia" ogni amico e amica dei genitori, oppure, quando parliamo in senso traslato di "fratelli in Apollo" [fratelli nell'arte di poetare] e di "sorelle in Cristo".

[1] [L. H. MORGAN, *Ancient Society* (Londra 1877).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

La spiegazione di quest'uso linguistico cosí sorprendente per noi diventa abbastanza semplice se lo si considera un residuo e una traccia di quella istituzione matrimoniale che il reverendo L. Fison ha chiamato "matrimonio di gruppo", il quale consiste nel fatto che un certo numero di uomini esercita diritti coniugali su un certo numero di donne. I figli nati da un tale matrimonio di gruppo a ragione si considererebbero fratelli e sorelle, pur non essendo tutti stati generati dalla stessa madre, e tratterebbero come "padri" tutti gli uomini del gruppo.

Sebbene alcuni autori, come per esempio Westermarck,[1] si oppongano alle conclusioni che altri studiosi hanno tratto dall'esistenza dei nomi di parentela di gruppo, tuttavia proprio i migliori conoscitori dei selvaggi australiani concordano nel dire che i termini classificatori che designano rapporti di parentela vanno considerati come residui dei tempi in cui vigeva il matrimonio di gruppo. Anzi, secondo Spencer e Gillen,[2] è possibile stabilire che sussiste ancor oggi una certa forma di matrimonio di gruppo presso le tribú degli Urabunna e dei Dieri. Il matrimonio di gruppo avrebbe quindi preceduto presso questi popoli il matrimonio individuale, e non sarebbe scomparso senza lasciare chiare tracce della sua esistenza nella lingua e nei costumi.

Ma se al matrimonio individuale sostituiamo il matrimonio di gruppo, allora diventa comprensibile l'apparente eccesso che abbiamo riscontrato in questi popoli nell'evitare l'incesto. L'esogamia totemica, il divieto di rapporti sessuali tra membri dello stesso clan, appare il mezzo adatto per prevenire l'incesto di gruppo, mezzo che in seguito è stato fissato normativamente ed è sopravvissuto per lungo tempo oltre la sua motivazione.

Se crediamo cosí di aver compreso nella loro motivazione le restrizioni matrimoniali dei selvaggi dell'Australia, dobbiamo poi costatare che le condizioni reali mettono in luce una situazione ancora piú complicata, a prima vista assai disorientante. Sono poche infatti in Australia le tribú che non presentano altre proibizioni oltre alla barriera totemica. La maggior parte delle tribú sono organizzate in modo da dividersi in due sezioni o classi matrimoniali denominate fratrie (in inglese: *phratries*). Ognuna di queste classi matrimoniali è esogama e comprende una molteplicità di clan totemici. Di solito

[1] E. WESTERMARCK, *The History of Human Marriage* (3ª ed., Londra 1901).

[2] B. SPENCER e F. J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia* (Londra 1899) p. 64.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ogni fratria si suddivide ancora in due sottofratrie (*subphratries*), e l'intera tribú è quindi divisa in quattro, ove le sottofratrie si trovano tra le fratrie e i clan totemici.

Il tipico schema di organizzazione di una tribú australiana, quello che troviamo realizzato con grande frequenza, è perciò il seguente:

I dodici clan totemici sono sistemati in quattro sottofratrie e due fratrie. Tutte le sezioni sono esogame.[1] La sottofratria c forma un'unità esogama con e, la sottofratria d un'unità esogama con f. Il risultato, cioè lo scopo cui mirano queste disposizioni non è dubbio: in tal modo si introduce un'ulteriore restrizione nella scelta matrimoniale e nella libertà sessuale. Se esistessero soltanto i dodici clan totemici, ogni membro di un clan — supponendo che ogni clan abbia un ugual numero di membri maschi — potrebbe scegliere tra gli undici dodicesimi di tutte le donne della tribú. L'esistenza delle due fratrie limita questa cifra a sei dodicesimi, cioè alla metà: un uomo del totem a può sposare soltanto una donna appartenente ai clan da 1 a 6. Con l'introduzione delle quattro sottofratrie, la scelta si riduce a tre dodicesimi, cioè un quarto: un uomo appartenente al totem a deve limitare la sua scelta alle donne dei totem 4, 5, 6.

Le relazioni storiche delle classi matrimoniali — che in alcune tribú raggiungono il numero di otto — con i clan totemici sono del tutto inspiegate. Ciò che si riesce a intuire è che queste disposizioni mirano a raggiungere lo stesso obiettivo che si prefigge l'esogamia totemica, anzi vanno ancora oltre. Ma mentre l'esogamia totemica dà l'impressione di un canone sacro sorto non si sa come, e dunque di una norma divenuta costume, il complicato istituirsi delle classi matrimoniali, con le suddivisioni e i regolamenti che ad esse si collegano, sembra provenire da una legislazione consapevole dei propri obiettivi, la quale forse si ripropose ancora una volta il compito di

[1] Il numero dei totem è scelto arbitrariamente.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

prevenire l'incesto perché l'influenza del totem andava declinando. E mentre il sistema totemico, come sappiamo, è il fondamento di tutti gli altri obblighi sociali e di tutte le altre restrizioni morali della tribú, il significato e il fine a cui tendono le fratrie si esaurisce in generale nella regolamentazione della scelta matrimoniale.

Nel perfezionamento ulteriore del sistema delle classi matrimoniali appare una tendenza a oltrepassare la prevenzione dell'incesto naturale e dell'incesto di gruppo e il divieto di matrimonio tra parenti di gruppi piú distanti, analogamente a quanto ha fatto la Chiesa cattolica che ha esteso le proibizioni relative al matrimonio tra fratello e sorella, in vigore da tempi immemorabili, al matrimonio tra cugini e persino al matrimonio tra gradi di parentela spirituale.[1]

Sarebbe di scarsa utilità, ai fini dell'argomento che ci interessa, volerci addentrare piú a fondo nelle discussioni, estremamente contorte e oscure, sull'origine e sul significato delle classi matrimoniali e sul loro rapporto con il totem. Basterà al nostro fine accennare alla grande cura che gli australiani, come anche altri popoli selvaggi, pongono nella prevenzione dell'incesto.[2] Dobbiamo dire che, nei riguardi dell'incesto, questi selvaggi sono perfino piú sensibili di noi. Probabilmente la tentazione è per loro piú forte, per cui hanno bisogno di una piú cospicua protezione contro di essa.

L'orrore dell'incesto proprio di questi popoli non si accontenta di erigere le istituzioni che abbiamo descritto e che ci sembrano principalmente dirette contro l'incesto di gruppo. Dobbiamo aggiungere una serie di "costumi" che proteggono i rapporti che l'individuo ha con i suoi parenti stretti — intendendo questo termine nel nostro senso — costumi che sono osservati con severità addirittura religiosa e il cui scopo non può davvero apparirci dubbio. Questi costumi o divieti tradizionali consistono nell'"evitare" certe persone (in inglese: *avoidances*). La loro diffusione si estende ben oltre le popolazioni totemistiche australiane. Dovrò tuttavia pregare i lettori di contentarsi anche qui di una selezione frammentaria del ricco materiale esistente.

In Melanesia questi divieti restrittivi sono diretti contro i rapporti del ragazzo con la madre e le sorelle. Sull'isola Lepers per esempio, una delle Nuove Ebridi, il giovinetto, raggiunta una certa età, ab-

[1] A. LANG, voce "Totemism" nella *Encyclopaedia Britannica*, 11ª ed. (1910-11) p. 87. [La parentela spirituale è quella tra padrini, madrine e figliocci.]

[2] A. J. STORFER, *Zur Sonderstellung des Vatermords* (Lipsia e Vienna 1911) p. 16, ha di recente richiamato insistentemente l'attenzione su questo punto.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

bandona la casa materna e si trasferisce nella "casa dell'associazione" (*club-house*), in cui ora dormirà e prenderà regolarmente i suoi pasti. Naturalmente può ancora far visite in casa sua per chiedere del cibo; ma se una sua sorella è in casa, egli deve andarsene prima di aver mangiato; se le sorelle sono assenti, può sedersi in prossimità della porta per mangiare. Se fratello e sorella s'incontrano per caso all'aperto, la sorella si deve allontanare o nascondere, appartandosi. Se il giovinetto vede orme di passi sulla sabbia e le riconosce come quelle della sorella, non le seguirà, come la sorella non seguirà le sue. Anzi, egli non pronuncerà neppure il suo nome, e si guarderà dall'usare una parola qualsiasi se questa costituisce parte del nome di lei. Questo evitare la sorella, che ha inizio con la cerimonia della pubertà, viene serbato per tutta la vita. La riservatezza tra madre e figlio cresce con l'andar degli anni, e del resto procede prevalentemente dalla madre. Se essa porta al figlio qualcosa da mangiare, non glielo porge personalmente ma lo depone davanti a lui; non gli rivolge la parola in tono confidenziale e non gli si rivolge — secondo il nostro uso linguistico — con il "tu", bensí con il "Lei".[1]

Costumi analoghi regnano nella Nuova Caledonia. Quando fratello e sorella s'incontrano, la donna fugge nella boscaglia e il maschio tira dritto senza volgere il capo.[2]

Nella penisola Gazzella, nella Nuova Britannia, una sorella non può piú, a partire dal momento del suo matrimonio, parlare col fratello, non ne pronuncia piú neppure il nome, ma lo designa con una circonlocuzione.[3]

Nella Nuova Meclemburgo [poi Nuova Irlanda] cugino e cugina (anche se non di ogni grado) sono soggetti a restrizioni simili a quelle che valgono tra fratello e sorella. È vietato loro di accostarsi, non possono darsi la mano, né farsi regali, ma possono rivolgersi la parola a qualche passo di distanza. La punizione per l'incesto con la sorella è la morte mediante impiccagione.[4]

Nelle isole Figi le regole che impongono di evitare certe persone sono particolarmente severe: esse riguardano non soltanto i consan-

[1] FRAZER, *Totemism and Exogamy* cit., vol. 2, pp. 77 sg., citazione da R. H. CODRINGTON, *The Melanesians* (Oxford 1891) p. 232.

[2] [*Ibid.*, p. 78, citazione da padre LAMBERT, *Mœurs et superstitions des Néo-Caledoniens* (Nouméa 1900) p. 114.]

[3] *Ibid.*, p. 124 [citazione da R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee* (Stoccarda 1907) pp. 67 sg.].

[4] *Ibid.*, pp. 130 sg., citazione da P. G. PECKEL, *Die Verwandtschaftsnamen des mittleren Neumecklenburg*, Anthropos, vol. 3, 467 (1908).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

guinei ma anche fratelli e sorelle di gruppo. Tanto maggiore è la nostra sorpresa nell'apprendere che questi selvaggi conoscono orge sacre nelle quali proprio coloro che sono legati da questi gradi di parentela ricercano l'unione sessuale; a meno che noi preferiamo servirci di questo contrasto per spiegare il divieto, anziché stupirci della sua esistenza.[1]

Tra i Batta di Sumatra il precetto di evitare certe persone coinvolge tutti i rapporti tra parenti prossimi. "Sarebbe estremamente scandaloso, per esempio, che un Batta di sera accompagnasse la sorella a una riunione fra amici. Un Batta si sente a disagio in compagnia della sorella anche se sono presenti altre persone. Se uno dei due entra in casa, l'altro preferisce uscire. Neanche il padre resta solo in casa con sua figlia, cosí come la madre non resta in casa con il figlio... Il missionario olandese che riferisce questi costumi aggiunge di essere purtroppo costretto a considerarli assai giustificati." Le popolazioni succitate danno per scontato che quando un uomo e una donna si trovano soli si abbandonino a un'intimità sconveniente, e, poiché dal rapporto tra parenti prossimi si aspettano ogni possibile punizione e triste conseguenza, fanno bene a evitare, mediante tali divieti, tutte le tentazioni.[2]

Tra i Barongo della baia di Delagoa in Africa [Mozambico], le precauzioni piú severe riguardano, stranamente, la cognata, ossia la moglie del fratello della propria moglie. Se un uomo incontra in qualche luogo questa persona per lui pericolosa, la evita con cura. Egli non osa mangiare nella stessa ciotola di lei, le rivolge la parola solo dopo molte esitazioni, non si azzarda a entrare nella sua capanna e la saluta soltanto con voce tremante.[3]

Presso gli Akamba (o Wakamba) dell'Africa orientale britannica è in vigore un divieto che ci saremmo aspettati di incontrare piú spesso. Nell'età che va dalla pubertà al matrimonio una fanciulla deve evitare con cura il proprio padre. Quando lo incontra per strada si nasconde, sta attenta a non sedersi mai accanto a lui, e si comporta cosí fino al momento del fidanzamento. Dopo il matrimonio i suoi rapporti col padre non incontrano piú ostacoli.[4]

[1] *Ibid.*, pp. 146 sgg., citazione da L. Fison, *The Nanga*, J. anthrop. Inst., vol. 14, 27 sgg. (1885).

[2] *Ibid.*, p. 189 [citazione da M. Joustra, *Het leven, de zeden en gewoonten der Bataks*, Meded. ned. Zend., vol. 46, 391 sg. (1902)].

[3] *Ibid.*, p. 388, citazione da H. A. Junod, *Les Ba-Ronga* (Neuchâtel 1898) pp. 73 sgg.

[4] *Ibid.*, p. 424 [citazione da un manoscritto non pubblicato di C. W. Hobley].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

La misura di gran lunga piú diffusa, piú rigorosa e piú interessante anche per popoli civilizzati è quella che impone all'uomo di evitare ogni rapporto con la suocera. È una misura assolutamente generalizzata in Australia, ma vige anche tra i popoli della Melanesia, della Polinesia e tra i popoli negri dell'Africa laddove esistono tracce di totemismo e di parentela di gruppo, e, verosimilmente, in altri casi ancora. Presso alcuni di questi popoli sussistono analoghi divieti relativi a rapporti innocenti della donna con il suocero, ma sono di gran lunga meno costanti e rigorosi. In casi isolati si è tenuti a evitare sia il suocero sia la suocera. Poiché la diffusione etnografica della norma che impone di evitare la suocera ci interessa meno del suo contenuto e della sua finalità, mi limiterò anche qui a riferire pochi esempi.

Nelle isole Banks [Nuove Ebridi] "questi precetti sono assai severi e minuziosi. L'uomo deve evitare la vicinanza della suocera, e questa deve evitare quella del genero. Se s'incontrano per caso su un sentiero, la donna si fa da parte e gli volta la schiena fin quando egli è passato, oppure è l'uomo che si comporta in tal modo.

"A Vanua Lava [isola delle Nuove Ebridi], e precisamente a Port Patteson, l'uomo non cammina neppure dietro la suocera sulla spiaggia fin quando l'alta marea non abbia cancellato le orme della donna sulla sabbia. Essi possono tuttavia rivolgersi la parola tenendosi a una certa distanza. Ma una donna non pronuncerà mai il nome del genero né il genero quello della suocera."[1]

Nelle isole Salomone non è concesso all'uomo né di vedere né di parlare con la suocera dal momento del suo matrimonio. Se egli l'incontra finge di non conoscerla e corre a nascondersi piú in fretta che può.[2]

Tra gli Zulú "il costume impone che un uomo si vergogni della propria suocera e che faccia il possibile per evitarne la compagnia. Egli non entra nella capanna in cui si trova la donna e, se si incontrano, o l'uno o l'altra si scansa: la donna si nasconde dietro un cespuglio, l'uomo si cela il viso con lo scudo. Se non possono evitarsi e la donna non ha altro modo di celarsi, si lega almeno un ciuffo d'erba intorno al capo, per rispettare nei limiti del possibile il cerimoniale. I rapporti tra suocera e genero avvengono o attraverso una terza persona oppure gridando da una certa distanza, quando esista

[1] *Ibid.*, p. 76 [citazione da CODRINGTON, *op. cit.*, pp. 42 sgg.].
[2] *Ibid.*, p. 117, citazione da C. RIBBE, *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomons-Inseln* (Dresda 1903) pp. 140 sg.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tra l'uno e l'altra una qualche barriera, per esempio il recinto del *kraal*. Nessuno dei due può pronunciare il nome dell'altro".[1]

Presso i Basoga, una tribú negra stanziata alle sorgenti del Nilo, l'uomo può parlare alla suocera soltanto se essa si trova in un altro vano della casa e non è vista da lui. Questo popolo inoltre aborre talmente l'incesto che non lo lascia impunito nemmeno quando si verifica tra animali domestici.[2]

Mentre lo scopo e il significato delle altre misure che impongono ai parenti prossimi di evitarsi reciprocamente non lasciano adito a dubbi, cosicché tutti gli osservatori le hanno interpretate come norme protettive contro l'incesto, i divieti che si riferiscono ai rapporti tra genero e suocera hanno ricevuto da qualcuno una interpretazione diversa. È sembrato incomprensibile, e con ragione, che tutti questi popoli dovessero mostrare una paura cosí grande di fronte a una tentazione che si presenta all'uomo nelle vesti di una donna ormai vecchia, che potrebbe essere, anche se di fatto non è, sua madre.[3]

Questa obiezione è stata avanzata anche contro la concezione di Fison, il quale ha richiamato l'attenzione sul fatto che determinati sistemi di classi matrimoniali mostrano una lacuna poiché *non* rendono teoricamente impossibile il matrimonio tra un uomo e la suocera. Per questo motivo sarebbe necessaria una particolare garanzia contro siffatta possibilità.[4]

Sir John Lubbock, nella sua opera sull'origine della civiltà, fa risalire il comportamento della suocera verso il genero all'antico matrimonio per ratto (*marriage by capture*). "Finché è esistito realmente il ratto delle donne, anche l'indignazione dei genitori dev'essere stata reale; quando il ratto divenne un puro simbolo, anche l'ira dei genitori dovette venir simboleggiata, e fu cosí che sopravvisse anche quando la sua origine era già stata dimenticata."[5] Crawley non incontra difficoltà nel dimostrare come questo tentativo di spiegazione sia inadeguato a interpretare i singoli elementi che l'osservazione dei fatti mette in luce.[6]

Tylor pensa che il trattamento che la suocera riserva al genero non sia altro che una forma di "non riconoscimento" (*cutting*) da parte della famiglia della moglie: fin quando non è nato il primo figlio,

[1] *Ibid.*, p. 385. [2] *Ibid.*, p. 461.
[3] E. Crawley, *The Mystic Rose, A Study of Primitive Marriage* (Londra 1902) p. 405.
[4] [L. Fison e A.W. Howitt, *Kamilaroi and Kurnai* (Melbourne 1880) p. 104.]
[5] J. Lubbock, *The Origin of Civilization* (Londra 1870) pp. 84 sg.
[6] [Crawley, *op. cit.*, p. 406.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

l'uomo è considerato un estraneo.[1] Ma anche prescindendo dai casi in cui la nascita del figlio non sospende il divieto, a tale spiegazione si può obiettare che essa non chiarisce l'orientamento del costume sul rapporto tra suocera e genero, vale a dire trascura il fattore sessuale, e non tiene conto dell'elemento di orrore quasi sacrale che il divieto di tali rapporti esprime.[2]

Si deve a una donna zulú, interrogata sul motivo di questa proibizione, una risposta dettata da grande delicatezza: "Non è bene che egli veda i seni che hanno nutrito sua moglie."[3]

Com'è noto, i rapporti tra genero e suocera rientrano, anche presso i popoli civilizzati, tra gli aspetti scabrosi dell'organizzazione familiare. Nella società dei popoli bianchi d'Europa e d'America non esistono piú, s'intende, imperativi che vietino i rapporti fra genero e suocera, ma spesso si eviterebbero litigi e dispiaceri di ogni genere se essi esistessero ancora a livello del costume e non dovessero essere ricostituiti dai singoli individui. A molti europei può sembrare un atto di grande saggezza che le popolazioni selvagge abbiano escluso *a priori*, con i loro divieti, il sorgere di un'intesa tra due persone tra le quali si è venuto a creare un rapporto di parentela cosí stretto. È indubbio che la situazione psicologica di suocera e genero contiene qualcosa che stimola la reciproca avversione e rende difficile la convivenza. D'altra parte, se i motti di spirito dei popoli civili si appuntano tanto volentieri proprio sul tema della suocera, ciò indica a parer mio che le relazioni emotive tra i due contengono altresí componenti in stridente contrasto tra loro. Io credo che si tratti in realtà di un rapporto "ambivalente", costituito da moti opposti di affetto e di ostilità.

Alcuni di questi impulsi sono manifesti. Da parte della suocera l'avversione a rinunciare al possesso della figlia, la diffidenza verso l'estraneo al quale la figlia è affidata, la tendenza a ribadire la posizione di dominio alla quale era avvezza in casa propria. Da parte dell'uomo la decisione di non sottomettersi piú a una volontà che non sia la propria, la gelosia verso tutte le persone che hanno goduto prima dell'affetto della moglie e — *last but not least* — il rifiuto di tutto ciò che può turbare l'illusione che nasce dalla sopravvalutazione sessuale. Questo elemento di disturbo promana perlopiú dalla figura della

[1] [E. B. TYLOR, *A Method of Investigating the Development of Institutions*, J. anthrop. Inst., vol. 18, 246 sg. (1889).] [2] CRAWLEY, *op. cit.*, p. 407.
[3] *Ibid.*, p. 401, citazione da D. LESLIE, *Among the Zulus and Amatongas* (2ª ed., Edimburgo 1875) p. 141.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

suocera, la quale gli ricorda la figlia attraverso tanti tratti comuni, pur essendo ormai priva di tutte le attrattive della giovinezza, della bellezza e della freschezza spirituale che costituiscono ai suoi occhi il pregio della moglie.

La conoscenza degli impulsi latenti nella psiche che abbiamo ricavato dall'esame psicoanalitico di singoli individui ci consente di aggiungere altri motivi a questi che abbiamo ora enumerato. Poiché i bisogni psicosessuali della donna devono esser soddisfatti nel matrimonio e nella vita familiare, incombe sempre su di lei il pericolo del mancato soddisfacimento per la cessazione prematura del rapporto coniugale e il rischio che si crei un vuoto nella sua vita sentimentale. Invecchiando, la madre si difende da queste possibilità immedesimandosi con i sentimenti dei figli, identificandosi con loro, facendo proprie le loro esperienze emotive. Si dice che i genitori restano giovani attraverso i figli; e questo è in effetti uno dei piú preziosi vantaggi psichici che i genitori traggono dai figli. Quando questi non ci sono, viene meno un appoggio fra i piú validi per sopportare con rassegnazione le difficoltà del matrimonio. Accade facilmente che la madre proceda tanto oltre in questa immedesimazione sentimentale con la figlia da innamorarsi a sua volta dell'uomo amato da lei e, in casi acuti, la violenta opposizione psichica che si leva contro questa sua disposizione sentimentale provoca gravi forme di malattia nevrotica. La tendenza a tale innamoramento è comunque molto frequente nella suocera, e, o questa stessa tendenza o quella contraria che ad essa si oppone sono coinvolte nell'intrico di forze che lottano tra loro nella sua psiche. Molto spesso la suocera rivolge al genero proprio la componente ostile, sadica, dell'eccitazione amorosa, al fine di reprimere con il massimo rigore la componente affettuosa che le è vietato manifestare.

Il rapporto dell'uomo con la suocera è complicato da impulsi analoghi, che derivano però da fonti diverse. Avviene regolarmente che l'oggetto del suo amore sia stato da lui rinvenuto solo in seguito a una scelta oggettuale provvisoria legata all'immagine della madre e forse anche della sorella. Data la barriera costituita dall'incesto, la sua predilezione è trascorsa dalle due persone care della sua infanzia, per approdare su un oggetto estraneo modellato sulla loro immagine. In luogo della propria madre, madre anche di sua sorella, egli vede ora avanzare la suocera; sente in sé una tendenza a reimmergersi nella scelta originaria, ma tutto in lui si oppone a questo. Il suo orrore dell'incesto esige che non gli si ricordi la genealogia della sua scelta

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

amorosa. La suocera, che è una figura del presente, che egli non conosce da sempre come la madre, e di cui non ha serbato perciò un'immagine immutata nell'inconscio, gli rende facile il rifiuto. Una vena di eccitabilità e di astio in questo viluppo emotivo ci fa supporre che la suocera rappresenti effettivamente una tentazione di incesto per il genero, e d'altra parte accade non di rado che un uomo s'innamori palesemente della sua futura suocera prima che la sua inclinazione si trasferisca sulla figlia.

Non vedo alcun ostacolo all'ipotesi che sia proprio questo fattore incestuoso a costituire presso i selvaggi ciò che motiva la norma che vieta i rapporti tra suocera e genero. Preferiremmo quindi privilegiare, nella spiegazione delle norme che impongono di "evitare" determinate persone — norme alle quali questi popoli primitivi si attengono con tanto scrupolo — l'opinione espressa molti anni fa da Fison [p. 22], il quale in queste prescrizioni non scorge altro che una ulteriore protezione contro il possibile incesto. Lo stesso varrebbe per tutte le altre norme che vietano i rapporti tra consanguinei e parenti acquisiti. Resterebbe quest'unica differenza: che nel primo caso l'incesto è diretto, e l'intenzione di prevenirlo potrebbe essere cosciente; nell'altro caso, che include il rapporto con la suocera, l'incesto sarebbe una tentazione della fantasia, un incesto mediato da inframmettenze inconsce.

Nell'esposizione precedente abbiamo avuto scarsissime occasioni di illustrare che il ricorso al punto di vista psicoanalitico può permetterci di guardare con nuova comprensione ai fatti della psicologia dei popoli: l'orrore dell'incesto nei selvaggi, infatti, è stato identificato da tempo e non ha bisogno di ulteriori interpretazioni. Ciò che possiamo aggiungere per intenderlo meglio è che questo orrore è un tratto squisitamente infantile, e dà luogo a una vistosa concordanza con la vita psichica del nevrotico. La psicoanalisi ci ha insegnato che la prima scelta dell'oggetto sessuale da parte del bambino è incestuosa, s'indirizza su oggetti proibiti, la madre e la sorella;[1] la stessa psicoanalisi ci ha consentito di individuare altresí per quali strade il ragazzo che si fa adulto si libera dall'attrazione dell'incesto. Il nevrotico invece rivela invariabilmente un tratto d'infantilismo psichico: o non è stato in grado di liberarsi dalle situazioni psicosessuali infan-

[1] [Per la prima volta questo punto è stato trattato diffusamente da Freud nel terzo dei suoi *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 530 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tili, oppure è ritornato ad esse (inibizione nello sviluppo nel primo caso, e regressione nel secondo). Nella sua vita psichica inconscia le fissazioni incestuose della libido continuano perciò ad avere — o tornano ad avere — un ruolo determinante. Siamo giunti a ritenere che il rapporto con i genitori, caratterizzato fondamentalmente da pretese incestuose, costituisca il *complesso nucleare* della nevrosi. La scoperta di questo significato dell'incesto per la nevrosi urta naturalmente contro la piú generale incredulità degli individui adulti e normali. Lo stesso rifiuto viene opposto, per esempio, anche ai lavori di Otto Rank,[1] che provano in misura sempre piú imponente con quanta frequenza il tema dell'incesto stia al centro dell'interesse dei poeti e come attraverso innumerevoli variazioni e deformazioni esso fornisca il materiale alla poesia. Per parte nostra siamo indotti a credere che tale rifiuto è soprattutto un prodotto della profonda ripugnanza che l'uomo prova verso i propri desideri incestuosi di un tempo, sprofondati nel frattempo nella rimozione. Non è quindi senza importanza per noi poter dimostrare che i popoli selvaggi sentono ancora i desideri incestuosi dell'uomo — destinati a cadere in seguito nella sfera dell'inconscio — come una minaccia incombente da cui ritengono necessario difendersi con l'adozione di regole difensive improntate al massimo rigore.

[1] [Per esempio O. Rank, *Der Künstler* (Vienna 1907), e *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage* (Vienna 1912).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Capitolo 2

Il tabú e l'ambivalenza emotiva

1.

"Tabú" è un vocabolo polinesiano che ci è difficile tradurre perché non possediamo piú il concetto che corrisponde a tale vocabolo. Il concetto era ancora familiare agli antichi romani: il termine latino *sacer* è l'esatto equivalente del "tabú" dei polinesiani. Anche lo *ἅγος* dei greci, il *kodausch* degli ebrei deve aver coinciso, quanto a significato, con ciò che i polinesiani definiscono mediante il termine di tabú, e con le espressioni analoghe usate da molti altri popoli dell'America, dell'Africa (Madagascar), dell'Asia settentrionale e centrale.

Per noi il significato del tabú si sviluppa in due direzioni opposte e divergenti. Da un lato vuol dire: santo, consacrato. Dall'altro lato: perturbante, pericoloso, proibito, impuro. L'opposto del tabú si chiama in lingua polinesiana *noa*, ossia "usuale", "generalmente accessibile". Di conseguenza col tabú è connessa la nozione di una sorta di riserva: esso si esprime infatti essenzialmente in divieti e restrizioni. Il significato del tabú potrebbe coincidere spesso con la nostra espressione "orrore sacro".

Le restrizioni derivanti dal tabú sono diverse dai divieti religiosi o morali. Non vengono ricondotte al comandamento di un dio, ma propriamente parlando si vietano da sé stesse; ciò che le distingue dai divieti morali è il mancato inserimento in un sistema che dichiari necessarie — in termini assolutamente generali — certe astensioni e che giustifichi altresí tale necessità. Le proibizioni derivanti dal tabú sono prive di qualsiasi fondamento; la loro origine è sconosciuta; inintelligibili per noi, esse appaiono ovvie a coloro che vi sono soggetti.

Wundt definisce il tabú come il piú antico codice di leggi non

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

scritte dell'umanità.[1] È un'ipotesi generalmente accettata che il tabú sia piú antico degli dèi e che risalga a tempi anteriori ad ogni religione.

Poiché per sottoporre il tabú a esame psicoanalitico ci è necessaria una descrizione imparziale di esso, citerò qui alcuni estratti dall'articolo che l'Enciclopedia britannica dedica alla voce "*Taboo*", redatta dall'antropologo Northcote W. Thomas.[2]

"In senso stretto il tabú comprende soltanto: a) il carattere sacro (o impuro) di persone o di cose, *b*) il tipo di proibizione che risulta da questo carattere, e c) la sacralità (o impurità) che deriva dall'infrazione di questo divieto. L'opposto del tabú si dice in lingua polinesiana *noa*, vale a dire 'usuale' o 'generale'...

"In senso piú lato si possono distinguere diversi generi di tabú: 1) naturale o diretto, che è il risultato del *mana* (forza misteriosa) inerente a una persona o a una cosa; 2) trasmesso o indiretto, che procede anch'esso dal *mana*, ma è o a) acquisito o *b*) imposto da un sacerdote, da un capo o da qualcun altro; 3) intermedio, ove sono presenti entrambi i fattori, come nel caso dell'appropriazione di una donna da parte del marito..." Il termine tabú viene usato anche per altre restrizioni rituali, tuttavia sarebbe meglio non riferire al tabú tutto ciò che piú propriamente rientra nella definizione di "interdizione religiosa".

"Gli obiettivi perseguiti dal tabú sono molteplici: 1) I tabú diretti hanno per fine a) la protezione di cose e persone importanti — capi, sacerdoti ecc. — contro i danni che potrebbero esser loro arrecati; *b*) la salvaguardia dei deboli — donne, bambini e la gente comune in generale — contro il possente *mana* (influenza magica) di capi e sacerdoti; c) la tutela da pericoli derivanti dal maneggiare o dal venire in contatto con cadaveri, dal mangiare determinati cibi ecc.; *d*) la salvaguardia degli atti piú importanti della vita — nascita, iniziazione, matrimonio e funzioni sessuali ecc. — contro qualsiasi cosa interferisca con essi; e) la protezione di esseri umani dall'ira o dalla potenza di dèi e spiriti;[3] *f*) la protezione di nascituri e infanti che, grazie alla relazione particolarmente simpatetica con uno o entrambi i ge-

[1] W. Wundt, *Völkerpsychologie*, vol. 2: "Mythus und Religion", pt. 2 (Lipsia 1906) p. 308.

[2] N. W. Thomas, voce "Taboo" nella *Encyclopaedia Britannica*, 11ª ed. (1910-11). La voce include una rassegna della letteratura principale sull'argomento.

[3] Questa applicazione del tabú può anche essere tralasciata in questo contesto, perché non originaria.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nitori, sono particolarmente esposti ai pericoli che derivano da certe azioni, specialmente alla comunicazione di qualità che si presume derivino da certi cibi. 2) Tabú vengono imposti inoltre al fine di proteggere contro i ladri la proprietà di una persona, i suoi campi, i suoi strumenti ecc..."

Non vi è dubbio che originariamente la punizione per la trasgressione di tabú è affidata a una istanza interiore che opera in maniera automatica: il tabú violato si vendica da sé. Quando successivamente sorgono rappresentazioni di dèi e di spiriti, con i quali il tabú entra in relazione, ci si aspetta una punizione automatica dalla potenza della divinità. In altri casi, probabilmente in conseguenza di un'ulteriore evoluzione del concetto, è la società che si assume il compito di punire il temerario il cui modo di procedere ha messo in pericolo i compagni. In tal modo anche i primi sistemi penali dell'umanità si riallacciano al tabú.

"Chi ha violato un tabú diventa tabú a sua volta." Alcuni pericoli derivanti dalla violazione di un tabú possono essere scongiurati mediante atti di penitenza e cerimonie di purificazione.

La fonte del tabú — si ritiene — è una particolare forza magica che inerisce a persone e a spiriti: da questi essa può essere irradiata attraverso la mediazione di oggetti inanimati. "Persone o cose considerate tabú possono essere paragonate a oggetti carichi di elettricità; sono sede di un tremendo potere trasmissibile per contatto che si scatena con effetti funesti se l'organismo che lo ha suscitato è troppo debole per opporvi resistenza; la conseguenza della violazione di un tabú dipende sia dall'intensità dell'influsso magico insito nell'oggetto o nella persona tabú, sia dalla forza del *mana* che ad esso si oppone, in colui che viola il tabú. Cosí re e capi sono depositari di un'enorme forza, e i sudditi che si rivolgessero direttamente a costoro incontrerebbero la morte; ma un ministro o un'altra persona dotata di un *mana* superiore all'usuale può avvicinarli impunemente, e a sua volta può essere avvicinato dai suoi inferiori senza pericolo... Anche i tabú indiretti dipendono per la loro forza dal *mana* della persona che li impone; i tabú che promanano da un re o da un sacerdote sono piú potenti di quelli imposti da un uomo qualunque."

La trasmissibilità di un tabú è senza dubbio la caratteristica che ha indotto a credere di poterne tentare l'eliminazione mediante cerimonie di espiazione.

Vi sono tabú permanenti e tabú temporanei. Alla prima categoria appartengono i sacerdoti e i capi, i defunti e tutto ciò che appartenne

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

loro. I tabú temporanei sono legati a circostanze particolari, per esempio alla mestruazione e al puerperio, alla situazione in cui si trova il guerriero prima e dopo la spedizione, alle attività della pesca, della caccia ecc. Si può anche proclamare un tabú generale su una grande regione — analogo a un interdetto ecclesiastico — e mantenerlo per anni e anni.

Se valuto esattamente le impressioni dei miei lettori, è tutt'altro che improbabile che a questo punto, dopo tutte le informazioni che ho fornito sul tabú, essi non sappiano ancora esattamente che cosa debbano intendere con questo termine e dove debbano collocarlo nell'ambito del loro modo di pensare. Senza dubbio ciò deriva dal fatto che le informazioni sono insufficienti mentre manca del tutto un chiarimento circa i rapporti tra tabú e superstizione, tabú e credenze nella sopravvivenza delle anime, tabú e religione. D'altro canto tuttavia temo che una descrizione piú esauriente di ciò che sappiamo sul tabú avrebbe potuto generare una confusione anche maggiore, e posso assicurare che, in realtà, la situazione di fatto è tutt'altro che limpida.

Si tratta in sostanza di una serie di restrizioni alle quali questi popoli primitivi si sottopongono: la tale e talaltra cosa è proibita; essi non sanno perché, né viene loro in mente di porre una domanda del genere; si assoggettano a queste proibizioni come se fossero ovvie, e sono persuasi che calpestare uno di questi divieti comporterebbe di per sé una punizione durissima. Vi sono resoconti degni di fede secondo cui l'aver violato inconsapevolmente uno di questi divieti ha in effetti provocato una punizione automatica. L'ignaro malfattore che, per esempio, ha mangiato la carne di un animale a lui proibito cade in preda a una profonda depressione, aspetta la morte e infine muore davvero. I divieti concernono perlopiú la possibilità di godere di qualcosa, la libertà di movimento e di rapporti; in alcuni casi sembrano avere un senso ben preciso e sono chiaramente destinati a indicare determinate astensioni e rinunce; in altri casi il loro contenuto è assolutamente incomprensibile, si riferiscono a minuzie prive di valore e la loro natura sembra rientrare in tutto e per tutto in quella di un cerimoniale.

Si direbbe che alla base di tutti questi divieti ci sia una sorta di teoria che li rende necessari perché certe persone e certe cose posseggono una forza pericolosa che, quasi in virtú di un contagio, si trasmette per contatto all'oggetto, che in tal modo se ne fa carico.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Anche la *quantità* di questa proprietà pericolosa entra in giuoco. Ci sono persone o cose che ne posseggono in misura maggiore di altre, e il pericolo che da esse promana varia proprio in relazione a questa differenza di oneri di cui sono gravate. L'aspetto piú singolare in tutto ciò è certo il fatto che colui che giunge a trasgredire tale divieto acquista a sua volta il carattere della cosa proibita, assumendo per cosí dire su di sé tutto l'onere di pericolosità. Questa forza inerisce a tutte le persone in qualche modo speciali, come re, sacerdoti, neonati, e a tutte le condizioni eccezionali, per esempio quelle fisiche della mestruazione, della pubertà, della nascita; a tutto ciò che è perturbante, come la malattia e la morte, e a ciò che, data la possibilità di contagio o di diffusione, è connesso con i fenomeni testé citati.

"Tabú" è comunque tutto ciò che, si tratti di persone o anche di località, di oggetti, di circostanze temporanee, è portatore o fonte di questa caratteristica misteriosa. Tabú è anche il divieto che promana da questa proprietà, e infine è tabú, in senso letterale, qualcosa che abbraccia al tempo stesso il concetto di sacro e di ciò che è al di sopra della norma, e cosí pure il pericoloso, l'impuro, il perturbante.

In questo termine, e nel sistema che esso designa, si esprime un frammento di vita psichica la cui comprensione non sembra davvero a portata di mano. E soprattutto sembrerebbe impossibile accostarsi a questa comprensione se non si giunge alla penetrazione delle credenze in spiriti e dèmoni che caratterizzano civiltà tanto remote.

Ma perché mai dobbiamo rivolgere il nostro interesse a quell'enigma che è il tabú? Non solo, ritengo, perché ogni problema psicologico merita di per sé che se ne tenti una soluzione, ma anche per altri motivi. Abbiamo infatti la sensazione che il tabú dei selvaggi della Polinesia non sia dopo tutto cosí lontano da noi come siamo propensi a credere in un primo tempo, che le proibizioni in tema di costumi e di morale alle quali noi stessi obbediamo potrebbero avere, nella loro essenza, una parentela con questo tabú primitivo, e che chiarire la natura del tabú potrebbe gettare uno spiraglio di luce sull'origine oscura del nostro "imperativo categorico".

Staremo dunque a sentire con una tensione densa di aspettative l'esposizione che uno studioso come Wilhelm Wundt fa della sua

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

concezione del tabú, tanto piú che egli promette "di risalire alle radici ultime delle rappresentazioni del tabú".[1]

Circa il concetto di tabú Wundt dice che esso "abbraccia tutte le usanze in cui si esprime l'orrore sacro per determinati oggetti connessi con le idee del culto o per le azioni che vi si riferiscono".[2] E altrove: "Se con questo termine (di tabú) intendiamo, in accordo col significato generale della parola, ogni divieto stabilito dall'uso e dal costume o da leggi esplicitamente formulate, di toccare un oggetto, di usarlo personalmente, o di usare certe parole rigorosamente vietate...", non ci sarebbe nessun popolo – egli conclude – nessun grado di civiltà che sarebbe sfuggito al danno provocato dal tabú.[3]

Wundt spiega poi perché gli sembri piú opportuno studiare la natura del tabú nelle condizioni primitive dei selvaggi australiani che nella civiltà superiore dei popoli polinesiani.[4] Egli classifica le proibizioni da tabú in uso presso gli australiani in tre classi, a seconda che riguardino animali, uomini o oggetti di altro genere. Il tabú degli animali, che consiste sostanzialmente nel divieto di ucciderli e mangiarli, costituisce il nucleo del *totemismo*[5] (vedi qui capp. 1 e 4). Il tabú del secondo tipo, il cui oggetto è l'uomo, ha un carattere sostanzialmente diverso. Esso è sottoposto *a priori* a condizioni che implicano, per l'uomo tabú, un tipo di vita inconsueto. Cosí i giovinetti sono tabú in occasione della cerimonia di iniziazione, le donne durante la mestruazione e immediatamente dopo il parto, e sono tabú i neonati, gli ammalati, e soprattutto i morti. Gli oggetti di uso costante appartenenti a un uomo, per esempio le vesti, gli utensili, le armi, rappresentano un tabú permanente per ogni altra persona. Tra i possessi piú personali vi è in Australia anche il nuovo nome che il ragazzo riceve in occasione della sua iniziazione virile: questo nome è tabú e dev'essere tenuto segreto. I tabú del terzo tipo, che riguardano alberi, piante, case, località, sono piú variabili, e sembrano seguire soltanto la regola secondo cui è soggetto a tabú tutto ciò che per un qualunque motivo è perturbante o suscita orrore.[6]

Le modifiche che il tabú subisce nella civiltà piú evoluta dei polinesiani e dell'arcipelago malese non sono molto profonde, com'è costretto a dichiarare lo stesso Wundt. La differenziazione sociale piú accentuata di questi popoli emerge dalla circostanza che capi, re e

[1] WUNDT, *op. cit.*, p. 301. [2] *Ibid.*, p. 237. [3] [*Ibid.*, p. 301.]
[4] [*Ibid.*, p. 302.] [5] [*Ibid.*, p. 303.] [6] [*Ibid.*, p. 304.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sacerdoti esercitano un tabú particolarmente efficace e sono soggetti essi stessi a una forza coattiva assai intensa da parte del tabú.[1]

Ma, a detta di Wundt, le fonti vere e proprie del tabú vanno cercate piú a fondo che non negli interessi dei ceti privilegiati: "esse rampollano là dove hanno origine gli impulsi piú primitivi e al tempo stesso piú costanti dell'uomo, nel timore verso l'azione di potenze 'demoniache'".[2] "Il tabú, che in origine non è altro che il timore, fattosi oggettivo, di fronte alla potenza 'demoniaca' che si suppone nascosta nell'oggetto tabú, proibisce di eccitare questa potenza, e ordina di eliminare la vendetta del demone se questo, in maniera consapevole o no, è stato offeso."[3]

In seguito il tabú si trasforma gradualmente in una forza fondata su sé medesima, indipendente dal demonismo. Diventa una forza coattiva imposta dal costume e dalla tradizione e, infine, dalla legge. "Ma il comandamento che, inespresso, si cela dietro le proibizioni del tabú, proibizioni largamente mutevoli a seconda del luogo e del tempo, è originariamente *uno solo* ed è questo: Guàrdati dall'ira dei dèmoni."[4]

Wundt ci insegna dunque che il tabú è un'espressione e uno sbocco della credenza in potenze demoniache propria dei popoli primitivi. In seguito il tabú si sarebbe staccato da questa sua radice e sarebbe rimasto una potenza semplicemente perché tale era stato, grazie a una sorta di perseveranza psichica; in tal modo sarebbe diventato esso stesso la radice dei nostri imperativi etici e delle nostre leggi. Ora, benché la prima di queste affermazioni non dia luogo a contraddizioni, credo di interpretare l'impressione di molti lettori se affermo che la spiegazione di Wundt è deludente. Questo non si chiama certo risalire fino alle fonti delle rappresentazioni del tabú o indicarne le radici ultime. Né la paura né i dèmoni possono essere considerati in psicologia termini ultimi, al di là dei quali non è possibile risalire. Le cose starebbero altrimenti se i dèmoni esistessero davvero; ma essi — lo sappiamo bene — sono a loro volta, al pari degli dèi, creazioni delle forze psichiche dell'uomo; sono stati creati da certe istanze e di certe istanze costituiscono il frutto.

A proposito del doppio significato del tabú [p. 27], Wundt esprime opinioni interessanti ma non del tutto chiare. Ai primi inizi del tabú non esiste ancora, per Wundt, una distinzione tra "sacro" e "im-

[1] [*Ibid.*, pp. 305 sg.] [2] [*Ibid.*, p. 307.] [3] [*Ibid.*, p. 308.]
[4] [*Loc. cit.*]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

puro". Appunto per questo tali concetti non compaiono, in questo primo stadio, nel significato che vennero assumendo soltanto quando si posero vicendevolmente in contrasto. L'animale, l'uomo, il luogo sul quale si fonda il tabú sono demoniaci, non sacri, e perciò non sono neanche ancora impuri, se si attribuisce a questo termine il significato che esso successivamente assunse. Il termine "tabú" si addice perfettamente a questo significato ancora intermedio e indifferente del demoniaco — ciò che non è permesso toccare —, perché con questa espressione si sottolinea una connotazione destinata a rimanere comune in tutti i tempi sia al sacro che all'impuro: l'orrore di entrarvi in contatto. Proprio nel permanere di questa connotazione comune è contenuto altresí un indizio del fatto che esiste, tra i due ambiti del sacro e dell'impuro, una concordanza originaria che soltanto in seguito a ulteriori condizioni è pervenuta a una differenziazione; in virtú di essa le due sfere si sono infine sviluppate in elementi antitetici.[1]

La credenza — propria del tabú delle origini — in una potenza demoniaca celata nell'oggetto, e il cui contatto o impiego illecito provoca la vendetta sul colpevole mediante incantesimo, non è nient'altro che il timore oggettivato, il quale non si è ancora ramificato nelle due forme che assumerà in una fase piú evoluta: *venerazione* e *orrore*.[2]

Ma come nasce questo sdoppiamento? Secondo Wundt mediante il trapianto dei comandamenti tabú dall'ambito delle rappresentazioni dei dèmoni in quello degli dèi.[3] L'antitesi fra sacro e impuro coincide con il succedersi di due stadi mitologici, il primo dei quali non scompare completamente quando viene raggiunto il successivo, ma persiste nella forma di una svalutazione che si tinge gradatamente di disprezzo.[4] Nell'ambito della mitologia vige generalmente la legge secondo cui uno stadio che ha fatto il suo tempo, proprio perché superato e ricacciato indietro dallo stadio piú avanzato, permane accanto a quest'ultimo in forma svilita, sicché gli oggetti della sua venerazione si trasformano in oggetti di orrore.[5]

Le altre affermazioni di Wundt si riferiscono al rapporto delle rappresentazioni del tabú con la purificazione e il sacrificio.

[1] [*Ibid.*, p. 309.] [2] [*Ibid.*, p. 310.] [3] [*Ibid.*, p. 311.]
[4] [*Ibid.*, p. 312.] [5] [*Ibid.*, p. 313.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

2.

Chi affronta il problema del tabú partendo dalla psicoanalisi, vale a dire dall'esame della componente inconscia della vita psichica individuale, concluderà dopo breve riflessione che questi fenomeni non gli sono ignoti. Egli conosce persone che si sono create individualmente analoghi divieti tabú, ai quali si adeguano con lo stesso rigore con cui i selvaggi rispettano i tabú comuni alla loro tribú o alla loro comunità. Se non fosse avvezzo a definire questi individui come "ossessivi", sarebbe costretto a giudicare appropriato per questa condizione il nome di "malattia da tabú". Ma attraverso la ricerca psicoanalitica egli ha appreso tanto su questa malattia ossessiva — l'etiologia clinica e l'essenza del meccanismo psichico che ad essa presiede — che non può impedirsi di ricorrere a queste acquisizioni per chiarire il fenomeno corrispondente nella psicologia dei popoli.

Questo tentativo richiede però un avvertimento. L'analogia tra tabú e malattia ossessiva può essere puramente esteriore, valida per ciò che attiene alla forma dei due fenomeni senza per questo toccarne la sostanza. La natura ama impiegare le stesse forme nelle piú diverse connessioni biologiche, per esempio nella pianta corallina e nell'albero, fino a certi cristalli o alla formazione di determinati precipitati chimici. Sarebbe evidentemente avventato e scarsamente lungimirante fondarsi su queste coincidenze, che risalgono a una comunanza di condizioni meccaniche, per trarre delle conclusioni relative a un'intima relazione fra questi fenomeni. Non mancheremo di tener conto di questo avvertimento, anche se per questo non dobbiamo trascurare il paragone che ci siamo prospettato.

La concordanza piú immediata e vistosa tra i divieti ossessivi (negli individui nervosi) e i tabú consiste nel fatto che questi divieti sono, al pari dei tabú, immotivati e misteriosi per quanto concerne la loro origine. Sono subentrati in un momento imprecisato, e ora, a causa di una paura irresistibile, debbono essere osservati. Una minaccia esterna di punizione è superflua, poiché esiste una sicurezza interiore, un'intima certezza che ogni trasgressione provocherebbe insopportabili sventure. Il massimo che questi ossessivi possono comunicare in proposito è la sensazione indefinita che una certa persona della loro cerchia verrebbe a patire i danni della trasgressione. Quale possa essere il danno non si sa, e del resto si ottiene questa scarna in-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

formazione piú facilmente a proposito delle pratiche di espiazione e di difesa — delle quali parleremo in seguito — che non dei divieti in sé.

Il divieto principale ed essenziale della nevrosi, come anche del tabú, è quello del contatto, da cui il nome: paura del contatto, *délire de toucher*. La proibizione si estende non solo al contatto diretto col corpo, ma abbraccia tutto l'ambito racchiuso nell'espressione traslata "entrare in contatto". Tutto ciò che indirizza i pensieri verso il proibito, che provoca un contatto mentale, è proibito nella stessa misura in cui è vietato il diretto contatto fisico. Questa medesima estensione compare anche nel tabú.

Una parte delle proibizioni è senz'altro intelligibile nelle sue intenzioni, mentre altri divieti ci paiono incomprensibili, inconsistenti, privi di senso. A queste ultime prescrizioni diamo il nome di "cerimoniali" e scopriamo che i costumi imposti dal tabú permettono di costatare la medesima differenza [p. 30].

Un carattere proprio dei divieti ossessivi è una eccezionale spostabilità: si estendono da un oggetto a un altro sulla base di una connessione qualsiasi, e rendono anche il nuovo oggetto, per usare la calzante espressione di una mia paziente, qualcosa di "impossibile". Alla fine l'"impossibilità" pone sotto sequestro il mondo intero. Gli ossessivi si comportano come se le persone e le cose "impossibili" fossero portatrici di un pericoloso contagio, pronto a trasferirsi per contatto a tutto ciò che le circonda. Gli stessi caratteri di contagiosità e di trasmissibilità sono già stati da noi rilevati nella descrizione dei divieti da tabú [pp. 30 sg.]. Sappiamo anche che chi ha violato un tabú attraverso il contatto con qualcosa che è tabú diventa a sua volta tabú e nessuno può entrare in contatto con lui.

Accosterò qui due esempi di trasmissione (meglio: di spostamento) del divieto: uno è tratto dalla vita dei Maori, l'altro dalle osservazioni che ho condotto su una paziente ossessiva.

"Un capo maori non soffierebbe mai sul fuoco con la bocca, perché il suo sacro respiro comunicherebbe la sua santità al fuoco, che la passerebbe alla pentola che sta sopra il fuoco, che la passerebbe alla carne che sta nella pentola, che la passerebbe all'uomo il quale mangiasse la carne che sta nella pentola che sta sul fuoco su cui il capo ha soffiato! e il mangiatore infettato dal respiro del capo, attraverso tutti questi intermediari, ne morirebbe senz'altro."[1]

[1] J. G. Frazer, *The Golden Bough* (3ª ed., Londra 1911-14) pt. 2, p. 136 [citazione da R. Taylor, *The Ika a Maui* (2ª ed., Londra 1870) p. 165. Di questa sua grande opera

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

La mia paziente esige che venga allontanato un oggetto d'uso comune che il marito ha comprato e portato a casa: altrimenti esso le renderebbe "impossibile" la stanza in cui vive. La donna ha sentito dire, infatti, che l'oggetto in questione è stato acquistato in un negozio che si trova, diciamo, in via del Cervo. Ma Cervo è oggi il nome di una sua amica che vive in una città lontana e che la nostra paziente ha conosciuto da giovane con il suo nome da ragazza. Oggi questa amica è per lei "impossibile", tabú, e l'oggetto acquistato qui a Vienna è altrettanto tabú quanto l'amica con la quale la paziente non vuole venire in contatto.

Al pari delle proibizioni derivanti dal tabú, i divieti ossessivi comportano enormi rinunce e restrizioni nella vita di coloro che vi si assoggettano, anche se parte di esse può essere eliminata eseguendo determinate azioni che pure *devono* essere compiute e hanno carattere coattivo; si tratta di azioni ossessive che per loro natura rientrano certamente negli atti punitivi e di espiazione, nelle misure di difesa e di purificazione. L'azione ossessiva piú consueta è il lavacro con acqua ("coazione al lavare"). Anche una parte delle proibizioni da tabú può essere sostituita, oppure la loro trasgressione può essere riparata, mediante un analogo "cerimoniale": anche qui la lustrazione con acqua è la procedura preferita.

Riassumiamo ora i punti che mostrano con maggiore chiarezza la concordanza tra usi derivanti dal tabú e sintomi della nevrosi ossessiva: 1) l'immotivazione delle prescrizioni; 2) il loro consolidamento attraverso una necessità interiore; 3) la loro spostabilità e il pericolo di contagio rappresentato dall'oggetto del divieto; 4) l'essere causa di pratiche cerimoniali, di prescrizioni che derivano dai divieti.

La storia clinica al pari del meccanismo psichico dei casi di nevrosi ossessiva ci sono ormai noti attraverso la psicoanalisi. Ecco la storia clinica di un caso tipico di paura del contatto. Proprio all'inizio, nella prima infanzia, si manifestò una intensa voglia di toccare, il cui obiettivo era assai piú specifico di quanto ci potremmo attendere. A questa voglia si oppose ben presto *dal di fuori* il divieto di attuare precisamente quel contatto.[1] Il divieto fu accolto perché

(7 volumi in 4 parti), Frazer ha pubblicato nel 1922 un'edizione ridotta. Vedine la traduzione italiana di Lauro de Bosis, in cui compare questa stessa citazione: J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro* (Universale scientifica Boringhieri, NN. 7/8 e 9/10) p. 323].

[1] Sia il piacere che il divieto si riferivano al contatto dei propri genitali.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

poteva trovar sostegno in potenti forze interiori,[1] e si dimostrò piú forte della pulsione che voleva manifestarsi nel contatto. Ma, data la costituzione psichica primitiva del bambino, il divieto non riuscí a eliminare la pulsione. Unico risultato della proibizione fu di *rimuovere* la pulsione — la voglia di toccare — e di esiliarla nell'inconscio. Divieto e pulsione furono entrambi serbati: la pulsione perché era stata soltanto rimossa e non eliminata, il divieto perché, qualora fosse cessato, la pulsione sarebbe penetrata nella coscienza e si sarebbe imposta e attuata. Si era creata cosí una situazione irrisolta, una fissazione psichica; e tutto quello che seguí trasse origine dal permanente conflitto tra divieto e pulsione.

Il carattere principale della costellazione psicologica che si è fissata nel modo descritto sta in ciò che si potrebbe definire il comportamento *ambivalente*[2] dell'individuo verso un certo oggetto, anzi verso una certa azione che lo riguarda. Egli vuol sempre eseguire questa azione — toccare l'oggetto — [pur considerandola il sommo allettamento, è costretto a non eseguirla] e al tempo stesso ne ha orrore.[3] Il contrasto tra le due correnti non è risolvibile a breve termine, perché — se ci è lecito esprimerci cosí — esse sono localizzate nella vita psichica in modo da non potersi mai incontrare. Il divieto è pienamente cosciente, mentre la persistente voglia di toccare è inconscia, la persona non ne sa nulla. Se non esistesse questo elemento psicologico, non sarebbe possibile né che una ambivalenza permanesse cosí a lungo né che da essa risultassero le conseguenze di cui abbiamo parlato.

Nella storia clinica del nostro caso abbiamo posto in rilievo che l'elemento determinante è l'irrompere del divieto nella primissima fase infantile; ai fini degli sviluppi successivi, un'analoga funzione determinante spetta al meccanismo di rimozione che era intervenuto in quell'epoca. Come conseguenza dell'avvenuta rimozione, a cui si collega una dimenticanza — amnesia —, la motivazione del divieto (che è divenuto cosciente) resta sconosciuta, e tutti i tentativi di sostituzione intellettuale del divieto sono destinati al fallimento, perché non trovano il punto al quale potrebbero aggrapparsi. Il divieto deve la sua forza — il suo carattere coattivo — precisamente al rap-

[1] Esse scaturivano dalla relazione con le persone amate dalle quali era stato emesso il divieto.

[2] Secondo una calzante espressione di E. Bleuler, *Vortrag über Ambivalenz*, Zbl. Psychoanal., vol. 1, 266 (1910).

[3] [A partire dalla seconda edizione del 1920, le parole in parentesi quadre sono state accidentalmente omesse.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

porto con la sua controparte inconscia, con la voglia nascosta e inacquietata, ossia con una necessità interiore alla quale manca un riconoscimento cosciente. La trasmissibilità e trapiantabilità del divieto riflette un processo che va di pari passo con la voglia inconscia ed è particolarmente facilitato dalle condizioni psicologiche dell'inconscio. La voglia pulsionale si sposta costantemente, al fine di sottrarsi allo sbarramento in cui si trova costretta, e cerca surrogati alla cosa vietata: oggetti e pratiche sostitutive. Di conseguenza anche il divieto si disloca e si estende ai nuovi obiettivi dell'impulso rigorosamente proibito. Ad ogni nuovo assalto della libido rimossa, il divieto risponde con un rinnovato inasprimento. L'inibizione che le due forze contendenti esercitano l'una sull'altra provoça un bisogno di scarica, di contenimento della tensione imperante, bisogno nel quale si può riconoscere la motivazione delle pratiche ossessive. Nella nevrosi queste pratiche sono chiaramente azioni di compromesso: da un lato testimoniano pentimento, sforzi di espiazione e cosí via, dall'altro esse sono al tempo stesso pratiche sostitutive che risarciscono la pulsione per la cosa proibita. È norma generale della malattia nevrotica che queste azioni ossessive entrino sempre piú al servizio della pulsione e si accostino sempre piú all'azione originariamente proibita.

Proviamo adesso a trattare il tabú come se la sua natura fosse quella di un divieto ossessivo dei nostri malati. Dobbiamo costatare innanzitutto che molti dei divieti da tabú che ci vien fatto di rilevare sono di tipo secondario, spostato e deformato. Accontentiamoci dunque di gettare un po' di luce appena sui divieti piú originari e significativi derivanti dal tabú. Inoltre le differenze tra la situazione del selvaggio e quella del nevrotico sono probabilmente sufficientemente importanti da escludere la possibilità di una concordanza completa e da impedire che l'analogia si trasformi in una perfetta identità.

Diremo in primo luogo che non ha alcun senso interpellare i selvaggi sulla motivazione reale delle loro proibizioni, sulla genesi del tabú. Stando alle premesse che abbiamo stabilito essi non possono dirci alcunché in proposito, perché questa motivazione è per loro "inconscia". Tuttavia, possiamo *costruire* la storia del tabú nel modo seguente, secondo il modello dei divieti ossessivi. I tabú sono divieti antichissimi imposti un tempo dall'esterno a una generazione di uomini primitivi; ciò significa che senza dubbio essi furono inculcati in costoro a viva forza dalla generazione che li aveva preceduti. Questi

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

divieti hanno colpito attività verso le quali esisteva una forte inclinazione. I divieti si sono quindi conservati di generazione in generazione, forse soltanto a causa della tradizione, rappresentata dall'autorità dei genitori e della società; o forse, invece, si sono già "organizzati" nelle generazioni successive come parte di un patrimonio psichico ereditato. Chi potrebbe mai decidere, e proprio in rapporto al caso in discussione, se tali "idee innate" esistono, se hanno causato la fissazione dei tabú da sole o con il concorso dell'educazione? Comunque, dal permanere dei tabú scaturisce una costatazione: la voglia originaria di fare ciò che è proibito continua a sussistere anche nei popoli che rispettano i tabú. Queste popolazioni hanno dunque un atteggiamento ambivalente verso i loro tabú: a livello inconscio niente sarebbe loro piú gradito che trasgredirli, ma hanno anche timore di farlo; la violazione del tabú li spaventa proprio perché la vorrebbero, e il timore è piú forte della voglia. Quest'ultima è tuttavia inconscia in ogni singolo individuo della popolazione come è inconscia nel nevrotico.

I divieti tabú piú antichi e piú importanti danno luogo alle due leggi fondamentali del totemismo: non uccidere l'animale totem ed evitare i rapporti sessuali con membri dello stesso totem appartenenti all'altro sesso.

Queste dovrebbero essere quindi le voglie piú antiche e piú intense degli uomini. Poiché ciò è per noi inconcepibile, non possiamo verificare la nostra premessa su questi esempi fin quando il senso e l'origine del sistema totemistico ci restino cosí completamente sconosciuti. Ma a chi conosce i risultati della ricerca psicoanalitica sui singoli individui basta l'enunciato di questi due tabú, e la loro concomitanza, per richiamare alla mente qualcosa di ben definito, che gli psicoanalisti considerano il punto nodale dei desideri infantili e poi il nucleo della nevrosi (vedi il cap. 4, al quale vi è piú di un riferimento in queste pagine).

Quanto alla molteplicità di fenomeni connessi col tabú, che ha indotto ai tentativi di classificazione citati prima, essa è a nostro parere riconducibile a unità nel modo seguente: fondamento del tabú è un'azione proibita verso la quale esiste nell'inconscio una forte inclinazione.

Noi sappiamo [p. 31], pur senza comprenderlo, che colui che compie l'atto proibito, che trasgredisce il tabú, diventa a sua volta tabú. Ma come conciliamo questo fatto con l'altro, secondo il quale il tabú coinvolge non soltanto chi ha compiuto l'atto proibito, ma anche

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

persone che si trovano in situazioni particolari, cosí come coinvolge queste stesse situazioni, nonché oggetti impersonali? Che caratteristica pericolosa sarà mai questa, per mantenersi identica in tutte queste diverse circostanze? Non c'è alcun dubbio: non può che essere la proprietà di stuzzicare l'ambivalenza dell'uomo e indurlo nella *tentazione* di violare il divieto.

L'uomo che ha trasgredito un tabú diventa anch'egli tabú perché ha la pericolosa proprietà di indurre altri nella tentazione di seguire il suo stesso esempio. Egli desta invidia: perché a lui dovrebbe essere permesso ciò che ad altri è vietato? Egli è dunque realmente contagioso, nella misura in cui ogni esempio è un incitamento all'imitazione; per questo egli va evitato.

È possibile però che un uomo non abbia violato nessun tabú e tuttavia sia, in permanenza o temporaneamente, tabú, perché si trova in una condizione che ha la proprietà di eccitare le voglie proibite degli altri, di destare in loro il conflitto dell'ambivalenza. La maggior parte delle posizioni e situazioni eccezionali [p. 32] sono di questo tipo e hanno questa forza pericolosa. Il re o il capo eccita l'invidia per i suoi privilegi; tutti forse vorrebbero essere re. Il defunto, il neonato e la donna che soffre esercitano un'attrazione perché particolarmente bisognosi d'aiuto; l'individuo che ha appena raggiunto la maturità sessuale, per il nuovo godimento che da lui ci si ripromette. Tutte queste persone e queste situazioni in tanto sono tabú in quanto non bisogna cedere alla tentazione che esse rappresentano.

Ora comprendiamo anche perché le forze del *mana* di diverse persone possano essere sottratte l'una dall'altra nonché, in parte, elidersi a vicenda [vedi p. 29]. Il tabú di un re è troppo forte per il suo suddito, perché la differenza sociale tra i due è troppo grande. Ma un ministro, per esempio, può fare da tramite innocuo tra loro. Tradotto dal linguaggio del tabú in quello della psicologia normale, ciò significa che il suddito, il quale ha in orrore la potente tentazione rappresentata per lui dal contatto col re, può sopportare per esempio di entrare in rapporto con un funzionario che non è necessariamente cosí invidiato e la cui posizione può forse apparirgli raggiungibile. Il ministro d'altra parte può moderare la sua invidia verso il re in considerazione del potere di cui gode personalmente. Di conseguenza differenze minori della forza magica che induce in tentazione sono meno temibili che non differenze particolarmente cospicue.

È altrettanto chiaro perché la violazione di determinati divieti tabú costituisce un pericolo sociale che dev'essere punito o espiato da

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tutti i membri della società, se si vuole evitare che rechi un danno a tutti [vedi p. 29]. Questo pericolo esiste davvero se ai moti coscienti sostituiamo le voglie inconsce. Esso consiste nella possibilità di imitazione che se si realizzasse porterebbe ben presto la società alla dissoluzione. Se gli altri non punissero la trasgressione, dovrebbero convincersi che desiderano fare quel che ha fatto il trasgressore.

Il fatto che il contatto rivesta, nei divieti da tabú, un ruolo analogo a quello che ha nella "paura del contatto" — benché il senso nascosto del divieto tabú non possa essere cosí specifico come nella nevrosi — non ci deve stupire. Con il contatto inizia ogni presa di possesso, ogni tentativo di servirsi di una persona o di una cosa.

Abbiamo spiegato che la forza contagiosa insita nel tabú si traduce nella proprietà di indurre in tentazione, di stimolare l'imitazione. Questo sembra non accordarsi col fatto che la contagiosità del tabú si manifesta anzitutto nella trasmissione su oggetti, che diventano in tal modo essi stessi portatori del tabú.

Questa trasmissibilità del tabú è il riflesso della tendenza — accertata nella nevrosi — che la pulsione inconscia ha di spostarsi per via associativa su oggetti sempre nuovi. In tal modo la nostra attenzione è richiamata sul fatto che alla pericolosa forza magica del *mana* corrispondono capacità piú reali di due tipi: la proprietà di ricordare all'uomo i suoi desideri proibiti, e quella, in apparenza piú importante, di indurlo a violare il divieto a favore di questi desideri. Ma queste due capacità tornano a coincidere in una sola se supponiamo che nell'ambito di una vita psichica primitiva al risveglio del ricordo dell'azione proibita si connetta anche il risveglio della tendenza a compierla. In questo caso ricordo e tentazione tornano a coincidere. E, dal momento che l'esempio di un uomo che ha violato un divieto induce gli altri a imitarlo, bisogna ammettere che la disubbidienza alla proibizione si propaga come un contagio, cosí come il tabú si trasmette da una persona a un oggetto e da questo oggetto a un altro.

Se la violazione di un tabú può essere riparata grazie a un'espiazione o a una penitenza, che significano poi *rinuncia* a un qualche bene o a una qualche libertà, è dimostrato che il rispetto della prescrizione del tabú era esso stesso una rinuncia a qualcosa di desiderabile. L'essersi astenuti dall'operare una certa rinuncia esige il riscatto di una rinuncia diversa. Quanto al cerimoniale tabú, ne consegue a nostro parere che la penitenza è qualcosa di piú originario della purificazione.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Riepiloghiamo ora ciò che abbiamo appreso sul tabú ponendolo a confronto con il divieto ossessivo dei nevrotici. Il tabú è un antichissimo divieto imposto dal di fuori (da una autorità) e diretto contro le brame piú intense degli uomini. La voglia di violare il tabú permane nel loro inconscio. Gli uomini che rispettano il tabú hanno un atteggiamento ambivalente verso ciò che è da esso colpito. La forza magica attribuita al tabú è riconducibile alla capacità di indurre gli uomini in tentazione. Essa agisce come un contagio perché l'esempio è contagioso, e perché nell'inconscio le voglie proibite si spostano su oggetti diversi. Il fatto che la violazione del tabú possa essere espiata mediante una rinuncia dimostra che alla base del rispetto del tabú c'è una rinuncia.

3.

Vogliamo sapere ora a quale valore può pretendere il parallelismo che abbiamo stabilito fra tabú e nevrosi ossessiva, e quale concezione del tabú risulta da questo confronto. Tale valore esiste evidentemente solo se la nostra interpretazione offre un vantaggio non conseguibile altrimenti, se permette di capire il tabú meglio di quanto potremmo fare se non ci fosse. Saremmo quasi tentati di affermare che la dimostrazione della utilità del nostro punto di vista è già contenuta in quanto abbiamo detto; non possiamo tuttavia esimerci dal tentativo di rendere piú probanti le nostre affermazioni, perseverando nella spiegazione dettagliata dei divieti e degli usi imposti dal tabú.

Ma possiamo seguire anche un'altra strada. Possiamo indagare se parte delle premesse che abbiamo trasposto sul tabú derivandole dalla nevrosi, o parte delle conclusioni alle quali siamo giunti in tal modo, non siano direttamente dimostrabili alla luce dei fenomeni del tabú. A questo punto dobbiamo decidere che direzione dare alla nostra ricerca. L'affermazione fatta a proposito della genesi del tabú, secondo la quale il tabú deriva da un divieto antichissimo imposto un tempo dal di fuori, si sottrae naturalmente a qualsiasi verifica. Cercheremo quindi di confermare piuttosto che le determinanti psicologiche per il tabú sono quelle che abbiamo imparato a conoscere per nevrosi ossessiva. Come siamo giunti, nel caso della nevrosi, a conoscere questi fattori psicologici? Attraverso lo studio analitico dei sintomi, soprattutto delle azioni ossessive, delle misure di difesa e degli

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

obblighi ossessivi. In questi fenomeni psicologici abbiamo trovato gli indizi piú evidenti della loro provenienza da impulsi o tendenze *ambivalenti*, dove essi o corrispondono simultaneamente sia al desiderio che al controdesiderio oppure si pongono prevalentemente al servizio di una delle due tendenze in contrasto. Se ora riuscissimo a dimostrare l'esistenza dell'ambivalenza, cioè di tendenze contrastanti anche nelle prescrizioni del tabú, o se potessimo fra queste scoprirne qualcuna che porti a espressione simultaneamente entrambe le tendenze come accade nelle azioni ossessive, la concordanza psicologica tra tabú e nevrosi ossessiva sarebbe accertata in quello che è forse il punto piú importante.

I due divieti fondamentali imposti dal tabú, come abbiamo accennato [p. 40], sono inaccessibili alla nostra analisi poiché appartengono al totemismo. Un'altra parte delle prescrizioni del tabú è di origine secondaria e risulta utilizzabile ai nostri fini; il tabú è infatti diventato, presso i popoli in cui vige, la forma normale di legislazione, ed è passato al servizio di tendenze sociali che sono certo piú recenti del tabú medesimo: un esempio di questo fatto è fornito dai tabú imposti da capi e sacerdoti per garantirsi proprietà e privilegi. Ci resta tuttavia un gruppo rilevante di prescrizioni sul quale possiamo intraprendere la nostra indagine. Da questo gruppo scelgo i tabú che si riferiscono: *a*) a nemici, *b*) a capi, *c*) a morti; traggo il materiale per la mia disamina dall'eccellente raccolta che James G. Frazer ha pubblicato nella seconda parte ("I tabú e i pericoli dell'anima", 1911) della sua grande opera *Il ramo d'oro*.[1]

a. *Il trattamento dei nemici*

Se mai eravamo propensi ad attribuire ai popoli selvaggi e semiselvaggi atteggiamenti di sfrenata e impietosa crudeltà verso i loro nemici, apprenderemo con grande interesse che anche nel loro caso l'uccisione di un uomo obbliga al rispetto di una serie di prescrizioni, classificate tra gli usi imposti dal tabú. Queste prescrizioni si possono agevolmente distinguere in quattro gruppi. Esse impongono: 1) la riconciliazione col nemico ucciso; 2) alcune limitazioni; 3) pratiche espiatorie, purificazioni dell'uccisore, e 4) determinate misure cerimoniali. Se questi costumi tabú fossero generalizzabili o meno presso i popoli in questione è cosa che da un lato non possiamo decidere

[1] FRAZER, *The Golden Bough* cit., pt. 2: "Taboo and the Perils of the Soul."

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

con sicurezza, data l'incompletezza delle nostre informazioni, e d'altro lato non c'interessa in relazione a questi fatti. Si può ammettere tuttavia che si tratta di usi largamente diffusi e non di fenomeni isolati.

Le pratiche di *riconciliazione* nell'isola di Timor, che hanno luogo quando una spedizione guerresca vittoriosa ritorna con le teste tagliate dei nemici uccisi, sono particolarmente significative anche perché il capo della spedizione è colpito da gravi restrizioni (vedi oltre p. 47). In occasione dell'ingresso solenne dei vincitori si compiono dei sacrifici per riconciliarsi con le anime dei nemici. "Il popolo crede che, non facendo queste offerte, ne ricadrebbe qualche sciagura sul vincitore. E una parte della cerimonia consiste in una danza, accompagnata da una canzone, in cui si lamenta la morte dell'ucciso e gli si chiede perdono: 'Non ti adirare — essi dicono — perché la tua testa è con noi; se fossimo stati meno fortunati, le nostre teste sarebbero ora esposte nel tuo villaggio. Ti abbiamo offerto un sacrificio per placarti. Ora il tuo spirito può riposare e lasciarci in pace. Perché ci sei stato nemico? Non sarebbe stato meglio che fossimo rimasti amici? Allora il tuo sangue non sarebbe stato sparso e la tua testa non sarebbe stata tagliata.'"[1]

Costumi analoghi si ritrovano presso i nativi di Paloo, nel Celebes. "I Galla [Africa orientale] si propiziano con sacrifici gli spiriti dei nemici uccisi prima di rientrare nel villaggio natale."[2]

Altri popoli hanno trovato il modo di trasformare i loro nemici, dopo la morte, in amici, custodi e protettori. Il modo consiste nel trattamento riguardoso riservato alle teste tagliate, trattamento del quale si gloriano alcune tribú selvagge del Borneo. Quando i Daiachi della costa, a Sarawak, portano a casa da una spedizione guerresca una testa, la trattano per mesi e mesi con la massima gentilezza e la chiamano con i nomi piú teneri di cui disponga la loro lingua. I bocconi migliori dei loro pasti le vengono posti in bocca, e cosí pure leccornie di ogni genere e sigari. Si prega ripetutamente la testa tagliata di odiare i suoi amici di un tempo e di amare i suoi nuovi ospiti, poiché adesso è uno di loro. Pensare che questi trattamenti, che a

[1] *Ibid.*, p. 166 [citazione da J. S. G. GRAMBERG, *Eene maand in de binnenlanden van Timor*, Verh. batavia Genoot., vol. 36, 161 (1872). Vedi *Il ramo d'oro* cit., p. 334].

[2] *Loc. cit.*, citazione da P. PAULITSCHKE, *Ethnographie Nordost-Afrikas*, 2 voll. (Berlino 1893-96) vol. 2, pp. 50 e 136.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

noi appaiono cosí atroci, siano, sia pure parzialmente, da attribuire a sarcasmo sarebbe un errore gravissimo.[1]

Presso parecchie tribú selvagge dell'America settentrionale gli osservatori sono stati colpiti dal compianto per il nemico ucciso e scotennato. Quando un Choctaw uccideva un nemico, cominciava per lui un lutto di un mese, durante il quale l'uccisore si sottoponeva a gravi limitazioni. Un analogo lutto praticavano gli indiani Dacota. Gli Osagi — nota un testimone degno di fede — una volta terminato il lutto per i loro morti, "prendevano il lutto per il nemico come se si fosse trattato di un amico".[2]

Prima ancora di addentrarci nelle ulteriori classificazioni degli usi tabú circa il trattamento dei nemici, dobbiamo prendere posizione contro una facile critica. A noi, a Frazer e ad altri si potrebbe rivolgere l'obiezione che i motivi di queste prescrizioni di riconciliazione sono abbastanza semplici e non hanno niente a che fare con una "ambivalenza". Questi popoli sono dominati da un timore superstizioso per gli spiriti dei nemici uccisi, un timore che non era ignoto neanche all'antichità classica e che il grande drammaturgo inglese ha portato sulla scena nelle allucinazioni di Macbeth e di Riccardo III. Da questa superstizione derivano conseguentemente tutte le prescrizioni di riconciliazione, e cosí pure le restrizioni e le espiazioni delle quali piú tardi dovremo parlare. A favore di questa tesi stanno anche le cerimonie classificate nel quarto gruppo, che non consentono altra interpretazione se non questa: si tratta di sforzi di scacciare gli spiriti degli uccisi che perseguitano gli uccisori.[3] Per di piú, i selvaggi ammettono apertamente la loro paura per gli spiriti dei nemici uccisi e fanno risalire ad essa gli stessi costumi tabú che abbiamo descritto.

Questa obiezione è ovvia, in effetti, e se con essa si potesse davvero esaurire il problema ci risparmieremmo ben volentieri la fatica di continuare nei nostri tentativi di interpretazione. Rimandiamo a piú tardi il dibattito in proposito, e opponiamole per il momento solo il punto di vista derivante dalle premesse contenute nelle precedenti spiegazioni circa il tabú. Da tutte queste prescrizioni noi deduciamo

[1] FRAZER, *The Golden Bough* cit., pt. 4, vol. 1, p. 295, citazione da H. Low, *Sarawak* (Londra 1848) p. 206.

[2] *Ibid.*, pt. 2, p. 181; citazione da J. O. DORSEY, *An Account of the War Customs of the Osages*, Amer. Nat., vol. 18, 126 (1884). [Vedi *Il ramo d'oro* cit., p. 338.]

[3] *Ibid.*, pp. 169 sgg. [*Il ramo d'oro* cit., pp. 335 sg.] Le cerimonie consistono nel battere gli scudi, in grida e lamenti, nel far rumore con strumenti musicali ecc.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

che, nel comportamento verso i nemici, si esprimono anche altri impulsi oltre a quelli esclusivamente ostili. Scorgiamo in esse espressioni di pentimento, di stima per il nemico, di cattiva coscienza per averlo privato della vita. Si direbbe addirittura che in questi selvaggi sia vivo, molto prima di ogni legislazione ricevuta per mano di un dio, il comandamento "Non ammazzare", che non può essere violato impunemente.

Torniamo ora agli altri tre gruppi di prescrizioni tabú. Le *limitazioni* alle quali va soggetto l'uccisore vittorioso sono straordinariamente numerose e quasi sempre severe. Nel Timor (vedi le pratiche di riconciliazione descritte sopra a p. 45) al capo della spedizione è vietato "di ritornare subito a casa sua. Gli si prepara una capanna speciale, dove deve rimanere due mesi, sottoponendosi a una purificazione corporale e spirituale. Durante questo tempo non può andar da sua moglie né nutrirsi da sé, ma deve farsi imboccare".[1] Presso alcune tribú daiache i reduci da una spedizione guerresca vittoriosa devono restare appartati per qualche giorno e astenersi da determinate pietanze, non devono toccare cibo personalmente né possono accostarsi alle loro donne. A Logea, un'isola presso la Nuova Guinea, "gli uomini che hanno ucciso o partecipato all'uccisione dei nemici si chiudono in casa per una settimana. Evitano ogni rapporto con le mogli e con gli amici, non toccano cibo con le mani e si nutrono esclusivamente di vegetali, che vengono cotti per loro in appositi recipienti. Il motivo di quest'ultima limitazione viene indicato nel fatto che essi non devono sentire l'odore del sangue degli uccisi, perché in tal caso si ammalerebbero e morirebbero. Presso la tribú Toaripi o Motumotu della Nuova Guinea l'uomo che ha ucciso un suo simile non può accostarsi alla moglie né toccare cibo con le dita. Viene nutrito da altre persone con cibi particolari. Questo dura fino alla luna nuova successiva".[2]

Tralascio di citare per esteso i casi di restrizioni imposte all'uccisore vittorioso riportati da Frazer, e mi limito a sottolineare gli esempi nei quali il carattere tabú è particolarmente evidente o la restrizione compare accompagnata da espiazione, purificazione e atti cerimoniali.

[1] *Ibid.*, p. 166, citazione da S. MÜLLER, *Reizen en Onderzoekingen in den Indischen Archipel* (Amsterdam 1857) vol. 2, p. 252. [Vedi *Il ramo d'oro* cit., p. 333.]
[2] [*Ibid.*, p. 167.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

"Tra i Monumbo della Nuova Guinea tedesca, chiunque abbia ucciso un nemico in battaglia diventa *impuro*", e il termine impiegato è lo stesso che si riferisce alle donne durante la mestruazione o il puerperio. Egli "è tenuto a rimanere a lungo nella 'casa per soli uomini', mentre gli abitanti del suo stesso villaggio si radunano intorno a lui e festeggiano la sua vittoria con canti e danze. Non può toccare nessuno, neppure la moglie e i figli. Secondo la credenza, se egli lo facesse moglie e figli si coprirebbero di piaghe. Egli si lustra poi mediante lavacri e altri cerimoniali di purificazione".[1]

"Tra gli indiani Natchez del Nordamerica, i giovani eroi che avevano preso i loro primi scalpi dovevano osservare certe regole d'astinenza per sei mesi. Non potevano dormire con le loro mogli, né mangiar carne ma solo pesce e avena bollita... Quando un Choctaw aveva ucciso un nemico e portato via lo scalpo, stava in lutto per un mese, durante il quale non poteva pettinarsi né grattarsi la testa, tranne che con uno stecco, legato a un polso per questo scopo."[2]

"Quando un indiano Pima aveva ucciso un Apache, doveva eseguire rigorosi cerimoniali di purificazione e di espiazione. Durante il periodo di digiuno, che durava sedici giorni, non poteva toccare né carne né sale, non doveva fissar lo sguardo su un fuoco acceso né rivolgere la parola a nessun essere umano. Viveva solo nel bosco, servito da una vecchia che gli portava la scarsa razione di cibo assegnatagli, si bagnava spesso nel fiume vicino e portava — in segno di lutto — una zolla d'argilla sul capo. Al diciassettesimo giorno veniva celebrata la cerimonia pubblica della purificazione solenne dell'uomo e delle sue armi. Poiché gli indiani Pima prendevano il tabú relativo all'uccisore molto piú sul serio che non i loro nemici, e non avevano l'uso — come costoro — di rimandare l'espiazione e la purificazione alla conclusione della spedizione, le loro virtú guerresche finivano col soffrire parecchio a causa del loro rigore morale, o della loro devozione, se cosí preferiamo definirlo. Nonostante il loro coraggio eccezionale, i Pima si dimostrarono alleati poco utili per gli americani nelle loro lotte contro gli Apache."[3]

Per quanto possano essere interessanti, ai fini di un'osservazione piú approfondita, le particolarità e le variazioni delle cerimonie di espiazione e di purificazione dopo l'uccisione di un nemico, tuttavia ne interrompo la descrizione perché non potrebbero offrirci alcun punto

[1] [*Ibid.*, p. 169.] [2] [*Ibid.*, p. 181. *Il ramo d'oro* cit., pp. 337 sg.]
[3] [*Ibid.*, pp. 182 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

di vista nuovo. Forse posso ancora aggiungere che l'isolamento temporaneo o permanente del boia di professione — tradizione che si è conservata fino ai tempi attuali — rientra in questo contesto. La posizione del carnefice nella società medievale consente in realtà di farsi una chiara idea del "tabú" dei selvaggi.[1]

Nell'interpretazione corrente di tutte queste prescrizioni circa la riconciliazione, la limitazione, l'espiazione e la purificazione si intrecciano due princípi: l'estensione del tabú dal morto a tutto ciò che è venuto in contatto con lui, e il timore dello spirito dell'ucciso. In che modo questi due elementi vadano combinati per spiegare il cerimoniale, se debbano essere concepiti come fattori di ugual valore, oppure se uno abbia carattere primario e l'altro secondario, e quale sia il primario, tutto questo non è detto e in effetti non è facile stabilirlo. Quel che ci preme sottolineare piuttosto è l'unitarietà della nostra concezione, che deduce tutte queste prescrizioni dall'ambivalenza emotiva nei confronti del nemico.

b. Il tabú dei sovrani

Il comportamento dei popoli primitivi verso i loro capi, re, sacerdoti è retto da due princípi che sembrano integrarsi reciprocamente piuttosto che contraddirsi. Un sovrano "non solo dev'essere difeso, ma bisogna da lui difendersi".[2] A entrambi i compiti si provvede mediante una quantità di prescrizioni tabú. La ragione per cui bisogna guardarsi dai sovrani la conosciamo già: perché essi sono i portatori di quella misteriosa e pericolosa forza magica che si trasmette per contatto come una carica elettrica e arreca morte e rovina a colui che non sia a sua volta protetto da una carica analoga. Di conseguenza si evita ogni contatto diretto o indiretto con la sacralità pericolosa e, quando tale contatto sia inevitabile, si è trovato un cerimoniale per allontanare le conseguenze temute. I Nuba dell'Africa orientale, per esempio, "credono che morirebbero se entrassero nella casa del loro re-sacerdote; tuttavia possono scansare la pena per la loro intrusione denudandosi la spalla sinistra e facendovi mettere

[1] Ulteriori esempi di tali pratiche si trovano nell'opera di Frazer continuamente richiamata in queste pagine, *The Golden Bough* cit., pt. 2, pp. 165-90, ove si trova il paragrafo che reca il titolo "Manslayers tabooed" [carnefici tabú].

[2] *Ibid.*, p. 132. [*Il ramo d'oro* cit., p. 319.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sopra la mano dal re".[1] Ecco quindi un fatto singolare: il contatto del re diventa rimedio e protezione contro i pericoli derivanti dal contatto del re; al tempo stesso tuttavia, non c'è dubbio che esiste un contrasto fra la forza risanatrice che il contatto intenzionalmente operato dal re esplica e il pericolo che deriva dall'averlo toccato, un contrasto cioè fra passività e attività nei riguardi del re stesso.

In tema di efficacia risanatrice del contatto regale non occorre cercare esempi presso popoli selvaggi. In epoche non troppo lontane i re d'Inghilterra hanno esercitato questo potere sulla scrofola, che prese perciò il nome di "*The King's Evil*" [il malanno del re]. La regina Elisabetta, come del resto i sovrani che le succedettero, non rinunciò a questa componente delle sue prerogative regali. Carlo I – si dice – avrebbe guarito nel 1633 cento malati in un colpo solo. Sotto il regno del suo scostumato figlio, Carlo II, una volta superata la grande rivoluzione inglese, le guarigioni regali di scrofolosi conobbero la loro massima fioritura. Sembra che durante il suo regno questo sovrano abbia toccato all'incirca centomila scrofolosi. La ressa di quanti cercavano la guarigione era abitualmente tale in queste occasioni, che una volta sei o sette persone rimasero schiacciate dalla folla, e anziché la guarigione trovarono la morte. Lo scettico Guglielmo III d'Orange, che divenne re d'Inghilterra dopo la cacciata degli Stuart, ricusò di praticare l'incantesimo. L'unica volta in cui si lasciò convincere a operare il contatto risanatore, lo fece pronunciando le parole: "Che Dio ti accordi miglior salute e piú buon senso."[2]

A proposito degli spaventevoli effetti in cui si incorre quando, sia pure involontariamente, si entra in contatto con il re o con ciò che gli appartiene, possiamo addurre come testimonianza i seguenti resoconti. "Accadde una volta che un capo neozelandese di alto grado e di gran santità avesse lasciato lungo la strada i resti del suo desinare. Uno schiavo, un gran pezzo d'uomo, sempre affamato, sopraggiunto dopo che il capo se n'era andato, vide il cibo rimasto e se lo mangiò senza domandar niente a nessuno. Aveva appena finito quando fu informato da uno spettatore pieno d'orrore che il cibo che egli aveva mangiato era quello del capo." Egli era stato un forte, coraggioso guerriero, "ma non appena udí la fatale notizia fu preso dalle piú straordinarie convulsioni e da crampi allo stomaco, che durarono

[1] [*Ibid.*, p. 132. *Il ramo d'oro* cit., p. 320.]
[2] *Ibid.*, pt. 1, vol. 1, pp. 368 sgg. [*Il ramo d'oro* cit., p. 145.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

finché non morí, verso il tramonto dello stesso giorno".[1] "Una donna maori, avendo mangiato delle frutta e avendo poi saputo che erano state prese da un luogo tabú, esclamò che lo spirito del capo, la cui santità era stata cosí profanata, l'avrebbe uccisa. Questo accadeva nel pomeriggio: alle dodici del giorno dopo era morta."[2] "Un acciarino d'un capo maori fu causa una volta dell'uccisione di molte persone; perché avendolo egli perduto lo trovarono degli uomini che l'usarono per accendersi la pipa; quando seppero a chi aveva appartenuto morirono di spavento."[3]

Non c'è da stupire se fu avvertito il bisogno di isolare dagli altri persone cosí pericolose come capi e sacerdoti, erigendo intorno ad essi una muraglia dietro la quale diventassero inaccessibili alle altre persone. Potremmo anche pensare che questa muraglia, eretta inizialmente in seguito a prescrizioni derivanti dal tabú, esista ancor oggi e abbia assunto la forma dei cerimoniali di corte. Tuttavia una parte, forse la maggior parte di questi tabú dei sovrani non può essere ricondotta al bisogno di proteggersi da essi. Nel trattamento delle persone privilegiate l'altro punto di vista, il bisogno cioè di proteggerle dai pericoli che le minacciano, è stato l'elemento piú riconoscibile nella creazione del tabú e, di conseguenza, nella nascita dell'etichetta di corte.

La necessità di proteggere il re da tutti i pericoli possibili e immaginabili deriva dall'estrema importanza che egli ha, nel bene e nel male, per i suoi sudditi. In senso stretto è la sua persona che regola il corso del mondo. "Il popolo lo deve ringraziare per la pioggia e il sole che fan crescere i frutti della terra, per il vento che porta le navi alla costa, per la terra solida sotto i piedi."[4]

Questi re dei selvaggi sono dotati di un potere e di una capacità di conferire benefici che sono propri soltanto degli dèi e ai quali, in fasi piú tarde della civiltà, soltanto i cortigiani piú servili fingeranno di credere.

Sembra un'evidente contraddizione che persone dotate di tale pienezza di potere abbiano bisogno a loro volta di essere premurosa-

[1] *Ibid.*, pt. 2, pp. 134 sg., citazione da A. PAKEHA MAORI, *Old New Zealand* (Londra 1884) pp. 96 sg. [Vedi *Il ramo d'oro* cit., p. 322.]

[2] *Ibidem*, citazione da W. BROWN, *New Zealand and its Aborigines* (Londra 1845) p. 76. [Vedi *Il ramo d'oro* cit., p. 322.]

[3] *Ibidem*, citazione da TAYLOR, *op. cit.*, p. 164. [Vedi *Il ramo d'oro* cit., p. 322.]

[4] *Ibid.*, p. 7. [*Il ramo d'oro* cit., p. 269.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mente protette dai pericoli che le minacciano; ma non è questa l'unica contraddizione che affiora quando si esamina come vengono trattate le persone regali presso i selvaggi. Questi popoli ritengono infatti anche necessario vigilare sui loro re affinché essi facciano buon uso delle loro stesse forze: non sono affatto sicuri delle loro buone intenzioni o della loro coscienziosità. Una componente di diffidenza si aggiunge ai motivi che generano le prescrizioni tabú per il re. "L'idea che i regni primitivi siano dei despotismi", dice Frazer,[1] "in cui il popolo esiste solo per il sovrano, è interamente inapplicabile alle monarchie che consideriamo. Al contrario in esse il sovrano esiste solo per i suoi sudditi, la sua vita ha valore finché adempia i doveri della sua posizione ordinando il corso della natura a beneficio del popolo. Appena manchi a questo dovere, la cura, la devozione, l'omaggio religioso, che gli avevano fino allora prodigato, cessano per trasformarsi in odio e in disprezzo; egli viene ignominiosamente deposto e può essere felice se riesce a salvare la vita. Oggi venerato come un dio, domani è ucciso come un delinquente. Ma in questo mutato atteggiamento del suo popolo non v'è nulla di capriccioso o d'inconsistente. Al contrario la sua condotta è perfettamente coerente. Se il re è il loro dio, esso è anche il loro difensore; se non li difende deve far posto a un altro che li difenda. Finché risponde alle loro aspettazioni non v'è limite alla cura che si prendon di lui e che l'obbligano a prendere di sé stesso. Un re di questa sorta vive circondato da una cerimoniosa etichetta, da una rete di proibizioni e osservanze, la cui intenzione non è di contribuire alla sua dignità o tanto meno al suo benessere, ma di impedirgli una condotta che disturbando l'armonia della natura potrebbe trascinare lui stesso, il suo popolo e l'universo in una comune catastrofe. Lungi dall'aumentare il suo benessere, queste regole, mettendo le pastoie ad ogni suo atto, annientano la sua libertà e gli rendono spesso la vita, che pretendono di voler proteggere, un peso e una pena."

Un esempio tra i piú stridenti del soffocamento e della paralisi di un sacro sovrano ottenuta attraverso il cerimoniale dei tabú, è stato raggiunto nel modo di vivere del Mikado del Giappone nei secoli passati. Una descrizione che risale a oltre duecento anni fa racconta che un Mikado "crede che sarebbe assai nocivo alla sua dignità e santità di toccare la terra coi piedi; per questo quando vuole andare in qualche sito dev'essere portato sulle spalle di qualcuno. Anche

[1] *Ibid.*, pp. 7 sg. [*Il ramo d'oro* cit., p. 270.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

piú grave sarebbe se la sua sacra persona fosse esposta all'aria aperta, e il sole non è considerato degno di splendere sulla sua testa. Si attribuisce tal santità a tutte le parti del suo corpo, che egli non osa tagliarsi né i capelli, né la barba, né le unghie. Pure, affinché non diventi troppo sporco, lo possono pulire di notte quando dorme, perché dicono che quel che vien preso dal suo corpo in quel tempo viene rubato, e che questo furto non pregiudica la sua santità o dignità. Anticamente era obbligato a seder sul trono ogni mattina per qualche ora, senza muover né mani né piedi, né il capo né gli occhi, né alcuna parte del corpo, perché con tali mezzi si credeva che potesse conservare la pace e la tranquillità nel suo impero; se per disgrazia infatti si fosse voltato da una parte o dall'altra, o se avesse guardato a lungo verso uno dei suoi domini, v'era a temere che guerra, fame, incendi o qualche altra grande calamità fosse pronta a desolare quella regione".[1]

Alcuni tabú ai quali sono sottoposti re barbarici richiamano vivacemente le restrizioni imposte agli assassini. Nell'Africa occidentale, "alla Punta del Pescecane vicino al Capo Padron, nella Guinea inferiore, vive solo, in una foresta, il re-sacerdote Kukulu. Non può toccare una donna, né lasciare la sua casa; in realtà non può neppure lasciare la sua sedia, dove è obbligato a dormire seduto, perché se si mettesse a giacere non soffierebbe piú nessun vento, e finirebbe la navigazione. Egli regola le tempeste e in generale mantiene l'atmosfera in uno stato dolce e costante". Quanto piú potente è un re di Loango — dice ancora Bastian — tanto maggiore è il numero di tabú che egli deve osservare.[2] Anche il principe ereditario è legato fin dall'infanzia ai tabú, i quali però si accumulano via via che egli cresce; nel momento in cui sale al trono ne è addirittura soffocato.

Lo spazio non ci consente — né il nostro interesse lo richiede — di addentrarci ulteriormente nella descrizione dei tabú inerenti alla dignità regale o sacerdotale. Aggiungeremo ancora che tra questi tabú svolgono un ruolo di primaria importanza le limitazioni frapposte alla libertà di movimento e la dieta. Ma se vogliamo costatare la funzione che i rapporti con queste persone privilegiate hanno esercitato al fine di conservare antiche usanze, basterà citare due esempi di

[1] E. KAEMPFER, *The History of Japan*, 2 voll. (Londra 1727) vol. 1, p. 150, citato da FRAZER, *The Golden Bough* cit., pt. 2, pp. 3 sg. [*Il ramo d'oro* cit., pp. 266 sg.]

[2] FRAZER, *The Golden Bough* cit., pt. 2, pp. 5 e 8, citazione da A. BASTIAN, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste*, 2 voll. (Jena 1874-75) vol. 1, pp. 287 e 355. [*Il ramo d'oro* cit., p. 267.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

cerimoniale tabú derivati da popoli civilizzati, ossia da livelli culturali assai piú elevati.

Il *Flamen Dialis*, il sommo sacerdote di Giove nella Roma antica, era tenuto a osservare un numero straordinariamente grande di precetti tabú. "Non poteva cavalcare, né toccare un cavallo, né vedere un esercito in armi, né portare un anello che non fosse rotto, né avere alcun nodo nei suoi vestiti;... non poteva toccare fior di farina, né pane lievitato, non poteva toccare e neppur nominare una capra, un cane, della carne cruda, dei fagioli e dell'edera;... i suoi capelli potevano essere tagliati solo da un uomo libero e con un coltello di bronzo, e i suoi capelli e le sue unghie tagliate dovevano essere sepolti sotto un albero di buon augurio; non poteva toccare un cadavere;... non poteva restare a capo scoperto all'aria aperta" e cosí via. "Sua moglie, la Flaminica, doveva osservare circa le stesse regole e, per giunta, altre sue proprie. Non poteva salire piú di tre gradini di una scala detta Greca; in certe feste non si doveva pettinare; il cuoio delle sue scarpe non doveva essere fatto con la pelle di una bestia morta di morte naturale ma solo di una uccisa o sacrificata; se udiva il tuono era tabú finché non avesse offerto un sacrificio espiatorio."[1]

Gli antichi re d'Irlanda erano sottoposti a una serie di limitazioni singolarissime, dal cui rispetto e dalla cui violazione si supponeva sarebbero derivate benedizioni e sventure di ogni genere per il paese. L'elenco completo di questi tabú è contenuto nel *Book of Rights* [Libro dei diritti], i cui esemplari manoscritti piú antichi sono datati 1390 e 1418. I divieti sono dettagliati con estrema minuzia, si riferiscono a specifiche attività da compiersi in luoghi e tempi determinati: nella tale città il re non deve sostare in un certo giorno della settimana, non può attraversare un certo fiume a una certa ora, non deve accamparsi in una determinata pianura per nove giorni interi, e cosí via.[2]

La severità delle restrizioni tabú imposte ai re-sacerdoti ha avuto presso molti popoli selvaggi una conseguenza storicamente significativa e particolarmente interessante dal nostro punto di vista. La dignità connessa alla carica di re-sacerdote cessò di essere una cosa cui valesse la pena di aspirare; colui che stava per riceverla usava spesso ogni mezzo per sottrarvisi. Cosí in Cambogia, dove esiste un re del fuoco e dell'acqua, è spesso necessario usare la forza per in-

[1] *Ibid.*, pp. 13 sg. [*Il ramo d'oro* cit., p. 274.]
[2] *Ibid.*, pp. 11 sg. [*Il ramo d'oro* cit., p. 272.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

durre i successori ad assumere la dignità regale. A Niue o isola del Selvaggio, una corallifera nel Pacifico meridionale, la monarchia si estinse proprio perché non si trovò piú nessuno disposto ad assumere una carica cosí densa di responsabilità e di pericoli. "In alcune parti dell'Africa occidentale, quando il re muore, si tiene segretamente un consiglio di famiglia per designare il suo successore. Quello su cui cade la scelta, vien preso alla sprovvista, legato e gettato nella casa dei feticci dove è tenuto prigioniero finché non acconsente ad accettar la corona. Qualche volta riesce a trovare il modo di evitare l'onore che gli voglion gettare sulle spalle; un certo capo girava sempre armato, ben risoluto a resistere con la forza ad ogni tentativo di metterlo sul trono."[1] Presso i negri della Sierra Leone l'opposizione ad assumere la dignità regale diventò cosí forte che la maggior parte delle tribú furono costrette a nominare re stranieri.

Frazer[2] fa risalire a queste circostanze il fatto che, nel corso dell'evoluzione storica, l'originaria dignità del re-sacerdote finí col scindersi in un potere spirituale e uno profano. Oppressi dal peso della loro sacralità, i re divennero incapaci di esercitare nei fatti il loro potere, e furono costretti a cederlo a individui di rango inferiore ma piú dotati dal punto di vista pratico, dispostissimi a rinunciare agli onori della dignità regale. Da questa categoria di persone sorsero poi i sovrani laici, mentre la supremazia spirituale, ormai priva d'importanza sul piano pratico, rimase affidata a quelli che erano stati i re tabú. È noto che la storia del Giappone antico conferma largamente questa interpretazione.

Se ora osserviamo il quadro delle relazioni esistenti tra gli uomini primitivi e i loro sovrani, si fa strada in noi l'attesa che non sarà difficile passare dalla descrizione alla comprensione psicoanalitica di esse. Queste relazioni sono di natura assai intricata e non priva di contraddizioni. Ai sovrani si attribuiscono molti privilegi, che coincidono praticamente con i divieti tabú imposti a tutti gli altri. Sono persone privilegiate; a loro è consentito fare o godere proprio ciò che agli altri è interdetto dal tabú. Ma in contrasto con questa libertà sta il fatto che essa è limitata da altri tabú che non gravano sugli individui normali. Ecco dunque un primo contrasto, quasi una contraddizione, tra un piú di libertà e un piú di restrizione riferiti alle

[1] *Ibid.*, pp. 17 sg.; citazione da BASTIAN, op. cit., vol. 1, p. 354 e vol. 2, p. 9. [*Il ramo d'oro* cit., pp. 276 sg.] [2] [*Ibid.*, pp. 17-25.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

stesse persone. Poiché si attribuiscono loro poteri magici straordinari si teme il contatto con le loro persone o con ciò che appartiene loro, mentre d'altra parte ci si aspetta da tali contatti ogni sorta di benefici effetti. Abbiamo l'impressione di trovarci di fronte a una seconda contraddizione, particolarmente stridente, anche se sappiamo che essa è tale solo in apparenza. Il contatto che procede dal re medesimo, con intenzione benevola, ha un effetto salutare e protettivo; pericoloso è soltanto il contatto che l'uomo qualunque stabilisce col re o con le cose regali, probabilmente perché esso può alludere alla presenza di tendenze aggressive. Un'altra contraddizione, meno facilmente risolvibile, si manifesta nel fatto che pur attribuendo al sovrano un enorme potere sugli eventi della natura, ci si considera tuttavia obbligati a proteggerlo con particolarissima attenzione dai pericoli che lo minacciano, come se il suo potere, che pure è cosí grande, non fosse in grado di farvi fronte. La situazione è ulteriormente aggravata dalla seguente circostanza: non si ha fiducia che il sovrano sia disposto a usare il suo straordinario potere nel modo giusto, a vantaggio cioè dei suoi sudditi oltre che per propria difesa; si diffida quindi di lui e ci si crede in diritto di sorvegliarlo. L'etichetta dei tabú, alla quale è soggetta la vita del re, serve contemporaneamente a tutte queste intenzioni: tutelare il re, proteggerlo dai pericoli, e proteggere i sudditi dal pericolo che egli rappresenta per loro.

Sembra plausibile dare la seguente spiegazione del complicato e contraddittorio rapporto che si stabilisce tra i primitivi e i loro sovrani: per motivi superstiziosi, e per altre ragioni ancora, affiorano nel trattamento dei re tendenze di vario genere, ognuna delle quali viene sviluppata fino alle estreme conseguenze senza riguardo per le altre. Di qui si generano poi le contraddizioni, di fronte alle quali l'intelletto dei selvaggi è del resto tanto poco sensibile quanto lo è quello dei popoli piú civilizzati in materia di religione o di "lealtà".

Con ciò la questione potrebbe sembrare chiusa; ma la tecnica psicoanalitica ci permetterà di approfondire questo contesto di circostanze e chiarire con maggiore precisione la natura di queste molteplici tendenze. Se sottoponiamo ad analisi la situazione descritta, come se facesse parte del quadro sintomatico di una nevrosi, cogliamo subito il punto di partenza nell'eccesso di preoccupazioni ansiose che vengono spacciate per fondamento del cerimoniale tabú. L'esistenza di questa affettuosità eccessiva è assai comune nella nevrosi, particolarmente nella nevrosi ossessiva, alla quale soprattutto

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

facciamo riferimento per il nostro paragone. La sua origine ci è ormai chiarissima. Essa affiora dovunque esista, oltre all'atteggiamento affettuoso predominante, una corrente contraria ma inconscia di ostilità, dovunque cioè si realizzi un caso tipico di atteggiamento emotivo ambivalente. L'ostilità è poi sopraffatta da un eccessivo intensificarsi dell'affettuosità, che si manifesta in forma di ansiosa sollecitudine e diventa ossessiva, perché altrimenti non sarebbe in grado di adempiere al suo compito: fare in modo che permanga nella rimozione la corrente contraria inconscia. Ogni psicoanalista ha sperimentato con quanta sicurezza sia possibile interpretare in questo modo l'affettuosità eccessiva e ansiosa che in situazioni imprevedibili può improntare il rapporto tra madre e figlio o tra coniugi affezionati. Applicata al trattamento delle persone privilegiate, da questa spiegazione risulterebbe quanto segue: alla loro venerazione, anzi alla loro divinizzazione, si contrappone nell'inconscio un'intensa corrente di ostilità, e quindi — come ci aspettavamo — si realizza in questo caso la situazione di atteggiamento emotivo ambivalente. La diffidenza, il cui concorso appare innegabile nella motivazione dei tabú regali, sarebbe un'altra espressione piú diretta della medesima ostilità inconscia. Anzi, data la molteplicità degli esiti finali di tale conflitto presso popoli diversi, non ci mancherebbero esempi capaci di fornire piú facilmente ancora la prova di questa ostilità. "I selvaggi Timme della Sierra Leone", a quanto dice Frazer,[1] "che eleggono il loro re, si riservano il diritto di bastonarlo alla vigilia dell'incoronazione, e approfittano di questo privilegio costituzionale con tanta buona volontà che talvolta l'infelice monarca non sapravvive a lungo all'elevazione al trono. Cosí, quando i capi hanno della ruggine contro qualcuno e se ne vogliono liberare, lo eleggono re." Anche in casi appariscenti come questo, tuttavia, l'ostilità non sarà riconosciuta come tale, ma si ammanterà sotto le forme di un cerimoniale.

Un altro aspetto del comportamento dei primitivi verso i loro sovrani richiama alla memoria un processo generalmente diffuso nella nevrosi, che emerge però apertamente nel cosiddetto delirio di persecuzione. In quest'ultimo caso l'importanza di una determinata persona viene straordinariamente accresciuta, i suoi poteri esagerati fino all'inverosimile, per poterle addossare piú agevolmente la responsabilità di tutto ciò che contraria l'ammalato. A ben vedere, i

[1] *Ibid.*, p. 18; citazione da J. ZWEIFEL e M. MOUSTIER, *Voyage aux sources du Niger* (Marsiglia 1880) p. 28. [*Il ramo d'oro* cit., p. 277.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

selvaggi non si comportano diversamente con i loro re quando attribuiscono loro poteri sulla pioggia o sul sole, sul vento o sul tempo, per poi deporli o ucciderli perché la natura ha deluso le loro aspettative di una buona caccia o di un ricco raccolto. Il modello che il paranoico riproduce nel delirio di persecuzione è fondato sul rapporto tra il bambino e suo padre. Nell'immaginazione del figlio il padre possiede di norma questa stessa pienezza di poteri, e accade realmente che la diffidenza verso il padre sia intimamente legata all'alta considerazione in cui egli è tenuto. Quando il paranoico elegge a suo "persecutore" una persona con cui è in rapporto, la innalza al livello di padre, la pone in condizioni che gli consentono di renderla responsabile di tutte quelle che egli sente come sue sventure. Questa seconda analogia tra il selvaggio e il nevrotico ci fa intuire quanto, nel rapporto tra il selvaggio e il suo sovrano, derivi dall'atteggiamento infantile del figlio verso il padre.

Il supporto piú efficace al nostro punto di vista, inteso a stabilire un parallelismo fra divieti del tabú e sintomi nevrotici, è costituito però dal cerimoniale stesso del tabú, di cui abbiamo discusso prima l'importanza in rapporto alla posizione della regalità. Questo cerimoniale manifesta inconfondibilmente il suo duplice significato e la sua provenienza da tendenze ambivalenti non appena siamo disposti ad ammettere che i risultati da esso prodotti sono stati perseguiti fin dal primissimo inizio. Il cerimoniale tabú non solo isola i re e li innalza al di sopra di tutti i comuni mortali, ma trasforma anche la loro esistenza in un tormento e in un peso insopportabile, costringendoli a una servitú assai piú penosa di quella dei loro sudditi. Esso ci appare quindi come l'autentico corrispettivo dell'azione ossessiva della nevrosi, nel quale la pulsione repressa e quella che la reprime s'incontrano in un soddisfacimento comune, simultaneo. L'azione ossessiva è *apparentemente* una protezione contro l'azione proibita; secondo il nostro punto di vista essa è *propriamente* la ripetizione di ciò che è proibito. L'"apparente" si riferisce qui all'istanza cosciente, il "proprio" all'istanza inconscia della vita psichica. Analogamente, anche il cerimoniale tabú dei re è *apparentemente* il massimo degli onori e la massima protezione loro accordata, *propriamente* invece è la punizione per tale elevazione, la vendetta che i sudditi si prendono su di loro. Le esperienze che Sancio Panza fa, nel libro di Cervantes, come governatore della sua isola, gli hanno consentito di riconoscere che questa concezione del cerimoniale di corte è l'unica veramente calzante. È ben possibile che riceveremmo ulteriori

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

consensi se potessimo indurre re e signori del nostro tempo a pronunciarsi in proposito.

Il motivo per cui l'atteggiamento emotivo verso i sovrani debba contenere un elemento inconscio cosí intenso è un problema molto interessante, che esorbita però dai limiti di questo lavoro. Abbiamo già fatto cenno al complesso infantile nei confronti del padre. Aggiungiamo ancora che, proseguendo nell'analisi della preistoria della regalità, dovremmo trovare le spiegazioni decisive. Secondo le suggestive dichiarazioni di Frazer, che però per sua stessa ammissione non sono del tutto irrecusabili, i primi re erano stranieri che, dopo un breve periodo di dominio, erano destinati a morte sacrificale in occasione di feste solenni quali rappresentanti della divinità. I miti del cristianesimo recano forse ancora le tracce di questa evoluzione storica della regalità.[1]

c. *Il tabú dei morti*

Che i morti esercitino un dominio possente, lo sappiamo; ci stupirà forse di apprendere che sono trattati come nemici.

Il tabú dei morti — ammesso che il paragone con l'infezione sia lecito — dimostra una particolare virulenza presso quasi tutti i popoli primitivi. Si manifesta anzitutto nelle conseguenze che porta con sé il contatto col morto, e nel trattamento di quanti sono in lutto per lui. Presso i Maori chiunque avesse toccato un cadavere o avesse partecipato alla sua tumulazione era considerato in sommo grado impuro e quasi completamente tagliato fuori da ogni rapporto col suo prossimo, o, per cosí dire, boicottato. Non poteva entrare in nessuna casa, né avvicinarsi a persone o a cose senza contagiarle con la sua stessa infezione. Addirittura non poteva toccare cibo con le mani, divenutegli praticamente inservibili a causa della loro impurità. "Gli si metteva del cibo davanti in terra ed egli sedendosi o inginocchiandosi con le mani dietro la schiena s'ingegnava di rosicchiarlo come poteva. In certi casi veniva nutrito da un'altra persona che cercava d'imboccarlo col braccio teso senza toccarlo; ma anche costui diventava soggetto a molte severe restrizioni poco men gravi di quelle imposte al contaminato. In quasi ogni villaggio popoloso viveva una sciagurata e degradata creatura appartenente all'infimo

[1] FRAZER, *The Golden Bough* cit., pt. 1: "The Magic Art and the Evolution of the Kings."

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

gradino possibile nella scala sociale, che si guadagnava una miserabile elemosina imboccando gl'impuri." Soltanto a questo povero essere era permesso "associarsi con chi avesse compiuto gli estremi doveri di rispetto nei riguardi del morto. E quando, trascorso il triste termine del suo isolamento, la persona in lutto poteva mescolarsi di nuovo coi suoi compagni, tutte le stoviglie che aveva usato in quel periodo venivano diligentemente fatte a pezzi, e tutti gl'indumenti gettati via".[1]

I costumi tabú che conseguono al contatto fisico dei cadaveri sono uguali in tutta la Polinesia, la Melanesia e in parte dell'Africa: l'elemento costante è il divieto di toccar cibo e la conseguente necessità di farsi imboccare. È degno di nota il fatto che in Polinesia, o forse soltanto nelle Hawaii, i re-sacerdoti fossero sottoposti alle stesse limitazioni durante l'esercizio delle funzioni sacre.[2] I tabú dei morti a Tonga offrono un chiarissimo esempio di come l'attenuarsi e l'intensificarsi del divieto vari in relazione alla forza tabú della persona in questione. Chi ha toccato il cadavere di un capo defunto è impuro per dieci mesi; ma se chi ha toccato il cadavere è anche lui un capo, la sua impurità è limitata a tre, quattro o cinque mesi, secondo il rango ricoperto dal morto; se si tratta però del cadavere del "gran capo divino", anche i capi piú potenti diventano tabú per dieci mesi. I selvaggi credono cosí fermamente che chi calpesta tali prescrizioni tabú è destinato ad ammalarsi gravemente e a morire che, stando all'opinione di un osservatore, nessuno di essi ha mai neppure provato a sincerarsi del contrario.[3]

Sostanzialmente analoghe, ma piú interessanti ai nostri fini, sono le limitazioni tabú cui soggiacciono le persone il cui contatto con i morti va inteso in senso traslato: parenti in lutto, vedovi e vedove. Se nelle prescrizioni citate finora non vediamo altro che l'espressione tipica della virulenza e della contagiosità del tabú, in quelle che esporremo ora traspaiono i motivi dei tabú, e precisamente sia i motivi sedicenti tali sia quelli che dobbiamo ritenere i motivi profondi e autentici.

"Tra gli Shuswap della Colombia britannica le vedove e i vedovi in lutto vengono isolati e non possono toccarsi la testa né alcuna parte del corpo; le tazze e i piatti che usano non possono esser usati

[1] *Ibid.*, pt. 2, pp. 138 sg. [*Il ramo d'oro* cit., pp. 324 sg.]

[2] *Ibid.*, pp. 138 sg. [citazione da W. Ellis, *Polynesian Researches*, 2ª ed. in 4 voll. (Londra 1832-36) vol. 4, p. 388.]

[3] *Ibid.*, p. 140; citazione da W. Mariner, *An Account of the Natives of the Tonga Islands*, 2ª ed. in 2 voll. (Londra 1818) vol. 1, p. 141.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

da nessun altro... Nessun cacciatore può avvicinarli perché la loro presenza porta sfortuna. Se la loro ombra cadesse su qualcheduno, questi cadrebbe subito ammalato. Usano come giacigli e cuscini cespi spinosi... e cespi spinosi vengono anche messi tutto intorno al loro letto."[1] Quest'ultima precauzione è destinata a tener lontano lo spirito dei defunti. Ancor piú evidentemente destinato a questo scopo è l'uso che – secondo quanto viene riferito – vige presso altre tribú nordamericane, nelle quali "la vedova porta, per un certo periodo dopo la morte del marito, un indumento simile ai calzoni e fatto di erba secca, per rendere impossibile allo spirito del morto di avere rapporti con lei".[2] Questo fatto ci suggerisce che il contatto "in senso traslato" è comunque inteso come un contatto fisico, poiché lo spirito del defunto non si distacca dai suoi parenti e durante il periodo di lutto non cessa di "aleggiare" intorno a loro.

"Tra gli Agutaino che abitano sull'isola di Palawan, una delle Filippine, è proibito alla vedova, per i primi sette o otto giorni dopo la morte del marito, uscire dalla sua capanna; anche in seguito, può uscire solo di notte, quando è difficile incontrare qualcuno; infatti chi posa il suo sguardo su di lei è colto da subitanea morte. Per evitare alla gente questa estrema sventura e avvertirla del pericolo costituito dalla propria vicinanza, la vedova stessa picchia ad ogni passo un bastone di legno contro gli alberi; ma questi alberi seccano."[3] Un'altra osservazione ci permette di capire in che cosa può consistere la pericolosità di questa vedova. "Nella regione di Mekeo nella Nuova Guinea britannica un vedovo perde tutti i diritti civili e diventa un reietto della società, un oggetto di timore e di orrore fuggito da tutti. Non può coltivare un giardino, né mostrarsi in pubblico, né traversare un villaggio, né andare per una strada o per un sentiero. Deve sgattaiolare come una bestia tra l'erba alta e i cespugli; e se vede o sente venire qualcuno, specialmente una donna, deve nascondersi dietro un albero o dietro il fogliame."[4] Quest'ultimo particolare ci permette di ricondurre facilmente la pericolosità del vedovo o della vedova al pericolo della *tentazione*. All'uomo che ha perduto la

[1] [*Ibid.*, p. 142, citazione da F. Boas, *Second General Report on the Indians of British Columbia*, Report of Sixtieth Meeting of the British Association, 643 sg. (1890). (*Il ramo d'oro* cit., pp. 325 sg.).]

[2] [*Ibid.*, p. 143, citazione da J. A. Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, in "Jesup North Pacific Expedition", vol. 1 (New York 1900) pp. 332 sgg.]

[3] [*Ibid.*, p. 144, citazione da F. Blumentritt, *Über die Eingeborenen der Insel Palawan*, Globus, vol. 59, 182 (1891).]

[4] [*Ibid.*, p. 144, citazione da J. Guis, *Le Canaques*, Missions Catholiques, vol. 34, 208 sg. (1902). *Il ramo d'oro* cit., p. 326.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

moglie non è permesso aspirare di trovare qualcuno che la sostituisca; la vedova a maggior ragione deve lottare con lo stesso desiderio, poiché, priva com'è di un signore e padrone, potrebbe destare la bramosia di altri uomini. Ognuno di questi soddisfacimenti sostitutivi urta contro il significato del lutto e sarebbe destinato a scatenare l'ira dello spirito.[1]

Uno degli usi piú singolari, ma anche piú istruttivi, connessi col tabú del lutto presso i primitivi è il divieto di pronunciare il nome del defunto. È un divieto straordinariamente diffuso, che ha conosciuto svariate forme e ha avuto conseguenze importanti. Oltre che fra gli australiani e i polinesiani, ai quali dobbiamo di solito la conoscenza degli usi tabú nella loro miglior forma di conservazione, questa proibizione è osservata "fra popoli tanto lontani gli uni dagli altri come i Samoiedi della Siberia e i Toda dell'India meridionale; i Mongoli di Tartaria e i Tuareg del Sahara; gli Aino del Giappone e gli Akamba e i Nandi dell'Africa centrale; i Tinguiane delle Filippine e gli abitanti delle isole Nicobare, del Borneo, del Madagascar e della Tasmania".[2] In alcuni di questi popoli la proibizione, e le conseguenze che ne derivano, valgono soltanto per il periodo del lutto, presso altri popoli invece il divieto ha carattere permanente, ma sembra tuttavia attenuarsi in tutti i casi via via che ci si allontana dal momento della morte.

Quella di non pronunciare il nome del defunto è una proibizione alla quale, di regola, ci si attiene con straordinario rigore. Per alcune tribú dell'America meridionale pronunciare di fronte ai sopravvissuti il nome del parente defunto è considerato la peggiore offesa che si possa loro arrecare, e la punizione prevista per questa trasgressione non è meno severa di quella stabilita per l'assassinio.[3] Non è facile di primo acchito indovinare il motivo per cui si dovrebbe provare tanto orrore nel sentir nominare il defunto, ma i pericoli che ciò implica hanno fatto sorgere tutta una serie di espedienti che sono per molti aspetti interessanti e significativi. I Masai dell'Africa, per esempio, ricorrono alla scappatoia di mutar nome al defunto subito dopo la sua morte; cosí può essere menzionato senza timore col suo nuovo nome, mentre tutti i divieti restano legati al vecchio. Questo atteg-

[1] La stessa ammalata le cui "impossibilità" ho prima (p. 37) paragonate ai tabú riconobbe che si indignava ogni volta che incontrava per strada una persona vestita a lutto. "Bisognerebbe proibire a quella gente di uscire!", diceva.

[2] FRAZER, *The Golden Bough* cit., pt. 2, p. 353. [*Il ramo d'oro* cit., p. 392.]

[3] *Ibid.*, p. 352.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

giamento sembra presupporre che lo spirito non conosce e non conoscerà mai il suo nuovo nome.[1] Le tribú australiane di Adelaide e della Baia dell'Incontro usano con tale coerenza questa precauzione che, quando qualcuno viene a morte, tutte le persone che portano un nome uguale o simile a quello del defunto lo mutano con un altro.[2] A volte, per estensione dello stesso ragionamento, tutti i parenti stretti cambiano il proprio nome, a prescindere dalla sua similarità fonetica con quello del morto: quest'uso è in vigore presso alcune tribú della Victoria e dell'America nordoccidentale.[3] Anzi, presso i Guaycuru del Paraguay il capo soleva, in questa triste occasione, attribuire a tutti i membri della tribú nuovi nomi, che "da quel momento in poi essi ricordavano come se li avessero sempre avuti".[4]

Se poi il nome del defunto coincideva con quello di un animale, di un oggetto ecc., sembrò necessario ad alcune delle popolazioni ricordate attribuire nomi nuovi anche a questi animali e oggetti, affinché nel nominarli non venisse richiamata alla memoria la persona del defunto. Da questa consuetudine risultò inevitabilmente un'incessante trasformazione del patrimonio lessicale, che causò parecchie difficoltà ai missionari, specialmente quando l'interdizione del nome diventò permanente. Nei sette anni che il missionario Dobrizhoffer trascorse presso gli Abiponi del Paraguay "la parola indigena per giaguaro fu cambiata tre volte, e quelle per coccodrillo, spina e uccisione di bestiame ebbero quasi altrettante vicende".[5] L'orrore di pronunciare un nome appartenuto a un defunto si estende però anche in un'altra direzione: si evita di citare tutto ciò in cui il defunto ebbe a svolgere una parte; una conseguenza importante di questo processo di repressione consiste nel fatto che questi popoli non hanno alcuna tradizione, alcuna reminiscenza storica, e le ricerche sulla loro preistoria urtano contro enormi difficoltà.[6] In un certo numero di queste popolazioni primitive, tuttavia, si sono radicate altresí consuetudini compensatorie destinate a far rivivere i nomi dei defunti dopo un lungo periodo di lutto: i nomi vengono dati a bambini che sono considerati la reincarnazione dei morti.[7]

[1] [*Ibid.*, p. 354.] [2] [*Ibid.*, p. 355. *Il ramo d'oro* cit., p. 393.]
[3] [*Ibid.*, p. 357. *Il ramo d'oro* cit., p. 393.]
[4] *Ibid.*, p. 357; Frazer cita un antico osservatore spagnolo [P. Lozano, *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba* (Cordova 1733) p. 70.]
[5] *Ibid.*, p. 360, citazione da M. Dobrizhoffer, *Historia de Abiponibus*, 3 voll. (Vienna 1784) vol. 2, p. 301. [*Il ramo d'oro* cit., p. 396.] [6] [*Ibid.*, pp. 362 sg.]
[7] [*Ibid.*, pp. 364 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Questo tabú dei nomi ci apparirà meno peregrino se teniamo conto che per i selvaggi il nome è una parte essenziale e un patrimonio importante della personalità, e che essi considerano le parole in tutto e per tutto come se fossero cose. È lo stesso comportamento — da me già rilevato altrove —[1] dei nostri bambini, i quali infatti non si accontentano mai dell'ipotesi che un'analogia lessicale sia priva di significato, ma deducono coerentemente che, se due cose vengono indicate con due parole dal suono simile, ciò sta a indicare una riposta analogia tra di esse. Anche l'adulto civilizzato è in grado di scoprire, da alcune singolarità del proprio comportamento, che non è cosí lontano quanto crede dal prendere alla lettera e dal dare peso ai nomi propri e che il suo nome è cresciuto in maniera particolarissima insieme con lui. Che la pratica psicoanalitica trovi molteplici spunti per richiamare l'attenzione sull'importanza dei nomi nell'attività psichica inconscia costituisce una conferma di questo fatto.[2]

I nevrotici ossessivi si comportano, per quanto riguarda i nomi, nello stesso identico modo dei selvaggi, e c'era da aspettarselo. Essi rivelano una elevata "sensibilità complessuale"[3] nel pronunciare e nell'udire determinate parole e determinati nomi (analogamente ad altri tipi di nevrotici) e il loro atteggiamento nei confronti del proprio nome genera un buon numero di inibizioni spesso assai serie. Un'ammalata di mia conoscenza, sofferente di questo tabú, si era imposta di non scrivere il proprio nome per timore che potesse cadere in mano di qualcuno, il quale sarebbe giunto cosí in possesso di una parte della sua personalità. Nella spasmodica fedeltà con la quale doveva difendersi dalle tentazioni della sua fantasia, si era creata l'obbligo "di non dar via nulla della propria persona". In questo "nulla" era compreso in primo luogo il suo nome, poi, per estensione la sua scrittura, per cui finí col rinunciare del tutto a scrivere.

Non ci sorprende piú, quindi, il fatto che il nome del morto sia considerato dai selvaggi una parte della sua persona e che diventi oggetto del tabú che lo riguarda. Anche pronunciare il nome del morto può infatti essere ricondotto al contatto con lui. Possiamo perciò rivolgere la nostra attenzione a un problema di indole piú

[1] [Nel *Motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) pp. 107 sg.]

[2] Vedi W. Stekel, *Die Verpflichtung des Namens*, Z. Psychoter. med. Psychol., vol. 3 (1911) e K. Abraham, *Sul potere determinante del nome* (1911).

[3] [*Komplexempfindichkeit*: è un termine usato da Jung nei suoi esperimenti sull'associazione verbale.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

generale: il motivo per cui questo contatto sia colpito da un tabú cosí rigoroso.

La spiegazione piú ovvia indicherebbe tale motivo nel raccapriccio naturale che suscita la vista del cadavere e delle alterazioni che in esso ben presto si possono osservare. Una funzione andrebbe inoltre riconosciuta al lutto per il morto, da intendere come circostanza che motiva tutto ciò che a lui si riferisce. Ma il solo ribrezzo per il cadavere non spiega evidentemente tutte le particolarità delle prescrizioni tabú, né il lutto potrà mai farci comprendere perché nominare il morto sia un grave oltraggio verso i sopravvissuti. Anzi al lutto piace che ci si occupi del defunto, che se ne elabori il ricordo e lo si serbi quanto piú a lungo possibile. Le particolarità dei costumi tabú devono essere ricondotte a qualcosa di diverso dal lutto, a qualcosa che persegue evidentemente finalità diverse. Proprio i tabú dei nomi rivelano questo motivo ancora ignoto, e se non trasparisse dai costumi verremo a conoscenza di esso da quanto dicono gli stessi selvaggi in lutto.

I selvaggi non fanno mistero infatti del loro *timore* per la presenza e il ritorno dello spirito del defunto; e praticano una quantità di cerimonie per tenerlo lontano, per cacciarlo.[1] Pronunciare il suo nome sembra loro uno scongiuro che sarà subito seguíto dalla sua presenza.[2] Di conseguenza fanno tutto il possibile affinché lo spirito non sia evocato. Si travestono affinché lo spirito non li riconosca,[3] ovvero deformano il suo nome o il proprio. Si adirano contro lo straniero poco riguardoso, che pronunciando il nome del morto, ne aizza lo spirito contro i sopravvissuti. È impossibile sfuggire alla conclusione che essi — secondo l'espressione di Wundt — siano in preda alla paura "della sua anima trasformatasi in demone".[4] Con questa analisi saremmo giunti a confermare la concezione di Wundt, che — come abbiamo visto [p. 34] — rintraccia nella paura dei dèmoni l'essenza del tabú.

La premessa di questa teoria, secondo la quale l'amato membro della famiglia diventa, nell'atto stesso della sua morte, un demone dal quale i superstiti non possono aspettarsi che ostilità e dalle cui brame

[1] Come esempio di un'ammissione del genere, Frazer (*The Golden Bough* cit., pt. 2, p. 353) cita i Tuareg del Sahara. [*Il ramo d'oro* cit., p. 392.]

[2] Forse occorre aggiungere qui la condizione: fin quando sopravvive qualcosa dei suoi resti corporei (*ibid.*, p. 372).

[3] Nelle Nicobare (*ibid.*, p. 382). [*Il ramo d'oro* cit., p. 394.]

[4] WUNDT, op. cit., p. 49.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

malvage si debbono difendere con ogni mezzo, è cosí singolare che a prima vista saremmo tentati di rifiutarla. Ma quasi tutti gli studiosi piú autorevoli sono concordi nell'attribuire questa concezione ai primitivi. Westermarck, che nella sua opera *L'origine e lo sviluppo delle idee morali* attribuisce a parer mio troppo poca importanza al tabú, afferma peraltro nel capitolo dedicato all'"Atteggiamento verso i defunti":[1] "In linea generale, i dati di fatto dei quali dispongo mi hanno condotto alla conclusione che i morti sono visti piú spesso come nemici che come amici, per cui Jevons e Grant Allen sono in errore quando affermano che nelle credenze primitive la malvagità dei morti si rivolgerebbe soprattutto e soltanto contro gli stranieri, e che i morti vigilerebbero invece con paterna sollecitudine sulla vita e il benessere dei loro discendenti e dei loro compagni di clan."

Rudolf Kleinpaul, in un'opera estremamente suggestiva,[2] ha usato i residui dell'antica credenza negli spiriti rintracciabile presso i popoli civilizzati, per descrivere il rapporto esistente tra vivi e morti. Anch'egli finisce per persuadersi che i morti attirino a sé i viventi con intenzioni omicide. I morti uccidono. Lo scheletro, che è oggi l'immagine della morte, mostra che la morte stessa non è altro che un morto. Il vivo non si sente sicuro dall'insidia del morto prima di aver posto tra lui e sé un corso d'acqua che li separi. Questo è il motivo per cui si preferiva seppellire i morti su isole, li si portava sull'altra sponda di un fiume: le espressioni "aldiqua" e "aldilà" derivano da quest'uso. Grazie a una mitigazione successiva, la malvagità dei morti è stata limitata a quelle categorie alle quali si era costretti a riconoscere un particolare diritto al risentimento: i morti per mano omicida, che perseguitano in qualità di spiriti malvagi i loro assassini, e coloro, come gli sposi promessi, che la morte ha colto non placati nei loro piú ardenti desideri. Ma in origine, a quel che

[1] E. WESTERMARCK, *The Origin and Development of the Moral Ideas* (2 voll., Londra 1906-08) vol. 2, pp. 532 sgg. Nelle note e nel seguito del testo viene addotta una gran quantità di testimonianze a conferma, spesso molto caratteristiche. Per esempio: "Tra i Maori usava credere che i parenti piú prossimi e piú amati cambiassero natura dopo la morte e diventassero maligni perfino nei confronti delle persone un tempo da loro amate... [citazione da TAYLOR, *The Ika a Maui* cit., p. 18]. Gli indigeni australiani credevano che ogni defunto fosse mal disposto per lungo tempo dopo la morte: quanto piú stretta la parentela, tanto maggiore la paura... [citazione da FRAZER, *The Aborigenes of New South Wales* (Sidney 1892) p. 80]. Gli Eschimesi centrali sono dominati dall'idea che i morti sono all'inizio spiriti malevoli che sovente si aggirano attorno ai villaggi causando malattie e danni e uccidendo gli uomini col loro tocco; ma in seguito — si ritiene — trovano pace, e allora non sono piú temuti" [citazione da BOAS, *The Central Eskimo*, Sixth Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn., 591 (1888)].

[2] R. KLEINPAUL, *Die Lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion und Sage* (Lipsia 1898).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

dice Kleinpaul, tutti i morti erano vampiri, tutti portavano astio ai vivi e cercavano di far loro del male, di privarli della vita. Fu proprio il cadavere a far sorgere per la prima volta il concetto di spirito malvagio.'

L'ipotesi che i defunti piú cari si trasformino dopo la morte in dèmoni pone evidentemente un nuovo problema. Che cosa spinse i primitivi ad attribuire ai loro cari morti un tale mutamento di sentimenti? Perché ne fecero dei dèmoni? Westermarck pensa che la risposta sia facile:[1] "La morte viene considerata di solito come la peggiore delle sventure; si crede pertanto che i morti siano sommamente insoddisfatti del loro destino. Secondo le concezioni primitive, si muore soltanto per mano altrui — se non con la violenza, mediante incantesimo — e una morte siffatta tende naturalmente a rendere l'anima irascibile e smaniosa di vendetta. Essa prova invidia verso i superstiti e aspira alla compagnia degli amici di un tempo; è comprensibile quindi che li faccia ammalare per causarne la morte... Ma la nozione che l'anima disincarnata sia nel complesso un essere maligno... risiede, senza dubbio, nel timore istintivo dei morti, timore che è a sua volta il risultato della paura della morte."

Lo studio dei disturbi psiconevrotici ci indirizza verso una spiegazione piú ampia, che include anche quella di Westermarck.

Quando una donna perde il marito, o una figlia la madre, accade non di rado che le superstiti cadano in preda al penosissimo dubbio (che chiamiamo "autorimprovero ossessivo") di essere esse stesse responsabili, per imprudenza o trascuratezza, della morte dell'amato congiunto. Non c'è ricordo delle attenzioni scrupolose con cui si sono prese cura dell'infermo, non c'è dimostrazione concreta dell'infondatezza della supposta responsabilità capace di por fine al loro tormento. Esso rappresenta per cosí dire l'espressione patologica di un lutto e si attenua lentamente col passare del tempo. L'esame psicoanalitico di tali casi ci ha consentito di venire a conoscenza delle segrete forze motrici di questa sofferenza. Abbiamo scoperto, cioè, che questi rimproveri ossessivi in un certo senso sono giustificati e soltanto per questo non sono attaccabili da confutazioni e obiezioni. Non già che la persona in lutto sia realmente responsabile della morte o che abbia davvero peccato di trascuratezza, come afferma l'autorimprovero ossessivo. Tuttavia qualcosa in questa persona, un

[1] WESTERMARCK, *op. cit.*, vol. 2, pp. 534 sg.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

desiderio a lei stessa inconscio, non è stato insoddisfatto di quella morte, e l'avrebbe procurata volentieri se le fosse stato possibile. Ora, il rimprovero reagisce — dopo la morte della persona amata — contro questo desiderio inconscio. Questa ostilità, celata nell'inconscio e nascosta dietro un tenero amore, esiste in quasi tutti i casi di intenso legame affettivo con una determinata persona, ed è l'esempio classico, il paradigma dell'ambivalenza emotiva propria di tutti gli uomini. Questa ambivalenza è presente costituzionalmente in ciascuno in misura piú o meno cospicua; di regola comunque non abbastanza da far sorgere gli autorimproveri or ora descritti. Ma quando la sua presenza è massiccia, si manifesta proprio nei rapporti con le persone piú teneramente amate, ossia proprio là dove meno ce lo si aspetterebbe. La disposizione alla nevrosi ossessiva, che abbiamo preso cosí spesso a termine di paragone nel considerare il problema del tabú, ci sembra caratterizzata da una misura particolarmente notevole di questa originaria ambivalenza emotiva.

Ora conosciamo l'elemento che ci può spiegare il presunto demonismo delle anime di coloro che sono appena defunti e la necessità di proteggersi dalla loro ostilità mediante prescrizioni tabú. Se ammettiamo che la vita emotiva dei primitivi sia caratterizzata dalla presenza di un'ambivalenza non meno intensa di quella che attribuiamo, in base ai dati della psicoanalisi, ai malati ossessivi, diventa comprensibile che dopo una perdita dolorosa sia necessaria una reazione contro un'ostilità latente nell'inconscio analoga a quella che si manifesta attraverso autorimproveri ossessivi. Questa ostilità, che nell'inconscio viene penosamente percepita come soddisfazione per la morte avvenuta, subisce però una sorte diversa presso i popoli primitivi: essi si difendono dall'ostilità spostandola sull'oggetto dell'ostilità stessa, ossia sul morto. A questo processo di difesa, frequente sia nella vita psichica normale sia in quella patologica, diamo il nome di *proiezione*. Il superstite nega di aver mai nutrito impulsi ostili contro l'amato defunto; ma questi impulsi li nutre ora l'anima del morto, che cercherà di metterli in atto per tutta la durata del lutto. Nonostante la difesa mediante proiezione sia riuscita, il carattere punitivo e di rimorso di questa reazione emotiva del soggetto si manifesterà ora nel suo timore, nelle rinunce che si impone e nelle restrizioni alle quali si sottomette camuffandole in parte da norme protettive contro il demone ostile. Ancora una volta troviamo quindi che il tabú è cresciuto sul terreno di un atteggiamento emotivo ambivalente. Anche il tabú dei morti deriva dal contrasto tra dolore co-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sciente e soddisfazione inconscia per la morte avvenuta. Se questa è l'origine dell'animosità degli spiriti, è ovvio che proprio i superstiti piú prossimi al morto, e un tempo i piú amati, debbano temerla piú di chiunque altro.

In questo contesto le prescrizioni tabú, al pari dei sintomi nevrotici, hanno un duplice significato. Da un lato, attraverso il loro carattere di restrizioni, portano a espressione il lutto; d'altro lato tuttavia tradiscono con estrema evidenza ciò che vogliono nascondere: l'ostilità verso il morto, ora motivata come legittima difesa. Abbiamo appreso a interpretare un certo numero di divieti tabú come timore della tentazione: il morto è inerme, il che costituisce un inevitabile stimolo a soddisfare su di lui le brame ostili, e a questa tentazione occorre contrapporre un divieto.

Westermarck ha ragione quando asserisce che non c'è differenza tra morte violenta e morte naturale nella concezione dei selvaggi. Per il pensiero inconscio, anche chi è morto di morte naturale è un assassinato: sono stati i desideri malvagi a ucciderlo (vedi il capitolo seguente). Chi si occupa dell'origine e del significato dei sogni della morte di cari congiunti (genitori, fratelli e sorelle) costaterà che il sognatore, il bambino e il selvaggio si atteggiano assolutamente allo stesso modo nei confronti del morto e che il loro atteggiamento è fondato sulla stessa ambivalenza emotiva.[1]

Abbiamo confutato [a p. 34] un'asserzione di Wundt secondo la quale l'essenza del tabú è rintracciabile nella paura dei dèmoni, dichiarandoci tuttavia d'accordo con lui quando dice che il tabú dei morti va fatto risalire alla paura per l'anima del defunto trasformatasi in demone. Tale apparente contraddizione è facilmente risolvibile. Abbiamo sí assunto i dèmoni nella nostra concezione, ma non come un dato assoluto e psicologicamente inesplicabile. Li abbiamo per cosí dire presi alle spalle, identificandoli come proiezioni dei sentimenti ostili che i superstiti nutrono nei confronti dei morti.

I sentimenti discordi — di tenerezza e di ostilità — che attribuiamo con fondati motivi agli uomini nei confronti dei loro morti vogliono imporsi entrambi al momento della dipartita, rispettivamente come lutto e come soddisfazione. Questo contrasto non può che portare a un conflitto, e poiché uno dei poli opposti, l'ostilità, è in tutto o in gran parte inconscia, l'esito del conflitto non può esser quello di

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 231 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sottrarre l'intensità minore da quella maggiore e di stabilire fra esse una differenza cosciente come accade per esempio quando perdoniamo a una persona amata un'offesa che essa ci ha arrecato. Il processo viene liquidato piuttosto mediante un particolare meccanismo psichico che in psicoanalisi si è soliti definire "proiezione". L'ostilità, della quale nulla si sa e nulla si vuol sapere, viene reietta dalla percezione interna verso il mondo esterno, e in tal modo separata dalla propria persona e sospinta su quella dell'altro. Non siamo piú noi ora, i superstiti, a rallegrarci per esserci liberati di colui che è morto; anzi, proprio al contrario, noi siamo in lutto per lui; egli, piuttosto, stranamente è diventato un demone malvagio, pronto a rallegrarsi per le nostre sventure e ansioso di farci morire. I superstiti devono dunque difendersi da questo nemico malvagio. Si sono liberati dell'oppressione interna, ma l'hanno soltanto sostituita con un affanno che viene dall'esterno.

Non è da escludere che questo processo di proiezione, che tramuta i defunti in nemici malintenzionati, trovi un appiglio in precedenti atteggiamenti ostili realmente nutriti da parte dei defunti, atteggiamenti che i sopravvissuti possono ricordare ed effettivamente rimproverare loro: la loro durezza, la loro sete di potere, la loro ingiustizia, tutto ciò insomma che costituisce lo sfondo anche delle relazioni piú affettuose tra gli uomini. Non accade comunque mai che questo elemento per sé solo basti a rendere comprensibile la creazione proiettiva di dèmoni. Le colpe dei defunti contengono certo una parte della motivazione circa l'ostilità dei superstiti, ma sarebbero inefficaci se i sopravvissuti non sviluppassero questa ostilità da sé medesimi, e il momento della morte dei loro cari sarebbe senza dubbio l'occasione meno adatta per destare il ricordo dei rimproveri che pure potrebbero fondatamente esser loro rivolti. Non possiamo fare a meno di considerare l'ostilità inconscia come il motivo invariabilmente operante, il vero e proprio elemento propulsore. Questa corrente di ostilità contro i parenti piú prossimi e piú amati poteva restare latente mentre essi erano in vita, ossia non tradirsi né direttamente né indirettamente alla coscienza attraverso una qualche formazione sostitutiva. Con il venir meno delle persone a un tempo amate e odiate questo non è stato piú possibile e il conflitto si è fatto acuto. Da una parte il lutto derivante dall'intensificarsi dei sentimenti affettuosi è diventato piú intollerante verso l'ostilità latente, dall'altra non può consentire che dall'ostilità si sprigioni un sentimento di soddisfazione. Si giunge cosí a rimuovere l'ostilità inconscia

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mediante la proiezione e a dar vita a quel cerimoniale in cui si esprime la paura della punizione da parte dei dèmoni. Via via che il lutto si allontana nel tempo, anche il conflitto diventa meno acuto e il tabú dei morti si affievolisce o cade nell'oblio.

4.

Dal momento che la spiegazione del fondamento su cui si sviluppa il tabú dei morti è risultata oltremodo istruttiva, ci sentiamo obbligati ad aggiungere alcune osservazioni che si riveleranno forse ricche di significato per l'intelligenza del tabú in generale.

La proiezione dell'ostilità inconscia sui dèmoni — nel tabú dei morti — è solo un esempio singolo tratto da una serie di processi ai quali va riconosciuta un'influenza grandissima sulla vita psichica primitiva, cosí come si è venuta configurando nel tempo. Nel caso descritto sopra, la proiezione serve a eliminare un conflitto emotivo e allo stesso scopo essa viene utilizzata in un numero rilevante di situazioni psichiche che portano alla nevrosi. La proiezione tuttavia non è stata creata per la difesa, essa si verifica anche là dove non vi sono conflitti. La proiezione all'esterno di percezioni interne è un meccanismo primitivo cui soggiacciono, per esempio, anche le nostre percezioni sensoriali; ad esso va quindi normalmente attribuita una parte rilevantissima nella configurazione del nostro mondo esterno. In condizioni la cui natura non è ancora stata sufficientemente precisata, vengono proiettate verso l'esterno, allo stesso modo delle percezioni sensoriali, anche percezioni interne di processi emotivi e mentali; in tal modo vengono utilizzate per configurare il mondo esterno percezioni che dovrebbero legittimamente restare nel mondo interno. Ciò è forse connesso geneticamente col fatto che la funzione dell'attenzione era diretta in origine non al mondo interno, bensí agli stimoli che affluiscono dal mondo esterno, e che ad essa i processi endopsichici venivano resi noti solo attraverso sensazioni di piacere e di dispiacere. Fu necessaria la formazione di un linguaggio intellettuale astratto, fu cioè necessario stabilire un nesso tra i residui sensoriali delle rappresentazioni verbali e i processi interni, affinché questi si rendessero gradualmente percepibili. Prima di allora gli uomini primitivi avevano sviluppato, mediante la proiezione di percezioni interne verso l'esterno, un'immagine del mondo esterno che noí ora, essendosi affinata la nostra percezione cosciente, dobbiamo ritradurre in psicologia.[1]

[1] [Vedi oltre la nota a p. 80.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

La proiezione dei propri impulsi malvagi sui dèmoni è soltanto una parte del sistema che divenne la concezione del mondo dei primitivi, sistema che apprenderemo a conoscere nel capitolo seguente sotto il nome di "animismo". Si tratterà in quel contesto di stabilire i caratteri psicologici di tale formazione sistematica e di ritrovare i nostri punti di riferimento analizzando le formazioni sistematiche che si presentano nelle nevrosi. Per il momento non diremo altro se non che la cosiddetta "elaborazione secondaria" del contenuto dei sogni è il modello di tutte queste formazioni sistematiche.[1] Non dimentichiamo comunque che, a partire dallo stadio della formazione dei sistemi, di ogni evento psichico giudicato dalla coscienza possono esser dati due tipi di spiegazione, quella che lo fa derivare dal sistema stesso e quella reale ma inconscia.[2]

Wundt fa notare che "tra gli effetti che in ogni dove il mito attribuisce ai dèmoni predominano anzitutto gli effetti funesti, sicché nella credenza popolare i dèmoni cattivi sono chiaramente piú antichi di quelli buoni".[3] Ora, non c'è nulla di cui stupirsi se il concetto di demone in generale è stato desunto dalla importante relazione dei vivi con i morti. L'ambivalenza insita in questa relazione si è poi espressa nel fatto che, nel corso successivo dell'evoluzione umana, sono emerse dalla stessa radice due formazioni psichiche completamente opposte: la paura dei dèmoni e degli spiriti da un lato, e la venerazione degli antenati dall'altro.[4] Il fatto che i dèmoni siano concepiti sempre come spiriti di persone morte di recente costituisce la prova piú efficace dell'influenza del lutto sull'origine della credenza nei dèmoni. Al lutto spetta un compito psichico ben determinato: deve staccare dai morti i ricordi e le aspettative dei superstiti. Una volta assolta questa funzione il dolore si attenua, e con esso il rimorso e gli autorimproveri, e quindi anche la paura del demone. Gli stessi spiriti, inizialmente temuti in qualità di dèmoni, vanno ora incontro al piú lieto destino di essere venerati come antenati e invocati come apportatori di aiuto.

[1] [Sulla elaborazione secondaria vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899), pp. 447 sgg., e qui oltre p. 100.]

[2] [Ulteriore spiegazione alle pp. 99 sgg.] Affini alle creazioni proiettive dei primitivi sono le personificazioni mediante le quali il poeta esterna da sé, come individui separati, gli opposti moti pulsionali che infuriano in lui.

[3] WUNDT, *op. cit.*, p. 129.

[4] Nel corso delle psicoanalisi di nevrotici che soffrono (o hanno sofferto durante l'infanzia) di paura dei fantasmi, è spesso facile scoprire che dietro la maschera dei fantasmi si celano i genitori. Vedi in proposito anche l'articolo sui "fantasmi sessuali" di P. HAEBERLIN (*Sexualgespenster*, Sexualprobleme, febbraio 1912), dove però non è questione del padre (che era morto) ma di un'altra persona sulla quale cade l'accento erotico.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Se si considera il rapporto che i sopravvissuti hanno stabilito con i morti nell'evolversi delle epoche storiche non si può fare a meno di costatare che la sua ambivalenza è enormemente diminuita. Tenere a freno l'ostilità inconscia verso i morti, la cui esistenza risulta pur sempre dimostrabile, è oggi possibilissimo senza far ricorso necessariamente a un particolare dispendio psichico. Se in tempi passati l'odio appagato e l'amorevolezza tormentosa avevano lottato l'uno contro l'altra, oggi la ferita si è cicatrizzata sotto forma di pietà che pretende: *De mortuis nihil nisi bonum*. Soltanto i nevrotici turbano ancora il lutto per la perdita dei loro cari con attacchi di autorimproveri ossessivi, la cui segreta natura, che la psicoanalisi riesce a svelare, consiste nell'antico atteggiamento emotivo ambivalente. Non è il caso di esaminare qui in che modo si sia realizzato tale mutamento e in che misura modificazione costituzionale e miglioramento reale dei rapporti familiari abbiano concorso a originarlo. Questo esempio può suggerirci tuttavia l'ipotesi che *gli impulsi psichici dei primitivi fossero caratterizzati da un'ambivalenza piú cospicua di quella rintracciabile negli uomini civilizzati oggi viventi. Via via che decrebbe questa ambivalenza svaní lentamente anche il tabú, che è un sintomo di compromesso del conflitto instaurato dall'ambivalenza.* A proposito dei nevrotici, costretti a riprodurre questa lotta e il tabú che ne risulta, diremmo che essi hanno serbato una costituzione arcaicizzante in forma di residuo atavico; per compensare le esigenze di questa costituzione con le pretensioni della civiltà sono ora costretti a un enorme dispendio psichico.

A questo punto ricordiamo la spiegazione, oscura e disorientante, che Wundt ci ha offerto sul doppio significato di "sacro" e "impuro" della parola tabú (vedi pp. 33 sg.). Secondo questa spiegazione, in origine il termine "tabú" non avrebbe significato "sacro" e "impuro", bensí avrebbe definito il demoniaco, ciò che non è permesso toccare, e avrebbe cosí sottolineato un'importante connotazione comune a entrambi questi concetti estremi; tuttavia proprio il permanere di questa connotazione comune dimostrerebbe che tra i due ambiti del sacro e dell'impuro esiste all'origine una concordanza che soltanto in seguito è pervenuta a una differenziazione.

In contrasto con queste spiegazioni, i nostri ragionamenti portano alla facile conclusione che il duplice significato succitato compete alla parola tabú fin dall'inizio, che essa serve a definire una precisa ambivalenza e tutto ciò che si è sviluppato sul terreno di questa

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ambivalenza. "Tabú" è in sé stesso un termine ambivalente; siamo convinti pertanto che sarebbe stato sufficiente rifarsi al significato accertato di questo termine per scoprire ciò che è risultato da una ricerca assai approfondita, e cioè che il divieto da tabú va inteso come esito di un'ambivalenza emotiva. Lo studio delle lingue piú antiche ci ha appreso che un tempo erano numerose le parole che contenevano in sé significati opposti e che in un certo senso — anche se non esattamente nello stesso senso — erano ambivalenti come la parola tabú.[1] Lievi modificazioni fonetiche della "parola primordiale" dai significati opposti sono servite piú tardi a conferire un'espressione linguistica differenziata ai due sensi opposti in essa originariamente compresenti.

La parola "tabú" ha avuto un destino diverso: via via che diminuiva l'importanza dell'ambivalenza che essa designava, scomparvero dall'uso linguistico la parola stessa "tabú" e le espressioni ad essa analoghe. Spero di poter rendere evidente, in un contesto successivo, che dietro il destino di questo concetto si cela una trasformazione storica ben precisa, che la parola era connessa in un primo tempo con relazioni umane specifiche, caratterizzate da una grande ambivalenza emotiva, e che a partire da quel momento il suo uso fu esteso ad altre relazioni analoghe [vedi pp. 146 sgg.].

Se non andiamo errati, l'intelligenza del fenomeno costituito dal tabú permette di far luce altresí sulla natura e l'origine della coscienza morale. Si può parlare, pur senza usare i concetti in modo estensivo, di una coscienza tabú e di un senso di colpa tabú dopo aver trasgredito il tabú. La coscienza tabú è probabilmente la forma piú antica nella quale si incontra il fenomeno della coscienza morale.

Cos'è infatti la "coscienza morale"? Stando alla testimonianza della lingua, essa va posta in relazione con una conoscenza assolutamente certa. In parecchie lingue "coscienza" indica tanto la coscienza morale quanto la consapevolezza.[2]

Coscienza morale è la percezione interna della riprovazione che determinati impulsi di desiderio suscitano in noi. L'accento cade però sul fatto che questa riprovazione non ha bisogno di far riferimento

[1] Vedi la mia recensione ad Abel: *Significato opposto delle parole primordiali* (1910).

[2] [Per esempio la parola francese *conscience* che contiene entrambi i significati. In tedesco la parola *Gewissen* ("coscienza", o "coscienza morale") come noi l'abbiamo tradotta per distinguerla dalla "consapevolezza" appunto) contiene la medesima radice delle parole *wissen* (conoscere), *bewusst* (conscio, cosciente, ma anche consapevole), *Bewusstsein* (consapevolezza), *gewiss* (avverbio: certamente; aggettivo: certo di sé).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

a nulla fuori di sé, essendo assolutamente certa di sé medesima. Lo stesso accade ancor piú chiaramente nel senso di colpa, nella percezione della condanna interiore rivolta a quegli atti con cui abbiamo realizzato determinati impulsi di desiderio. Ogni motivazione appare qui superflua: chiunque abbia una coscienza deve avvertire in sé stesso il fondamento della condanna, il rimprovero per l'azione compiuta. Questa stessa caratteristica è propria dell'atteggiamento dei selvaggi verso il tabú: il tabú è un comandamento della coscienza morale, la sua violazione fa sorgere un tremendo senso di colpa che tanto è ovvio quanto ignota è la sua origine.[1]

È quindi probabile che anche la coscienza morale nasca, sulla base di un'ambivalenza emotiva, da relazioni umane ben precise a cui questa ambivalenza è connessa e nelle condizioni che abbiamo dimostrato esser proprie sia del tabú sia della nevrosi ossessiva; uno dei due elementi emotivi contrastanti è cioè inconscio e tenuto in stato di rimozione dall'altro elemento coattivamente dominante. Questa conclusione è confortata da parecchi dati che abbiamo appreso dall'analisi delle nevrosi.

Anzitutto, abbiamo costatato che nel carattere dei nevrotici ossessivi spicca il tratto di una meticolosa coscienziosità come sintomo di reazione alla tentazione in agguato nell'inconscio; man mano che la malattia si fa piú acuta essi sviluppano inoltre il senso di colpa fino alla intensità massima. Potremmo addirittura dichiarare che se non siamo capaci di scoprire nei malati ossessivi l'origine del senso di colpa, non abbiamo alcuna prospettiva di riuscirci altrove. Risolvere questo compito è cosa che riesce per ora nell'ambito del singolo individuo nevrotico. Per quanto riguarda i popoli primitivi, osiamo sperare che si possa trovare una soluzione analoga.

In secondo luogo, non possiamo fare a meno di costatare che la natura del senso di colpa ha molte cose in comune con la natura dell'angoscia: il senso di colpa può essere definito senza esitazioni come "angoscia morale". L'angoscia, tuttavia, rinvia a fonti inconsce: dalla psicologia delle nevrosi abbiamo appreso che quando impulsi di desiderio soggiacciono alla rimozione, la loro libido viene trasformata in angoscia. In relazione a ciò desideriamo rammentare che

[1] È interessante porre in parallelo le due seguenti circostanze: come il senso di colpa del tabú non diminuisce per nulla quando la trasgressione è avvenuta inconsapevolmente (vedi esempi sopra, pp. 50 sg.), cosí nel mito greco la colpa di Edipo non è cancellata per il fatto che in essa egli è incorso indipendentemente, anzi a dispetto della sua consapevolezza e della sua volontà.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

anche nel senso di colpa qualcosa è ignoto e inconscio, e precisamente la motivazione della riprovazione. L'angoscia che accompagna il senso di colpa corrisponde a questo elemento ignoto.

Dal momento che il tabú si esprime prevalentemente in divieti, basta riflettere un momento perché risulti chiaramente (senza ricorrere alle complicate argomentazioni che si basano sull'analogia con le nevrosi) che alla base del tabú c'è una corrente di aspirazioni positive. Infatti non c'è bisogno di proibire ciò che nessuno vuol fare, e comunque ciò che è proibito nella maniera piú energica deve essere oggetto di intenso desiderio. Se applicassimo questa tesi plausibile ai nostri primitivi, dovremmo dedurne che tra le loro tentazioni piú forti vi è quella di uccidere i loro re e sacerdoti, di commettere incesto, di maltrattare i loro morti e cosí via. Ora, tutto questo non sembra verosimile. Ancor piú stridente, però, appare la contraddizione se riferiamo questa stessa tesi ai casi in cui noi stessi crediamo di percepire nel modo piú chiaro la voce della coscienza. Sono i casi in cui risponderemmo con assoluta certezza di non provare la minima tentazione di violare uno di questi comandamenti (per esempio quello che dice: Non ammazzare) e di non provare altro che orrore quando essi vengono violati.

Se attribuissimo a questa dichiarazione della nostra coscienza l'importanza che pretende di avere, da un lato il divieto — il tabú non meno che il nostro divieto morale — diventerebbe superfluo e, dall'altro, il fenomeno stesso della coscienza morale rimarrebbe inspiegato e verrebbero meno i nessi tra coscienza morale, tabú e nevrosi. Torneremmo in sostanza alle conoscenze che avevamo prima di affrontare il problema secondo il punto di vista psicoanalitico.[1]

Se invece teniamo conto della scoperta che attraverso la psicoanalisi abbiamo fatto a proposito dei sogni delle persone sane — ossia che la tentazione di uccidere il nostro prossimo è anche in noi piú forte e piú frequente di quanto supponiamo, e che questa tentazione esplica effetti psichici anche quando non si manifesta alla nostra coscienza —; se inoltre riconosciamo che le prescrizioni ossessive di certi nevrotici non sono altro che misure di sicurezza e autopunizioni contro l'accresciuto impulso a uccidere, allora valuteremo diversamente la tesi prima asserita secondo cui dietro ogni divieto ci dev'essere un intenso desiderio. Ammetteremo che questa brama di ucci-

[1] [Le opinioni di Freud circa l'origine e la natura della coscienza morale e dell'angoscia furono notevolmente modificate nei suoi scritti successivi. Vedi l'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932) lezioni 31 e 32.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

dere è realmente presente nell'inconscio, e che sia il tabú sia il divieto morale non sono affatto superflui psicologicamente, anzi sono spiegati e giustificati dall'atteggiamento ambivalente verso l'impulso omicida.

Un carattere di questo rapporto ambivalente — carattere fondamentale, come è stato piú volte sottolineato — il fatto cioè che la corrente positiva di desiderio è inconscia, ci permette di penetrare altri nessi e apre la possibilità di spiegazioni ulteriori. I processi psichici dell'inconscio non sono affatto identici a quelli che conosciamo in base alla nostra vita psichica cosciente; al contrario essi godono di certe libertà tutt'altro che trascurabili, che ai processi consci sono state sottratte. Un impulso inconscio non sorge necessariamente là dove noi lo vediamo manifestarsi: può provenire da tutt'altra fonte, essersi riferito originariamente a tutt'altre persone e contesti, ed essere giunto là dove ora si impone alla nostra attenzione attraverso il meccanismo dello *spostamento*. Inoltre, grazie alla indistruttibilità e alla incorreggibilità dei processi inconsci, esso può essere sopravvissuto dai tempi remoti ai quali era commisurato fino a tempi e a circostanze piú tarde, in cui le sue manifestazioni non possono che apparire peregrine. Tutti questi sono soltanto cenni, i quali tuttavia, accuratamente sviluppati, si rivelerebbero assai importanti al fine di comprendere l'evoluzione della civiltà.

A conclusione di questi rilievi, vogliamo ancora avanzare un'osservazione che può dare avvio a ulteriori ricerche. Anche se teniamo ferma l'uguaglianza sostanziale tra divieto tabú e divieto morale, non contestiamo tuttavia che deve esistere tra questi due elementi una differenza psicologica. Soltanto un cambiamento nelle condizioni dell'ambivalenza di base può essere la causa per cui il divieto non compare piú in forma di tabú.

Finora ci siamo lasciati guidare, nella considerazione analitica dei fenomeni tabú, dalle concordanze dimostrabili con la nevrosi ossessiva; tuttavia il tabú non è affatto una nevrosi, è una formazione sociale. Pertanto ci si impone il compito di indicare altresí dove vada ricercata la differenza di principio tra la nevrosi e una creazione culturale come il tabú.

Il punto di partenza sarà anche qui un singolo dato di fatto. I primitivi temono che violare un tabú provochi una punizione, di solito una malattia grave o la morte. La minaccia di questa punizione pende sul capo di colui che si è reso colpevole della trasgressione. Nella

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nevrosi ossessiva la situazione è diversa. Se il malato fa qualcosa che gli è proibito, il suo timore è che la punizione non colpisca lui stesso ma un'altra persona, la cui identità è di solito lasciata nel vago; l'analisi tuttavia permette di individuarla come una delle persone piú vicine e piú care al paziente. In queste circostanze il nevrotico si comporta quindi come un altruista, il primitivo come un egoista. Solo se la violazione del tabú non ha dato origine a una vendetta spontanea a carico del trasgressore si ridesta presso i selvaggi un sentimento collettivo: essi si sentono tutti quanti minacciati a causa del sacrilegio e si affrettano a eseguire personalmente la mancata punizione. È facile chiarire il meccanismo di questa solidarietà. L'elemento in giuoco è la paura dell'esempio che infetta, della tentazione a imitare, ossia della contagiosità del tabú. Se una persona è riuscita a soddisfare la brama rimossa, in tutti i membri della comunità dovrà destarsi la stessa brama. Per frenare questa tentazione il colpevole — ma propriamente parlando è l'invidiato — dev'essere privato del frutto della sua temerarietà, e non di rado la punizione dà agli esecutori l'opportunità di commettere a loro volta, sotto il manto giustificativo dell'espiazione, la stessa azione sacrilega. Questo è uno dei fondamenti dell'ordinamento penale umano, la cui premessa — senza dubbio corretta — consiste nell'attribuire gli stessi impulsi proibiti al criminale e alla società che di lui si vendica.

La psicoanalisi conferma qui ciò che dicono di solito le persone pie, cioè che siamo tutti poveri peccatori. Come possiamo spiegare invece l'inattesa nobiltà d'animo della nevrosi, che non teme niente per sé e tutto per una persona cara? La ricerca analitica mostra che questa magnanimità non è primaria. In origine, ossia all'inizio della malattia, la minaccia della punizione era diretta contro la propria persona, come presso i selvaggi; si temeva in ogni caso per la propria vita. Soltanto piú tardi la paura della morte fu spostata su un'altra persona cara. Il processo è abbastanza complicato, ma riusciamo ad afferrarlo nel suo insieme. Alla base della formazione del divieto c'è sempre un impulso malvagio — un desiderio di morte — contro una persona cara. Questo impulso viene rimosso mediante un divieto e il divieto collegato a una determinata azione, la quale, per spostamento, prende in certo senso il posto dell'atto ostile contro la persona amata; l'esecuzione di questa azione è minacciata dalla pena di morte. Ma il processo continua, e l'originario *desiderio* di morte contro la persona cara è sostituito dall'*angoscia* che essa muoia. Se quindi la nevrosi si mostra cosí amorevolmente altruistica, non fa che compensare in

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tal modo l'opposto atteggiamento di base, che consiste in un brutale egoismo. Se definiamo "sociali" le spinte emotive caratterizzate dal riguardo nei confronti di qualcuno, senza che costui venga assunto a oggetto sessuale, rileveremo che il recedere di questi fattori sociali è un tratto fondamentale della nevrosi, dissimulato in seguito da una sovracompensazione.

Senza trattenerci sull'origine di questi impulsi sociali e sulla loro relazione con le altre pulsioni fondamentali dell'uomo, vogliamo mettere in luce il secondo carattere fondamentale della nevrosi con l'aiuto di un altro esempio. Il tabú presenta, per la forma in cui si manifesta, un'estrema somiglianza con la paura del contatto tipica dei nevrotici, il *délire de toucher*. Ora, nel caso delle nevrosi si tratta di regola del divieto di contatto sessuale, e la psicoanalisi ha dimostrato che le forze pulsionali deviate e spostate nella nevrosi sono invariabilmente di origine sessuale. Nel caso del tabú il contatto proibito non ha evidentemente un significato esclusivamente sessuale, ma piuttosto il senso molto piú generale di un'aggressione, dello stabilire un potere su qualcuno o qualcosa, di un'affermazione di sé. Se è proibito toccare il capo o perfino qualcosa che sia venuto in contatto con costui, l'impulso corrispondente — che in altre occasioni si esprime in un'astiosa vigilanza del capo o addirittura nei maltrattamenti fisici che gli vengono inflitti prima dell'incoronazione (vedi p. 57) — deve sottostare a un'inibizione. Concluderemo che *l'elemento caratteristico della nevrosi è la preponderanza delle componenti pulsionali sessuali su quelle sociali*. Tuttavia le stesse pulsioni sociali sono pervenute a unità di un certo tipo grazie all'azione congiunta di componenti egoistiche e di componenti erotiche.

Va detto che è sufficiente questo raffronto tra il tabú e la nevrosi ossessiva per intuire qual è il rapporto fra le singole forme di nevrosi e le istituzioni della vita civile, e perché lo studio della psicologia delle nevrosi diventa importante per comprendere lo sviluppo della civiltà.

Le nevrosi rivelano, da un lato, concordanze vistose e profonde con le grandi produzioni sociali dell'arte, della religione e della filosofia, e dall'altro sembrano il risultato di una distorsione di tali produzioni. Potremmo azzardarci ad affermare che l'isteria è la caricatura di una creazione artistica, che la nevrosi ossessiva è la caricatura di una religione, che il delirio paranoico è la caricatura di un sistema filosofico. Questa discrepanza risale in ultima analisi al fatto che le nevrosi sono formazioni asociali; esse cercano di ottenere con mezzi individuali

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ciò che nella società si produce attraverso un lavoro collettivo. Nell'analisi delle pulsioni che operano nelle nevrosi, si apprende che l'influsso determinante viene esercitato in esse dalle forze pulsionali di origine sessuale, mentre le corrispondenti formazioni culturali poggiano sulle pulsioni sociali emerse dall'unificazione di componenti egoistiche e componenti erotiche. Il bisogno sessuale non è infatti in grado di unire gli uomini allo stesso modo in cui li uniscono le esigenze dell'autoconservazione; il soddisfacimento sessuale è prima di tutto un fatto privato dell'individuo.

Dal punto di vista genetico, la natura asociale della nevrosi deriva dalla sua tendenza originaria a sfuggire una realtà insoddisfacente per rifugiarsi in un mondo fantastico assai piú attraente. Questo mondo reale, che il nevrotico ha evitato, è dominato dalla società degli uomini e dalle istituzioni che essi hanno collettivamente creato. Il volgere le spalle alla realtà costituisce al tempo stesso un abbandono della collettività umana.[1]

[1] [Alcune concordanze che in questo capitolo vengono stabilite fra tabú e nevrosi ossessiva sono illustrate nel caso dell'uomo dei topi (1909). L'argomento del tabú è ulteriormente discusso da Freud nel terzo dei suoi *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-17): *Il tabú della verginità* (1917). Vedi anche per l'atteggiamento degli uomini verso la morte *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915). Ciò che Freud dice a p. 71 sulla funzione dell'attenzione risulta piú chiaro alla luce del passo dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 524. Il contrasto fra gli impulsi direttamente sessuali e le formazioni sociali è discusso piú ampiamente in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) § 12D.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Capitolo 3

Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri

1.

I lavori che vogliono applicare i punti di vista della psicoanalisi alle scienze morali hanno l'inevitabile difetto di offrire troppo poco ai lettori di entrambe le discipline. Questi lavori si riducono perciò a meri suggerimenti, a proposte che lo specialista dovrà prendere in considerazione nell'ambito della sua ricerca. Questo difetto sarà avvertito in modo particolarissimo in questo capitolo che si propone di esaminare quel campo immenso che prende il nome di "animismo".[1]

In senso stretto, l'animismo è la dottrina delle anime, in senso lato, la dottrina degli esseri spirituali in generale. Da esso si distingue ancora l'"animatismo", teoria che considera vivente la natura che ci appare inanimata [vedi oltre p. 97], nel cui contesto rientrano l'"animalismo" e il "manismo". Al termine "animismo", usato un tempo per designare un preciso sistema filosofico, sembra sia stato conferito il suo significato attuale da Tylor.[2]

Ciò che ha dato origine all'introduzione di questi termini è la conoscenza della particolarissima concezione che della natura e dell'universo hanno i popoli primitivi a noi noti, sia quelli di cui abbiamo conoscenza storica sia quelli ancor oggi viventi. Essi popolano

[1] La necessità di sintetizzare gli argomenti implica anche la rinuncia a indicazioni bibliografiche dettagliate. Limitiamoci quindi a rimandare alle opere fondamentali di Herbert Spencer, J. G. Frazer, Andrew Lang, E. B. Tylor e Wilhelm Wundt, dalle quali abbiamo tratto tutte le enunciazioni principali in tema di animismo e magia. L'autonomia dell'autore si manifesta esclusivamente nella selezione da lui operata sia del materiale sia delle opinioni.

[2] E. B. Tylor, *Primitive Culture* ([1ª ed., 1871] 3ª ed., 2 voll., Londra 1891) vol. 1, p. 425; W. Wundt, *Völkerpsychologie*, vol. 2: "Mythus und Religion", pt. 2 (Lipsia 1906) pp. 142 sg. e 173. [Vedi anche R. R. Marett, *Pre-Animistic Religion*, Folk-Lore, vol. 11, 171 (1900).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

il mondo di una quantità di esseri spirituali benevoli o malevoli; attribuiscono a questi spiriti e dèmoni la causa degli eventi naturali, e ritengono che essi diano vita non soltanto agli animali e alle piante, ma anche alle cose inanimate del mondo. Un terzo elemento, e forse il piú importante, di questa primitiva "filosofia della natura" ci appare assai meno peregrino, poiché — anche se abbiamo circoscritto sensibilmente l'esistenza degli spiriti e se oggi spieghiamo gli eventi naturali in base all'ipotesi di forze fisiche impersonali — noi stessi non ce ne siamo ancora allontanati abbastanza: si tratta della credenza primitiva che anche i singoli esseri umani siano soggetti a un'analoga "animazione". Secondo questa credenza, le persone umane contengono *anime*, che possono abbandonare la loro dimora e migrare in altri uomini; queste anime sono le portatrici delle attività spirituali e sono fino a un certo punto indipendenti dai "corpi". In origine le anime venivano rappresentate in modo assai simile agli individui, e soltanto nel corso di una lunga evoluzione, perdendo progressivamente le loro caratteristiche materiali, sono pervenute a un alto grado di "spiritualizzazione".[1]

La maggior parte degli studiosi propende per l'ipotesi che questo modo di rappresentarsi le anime costituisca il nucleo originario del sistema animistico, che gli spiriti altro non siano che anime resesi indipendenti, e che le anime di animali, piante e oggetti siano state anch'esse foggiate in analogia con le anime umane.

Come sono giunti gli uomini primitivi alle concezioni peculiarmente dualistiche, sulle quali riposa questo sistema animistico? A quanto si crede, attraverso l'osservazione dei fenomeni del sonno (sogni compresi) e della morte ad esso cosí simile, e attraverso lo sforzo di spiegarsi questi fatti che toccano cosí da vicino ogni essere umano. Il problema della morte — innanzitutto — dovrebbe essere stato il punto di partenza per la formazione della teoria. Per l'uomo primitivo la continuazione della vita — l'immortalità — sarebbe cosa ovvia. L'idea della morte interviene un po' piú tardi, ed è recepita soltanto con esitazione; perfino per noi essa è ancora priva di contenuto e non perfettamente connotabile. Circa la parte che possono avere avuto, nella formazione delle teorie animistiche fondamentali, altre osservazioni e altre esperienze — sulle immagini oniriche, sulle ombre, sulle immagini speculari e simili — vi sono state vivacis-

[1] WUNDT, *op. cit.*, cap. 4: "Die Seelenvorstellungen."

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sime discussioni che però non sono approdate a una conclusione.[1]

Il comportamento dell'uomo primitivo, il quale reagiva ai fenomeni che stimolavano la sua riflessione formandosi l'idea delle anime e trasferendola poi sugli oggetti del mondo esterno, va visto come un fenomeno naturalissimo e non particolarmente enigmatico. Wundt afferma, riferendosi al fatto che le stesse rappresentazioni animistiche in questione sono concordemente emerse presso i popoli piú diversi e in tutti i tempi, che esse "sono il necessario prodotto psicologico della coscienza mitopoietica... e l'animismo primitivo potrebbe essere considerato l'espressione spirituale dello stato naturale dell'uomo, nella misura in cui esso è accessibile alla nostra osservazione".[2] La giustificazione di aver reso vivente ciò che è inanimato è già stata data da Hume nella sua *Storia naturale della religione* [sezione III], là dove egli scrive: "È tendenza universale degli uomini concepire tutti gli esseri uguali a sé stessi, e attribuire ad ogni oggetto le qualità con cui hanno familiarità e di cui sono intimamente consapevoli."[3]

L'animismo è un sistema di pensiero: non si limita a dare la spiegazione di un singolo fenomeno, ma permette di concepire il mondo come una totalità, a partire da un unico punto di vista. L'umanità ha dato origine nel corso dei tempi — se vogliamo dar retta agli studiosi piú autorevoli — a tre sistemi di pensiero di questo tipo, a tre grandi concezioni del mondo: la concezione animistica (mitologica), la concezione religiosa e la concezione scientifica. Fra queste, la prima a sorgere, quella animistica, è forse la piú conseguente ed esaustiva, tale da spiegare senza residui l'essenza del mondo. Ora, questa prima concezione del mondo da parte dell'umanità è una teoria *psicologica*.

È cosa che trascende il nostro proposito dimostrare quanta parte di questa concezione sia tuttora rintracciabile nella nostra vita presente, vuoi degradata a superstizione, vuoi ancora viva come fondamento del nostro linguaggio, delle nostre credenze e della nostra filosofia. Quando si afferma che l'animismo in sé non è ancora una religione, ma contiene le premesse sulle quali si costruiscono piú tardi le religioni, ci si rifà appunto a questi tre livelli delle concezioni del mondo. È pure evidente che il mito poggia su premesse animistiche;

[1] Vedi *ibid.* e H. SPENCER, *The Principles of Sociology*, 3ª ed. (Londra 1893) vol. 1 [*Princípi di sociologia* (1877-96) pt. 1]; nonché, per un orientamento, le voci "Animism", "Mythology" ecc. nella *Encyclopaedia Britannica*, 11ª ed. (1910-11).

[2] WUNDT, *op. cit.*, p. 154.

[3] Citato da TYLOR, *op. cit.*, vol. 1, p. 477. [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tuttavia le particolarità della relazione tra mito e animismo sembrano non chiarite in alcuni punti essenziali.

2.

Il contributo che noi psicoanalisti diamo al tema in questione parte da un diverso punto di vista. Non è possibile supporre che gli uomini si siano lanciati nella creazione del loro primo sistema universale per pura brama speculativa di sapere. Il bisogno pratico di assoggettare il mondo deve avere avuto la sua parte in questo sforzo. Non ci stupisce quindi di apprendere che, insieme con il sistema animistico, procede — di pari passo — anche qualcos'altro, un insieme di istruzioni intese a padroneggiare uomini, animali e cose, o meglio i loro spiriti. Queste istruzioni, note con i nomi di "incantesimo" e "magia", sono ciò che Salomon Reinach chiama la strategia dell'animismo; io preferirei invece, d'accordo con Hubert e Mauss, paragonarle alle sue tecniche.[1]

È possibile distinguere concettualmente l'incantesimo dalla magia? Sí, a patto che ci si prenda la libertà di trascurare le oscillazioni del linguaggio comune. In tal caso incantesimo è sostanzialmente l'arte di influire sugli spiriti, trattandoli per cosí dire alla stessa stregua degli uomini, ossia placandoli, conciliandoseli, propiziandoseli, intimidendoli, privandoli del loro potere, sottomettendoli alla propria volontà, con l'impiego degli stessi mezzi di cui si è sperimentata l'efficacia con gli uomini viventi. La magia invece è una cosa diversa: essa prescinde in fondo dagli spiriti e si avvale di mezzi particolari, non dei comuni metodi psicologici. È facile indovinare che la magia è la componente piú antica e piú significativa della tecnica animistica; infatti mezzi magici possono essere usati, fra gli altri, sia per avere a che fare con gli spiriti,[2] sia nei casi in cui — a quanto ci risulta — la spiritualizzazione della natura non è ancora stata compiuta.

La magia deve servire agli scopi piú disparati: assoggettare alla volontà dell'uomo i fenomeni naturali, difendere l'individuo da nemici e pericoli, nonché dargli il potere di danneggiare i suoi nemici. Tuttavia i princípi sulle cui premesse si basa l'azione magica, o, per

[1] S. Reinach, *Cultes, mythes et religions* (4 voll., Parigi 1905-1912) vol. 2, p. xv; H. Hubert e M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Année sociolog., vol. 7, 1 (1904). [Trad. it. *Saggio di una teoria generale della magia* in M. Mauss, "Teoria generale della magia e altri saggi" (Einaudi, Torino 1965), ove vedi pp. 145 sgg.]

[2] Se si scaccia uno spirito con grida e rumore, si tratta di un'azione di puro e semplice incantesimo; se si esercita costrizione su di lui impadronendosi del suo nome, si è usata magia contro di lui.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

esprimersi piú propriamente, il principio della magia, è talmente appariscente che tutti gli studiosi sono stati costretti a riconoscerlo. Il modo piú sintetico di esprimerlo, se si prescinde dal giudizio di valore che lo accompagna, è quello usato da Tylor, secondo cui "si confonde un nesso ideale con uno reale".[1] Questo carattere sarà meglio spiegato facendo riferimento a due gruppi di azioni magiche.

Una delle procedure magiche piú diffuse per danneggiare un nemico consiste nel farsi un'effigie di lui con un materiale qualsiasi. Non ha molta importanza che l'effigie sia somigliante. Si può anche "nominare" immagine del nemico un oggetto qualsiasi. Da quel momento, quel che viene fatto all'immagine accade anche all'odiato originale: se si ferisce la prima in una certa parte del corpo, il secondo si ammalerà in quella stessa parte. La stessa tecnica magica può essere posta al servizio della devozione religiosa, anziché di inimicizie private, e venire in aiuto di divinità contro gli spiriti malvagi. Cito qui da Frazer:[2] "Ogni notte, quando il dio del sole Ra si inabissava verso la sua dimora nell'occidente fiammeggiante, era assalito da schiere di demòni sotto la guida dell'arcidiavolo Apepi. Combatteva con loro tutta la notte e qualche volta di giorno le potenze delle tenebre facevano comparire delle nuvole persino nell'azzurro cielo d'Egitto, per oscurare la luce di Ra e indebolirne il potere. Per soccorrere il dio nella sua lotta d'ogni giorno, si celebrava quotidianamente nel suo tempio a Tebe la seguente cerimonia: si plasmava con la cera l'effigie del suo nemico Apepi in forma di coccodrillo dall'orribile faccia o di serpente dalle molte spire, e sull'effigie si scriveva con inchiostro verde il nome del diavolo. La figura, avvolta in un astuccio di papiro sul quale era tracciata in inchiostro verde un'altra immagine di Apepi, era avviluppata con capelli neri, vi si sputava sopra, la si tagliuzzava con un coltello di pietra e la si scagliava a terra. Quindi il sacerdote la calpestava piú volte col piede sinistro e infine la bruciava in un fuoco alimentato da determinate piante o erbe. Dopo aver eliminato in questo modo Apepi, si facevano e si bruciavano allo stesso modo effigi di cera di ciascuno dei suoi demòni principali e dei loro padri, madri e figli. Questo rito, accompagnato dalla recitazione degli incantesimi prescritti, veniva ripetuto non soltanto al

[1] [TYLOR, op. cit., vol. 1, p. 116.]
[2] J. G. FRAZER, *The Golden Bough* (3ª ed., Londra 1911-14, pt. 1 in 2 voll.: "The Magic Art and the Evolution of the Kings") vol. 1, p. 67.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mattino, a mezzogiorno e alla sera, ma tutte le volte che stava infuriando una tempesta o era cominciata a cadere una pioggia violenta o il cielo si veniva ricoprendo di nuvole nere che oscuravano il disco luminoso del sole. I demòni delle tenebre, delle nuvole e della pioggia sentivano il castigo inflitto alle loro immagini come se lo avessero sofferto sulla loro stessa persona; svanivano, almeno per qualche tempo, e il benefico dio del sole trionfava di nuovo nel suo splendore."[1]

Tra l'enorme numero di atti magici che hanno un analogo fondamento mi limiterò a metterne in rilievo solo due, che hanno sempre svolto una funzione importante presso i popoli primitivi e sono stati in parte conservati nel mito e nel culto di gradi superiori di sviluppo: mi riferisco agli incantesimi volti a ottenere pioggia e fertilità. La pioggia viene provocata per via magica imitandola, o per esempio imitando le nuvole o la bufera che la mandano. L'impressione che se ne ricava è che si voglia "giocare a far la pioggia". In Giappone, per esempio, "una parte degli Aino fa piovere in questo modo: alcuni uomini versano acqua da grossi setacci, mentre un altro gruppo attrezza con vela e timone un grande bacile, in guisa di navicella, e lo trascina nel villaggio e nei giardini".[2] La fertilità del terreno invece veniva assicurata con mezzi magici dando su di esso lo spettacolo di un rapporto sessuale umano. Cosí, per citare un esempio tra infiniti altri, "in alcune parti di Giava, nella stagione in cui il riso sta per fiorire, il marito e la moglie vanno nei campi di notte e ivi si accoppiano per promuovere la crescita del raccolto".[3] Si temeva per contro che rapporti sessuali incestuosi, rigorosamente proibiti, causassero cattivi raccolti e sterilità del terreno.[4]

Vanno annoverate in questo primo gruppo anche alcune prescrizioni negative, ossia precauzioni magiche. "Quando parte degli abitanti di un villaggio daiaco è partita per la caccia al cinghiale, coloro che sono rimasti a casa non devono toccare con mano né olio né acqua durante l'assenza dei cacciatori, perché altrimenti le dita di

[1] Il divieto biblico di farsi un'immagine di qualcosa di vivente non nasceva certo da una ripulsa di principio dell'arte figurativa, ma era destinato a sottrarre alla magia, rigorosamente proibita dalla religione ebraica, uno dei suoi utensili. (Vedi *ibid.*, vol. 1, p. 87n.)

[2] [*Ibid.*, vol. 1, p. 251, citazione da J. BATCHELOR, *The Ainu and their Folk-Lore* (Londra 1901) p. 333.]

[3] *Ibid.*, vol. 2, p. 98 [citazione da G. A. WILKEN, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, Ind. Gids, vol. 6, pt. 1, 958 (1884). Vedi FRAZER, *Il ramo d'oro* (Universale scientifica Boringhieri, NN. 7/8 e 9/10) p. 216].

[4] Un'eco di questo timore si trova nell'*Edipo re* di Sofocle [vedi il prologo e il primo coro].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

questi ultimi, fattesi 'di ricotta' lascerebbero guizzar di mano la preda."[1] Oppure, "quando un cacciatore Giljak [tribú sull'Amur] tende trappole alla selvaggina nella foresta, è proibito ai figli rimasti a casa tracciare disegni sul legno o sulla sabbia. Nella foresta fonda i sentieri potrebbero altrimenti farsi tanto intricati quanto le linee del disegno, e il cacciatore non ritrovare mai piú la via del ritorno".[2]

Poiché in questi ultimi esempi, come spesso accade nell'azione magica, la lontananza non ha alcuna importanza, il che equivale a dire che la telepatia viene accettata come cosa ovvia, anche per noi la comprensione di questa caratteristica della magia non presenterà piú difficoltà alcuna.

Non c'è il minimo dubbio su ciò che, in tutti questi esempi, viene considerato l'elemento agente. È la *similarità* tra l'azione compiuta e quel che ci si attendeva accadesse. Frazer chiama perciò "*imitativa*" o "omeopatica" questa magia. Se voglio che piova, mi basta fare qualcosa che sembri pioggia o che ricordi la pioggia. In una fase piú avanzata dell'evoluzione civile si organizzeranno, invece di questo incantesimo magico della pioggia, processioni a un tempio per supplicare il Santo che in esso dimora di concedere la pioggia. Infine si rinuncerà anche a questa tecnica religiosa e si cercherà invece di scoprire quali influenze esercitate sull'atmosfera sono in grado di produrre la pioggia.

Il principio della similarità non entra piú in questione in un secondo gruppo di azioni magiche; qui subentra invece un altro principio, che emergerà facilmente dagli esempi che seguono.

Se si vuole danneggiare un nemico si può ricorrere anche a un altro procedimento. Ci si impadronisce dei suoi capelli, delle sue unghie, di ciò che egli butta via o perfino di parte delle sue vesti, e si compie un qualche atto ostile contro questi oggetti. Le cose si svolgono esattamente come se ci si fosse impadroniti della persona stessa, e ciò che si è fatto agli oggetti provenienti dalla persona deve capitare anche a quest'ultima. Secondo la visione dei primitivi, il nome è una componente essenziale della personalità: se si conosce quindi il nome di una persona o di uno spirito, si acquista un certo potere su colui che porta quel nome. Di qui derivano le singolari prescri-

[1] FRAZER, *op. cit.*, pt. 1, vol. 1, p. 120 [citazione da H. LING ROTH, *The Natives of Sarawak and British North Borneo* (2 voll., Londra 1896) vol. 1, p. 430.]

[2] *Ibid.*, vol. 1, p. 122 [citazione da P. LABBÉ, *Un bagne russe, l'île de Sakhaline* (Parigi 1903) p. 268.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

zioni e limitazioni nell'uso del nome, delle quali abbiamo parlato nel capitolo precedente (pp. 62 sgg.). La similarità viene evidentemente sostituita, in questi esempi, con l'*appartenenza*.

La motivazione piú elevata del cannibalismo dei primitivi ha una derivazione analoga. Assimilando in sé, mediante ingestione, parti del corpo di qualcuno, ci si impadronisce anche delle qualità che a costui erano proprie. Ne conseguono pertanto precauzioni e limitazioni dietetiche alle quali bisogna attenersi in determinate circostanze. Una donna in stato di gravidanza eviterà di mangiare la carne di determinati animali perché le loro caratteristiche indesiderabili, per esempio la viltà, potrebbero trasferirsi sul bambino che nutre in seno. Non fa la minima differenza, ai fini dell'effetto magico, se il nesso è già stato reciso o se è consistito soltanto in un unico, decisivo contatto. Cosí, per esempio, la credenza nel legame magico tra una ferita e l'arma dalla quale è stata causata può essere costatata, immutata per interi millenni. Quando un melanesiano si impadronisce dell'arco che l'ha ferito, lo custodisce con cura in un luogo fresco, per ridurre l'infiammazione della ferita. Ma se l'arco è rimasto in possesso del nemico, sarà certo appeso quanto piú possibile vicino al fuoco, perché la ferita si infiammi e bruci per bene. Plinio consiglia nella sua *Storia naturale* (libro 18, cap. 7) che "se avete un ferito e ve ne duole, non avete a far altro che sputare sulla mano che inflisse la ferita e il dolore del sofferente sarà istantaneamente alleviato".[1] Francesco Bacone ricorda nella sua *Sylva Sylvarum* [x, 998] che "si ammette e si ripete costantemente che unger l'arma che ha inflitto la ferita fa guarire la ferita stessa".[2] Si dice che i contadini inglesi applichino ancor oggi questa ricetta, e quando si tagliano con una falce conservino lo strumento accuratamente pulito da quel momento in poi, affinché la ferita non vada in suppurazione. Un settimanale locale inglese riferiva nel giugno del 1902 "che una donna di nome Matilda Henry, a Norwich, si era piantata accidentalmente un chiodo nella pianta del piede. Senza farsi esaminare la ferita, e anzi senza neppure togliersi la calza, ordinò alla figlia di oliare bene il chiodo, aspettandosi cosí che nulla le accadesse. Alcuni giorni dopo la donna morí di tetano" — a causa di questo trattamento antisettico spostato.[3]

[1] [*Ibid.*, vol. 1, p. 201, citazione da R. H. CODRINGTON, *The Melanesians* (Oxford 1891) p. 310. Vedi *Il ramo d'oro* cit., p. 68.]

[2] [*Loc. cit.*, *Il ramo d'oro* cit., p. 69.]

[3] *Ibid.*, vol. 1, p. 203.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Gli esempi di questo secondo gruppo illustrano ciò che Frazer distingue come magia "*contagiosa*" dalla magia imitativa. Ciò che viene inteso come principio agente è non piú la similarità ma la connessione nello spazio, la contiguità, o almeno la contiguità immaginata, il ricordo della sua esistenza.

Poiché, tuttavia, similarità e contiguità sono i due princípi essenziali dei processi associativi, la vera spiegazione che s'impone per tutta l'assurdità insita nelle prescrizioni magiche è che in esse regna sovrana l'associazione di idee. Si vede quanto si dimostri appropriata la caratteristica della magia enunciata da Tylor, citata sopra, secondo cui "si confonde un nesso ideale con uno reale" [p. 85]; ed è questa piú o meno l'interpretazione di Frazer, per il quale "gli uomini confusero l'ordine delle proprie idee con l'ordine della natura, e quindi immaginarono che il controllo che essi hanno, o sembrano avere, sui propri pensieri, permettesse loro di esercitare un controllo sulle cose corrispondenti".[1]

Sembra quindi sorprendente, a prima vista, il fatto che questa spiegazione illuminante della magia abbia potuto essere respinta come insoddisfacente da alcuni studiosi.[2] Dopo una piú matura riflessione si è però costretti a dare ragione all'obiezione che la teoria associativa rischiara semplicemente il cammino su cui procede la magia, ma non chiarisce la natura che le è propria, cioè il fraintendimento che le fa porre leggi psicologiche in luogo di leggi naturali. Qui occorre evidentemente un fattore dinamico: ma mentre la ricerca di tale fattore ha tratto in errore i critici della teoria di Frazer, sarà facile dare una spiegazione soddisfacente della magia limitandosi a proseguire e ad approfondire la teoria associativa.

Consideriamo anzitutto il caso piú semplice e piú significativo, quello della magia imitativa; secondo Frazer la magia imitativa può essere esercitata da sola, mentre la magia contagiosa presuppone di regola quella imitativa.[3] I motivi che spingono a esercitare la magia sono facilmente riconoscibili: sono i desideri dell'uomo. A questo punto, non resta che ammettere che l'uomo primitivo ha una straordinaria fiducia nel potere dei propri desideri. In fondo tutto ciò che egli realizza per via magica deve accadere soltanto perché egli lo vuole. Inizialmente, quindi, l'accento cade esclusivamente sul suo desiderio.

[1] *Ibid.*, vol. 1, p. 420.
[2] Per esempio da N. W. THOMAS, voce "*Magic*" in *Encyclopaedia Britannica*, 11ª ed. (1910-11).
[3] FRAZER, op. cit., pt. 1, vol. 1, p. 54.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Per il bambino – che si trova in condizioni psichiche analoghe ma non dispone ancora di capacità motorie – abbiamo sostenuto in altra sede l'ipotesi che egli soddisfi dapprima i suoi desideri per via allucinatoria, realizzando la situazione di soddisfacimento mediante eccitamenti centrifughi dei suoi organi di senso.[1] All'uomo primitivo adulto è aperta un'altra strada. Al suo desiderio si accompagna una spinta motoria, la volontà, e tale spinta – che piú tardi, posta al servizio del soddisfacimento dei desideri, cambierà la faccia della terra – viene dapprima impiegata a raffigurare il soddisfacimento, sicché questo può essere vissuto attraverso ciò che potremmo chiamare allucinazioni motorie. Tale raffigurazione del desiderio soddisfatto è perfettamente paragonabile con il giuoco dei bambini, grazie al quale essi rimpiazzano la loro prima tecnica, meramente sensoriale, di soddisfacimento. Se i bambini e gli uomini primitivi si accontentano del giuoco e della raffigurazione imitativa, ciò non testimonia la loro modestia (nel senso in cui la intendiamo noi) o la loro rassegnazione di fronte alla propria reale impotenza; si tratta piuttosto della comprensibile conseguenza della straordinaria virtú che essi attribuiscono al proprio desiderio, alla volontà che ad esso è connessa e al modo in cui esso si realizza. Col tempo l'accento psichico si sposta dai "motivi" dell'azione magica ai "mezzi" di cui essa si avvale, cioè all'azione stessa. (Forse sarebbe piú esatto dire che soltanto in presenza di questi mezzi diventa evidente al soggetto la sopravvalutazione dei suoi atti psichici.) Ora sembra che soltanto l'azione magica, in virtú della sua similarità con ciò che si desidera, possa costringere l'evento a verificarsi. A livello del pensiero animistico non si dà ancora alcuna occasione di dimostrare con obiettività come stanno effettivamente le cose, ma questa occasione esiste a livelli successivi, quando, pur continuando tutte queste procedure ad essere osservate, comincia a manifestarsi il fenomeno psichico del dubbio, come espressione di una tendenza alla rimozione.[2] Solo allora gli uomini ammetteranno che, se non si crede negli spiriti, scongiurarli non approda a niente e che anche il potere magico della preghiera fallisce se dietro di esso non opera la pietà religiosa.[3]

Il fatto che possa esistere una magia contagiosa fondata sulle associazioni di contiguità dimostra che il valore psichico attribuito al

[1] S. Freud, *Precisazioni sui due princípi dell'accadere psichico* (1911) pp. 454 sg., n. 4.
[2] [Intendi: rimozione degli impulsi di desiderio eccessivi.]
[3] Vedi il Re nell'*Amleto*, atto 3, scena 3: "Le mie parole volan su, i miei pensieri restano al basso; parole senza pensieri mai non giungono in cielo."

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

desiderio e alla volontà si è esteso a tutti quegli atti psichici che sono soggetti alla volontà. A questo punto esiste perciò una sopravvalutazione generale dei processi psichici, ossia un atteggiamento verso il mondo che, in base alle nostre conoscenze sul rapporto tra realtà e pensiero, non può apparirci che come sopravvalutazione del pensiero stesso. Le cose retrocedono in secondo piano rispetto alle loro rappresentazioni; ciò che si intraprende con queste ultime deve verificarsi anche con le prime. Le relazioni che sussistono tra le rappresentazioni vengono presupposte anche tra le cose. Poiché il pensiero non conosce distanze, e riunisce con facilità in un atto della coscienza cose remotissime nello spazio e nel tempo, anche il mondo magico si porrà telepaticamente al di sopra della distanza spaziale e tratterà situazioni del passato come se fossero attuali. L'immagine riflessa del mondo interiore fa sí che diventi invisibile, nell'epoca animistica, l'altra immagine del mondo, quella che *noi* crediamo di riconoscere.

Facciamo infine rilevare che i due princípi dell'associazione — similarità e contiguità — s'incontrano nella superiore unità del "contatto". Associazione di contiguità è contatto in senso diretto, associazione di similarità è contatto in senso traslato. Non c'è dubbio che quest'uso della medesima parola per i due modi di relazione adombri una certa identità, che ancora non abbiamo colto, nel processo psichico. Si tratta dello stesso ambito di significati che nell'analisi del tabú si è rivelato attinente al concetto di contatto (p. 36).

Riassumendo potremmo ora dire: il principio che regge la magia, la tecnica del modo di pensare animistico, è quello della "onnipotenza dei pensieri".

3.

Ho adottato l'espressione "onnipotenza dei pensieri" derivandola da un uomo assai intelligente, che soffriva di rappresentazioni ossessive, il quale, dopo essersi ristabilito grazie al trattamento psicoanalitico, riuscí a dar prova della riacquistata efficienza e capacità di giudizio.[1] Egli si era coniata l'espressione "onnipotenza dei pensieri" per giustificare gli strani e perturbanti eventi che sembravano perseguitarlo cosí come perseguitavano altre persone affette dal suo stesso male. Se pensava a una persona, ecco che questa gli si presentava come se egli l'avesse evocata; se d'improvviso s'informava sulla salute

[1] S. Freud, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)* (1909) pp. 64 sg.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

di un conoscente perso di vista da lungo tempo, gli capitava di sentirsi dire che costui era appena morto, sicché poteva credere di averne ricevuto un messaggio telepatico; se lanciava a un estraneo una maledizione, senza far sul serio, poteva aspettarsi che questi morisse poco dopo ed egli si sentisse responsabile della sua morte. Nella maggior parte di questi casi egli stesso era stato in grado di indicarmi, durante la cura, come era sorta l'ingannevole apparenza e come egli medesimo avesse contribuito a rafforzare le proprie aspettative superstiziose. Tutti i nevrotici ossessivi soffrono di superstizioni analoghe a queste, perlopiú contro la loro stessa miglior conoscenza.[1]

La persistenza dell'onnipotenza dei pensieri si presenta con la massima chiarezza nel caso della nevrosi ossessiva, in cui le conseguenze di questo modo primitivo di pensare sono piú vicine alla consapevolezza. Dobbiamo guardarci tuttavia dallo scorgere in questo fenomeno un carattere distintivo di questa nevrosi, dal momento che la ricerca analitica scopre che esso si verifica anche nelle altre. In tutte le nevrosi è determinante, ai fini della formazione dei sintomi, non la realtà dell'esperienza, bensí quella del pensiero. I nevrotici vivono in un mondo particolare nel quale, come mi sono espresso altrove,[2] ha corso soltanto la "moneta nevrotica"; ciò significa che solo quel che è pensato intensamente, solo quel che è oggetto di rappresentazione accompagnata da affetto conta davvero per loro, mentre è secondaria la concordanza di quest'ultima con la realtà esterna. L'isterico ripete nei suoi attacchi e fissa mediante i suoi sintomi esperienze che si sono svolte in quel certo modo soltanto nella sua fantasia, anche se, in ultima analisi, esse risalgono a eventi reali o sono state costruite a partire da tali eventi. Analogamente, si rischierebbe di fraintendere il senso di colpa dei nevrotici se si volesse farlo risalire a misfatti reali. Un nevrotico ossessivo può essere gravato da un senso di colpa che si attaglierebbe al colpevole di una strage, anche se egli si è comportato verso il suo prossimo come il piú riguardoso e scrupoloso dei compagni fin dall'infanzia. Eppure il suo senso di colpa è fondato: è radicato negli intensi e frequenti desideri di morte che inconsciamente si ergono in lui contro il suo prossimo. È fondato nella misura in cui siano presi in considerazione i suoi pensieri inconsci e non gli atti che egli ha com-

[1] Sembra che noi attribuiamo una qualità "perturbante" alle impressioni che tendono a confermare l'onnipotenza dei pensieri e il modo di pensare animistico in generale, anche se nel nostro giudizio ci siamo già distolti da esse. [Vedi lo scritto successivo di Freud *Il perturbante* (1919).]

[2] [Nello scritto di Freud *Precisazioni sui due princípi dell'accadere psichico* (1911) p. 459.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

piuto intenzionalmente. Cosí l'onnipotenza dei pensieri, la sopravvalutazione dei processi psichici rispetto alla realtà, si dimostra illimitatamente operante nella vita affettiva del nevrotico e in tutte le conseguenze che da essa derivano. E se si sottopone un tale individuo al trattamento psicoanalitico, facendo quindi emergere alla coscienza ciò che in lui è inconscio, egli non potrà credere che i suoi pensieri siano liberi e avrà costantemente il timore di esprimere i suoi desideri malvagi, quasi che questi, per il solo fatto di venire espressi, dovessero tradursi in realtà. Con questo comportamento, e con la superstizione di cui danno prova le sue azioni quotidiane, il nevrotico rivela quanto egli sia vicino al selvaggio che presume di mutare il mondo esterno con i meri pensieri.

Le azioni ossessive primarie di questi nevrotici sono effettivamente di natura assolutamente magica. Se non incantesimi, sono contromalie destinate a proteggerli dai cattivi presagi con i quali inizia di solito la nevrosi. Tutte le volte in cui sono riuscito a penetrarne il mistero, mi sono accorto che questi presagi di sventura avevano per contenuto la morte. Secondo Schopenhauer il problema della morte è all'inizio di ogni filosofia; abbiamo visto [pp. 82 sg.] che anche l'origine della credenza nelle anime e nei dèmoni che caratterizza l'animismo viene fatta risalire all'impressione che la morte esercita sull'uomo. È difficile giudicare se le azioni ossessive o protettive dei nevrotici seguano il principio della similarità (o del contrasto), perché sotto le condizioni della nevrosi sono abitualmente deformate mediante spostamento su una qualche inezia, su un'azione di per sé estremamente insignificante.[1] Anche le formule protettive della nevrosi ossessiva trovano il loro corrispettivo nelle formule di incantesimo della magia. La storia evolutiva delle azioni ossessive può però essere descritta: rileviamo che esse, pur allontanandosi il piú possibile dalla sfera sessuale, iniziano come incantesimo contro cattivi desideri, per finire come surrogato dell'atto sessuale proibito, di cui costituiscono un'imitazione il piú possibile fedele.

Se accettiamo la teoria del succedersi delle concezioni del mondo nel corso dell'evoluzione umana [p. 83], ove la fase animistica è seguíta da quella religiosa e questa dalla fase scientifica, non ci sarà difficile seguire attraverso queste fasi la sorte toccata alla "onnipo-

[1] Un motivo ulteriore di questo spostamento su un'azione da nulla risulterà dalle discussioni successive. [Vedi il caso dell'uomo dei topi (1909) pp. 69 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tenza dei pensieri". Nello stadio animistico l'uomo attribuisce a sé stesso l'onnipotenza. Nella fase religiosa la cede agli dèi, ma senza rinunciarvi veramente perché si riserva di influire in svariati modi sugli dèi per orientarne il volere secondo i propri desideri. Nella concezione scientifica del mondo non c'è piú posto per l'onnipotenza dell'uomo, il quale riconosce la sua pochezza e si sottomette con rassegnazione alla morte come a tutte le altre necessità della natura. Nondimeno un frammento della primitiva fede nell'onnipotenza sopravvive nella fiducia che egli ripone nello spirito umano, il quale si cimenta con le leggi della realtà.

Nel ripercorrere in senso inverso l'evoluzione delle tendenze libidiche dell'individuo, dalla forma assunta nella maturità fino agli inizi dell'infanzia, emerge una distinzione importante, da me esposta nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905). Le manifestazioni delle pulsioni sessuali sono riconoscibili fin dall'inizio, ma da principio non si indirizzano ancora su un oggetto esterno. Le singole componenti pulsionali della sessualità operano indipendentemente le une dalle altre al fine di acquisire piacere e trovano il loro soddisfacimento sul corpo stesso del soggetto. Questo stadio è quello detto dell'"autoerotismo", al quale succede lo stadio della "scelta oggettuale".

Uno studio piú approfondito ha messo in luce l'opportunità, anzi l'inevitabilità di introdurre un terzo stadio tra questi due, oppure, se si preferisce, di scomporre in due il primo stadio, quello dell'autoerotismo. In questo stadio intermedio, la cui importanza si va sempre piú imponendo nella ricerca, le pulsioni sessuali prima isolate si sono già composte in unità e hanno anche trovato un oggetto; ma questo oggetto non è un oggetto esterno, estraneo all'individuo, bensí è il suo stesso Io che in questo periodo si va costituendo. Tenendo conto di fissazioni patologiche di questo stato, che diverranno osservabili piú tardi, abbiamo definito il nuovo stadio col nome di "narcisismo". La persona si comporta come se fosse innamorata di sé stessa; ai fini della nostra analisi le pulsioni dell'Io e i desideri libidici non sono ancora separabili le une dagli altri.

Seppure non siamo ancora in grado di caratterizzare con sufficiente perspicuità questo stadio narcisistico, nel quale le pulsioni sessuali finora dissociate si compongono in unità e investono come oggetto l'Io, tuttavia possiamo già presentire che all'organizzazione narcisistica non si rinuncerà mai piú interamente. L'uomo resta in una certa misura narcisista anche dopo aver rinvenuto oggetti esterni per la

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sua libido; gli investimenti oggettuali che egli intraprende sono per cosí dire emanazioni della libido che permane nell'Io, e possono essere di nuovo riportati ad essa. La situazione dell'innamoramento che è cosí singolare dal punto di vista psicologico e costituisce la prefigurazione normale delle psicosi, corrisponde alla massima intensità di queste emanazioni in rapporto al livello dell'amore di Sé.[1]

A questo punto è quasi ovvio porre in rapporto col narcisismo l'alto valore (per noi l'*eccessivo* valore) che l'uomo primitivo e il nevrotico attribuiscono alle azioni psichiche, e concepire tale atteggiamento come una componente essenziale del narcisismo stesso. Noi diremmo che presso i primitivi il pensiero è ancora in larga misura sessualizzato; di qui deriva la credenza nell'onnipotenza dei pensieri, la fiducia incrollabile nella possibilità di dominare il mondo e la refrattarietà alle pur facili esperienze che potrebbero far capire all'uomo la posizione reale che egli occupa nel mondo. Nei nevrotici, da un lato permane costituzionalmente una parte considerevole di questo atteggiamento primitivo, dall'altro viene provocata, dalla rimozione sessuale subentrata in essi, un'ulteriore sessualizzazione dei processi di pensiero. Le conseguenze psichiche non possono che essere le stesse in entrambi i casi, cioè sia quando il sovrainvestimento libidico del pensiero è originario, sia quando è stato raggiunto per via regressiva: tali conseguenze sono il narcisismo intellettuale e l'onnipotenza dei pensieri.[2]

Se è lecito scorgere nella dimostrata onnipotenza dei pensieri presso i primitivi una testimonianza a favore del narcisismo, possiamo allora tentare di porre a confronto i gradi di sviluppo della concezione che gli uomini hanno del mondo con gli stadi di sviluppo libidico dell'individuo. Allora la fase animistica corrisponde sia cronologicamente che per il suo contenuto al narcisismo, la fase religiosa corrisponde a quello stadio di rinvenimento dell'oggetto che si caratterizza per l'attaccamento del bambino ai suoi genitori, e la fase scientifica trova il suo esatto corrispettivo in quello stato di maturità dell'individuo che ha rinunciato al "principio di piacere" e, adeguandosi alla realtà, cerca il suo oggetto nel mondo esterno.[3]

[1] [Il problema del narcisismo nel suo complesso sarà discusso dettagliatamente da Freud nel suo scritto successivo *Introduzione al narcisismo* (1914), in questo volume pp. 443 sgg.]

[2] R. R. Marett, *Pre-Animistic Religion*, Folk-Lore, vol. 11, 178 (1900): "È quasi un assioma, per gli studiosi che s'interessano di questo argomento, che nel selvaggio opera una specie di solipsismo o di berkeleismo (come lo definisce il professor Sully rintracciandolo nel bambino), che lo induce a rifiutare di riconoscere la morte come un fatto." [Freud cita in inglese.]

[3] Ci pare utile accennare qui che il narcisismo originario del bambino è decisivo ai fini dell'interpretazione dello sviluppo del suo carattere ed esclude l'ipotesi di un suo primitivo

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

L'"onnipotenza dei pensieri" si è conservata nella nostra civiltà soltanto in un ambito: quello dell'arte. Solo nell'arte succede ancora che un uomo consumato da struggenti desideri crei qualcosa di affine alla realizzazione di essi, e che questa finzione — grazie all'illusione artistica — abbia il potere di evocare le stesse reazioni affettive della realtà. Si parla a ragione di magia dell'arte e si paragona l'artista a un mago. E forse questo paragone è piú significativo di quanto aspiri ad essere. L'arte, che non ha certo esordito come *l'art pour l'art*, era in origine al servizio di tendenze oggi in gran parte estinte. Si può supporre che fra queste si trovassero intenzioni magiche di ogni sorta.[1]

4.

L'animismo, la prima immagine del mondo alla quale l'uomo è approdato, era dunque psicologico e non aveva ancora bisogno di una scienza per giustificarsi, perché la scienza subentra soltanto quando si è compreso che non si conosce il mondo e quindi occorre cercare delle vie per conoscerlo. L'animismo era un fatto naturale e ovvio per l'uomo primitivo; egli sapeva come è fatto il mondo, lo sapeva al modo stesso in cui percepiva sé medesimo. Siamo quindi preparati alla scoperta che l'uomo primitivo dislocava nel mondo esterno rapporti inerenti alla propria struttura psichica,[2] e possiamo d'altra parte tentare di ritrasferire nella psiche umana ciò che l'animismo insegna a proposito della natura delle cose.

La tecnica dell'animismo, la magia, ci mostra nel modo piú chiaro e allo stato piú genuino l'intenzione di imporre le leggi della vita psichica alle cose reali; non è affatto necessario che gli spiriti svolgano una qualche funzione in questa tecnica, anche se essi possono essere assunti a oggetto di trattamento magico. Le premesse della magia sono quindi piú primitive e piú antiche della dottrina degli spiriti, che forma il nucleo dell'animismo. La nostra concezione psi-

senso d'inferiorità. [È una tesi di Adler. Vedi in questo volume *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) p. 428.]

[1] Vedi Reinach, *op. cit.*, vol. 1, pp. 125-36: "L'art et la magie." Reinach pensa che gli artisti primitivi i quali ci hanno tramandato le immagini di animali graffite o dipinte nelle grotte della Francia non volevano "allietare", bensí "scongiurare". Egli spiega cosí il fatto che questi disegni si trovano nelle parti piú oscure e inaccessibili delle caverne e mancano le raffigurazioni dei temuti animali da preda. "Gli uomini d'oggi parlano spesso, iperbolicamente, della magia del pennello o dello scalpello d'un grande artista, e, in generale, della magia dell'arte. Intesa nel suo senso proprio, che indica una costrizione mistica esercitata dalla volontà dell'uomo su altre volontà o sulle cose, questa espressione non è piú ammissibile; ma abbiamo visto che, in altre epoche, era rigorosamente vera, se non altro nella credenza degli artisti" (ivi, p. 136). [Freud cita in francese.]

[2] Rapporti di cui egli si rendeva conto mediante la cosiddetta percezione endopsichica.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

coanalitica coincide qui con la teoria di R. R. Marett,[1] il quale fa precedere l'animismo da uno stadio "preanimistico", il cui carattere è meglio definito col nome di "animatismo" (teoria della natura vivente di tutte le cose). L'esperienza non ci consente di dire molto di piú in tema di preanimismo, perché non si è ancora trovato nessun popolo privo di credenze negli spiriti.[2]

Mentre la magia riserva ancora tutta l'onnipotenza ai pensieri, l'animismo ha ceduto parte di questa onnipotenza agli spiriti, aprendo cosí la strada alla formazione di una religione. Ma che cosa avrà mai spinto l'uomo primitivo a questa rinuncia? Non certo la consapevolezza dell'erroneità delle proprie premesse, giacché egli continua a esercitare la tecnica magica.

Spiriti e dèmoni, come abbiamo accennato nel capitolo precedente, non sono che le proiezioni dei suoi impulsi emotivi.[3] Egli trasforma i propri investimenti affettivi in personaggi con i quali popola il mondo, e ritrova poi al di fuori di sé i propri processi psichici interni, in modo del tutto analogo a quello seguíto da quell'intelligente paranoico, Schreber, che vedeva riflettersi nella sorte dei "raggi di Dio" di cui andava discorrendo, i legami e i distacchi della propria libido.[4]

Preferiamo evitare (in questa sede come in una precedente occasione)[5] il problema generale di quale sia il fondamento della tendenza a proiettare al di fuori i processi psichici. C'è un'ipotesi, però, che possiamo arrischiare: questa tendenza si rafforza nei casi in cui la proiezione reca con sé il vantaggio di un sollievo psichico. Un vantaggio del genere è prevedibile con certezza quando gli impulsi, che aspirano tutti all'onnipotenza, entrano in conflitto tra loro, perché evidentemente non tutti possono diventare onnipotenti. Il processo morboso della paranoia si serve effettivamente del meccanismo della proiezione per eliminare tali conflitti sorti nella vita psichica. Ora, l'esempio paradigmatico di tale conflitto è quello tra i due membri di una coppia di opposti; è questo il caso dell'atteggiamento ambivalente che abbiamo analizzato esaurientemente nella situazione

[1] MARETT, op. cit. [2] Vedi WUNDT, op. cit., pp. 171 sgg.

[3] Suppongo che in questo primitivo stadio narcisistico siano uniti fra loro in maniera forse ancora indistinguibile investimenti provenienti da fonti libidiche e da altre fonti di eccitamento.

[4] Vedi D. P. SCHREBER, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (Lipsia 1903) [*Memorie di un malato di nervi*, trad. it. F. Scardanelli e S. de Waal (Adelphi, Milano 1974)] e le mie *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente. (Caso clinico del presidente Schreber.)* (1910) p. 403.

[5] Freud, *ibid.*, p. 392.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

della persona in lutto per la morte di un caro congiunto [pp. 67 sgg.]. Un caso del genere ci sembra particolarmente indicato per fornire un motivo alla creazione di proiezioni. Anche qui le nostre opinioni concordano con gli autori che vedono negli spiriti maligni i primi spiriti venuti al mondo, e fanno derivare la nascita dell'idea dell'anima dall'impressione che la morte esercita sui sopravvissuti. L'unica differenza è che noi non mettiamo in primo piano il problema *intellettuale* che la morte pone al vivente, bensí crediamo di identificare la forza che spinge all'indagine nel conflitto emotivo in cui la situazione della morte getta il sopravvissuto.

La prima prestazione teorica dell'uomo – la creazione degli spiriti – sorgerebbe dunque dalla stessa fonte da cui derivano le prime limitazioni morali alle quali egli si sottomette, che sono le prescrizioni del tabú. Tuttavia la comunanza di origine non implica affatto la contemporaneità dell'insorgere di questi fenomeni. Se fu veramente la situazione del sopravvissuto rispetto al morto quella che indusse innanzitutto l'uomo primitivo a riflettere, che lo costrinse a cedere agli spiriti parte della sua onnipotenza e a sacrificare parte del libero arbitrio che informava le sue azioni, queste creazioni culturali andrebbero allora intese come un primo riconoscimento della *Ἀνάγκη* [Necessità] che si oppone al narcisismo dell'uomo. Il primitivo si piegherebbe alla superiorità della morte nell'atto stesso in cui sembra rinnegarla.

Se abbiamo il coraggio di continuare a sfruttare le nostre premesse, possiamo domandarci quale parte essenziale della nostra struttura psicologica si trovi riflessa e rispecchiata nella creazione proiettiva di anime e di spiriti. A questo punto è difficile contestare che la rappresentazione primitiva delle anime, per quanto si discosti ancora dall'anima interamente immateriale delle concezioni piú tarde, pure coincide con questa nell'essenziale, e quindi concepisce persone e cose come una dualità; e le qualità e modificazioni a noi note delle persone e delle cose sono distribuite tra i due poli di questa dualità. Questa "nozione primitiva della dualità", per usare un'espressione di Herbert Spencer, si identifica con quel dualismo che si manifesta nella separazione per noi abituale di spirito e corpo, e le cui espressioni linguistiche inestirpabili si riconoscono in frasi come "essere fuori di sé" o "tornare in sé" riferite ad accessi di rabbia o deliqui.[1]

[1] SPENCER, *op. cit.* [trad. it. *Princípi di sociologia* (UTET, Torino 1967) vol. 1, p. 213].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Ciò che noi, in stretta analogia con l'uomo primitivo, proiettiamo sulla realtà esterna non può essere altro che il riconoscimento della situazione in virtú della quale da un lato, una cosa che risulta ai sensi e alla coscienza è *presente*, e d'altro lato la stessa cosa, in condizioni diverse, è *latente* ma può riemergere; il riconoscimento quindi della coesistenza di percezione e ricordo ossia, in termini piú generali, dell'esistenza di processi psichici *inconsci* accanto a processi *consci*.[1] Potremmo dire che lo "spirito" di una persona o di una cosa si riduce in ultima analisi alla loro capacità di essere ricordate e rappresentate quando siano sottratte alla percezione.

Certo non dovremo aspettarci né dalla rappresentazione primitiva né dalla rappresentazione odierna dell'"anima" che il loro modo di delimitare l'altra metà della personalità si attenga alle linee che la scienza attuale traccia tra attività cosciente e attività inconscia della psiche. L'anima animistica, anzi, unisce in sé caratteristiche di entrambi gli aspetti. La sua fugacità e mobilità, la sua capacità di abbandonare il corpo, di prendere durevolmente o fuggevolmente possesso di un altro corpo sono caratteri che ricordano incontestabilmente la natura della coscienza. Ma il modo in cui si tiene celata dietro ciò che appare della personalità ricorda l'inconscio; oggi noi attribuiamo immutabilità e indistruttibilità non piú ai processi coscienti bensí a quelli inconsci, che consideriamo anche i veri e propri portatori dell'attività psichica.

Abbiamo detto prima [pp. 71 sg.] che l'animismo è un sistema di pensiero, la prima teoria compiuta del mondo; ora vogliamo trarre alcune conseguenze dall'interpretazione psicoanalitica di tale sistema.

L'esperienza quotidiana torna sempre a riproporci da capo le caratteristiche principali del "sistema". Sogniamo durante la notte e abbiamo appreso a interpretare il sogno di giorno. Il sogno può apparire, senza rinnegare la sua natura, confuso e sconnesso, ma può anche, al contrario, imitare l'ordine delle impressioni di un evento vissuto, dedurre una vicenda dall'altra e stabilire delle relazioni fra parti diverse di essa. Questo esito può riuscirgli piú o meno bene, ma quasi mai in modo cosí compiuto da non lasciar trapelare in qualche parte un'assurdità, uno strappo nella trama. Se sottoponiamo a interpretazione il sogno, giungiamo a capire che la disposizione

[1] Vedi la mia breve *Nota sull'inconscio in psicoanalisi* (1912) pubblicata inizialmente nei *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 26 (parte 66) pp. 312-18 col titolo: *A Note on the Inconscious in Psycho-analysis*.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

incoerente e incongrua delle parti che lo compongono è cosa del tutto irrilevante ai fini della sua comprensione. La cosa essenziale nel sogno sono i *pensieri onirici* che sono in ogni caso significativi, connessi tra loro e ordinati. Ma il loro ordine è totalmente diverso da quello che ricordiamo in rapporto al contenuto manifesto del sogno. In quest'ultimo si è rinunciato ad ogni connessione coerente dei pensieri onirici, connessione che può o restare interamente perduta o essere sostituita dalla nuova connessione presentata dal contenuto del sogno. Quasi sempre si è prodotto, a prescindere dalla condensazione degli elementi onirici, un nuovo ordinamento di questi stessi elementi, piú o meno indipendente dalla disposizione precedente. Aggiungeremo infine che, qualunque sia il prodotto ricavato, grazie al lavoro onirico, dal materiale dei pensieri onirici, esso subisce un nuovo influsso, la cosiddetta "elaborazione secondaria", il cui scopo mira evidentemente a eliminare l'incoerenza e l'incomprensibilità risultante dal lavoro onirico, a favore di un nuovo "significato". Questo nuovo significato conseguito attraverso l'elaborazione secondaria non è piú il significato dei pensieri onirici.[1]

L'elaborazione secondaria del prodotto del lavoro onirico è un esempio eccellente della natura e delle esigenze di un sistema. Vi è in noi una funzione intellettuale che richiede unificazione, coerenza e comprensibilità da ogni materiale della percezione o del pensiero di cui si impadronisce, e non esita a produrre una falsa coerenza quando, per circostanze particolari, non è in grado di afferrare quella vera. Questa costruzione di sistemi ci è nota non soltanto dal sogno ma anche dalle fobie, dal pensiero ossessivo e dai deliri. La costruzione di sistemi è sommamente evidente nelle malattie accompagnate da deliri (nella paranoia), ove essa domina il quadro clinico; tuttavia non può essere trascurata in altre forme di neuropsicosi, in cui pure si presenta. In tutti questi casi possiamo dimostrare che ha avuto luogo un riordinamento del materiale psichico in vista di un nuovo scopo, e spesso questo riordinamento dev'esser stato assai violento nel fondo, se ciò che ne risulta appare comprensibile solo dal punto di vista del sistema. Ciò che caratterizza nel modo piú efficace un sistema è dunque il fatto che ogni prodotto del sistema permette di scoprire almeno due possibili spiegazioni, una derivante dalle premesse del sistema stesso (e si tratterà dunque, probabilmente, di una

[1] [Il tema dell'elaborazione secondaria nel sogno è trattato ampiamente nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 447 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

spiegazione delirante) e una nascosta ma che dobbiamo riconoscere come la spiegazione vera, effettivamente operante.

Chiariamo con un esempio tratto da una nevrosi. Nel capitolo sul tabú ho ricordato un'ammalata i cui divieti ossessivi mostrano smaglianti coincidenze col tabú dei Maori (pp. 36 sg.). La nevrosi di questa donna è diretta verso il marito e culmina nella difesa contro l'inconscio desiderio che egli muoia. La sua fobia manifesta, sistematica, riguarda però la menzione della morte in generale, dalla quale è completamente escluso il marito, che non diventa mai oggetto di preoccupazione cosciente. Un giorno la donna sente che il marito incarica qualcuno di portare ad affilare i suoi rasoi che non tagliano piú in un determinato negozio. Spinta da una singolare inquietudine, la donna si reca personalmente nei pressi di quel negozio e al ritorno dalla sua ricognizione chiede al marito di sbarazzarsi per sempre di quei rasoi, perché ha scoperto — dice — che accanto al negozio di cui egli ha parlato c'è un'impresa di pompe funebri, sicché i rasoi sono incappati in un indissolubile rapporto col pensiero della morte. Questa è dunque la motivazione sistematica del divieto, ma possiamo star sicuri che la paziente sarebbe rincasata col divieto dei rasoi anche senza aver scoperto quella vicinanza di cattivo auspicio. Sarebbe bastato infatti che nel tragitto verso il negozio avesse incontrato un carro funebre, una persona vestita a lutto o qualcuno che stava portando una corona mortuaria. La rete delle possibilità era sufficientemente ampia per cogliere la preda in ogni caso: a questo punto, dipendeva dalla donna fare scattare o no la trappola. Fu possibile stabilire con certezza che in altri casi essa non attivò le condizioni del divieto. In queste circostanze, affermava di aver avuto "una giornata migliore". La causa reale del divieto dei rasoi era naturalmente — lo si indovina facilmente — la sua riluttanza verso un certo piacere connesso all'idea che il marito potesse tagliarsi la gola col rasoio affilato.

In modo del tutto simile si perfeziona e si precisa nei dettagli un'inibizione nei confronti dell'ambulazione (un'abasia o un'agorafobia) quando questo sintomo sia riuscito a imporsi come rappresentante di un desiderio inconscio e della difesa da questo desiderio. Infatti ogni altra fantasia inconscia e reminiscenza ancora operante presente nel paziente si accalca verso questo sbocco ormai aperto, per assumere espressione di sintomo, e si dispone in un nuovo, opportuno ordinamento nell'ambito del disturbo ambulatorio. Sarebbe perciò un inizio inutile, anzi propriamente parlando assurdo, il tentar

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

di capire la compagine sintomatica e i dettagli di un'agorafobia per esempio, partendo dalla premessa che sta alla base della malattia; la coerenza e il rigore dell'intero contesto sono infatti mere apparenze e, come nella facciata del sogno, un'osservazione piú penetrante può scoprire incoerenze e assurdità assai marcate nel modo in cui i sintomi si sono formati. I particolari di una fobia sistematica come questa hanno la loro motivazione reale in determinanti nascoste, che non necessariamente hanno a che fare con l'inibizione all'ambulazione; per questo tale fobia assume altresí in persone diverse le configurazioni piú svariate e contraddittorie.

Se torniamo al sistema animistico, di cui ci stavamo occupando, le conoscenze cui siamo pervenuti in *altri* sistemi psicologici ci permettono di concludere che, anche presso i primitivi, la "superstizione" non è necessariamente l'unica o l'autentica motivazione di un particolare costume o prescrizione e non ci dispensa dall'obbligo di cercarne le ragioni nascoste. Quando predomina un sistema animistico, è inevitabile che ogni prescrizione e ogni attività riceva una giustificazione sistematica, che noi oggi chiamiamo "superstiziosa". La "superstizione", come la "paura", come il "sogno", come il "demone", è una delle definizioni psicologiche provvisorie che si sono dissolte al cospetto della ricerca psicoanalitica. Se si aggirano queste costruzioni che si frappongono alla conoscenza come dei paraventi, si intuisce che alla vita psichica e al livello di civiltà raggiunto dai selvaggi non è stato attribuito finora l'apprezzamento che meritano.

Se consideriamo la rimozione delle pulsioni come una misura del livello di civiltà raggiunto, dobbiamo ammettere che anche con il sistema animistico si sono verificati progressi e sviluppi oggi a torto poco apprezzati per via della loro motivazione superstiziosa. Quando leggiamo che i guerrieri di una tribú selvaggia s'impongono, non appena entrano sul sentiero di guerra, la massima continenza e pulizia, ci viene suggerito a titolo di spiegazione che il motivo è "il timore che il nemico s'impadronisca dei rifiuti delle loro persone per tramare la loro perdita, lavorandoci su di magia";[1] e anche per la loro astinenza andrebbero supposte analoghe ragioni superstiziose. Nondimeno il fatto della rinuncia alle pulsioni sussiste, e comprendiamo assai meglio questo esempio se ipotizziamo che il guerriero selvaggio s'imponga queste restrizioni per stabilire un equilibrio, poiché egli è in procinto di permettere che i suoi impulsi crudeli e ostili, di norma

[1] FRAZER, op. cit., pt. 2, p. 157 [*Il ramo d'oro* cit., pp. 330 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

interdetti, trovino pieno sfogo. Lo stesso vale per i numerosi casi di restrizione sessuale per tutto il tempo in cui si è occupati in lavori difficili o che implicano una responsabilità.[1] Benché la giustificazione di questi divieti possa riferirsi a un contesto magico, l'idea fondamentale — di acquisire piú forza rinunciando al soddisfacimento pulsionale — resta tuttavia un elemento sottratto ad ogni dubbio; e accanto alla razionalizzazione magica del divieto non va trascurata la radice igienica. Quando gli uomini di una tribú selvaggia partono per la caccia, la pesca, la guerra, la raccolta di erbe preziose, le loro donne, che restano a casa, sono soggette a numerose, pesanti restrizioni alle quali i selvaggi attribuiscono un effetto simpatetico, valido anche a distanza, sulla riuscita della spedizione. Non occorre peraltro un acume particolare per capire che il fattore che opera a distanza è la preoccupazione costante della donna che il suo uomo torni a casa, la nostalgia di lui; ed è facile arguire che sotto questi travestimenti si cela un ben fondato giudizio psicologico: gli uomini fanno del loro meglio soltanto se si sentono perfettamente tranquilli su quel che fanno le loro donne che essi hanno lasciato incustodite. Altre volte è detto esplicitamente, senza far ricorso ad alcuna motivazione magica, che l'infedeltà coniugale della donna porta a fallimento gli sforzi che il marito assente sta compiendo in un'attività che fa appello alla sua responsabilità.

È vero che le innumerevoli prescrizioni basate sul tabú alle quali soggiacciono le donne dei selvaggi durante la mestruazione sono motivate dal timore superstizioso del sangue; ma è anche vero che esse hanno una giustificazione reale nella mestruazione stessa. Sarebbe comunque sbagliato trascurare la possibilità che questo timore del sangue si ponga in questo caso anche al servizio di finalità estetiche e igieniche, costrette comunque a drappeggiarsi con motivazioni magiche.

Non ci nascondiamo affatto che, con questi tentativi di spiegazione, ci esponiamo al rimprovero di attribuire all'attività psichica dei selvaggi odierni una sottigliezza altamente improbabile. Tuttavia io penso che nel considerare la psicologia di questi uomini rimasti al livello animistico, è facile che succeda quel che è accaduto con la vita psichica del bambino, che noi adulti non comprendiamo piú e della quale abbiamo perciò sottovalutato cosí largamente la ricchezza e la sensibilità.

[1] *Ibid.*, pp. 200 sg.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Ancora un gruppo di prescrizioni tabú finora inspiegate meritano di essere prese in considerazione, poiché consentono una delucidazione familiare allo psicoanalista. Presso molti popoli selvaggi è proibito, in varie circostanze, tenere in casa armi affilate e strumenti taglienti.[1] Frazer cita una superstizione in vigore in Germania secondo cui non è lecito lasciare un coltello con la lama verso l'alto: Dio e gli angeli potrebbero esserne feriti. Non dobbiamo forse riconoscere in questo tabú il presentimento di certe "azioni sintomatiche" nelle quali l'arma tagliente potrebbe essere usata sotto l'impulso di moti inconsci malvagi?[2]

[1] *Ibid.*, p. 238.

[2] [Freud ha discusso il tema della superstizione nella sua *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) pp. 281 sgg.; lo stesso tema è inoltre affrontato, con particolare riferimento alla nevrosi ossessiva, nel caso dell'uomo dei topi (1909) pp. 61 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Capitolo 4

Il ritorno del totemismo nei bambini

Non c'è da temere che la psicoanalisi, la quale ha scoperto per prima che gli atti e le formazioni psichiche sono invariabilmente sovradeterminati,[1] si lasci indurre nella tentazione di far discendere da un'unica origine qualcosa di cosí complesso come la religione. Se essa, obbedendo alla unilateralità cui è obbligata, e che a dire il vero è doverosa, intende porre in luce una sola tra le fonti di questa istituzione, non per questo pretende di attribuirle carattere di esclusività, né le assegna un posto di primo piano tra i fattori che concorrono a determinarla. Soltanto una sintesi fra le diverse sfere della ricerca è in grado di stabilire quale sia l'importanza relativa da attribuire, nella genesi della religione, al meccanismo che vogliamo discutere qui. Ma un lavoro come questo supera i mezzi di cui lo psicoanalista dispone e va al di là dei suoi stessi propositi.

1.

Nel primo capitolo abbiamo fatto conoscenza con il totemismo. Abbiamo appreso che è un sistema il quale, presso determinate popolazioni primitive dell'Australia, dell'America e dell'Africa, tiene il posto della religione e fornisce il fondamento dell'organizzazione sociale. Sappiamo che nel 1869 lo scozzese McLennan concentrò il suo interesse sui fenomeni del totemismo [vedi oltre p. 114], considerati fino allora come semplici curiosità, formulando l'ipotesi che un considerevole numero di usi e costumi presenti in diverse società, antiche e moderne, debbano essere intesi come residui di un'epoca totemistica. In seguito la scienza ha riconosciuto in tutta la sua estensione questa importanza del totemismo. Voglio citare qui, per-

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 519.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ché è una delle enunciazioni piú recenti su questo problema, un passo tratto dagli *Elementi di psicologia dei popoli* di Wundt:[1] "possiamo trarre con grande attendibilità la conclusione che la civiltà totemistica è stata una preparazione alle evoluzioni ulteriori e uno stadio di transizione fra lo stato dell'uomo primitivo e il periodo degli eroi e degli dèi".

Gli scopi del presente lavoro ci costringono a penetrare piú a fondo i caratteri del totemismo.

Per motivi che diventeranno chiari piú avanti, inizio col riportare una descrizione di Reinach, il quale ha schizzato nel 1900 il seguente "codice del totemismo" (*code du totémisme*) in dodici articoli, una sorta di catechismo della religione totemistica.[2]

1. È proibito sia uccidere che cibarsi di determinati animali, ma gli uomini allevano esemplari appartenenti a queste specie e se ne prendono cura.

2. Se un animale viene a morire in circostanze accidentali, è compianto e sepolto con gli stessi onori che spettano a un membro del clan.

3. In certi casi il divieto di cibarsi dell'animale si riferisce soltanto a una determinata parte del suo corpo.

4. Se sotto la spinta della necessità si è costretti a uccidere un animale che di regola viene risparmiato, gli si chiede perdono e si cerca di attenuare con svariati stratagemmi e sotterfugi la trasgressione del tabú, ossia l'uccisione.

5. Quando l'animale viene offerto in sacrificio rituale, lo si piange solennemente.

6. In certe occasioni solenni e cerimonie religiose si indossa la pelle di determinati animali: questi, dove il totemismo sopravvive ancora, sono i totem.

7. Clan e singoli individui adottano nomi di animali, e precisamente degli animali totemici.

8. Molti clan usano come insegne le immagini di animali e ne adornano le loro armi; gli uomini si dipingono animali sul corpo o se li fanno tatuare.

[1] W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie* (Lipsia 1912) p. 139. [*Elementi di psicologia dei popoli* (1912), trad. it. (Bocca, Torino 1929) p. 114.]

[2] S. Reinach, articolo del 1900 riprodotto nell'opera *Cultes, mythes et religions* (4 voll., Parigi 1905-12) vol. 1, pp. 17 sgg.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

9. Se il totem è un animale temuto e pericoloso, si suppone che risparmi i membri del clan che hanno preso il suo nome.

10. L'animale totemico protegge e mette in guardia gli appartenenti al clan.

11. L'animale totemico rivela il futuro ai suoi fedeli e serve loro da guida.

12. I membri del clan totemico credono spesso di essere legati all'animale totemico da un'origine comune.

Questo catechismo della religione totemica può essere valutato solo se si tiene conto che Reinach ha qui inserito anche tutti gli indizi e i residui in base ai quali è possibile dedurre in che cosa sia consistito un tempo il sistema totemistico. Reinach assume di fronte al problema una posizione particolare, ben visibile nel fatto che egli trascura in certa qual misura i tratti essenziali del totemismo. Avremo modo di convincerci che, dei due assiomi fondamentali del catechismo totemistico, egli ne ha respinto uno in secondo piano, mentre ha completamente tralasciato l'altro.

Per farci un'immagine esatta del carattere del totemismo, ci rivolgeremo a un autore che ha dedicato a questo tema un'opera in quattro volumi la quale unisce, alla piú completa raccolta delle osservazioni compiute a questo proposito, la piú penetrante discussione dei problemi che tali osservazioni hanno suscitato. Il nostro debito verso Frazer, l'autore di *Totemismo ed esogamia* (1910) — per il piacere e l'insegnamento che ne abbiamo tratto — resterà immutato anche se l'indagine psicoanalitica dovesse portare a risultati che si discostano parecchio dai suoi.[1]

[1] Ma forse è bene far prima presente al lettore le difficoltà contro le quali occorre lottare per stabilire dei punti fermi in questo campo.

Anzitutto le persone che raccolgono le osservazioni non sono le stesse che le elaborano e le discutono. I primi sono viaggiatori e missionari, i secondi studiosi che forse non hanno mai visto gli oggetti della loro indagine. Non è facile intendersi con i selvaggi. Non tutti gli osservatori avevano familiarità con le lingue dei selvaggi, e dovevano quindi ricorrere all'aiuto di interpreti o del cosiddetto *pidgin-english* per comunicare con gli interpellati. I selvaggi non sono comunicativi per quanto riguarda i fatti piú intimi della loro civiltà e si aprono solo con gli stranieri che hanno trascorso parecchi anni tra loro. Spesso, e per i motivi piú disparati, danno informazioni false o equivoche; vedi J. G. FRAZER, *Totemism and Exogamy* (4 voll., Londra 1910) vol. 1, pp. 150 sg. Non bisogna dimenticare che i popoli primitivi non sono popoli giovani, anzi sono propriamente tanto antichi quanto i popoli piú civilizzati, e non c'è ragione di aspettarsi che abbiano conservato le loro idee e istituzioni primitive senza evoluzione e alterazione alcuna solo perché noi potessimo venirne a conoscenza. È anzi sicuro che si sono compiute presso i primitivi trasformazioni profonde in tutte le direzioni, cosí che non si può mai stabilire senza attenta riflessione che cosa, delle loro condizioni e opinioni attuali, abbia conservato l'originario passato a

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

"Un totem", ha scritto Frazer nel suo primo saggio sull'argomento,[1] "è una categoria di oggetti materiali alla quale il selvaggio testimonia un rispetto superstizioso, perché crede che esista tra la propria persona e ogni membro della categoria un profondo e particolarissimo rapporto... Il legame tra l'uomo e il suo totem è reciprocamente benefico: il totem protegge l'uomo, e l'uomo dimostra il suo rispetto per il totem in molti modi, astenendosi dall'ucciderlo se il totem è un animale, e non tagliandolo o cogliendolo se è una pianta. Il totem si distingue dal feticcio per il fatto che non è mai un individuo isolato come il feticcio, bensí è sempre una categoria di oggetti, di norma una specie animale o vegetale, piú raramente una categoria di oggetti naturali inanimati, e, piú raramente ancora, di oggetti artificiali...

"Possiamo distinguere almeno tre tipi di totem: 1) il totem del clan, che appartiene a un intero clan e si trasmette ereditariamente da una generazione all'altra; 2) il totem del sesso, che appartiene a tutti i maschi o a tutte le femmine di una tribú, con esclusione in entrambi i casi dell'altro sesso; 3) il totem individuale, che appartiene a una singola persona e non si trasmette ai suoi discendenti."

I due ultimi tipi di totem hanno un'importanza infinitamente minore del totem del clan. Se non c'inganniamo, si tratta di formazioni tardive e poco significative per quanto concerne la natura del totem.

"Il totem del clan è oggetto di venerazione da parte di una stirpe di uomini e di donne che prendono il nome del totem, si considerano consanguinei, discendenti da un comune capostipite, e sono legati da comuni doveri reciproci e dalla comune credenza nel totem. Il totemismo, pertanto, è un sistema sia religioso che sociale. Il suo aspetto religioso consiste nelle relazioni di vicendevole rispetto e protezione tra uomo e totem; l'aspetto sociale, nei doveri tra membri di uno stesso clan e nei confronti di altri clan. Nella storia successiva del totemismo l'aspetto religioso e quello sociale manifestano

mo' di fossile e che cosa invece corrisponda a una alterazione e modificazione di quel passato. Di qui derivano le numerosissime controversie tra studiosi a proposito di ciò che, nelle peculiarità di una civiltà primitiva, va considerato primario e di ciò che va interpretato come una successiva configurazione di tipo secondario. La definizione della situazione originaria dipende quindi di volta in volta dalla costruzione che viene operata. Infine non è facile immedesimarsi nel modo di pensare proprio dei primitivi. Noi li fraintendiamo come fraintendiamo i bambini, e siamo sempre inclini a interpretare le loro azioni e i loro sentimenti in base alle costellazioni psichiche che ci sono proprie.

[1] *Totemism* (Edimburgo 1887); ristampato in FRAZER, *op. cit.*, vol. 1, pp. 3 sgg.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

una tendenza a dissociarsi: il sistema sociale sopravvive talvolta a quello religioso e, viceversa, residui di totemismo permangono nella religione di paesi nei quali il sistema sociale fondato sul totemismo è scomparso. La nostra ignoranza sulle origini del totemismo non ci permette di affermare con sicurezza in che rapporto stessero in origine questi due aspetti del totemismo. Dall'insieme emerge però con forte probabilità che, all'inizio, essi erano inseparabili; in altre parole, quanto piú indietro si risale, tanto piú dovrebbe risultare che il membro di un clan si considera appartenente alla stessa specie alla quale appartiene il suo totem, e tanto meno il suo comportamento verso il totem dovrebbe differenziarsi dal suo comportamento verso gli altri membri del clan."

Nella descrizione che dedica specificamente al totemismo come sistema religioso, Frazer premette che i membri di un clan prendono il nome del loro totem e *di solito credono anche di discendere dal totem*. La conseguenza di questa credenza è che essi non cacciano l'animale totemico, non lo uccidono e non lo mangiano, e si vietano ogni altro uso del totem se questo è cosa diversa da un animale. I divieti di uccidere e mangiare il totem non sono gli unici tabú che lo riguardino; a volte è anche proibito toccarlo, e anzi perfino guardarlo. In un certo numero di casi il totem non dev'essere chiamato col suo vero nome. La trasgressione di questi comandamenti tabú che proteggono il totem viene punita automaticamente con gravi malattie o con la morte (vedi sopra p. 29).

Occasionalmente il clan alleva alcuni esemplari dell'animale totemico, che vengono custoditi in cattività.[1] Se si trova un animale totemico morto, lo si compiange e seppellisce come fosse un membro del clan. Se si era costretti a uccidere un animale totemico, l'operazione si svolgeva secondo un rituale prescritto di scuse e di cerimonie espiatorie.

Il clan si attendeva dal suo totem protezione e riguardi. Se si trattava di un animale pericoloso (una fiera selvaggia, un serpente velenoso), si presupponeva che non avrebbe arrecato alcun male ai suoi compagni, e se questa supposizione non si attuava il danneggiato veniva cacciato fuori dal clan. I giuramenti, pensa Frazer, erano in origine ordalie, per cui molte prove riguardanti la discendenza e la

[1] Come accade ancor oggi con la lupa in gabbia sulla scala del Campidoglio a Roma e con gli orsi nella loro fossa a Berna.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

legittimità venivano fatte dipendere dal giudizio del totem. Il totem aiuta in caso di malattia, dà premonizioni e ammonimenti alla tribú. La comparsa del totem nei pressi di una casa era considerata spesso un annuncio di morte: il totem era venuto a prendere il suo parente.[1]

In diverse circostanze significative il membro del clan cerca di sottolineare la sua parentela col totem rendendosi esteriormente simile a lui, celandosi nella pelle dell'animale totemico, tatuandosene l'immagine ecc. Nelle occasioni solenni della nascita, dell'iniziazione, della sepoltura, questa identificazione col totem viene realizzata con atti e parole appropriate. Danze nelle quali tutti i membri della tribú si travestono da totem e ne imitano i movimenti, servono a svariati fini magici e religiosi. Infine vi sono cerimonie nel corso delle quali l'animale totemico viene ucciso secondo un rito solenne.[2]

L'aspetto sociale del totemismo si esprime anzitutto in un comandamento rigorosamente osservato e in una restrizione imponente. I membri di un clan totemico sono fratelli e sorelle, in dovere di aiutarsi reciprocamente e di proteggersi a vicenda. Se un membro del clan viene ucciso da uno straniero, tutto il clan dell'assassino è responsabile del delitto, e il clan dell'assassinato si sente solidale nell'esigere che il sangue versato sia espiato. I vincoli totemici sono piú forti dei legami familiari cosí come essi sono intesi da noi. Non coincidono con questi ultimi, poiché la trasmissione del totem avviene di norma per linea materna, e forse in origine l'ereditarietà paterna non era presa in considerazione affatto.

La restrizione tabú che corrisponde a ciò consiste nel divieto imposto ai membri di uno stesso clan totemico di sposarsi tra loro e di avere un qualsiasi rapporto sessuale all'interno del clan. Si tratta della famosa ed enigmatica "esogamia" connessa col totemismo. A questo argomento abbiamo dedicato tutto il primo capitolo: basterà quindi rammentare qui che l'esogamia scaturisce dall'acutissimo orrore dell'incesto proprio dei primitivi; essa diventerebbe perfettamente comprensibile come misura di sicurezza contro l'incesto nel caso di matrimonio di gruppo, e serve anzitutto a tutelare dall'incesto la generazione piú giovane; solo in un contesto ulteriore diventa un ostacolo anche per la generazione piú anziana.[3]

[1] Come la Dama Bianca in parecchi casati aristocratici.
[2] FRAZER, op. cit., vol. 1, p. 45. Vedi oltre la mia discussione sul sacrificio [pp. 136 sgg.].
[3] [Vedi sopra p. 14 e n. 2.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

A questa descrizione di Frazer del totemismo, che è una delle prime nella letteratura sull'argomento, voglio aggiungere qualche passo tratto da una delle sintesi piú recenti. Negli *Elementi di psicologia dei popoli* apparsi nel 1912 Wundt afferma:[1]

"L'animale totem vale come animale antenato del rispettivo gruppo. Il 'totem' vien cosí ad essere da un lato nome di gruppo, e dall'altro nome di discendenza; in quest'ultima accezione esso ha un significato mitologico. Tutte le applicazioni di questo concetto si intrecciano e si combinano, e alcuni di questi significati possono quasi scomparire, cosicché in molti casi i totem sono diventati una mera nomenclatura genealogica, mentre in altri l'idea della discendenza o il significato rituale del totem sono rimasti predominanti..." Il concetto di totem è decisivo ai fini della suddivisione e dell'organizzazione tribale, che sono sottoposte a certe norme dettate dal costume. "A queste norme e al loro radicarsi nelle credenze e nel sentimento dei membri della tribú va connesso il fatto che l'animale totem originariamente non è soltanto considerato un nome per un gruppo di membri della tribú, ma possiede spesso anche il valore di capostipite del rispettivo gruppo della tribú... Inoltre, questi antenati animali fruiscono di un culto. Anche il culto degli antenati comincia perciò, non con gli antenati umani ma col culto degli animali, culto che, a prescindere da determinate cerimonie o feste rituali, si manifesta dapprincipio soprattutto nella condotta verso l'animale: non un solo animale, ma ogni rappresentante di quella stessa specie è in un certo grado un animale sacro. È proibito ai membri di quel gruppo-totem di cibarsi della carne dell'animale totem, o perlomeno ciò non è loro concesso che in determinate circostanze. A questa proibizione contrasta il fatto opposto, importante in questo complesso di costumi, che in talune circostanze ha luogo una specie di pasto rituale della carne dell'animale totem...

"...L'aspetto sociale piú importante di questa differenziazione della tribú sta però in questo: con essa sorgono e si radicano nel costume alcune norme relative ai rapporti reciproci fra i singoli gruppi. Fra queste norme stanno in prima linea quelle riguardanti il matrimonio. La suddivisione della tribú è dunque connessa con un fatto importantissimo che si affaccia per la prima volta nel periodo totemistico: l'esogamia."

[1] WUNDT, *op. cit.*, pp. 116 sgg. [*Elementi* cit., pp. 95-97.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Se vogliamo giungere a caratterizzare il totemismo originario, prescindendo da tutto ciò che può essere dovuto a un accrescimento o a un affievolimento successivi, emergono ai nostri occhi i seguenti tratti essenziali: *Tutti i totem erano in origine animali, ed erano considerati gli antenati delle singole tribú. Il totem si ereditava soltanto per linea materna. Era proibito uccidere il totem* (o mangiarlo, il che è lo stesso in un contesto primitivo); *era proibito ai membri di uno stesso clan totemico avere rapporti sessuali tra loro.*[1]

A questo punto ci può colpire il fatto che nel "codice del totemismo" redatto da Reinach uno dei tabú fondamentali, quello dell'esogamia, non compare affatto, mentre la premessa dell'altro, ossia la discendenza dall'animale tabú, sia citata solo di sfuggita. Ho scelto tuttavia la descrizione di Reinach (autore assai benemerito in questo campo di ricerche), per preparare il lettore alle differenze d'opinione fra gli studiosi delle quali ora ci occuperemo.

2.

Quanto piú ci si veniva convincendo che il totemismo costituisce una fase ricorrente di ogni civiltà, tanto piú pressante diventava il bisogno di giungere a comprenderlo, di chiarire gli enigmi della sua natura. Tutto è infatti enigmatico nel totemismo: i problemi chiave sono quelli che riguardano l'origine della discendenza dal totem e i motivi dell'esogamia (o meglio, del tabú dell'incesto che trova la sua espressione nell'esogamia), nonché la relazione tra questi due ordinamenti, cioè fra l'organizzazione totemica e il divieto dell'incesto. L'intelligenza di questi fenomeni dovrebbe essere a un tempo storica e psicologica, dovrebbe chiarire in quali circostanze si sia sviluppata questa istituzione cosí peculiare e a quali necessità psichiche dell'uomo essa dia espressione.

[1] In accordo con questa enunciazione suona la sintesi del totemismo che Frazer tratteggia nel suo secondo lavoro sull'argomento (*The Origin of Totemism*, Fortnightly Review, 1899): "Cosí il totemismo è stato considerato generalmente come un sistema primitivo, un sistema sia religioso che sociale. Come sistema religioso implica l'unione mistica del selvaggio col suo totem; come sistema sociale implica le relazioni reciproche che intercorrono tra uomini e donne appartenenti allo stesso totem, e i rapporti tra essi e i membri di altri gruppi totemici. In corrispondenza con questi due aspetti del sistema vi sono due criteri o canoni empirici del totemismo: primo, la norma che un uomo non deve uccidere o mangiare il suo totem, animale o pianta che sia, e, secondo, che egli non deve sposare o convivere con una donna dello stesso totem" (rist. in *Totemism and Exogamy* cit., vol. 1, p. 101). Frazer aggiunge poi, e questo ci porta al centro delle discussioni sul totemismo: "Se i due aspetti — quello religioso e quello sociale — siano sempre coesistiti o siano per

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

I miei lettori saranno certo stupiti a questo punto di apprendere da quanti diversi punti di vista si sia cercato di rispondere a questi interrogativi, e quanto divergenti siano su questo tema le opinioni degli specialisti dell'argomento. Quasi tutto ciò che si potrebbe affermare in termini generali sul totemismo e sull'esogamia appare opinabile. Anche la descrizione che ho dato sopra traendola da uno scritto pubblicato da Frazer nel 1887, non può sfuggire all'obiezione di esprimere una mia preferenza arbitraria e oggi sarebbe contestata dallo stesso Frazer il quale ha modificato a piú riprese i suoi punti di vista in proposito.[1]

È attendibile ritenere che la natura del totemismo e dell'esogamia risulterebbe assai piú comprensibile se potessimo accostarci piú da vicino alle origini di queste due istituzioni. Ma a questo proposito non dobbiamo dimenticare l'osservazione di Andrew Lang: neanche i popoli primitivi hanno serbato le forme originarie di queste istituzioni o le condizioni che hanno dato luogo alla loro formazione; sicché, per rimpiazzare la mancata osservazione diretta, siamo costretti ad accontentarci di pure e semplici ipotesi.[2] Tra i tentativi di interpretazione proposti, alcuni appaiono a *priori* inadeguati a giudizio dello psicologo; sono troppo razionali e non si preoccupano affatto del carattere emotivo della materia da interpretare. Altri tentativi di spiegazione poggiano su premesse che l'osservazione non conferma in alcun modo. Altri ancora si rifanno a materiali che si presterebbero meglio a una interpretazione diversa. È facile di norma contestare i diversi punti di vista: come sempre, gli autori sono piú efficaci nelle critiche che si muovono a vicenda che non nelle opere che producono. Un *non liquet* rappresenta, per la maggior parte dei punti di vista discussi, il risultato finale. Non c'è quindi da stupire se nella letteratura piú recente apparsa sull'argomento, e che noi abbiamo perlopiú tralasciato di citare, affiora l'inconfondibile tendenza a ri-

loro natura indipendenti, è un problema al quale sono state date soluzioni diverse." [Freud cita in inglese.]

[1] A proposito di tali mutamenti d'opinione, Frazer stesso ha scritto questa bella frase: "Non sono cosí sciocco da pretendere che le mie conclusioni su problemi cosí difficili siano definitive. Ho cambiato parere a piú riprese, e sono deciso a cambiarlo ogni volta che muti l'evidenza, perché — al pari di un camaleonte — il ricercatore non prevenuto dovrebbe cambiar colore via via che cambiano i colori del terreno su cui si muove" (FRAZER, op. cit., vol. 1, p. XIII). [Freud cita in inglese.]

[2] A. LANG, *The Secret of the Totem* (Londra 1905) p. 27: "Data la natura del problema, poiché l'origine del totemismo trascende di gran lunga le nostre possibilità di indagine storica e di sperimentazione diretta, per ciò che concerne questo argomento dobbiamo ricorrere a congetture." — "In nessun luogo ci è dato vedere un uomo assolutamente primitivo, né un sistema totemistico nel suo divenire" (ivi, p. 29). [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

cusare, in quanto inattuabile, una soluzione generale dei problemi del totem.[1] Nel riportare qui queste ipotesi contrastanti, mi sono permesso di prescindere dal loro ordine cronologico.

a. *L'origine del totemismo*

Il problema dell'origine del totemismo può essere formulato anche cosí: come sono giunti gli uomini primitivi (e i loro clan) ad assumere il nome di animali, piante, oggetti inanimati?[2]

John Ferguson McLennan, lo scozzese che scoprí alla scienza il totemismo e l'esogamia,[3] si astenne dal rendere pubblica una opinione qualsivoglia sull'origine del totemismo; secondo Lang,[4] McLennan fu incline per un certo periodo a far risalire il totemismo all'uso del tatuaggio. Propongo di suddividere all'interno dei seguenti tre gruppi le teorie che sono state rese esplicite sull'origine del totemismo: α) teorie nominalistiche, β) teorie sociologiche, γ) teorie psicologiche.

α) Teorie nominalistiche

Ciò che mi accingo a dire su queste teorie giustificherà il fatto di averle raggruppate sotto la denominazione succitata.

Già Garcilasso de la Vega, un discendente degli Inca peruviani che scrisse nel diciassettesimo secolo la storia del suo popolo, pare aver fatto risalire ciò che conosceva del fenomeno totemistico al bisogno dei clan di distinguersi tra di loro con nomi.[5] Lo stesso pensiero riaffiora a distanza di secoli. Secondo Keane i totem sarebbero derivati da *heraldic badges* (insegne araldiche) con le quali individui, famiglie e clan intendevano distinguersi gli uni dagli altri.[6] Max Müller espresse la stessa opinione sul significato del totem:[7] "Un totem è un contrassegno di clan; poi un nome di clan; poi il nome del progenitore del clan; e infine il nome della cosa venerata dal

[1] Cosí ad esempio A. Goldenweiser, *Totemism, an Analytical Study*, J. am. Folk-Lore, vol. 23, 179 (1910), recensito in "Britannica Year-book" (1913).

[2] Dapprima probabilmente solo il nome di animali.

[3] J. F. McLennan, *Primitive Marriage* (Edimburgo 1865), rist. in *Studies in Ancient History* (Londra 1876); *The Worship of Animals and Plants*, Fortnightly Rev., N.S., vol. 6, 407 e 562 (1869) e vol. 7, 194 (1870), rist. in *Studies in Ancient History: Second Series* (Londra 1896). [4] Lang, op. cit., p. 34. [5] *Ibid.*, p. 34.

[6] [A. H. Keane, *Man, Past and Present* (Cambridge 1899) p. 396] citato da Lang, *Social Origins* (Londra 1903) pp. IX sg.

[7] F. Max Müller, *Contributions to the Science of Mythology* (2 voll., Londra 1897) vol. 1, p. 201; citato da Lang, *The Secret of the Totem* cit., p. 118.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

clan." Piú tardi Pikler affermava:[1] "Gli uomini avevano bisogno di un nome permanente, fissato per iscritto, per contraddistinguere comunità e individui... Il totemismo nasce quindi non da un'esigenza religiosa, ma da un prosaico bisogno che gli uomini avvertono nella loro vita di tutti i giorni. Il nucleo del totemismo, la denominazione, è una conseguenza della tecnica primitiva di scrittura. Caratteristica dei totem è anche di essere simili a segni pittografici facilmente raffigurabili. Ma se un tempo i selvaggi portavano il nome di un animale, ne derivarono l'idea di una parentela con questo stesso animale."

Anche Spencer attribuiva alla denominazione un'importanza decisiva ai fini della nascita del totemismo.[2] Le particolarità di certi individui, affermò, avrebbero indotto a chiamarli col nome di animali, e queste denominazioni si sarebbero trasformate in nomi onorifici o soprannomi che si trasmisero poi ai loro discendenti. Data l'indeterminatezza e l'incomprensibilità delle lingue primitive, questi nomi sarebbero stati interpretati dalle generazioni successive come una testimonianza della propria discendenza dagli animali in questione. Il totemismo sarebbe perciò il risultato di una malintesa venerazione per gli antenati.

Lord Avebury (meglio noto col suo nome precedente di Sir John Lubbock) ha interpretato in maniera assai simile l'origine del totemismo, senza tuttavia porre in rilievo il fraintendimento. Egli scrive che se vogliamo spiegare la venerazione per l'animale totemico, non dobbiamo dimenticare quanto spesso gli uomini prendono a prestito i loro nomi dagli animali. I figli e il seguito di un uomo chiamato Orso o Leone fecero naturalmente di questa denominazione un nome di clan. Il risultato fu che anche l'animale venne considerato "dapprima con interesse, poi con rispetto e, infine, con una sorta di venerazione".[3]

Fison ha avanzato un'obiezione che mi pare irrecusabile contro questa tendenza a far risalire i nomi totemici ai nomi di individui.[4] Egli mostra, in base alla situazione esistente in Australia, che il totem è sempre il contrassegno di un gruppo di uomini, mai di un singolo

[1] J. Pikler e F. Somló, *Der Ursprung des Totemismus* (Berlino 1900). Gli autori definiscono a ragione il loro tentativo di spiegazione un "contributo alla teoria materialistica della storia".

[2] Spencer, *The Origin of Animal Worship*, Fortnightly Rev., N.S., vol. 7, 535 (1870) e *The Principles of Sociology* cit. [trad. it. *Princípi di sociologia* (1877-96) (Utet, Torino 1967) vol. 1, pp. 405-17].

[3] [J. Lubbock, *The Origin of Civilisation* (Londra 1870) p. 171.]

[4] L. Fison e A. W. Howitt, *Kamilaroi and Kurnai* (Melbourne 1880) p. 165, citato da Lang, *The Secret of the Totem* cit., p. 141.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

individuo. E se anche le cose stessero altrimenti, e il totem fosse stato in origine il nome di un uomo singolo, dato il sistema ereditario matrilineare questo nome non avrebbe mai potuto trasmettersi ai suoi figli.

Del resto, le teorie citate fin qui sono chiaramente insufficienti. Esse spiegano in qualche modo il fatto che i clan di uomini primitivi hanno assunto nomi di animali, ma non spiegano mai il significato che questa denominazione ha assunto per il clan, non spiegano cioè il sistema totemistico. La teoria piú interessante tra quelle che rientrano in questo gruppo è stata sviluppata da Andrew Lang.[1] Anch'egli considera la denominazione il nocciolo del problema ma, inserendo nella sua interpretazione due interessanti fattori psicologici, pretende di aver in tal modo risolto definitivamente l'enigma del totemismo.

Lang pensa che, anzitutto, è indifferente il modo in cui i clan siano giunti ad assumere i loro nomi di animali. Basterà ammettere che un giorno affiorò alla loro coscienza che portavano nomi di animali, senza potersi rendere conto di dove venissero. *L'origine di questi nomi sarebbe stata dimenticata.* Allora essi avrebbero cercato di farsi una ragione di ciò mediante la speculazione, e, date le loro convinzioni sul significato dei nomi, sarebbero necessariamente pervenuti a tutte quelle idee che sono contenute nel sistema totemistico. Per gli uomini primitivi — come per i selvaggi dei nostri tempi e perfino per i nostri bambini (vedi sopra pp. 62 sgg.) — i nomi non sono come per noi qualcosa di indifferente e di convenzionale; al contrario essi sono significativi ed essenziali. Il nome di un uomo è una componente essenziale della sua persona, forse una parte della sua anima. L'omonimia con l'animale dovette indurre i primitivi a supporre l'esistenza di un legame misterioso e significativo tra le loro persone e questa specie animale. E quale altro legame poteva venir preso in considerazione se non quello della consanguineità? Ma una volta che questa consanguineità fu ipotizzata, come conseguenza dell'omonimia, ne derivarono come conseguenze dirette del tabú del sangue tutte le prescrizioni totemiche, esogamia inclusa. "Queste tre sole cose — un nome di origine sconosciuta di una specie animale; la credenza in un legame trascendentale tra tutti coloro i quali, uomini o animali, portano lo stesso nome; e la credenza nelle superstizioni del sangue — erano necessarie per dare origine a tutte le credenze e pratiche totemiche dei primitivi, esogamia compresa."[2]

[1] A. Lang, *Social Origins* (Londra 1903), e *The Secret of the Totem* (Londra 1905).
[2] Lang, *The Secret of the Totem* cit., pp. 125 sg. [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

La spiegazione di Lang avviene per cosí dire in due fasi. Una parte della sua teoria deriva il sistema totemistico per via di necessità psicologica, dall'esistenza dei nomi totemici, ponendo come premessa che l'origine di questa denominazione sia stata dimenticata. L'altra parte cerca invece di chiarire l'origine di questi nomi; e vedremo che il suo carattere è totalmente diverso dalla prima.

Questa seconda parte della teoria di Lang non si differenzia sostanzialmente dalle teorie che ho chiamato "nominalistiche". Il bisogno pratico di distinguersi costrinse i vari clan ad assumere dei nomi, ed essi si acconciarono perciò ai nomi con cui ogni clan veniva designato dagli altri clan. Questo "*naming from without*", cioè questo ricevere il nome dall'esterno, è la peculiarità della costruzione di Lang. Che i nomi ai quali in tal modo si pervenne fossero derivati da animali non offre materia di stupore, e non è necessario supporre che i primitivi lo sentissero come ingiuria o derisione. Inoltre Lang ha addotto da epoche successive della storia i casi tutt'altro che rari nei quali nomi provenienti dall'esterno, e attribuiti inizialmente con intento derisorio, furono accettati e portati volentieri da coloro cui erano stati attribuiti (*Gueux*,[1] *Whigs* e *Tories*). L'ipotesi che l'origine di questi nomi sia stata dimenticata con l'andar del tempo ricollega questa seconda parte della teoria di Lang con la prima parte descritta sopra.

β) Teorie sociologiche

Reinach, il quale ha rintracciato con successo i residui del sistema totemistico nel culto e nei costumi di periodi successivi, ma ha attribuito fin dall'inizio scarso valore all'elemento della discendenza dall'animale totemico, dice a un certo punto senza esitare che il totemismo non gli sembra nient'altro che "*une hypertrophie de l'instinct social*".[2]

La stessa concezione sembra permeare la recente opera di Durkheim,[3] il quale afferma che il totem è il rappresentante visibile della religione sociale di questi popoli: esso incorpora la comunità, che è l'autentico oggetto della venerazione.

[1] [Gueux (pezzenti) era il nome che designava il partito politico e religioso che iniziò nel 1566 il movimento antispagnolo nei Paesi Bassi. Le denominazioni *Whigs* e *Tories*, rispettivamente i liberali e i conservatori inglesi, erano in origine epiteti denigratori col significato di predoni, malfattori.] [2] REINACH, op. cit., vol. 1, p. 41.

[3] E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (Parigi 1912) [trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa* (Comunità, Milano 1963).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Altri autori hanno cercato un fondamento piú preciso per giustificare questa partecipazione delle pulsioni sociali alla formazione degli istituti totemistici. Cosí Haddon[1] ha supposto che ogni clan primitivo si nutrisse in origine di una determinata specie animale o vegetale, probabilmente facendo altresí di questo tipo di alimento oggetto di commercio e di scambio con altri clan. Diverrebbe cosí inevitabile che il clan fosse noto agli altri col nome dell'animale che aveva per esso un'importanza cosí grande. Contemporaneamente dovette svilupparsi in questo clan una particolare confidenza con l'animale in questione e una specie d'interesse per esso, non fondato però su nessun motivo psichico che non fosse il piú elementare e il piú urgente tra i bisogni dell'uomo: la fame.

Le obiezioni avanzate contro questa teoria,[2] che è la piú razionale fra tutte le teorie sul totem, affermano che una simile condizione in tema di cibo presso i primitivi non è mai stata riscontrata e probabilmente non è mai esistita. I selvaggi, si dice, sono onnivori, e tanto di piú quanto piú basso è il loro grado di civiltà. Inoltre non si riesce a comprendere come, da questa dieta esclusiva, avrebbe potuto svilupparsi un rapporto quasi religioso con il totem, rapporto culminato nell'astensione assoluta dal cibo prediletto.

La prima delle tre teorie che Frazer ha formulato sull'origine del totemismo era di tipo psicologico; la riferiremo in seguito. La seconda teoria rientra nella presente discussione; essa nacque sotto l'impressione di uno studio di grande importanza, pubblicato da due studiosi dei costumi degli aborigeni dell'Australia centrale.

Spencer e Gillen[3] descrissero in un gruppo di tribú, la cosiddetta nazione Arunta, una serie di istituzioni, usi e opinioni caratteristiche, e Frazer fece proprio il loro giudizio secondo il quale queste peculiarità vanno considerate come tratti di una condizione primaria e possono offrire chiarimenti sul primo e autentico significato del totemismo.

Ecco le caratteristiche rilevate presso la tribú di nome Arunta (che è parte della nazione Arunta):

1) Conoscono la suddivisione in clan totemici, ma il totem non è trasmesso per via ereditaria bensí è determinato per ogni singolo individuo in un modo che spiegheremo piú avanti.

[1] A. C. HADDON, *Presidential Address to the Anthropological Section*, Rep. 72nd Meeting Brit. Ass. (1902) 745; citato da FRAZER, op. cit., vol. 4, p. 50.

[2] [Vedi FRAZER, op. cit., vol. 4, p. 51.]

[3] B. SPENCER e F. J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia* (Londra 1899).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

2) I clan totemici non sono esogami; le restrizioni relative al matrimonio sono prodotte da una ripartizione altamente sviluppata in classi matrimoniali che non ha niente a che vedere con i totem.

3) La funzione dei clan totemici consiste nell'eseguire una cerimonia che mira, in maniera squisitamente magica, ad accrescere l'oggetto totemico commestibile (questa cerimonia si chiama *intichiuma*).

4) Gli Arunta hanno una loro particolare teoria sul concepimento e sulla reincarnazione. Essi suppongono che in certi luoghi del loro territorio gli spiriti dei defunti appartenenti allo stesso totem aspettino di reincarnarsi e penetrare nel corpo delle donne che passano in quei luoghi. Quando nasce un bambino, la madre indica in quale luogo frequentato dagli spiriti pensa di aver concepito suo figlio. In tal modo si identifica il totem del bambino. Si suppone inoltre che gli spiriti (sia dei defunti che dei reincarnati) siano legati a caratteristici amuleti di pietra (chiamati *churinga*) che si trovano in quei luoghi.

Si direbbe che due elementi abbiano indotto Frazer a credere che si fosse scoperta nelle istituzioni degli Arunta la forma piú antica del totemismo. Anzitutto l'esistenza di determinati miti secondo cui gli antenati degli Arunta si sarebbero nutriti abitualmente del loro totem e si sarebbero legati in matrimonio esclusivamente con le donne appartenenti al loro stesso totem. In secondo luogo la scarsa importanza che, a quanto pare, gli Arunta attribuivano all'atto sessuale nella loro teoria del concepimento; infatti dovremmo considerare i piú arretrati e primitivi tra gli uomini oggi viventi quelli che non hanno ancora appreso che il concepimento è la conseguenza del rapporto sessuale.

Da quando Frazer si ancorò, per giudicare il totemismo, alla cerimonia dell'*intichiuma*, il sistema totemistico gli apparve sotto una luce completamente diversa, come un'organizzazione eminentemente pratica per far fronte alle esigenze piú naturali dell'uomo (vedi la teoria di Haddon testé citata).[1] Il sistema era semplicemente un grandioso frammento di "*cooperative magic*", ossia i primitivi istituivano in un certo senso una cooperativa magica di produzione e di consumo. Ogni clan totemico s'era assunto il compito di provvedere all'approvvigionamento di un determinato alimento. Se si trat-

[1] FRAZER, *op. cit.*, vol. 1, p. 117: "Non c'è niente di vago o di mistico a questo proposito, nessuna traccia di quella nebbia metafisica che alcuni scrittori amano evocare sugli umili inizi della speculazione umana e che invece è completamente estranea ai modi semplici, sensuali e concreti del selvaggio." [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tava di totem non commestibili, per esempio animali nocivi, pioggia, vento e simili, era compito del clan totemico padroneggiare questo elemento della natura e renderlo innocuo. Le attività di ogni clan tornavano a vantaggio di tutti gli altri. Poiché il clan non poteva mangiare nulla o assai poco del proprio totem, procurava questo bene prezioso agli altri clan e ne riceveva in cambio ciò che gli altri avevano il dovere totemico di procurare alla società. Alla luce di questa concezione, di cui la cerimonia dell'*intichiuma* reca testimonianza, Frazer si è convinto che il divieto imposto ad ogni clan di cibarsi del proprio totem abbia consentito di obliterare l'elemento piú importante della situazione, cioè l'ingiunzione di procurare quanto piú totem commestibile fosse possibile per il bisogno degli altri.

Frazer accettò la tradizione degli Arunta per cui in origine ogni clan totemico si era nutrito senza limitazioni del proprio totem. A questo punto nasceva la difficoltà di capire l'evoluzione successiva, ove il clan totemico si accontentava di garantire il totem agli altri mentre rinunciava quasi completamente a farne uso per sé. Egli suppose allora che questa restrizione non fosse derivata da una sorta di rispetto religioso ma, forse, dall'osservazione che di solito nessun animale mangia i suoi simili: il farlo avrebbe significato una frattura nell'identificazione con il proprio totem, col risultato di nuocere al potere che si desiderava conseguire su di esso. Oppure la limitazione sarebbe derivata da una tendenza a risparmiare l'essere totemico al fine di propiziarselo. Frazer però non si nascose le difficoltà che questa interpretazione implica,[1] e tanto meno si azzardò a indicare in che modo l'abitudine a contrarre matrimoni esclusivamente all'interno del totem, attestata dai miti degli Arunta, si sarebbe trasformata in esogamia.

La teoria di Frazer, fondata sull'*intichiuma*, si regge nella misura in cui si ammette la natura primitiva delle istituzioni degli Arunta. Sembra però impossibile difendere questa primitività dalle obiezioni addotte da Durkheim e da Lang.[2] Gli Arunta sembrano semmai le tribú piú evolute tra quelle australiane, e paiono rappresentare piú uno stadio di dissoluzione del totemismo che non il suo inizio. I miti che avevano fatto tanta impressione a Frazer perché, contrariamente alle istituzioni oggi dominanti, sottolineano la libertà di man-

[1] *Ibid.*, vol. 1, pp. 121 sgg.

[2] Vedi E. Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, Année sociolog., vol. 1, 1 (1898); *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes*, ivi, vol. 8, 118 (1905) eccetera, ma soprattutto *Sur le totémisme*, ivi, vol. 5, 89 sg. (1902). Per Lang si vedano le opere citate a p. 116, n. 2.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

giare il totem e di sposare all'interno del totem, sarebbero facilmente interpretabili come fantasie di desiderio proiettate sul passato, analogamente a quanto accade con il mito dell'età dell'oro.

γ) Teorie psicologiche

La prima teoria psicologica di Frazer, elaborata prima ancora ch'egli venisse a conoscenza delle osservazioni di Spencer e Gillen, si fondava sulla credenza nell'"anima esterna".[1] Secondo questa teoria, il totem costituisce un rifugio sicuro nel quale l'anima viene deposta per esser tutelata dai pericoli che la minacciano. Quando il primitivo aveva sistemato la sua anima nel suo totem, diventava a sua volta invulnerabile e, naturalmente, si guardava bene dal recar danno al portatore della sua anima. Ma poiché non sapeva quale singolo esemplare della specie animale fosse il portatore della sua anima, era ovvio per lui risparmiare tutta quanta la specie.

Lo stesso Frazer rinunciò piú tardi a questa tesi che fa derivare il totemismo dalla credenza nelle anime. Quando venne a conoscenza delle osservazioni compiute da Spencer e Gillen, concepí l'altra teoria sociologica del totemismo che abbiamo riportato sopra; ma in seguito egli stesso ammise che il motivo dal quale la sua seconda teoria aveva fatto discendere il totemismo era troppo "razionale", e implicava il presupposto di un'organizzazione sociale troppo complessa per poterla definire primitiva.[2] Le cooperative magiche non gli apparivano ora piú i germi del totemismo, ma piuttosto i frutti tardivi di esso. Egli si mise a cercare una componente piú semplice, una superstizione primitiva che, celandosi dietro queste strutture, consentisse di dedurre l'origine del totemismo. E trovò questo elemento originario nella singolare teoria del concepimento degli Arunta.

Come abbiamo già raccontato, gli Arunta aboliscono la connessione esistente tra atto sessuale e concepimento. Quando una donna si sente madre, ciò significa che in quel momento uno degli spiriti che sonnecchiano in attesa di rinascere è penetrato nel suo corpo provenendo dal piú vicino luogo degli spiriti, e viene partorito da lei in

[1] [Frazer descrisse la teoria nella prima edizione di *The Golden Bough* (1ª ed. in 2 voll., Londra 1890) vol. 2, pp. 332 sgg. Vedi anche *Totemism and Exogamy* cit., vol. 4, pp. 52 sgg.]

[2] FRAZER, *Totemism and Exogamy* cit., vol. 4, p. 57: "È improbabile che una comunità di selvaggi suddivida di proposito il regno della natura in province, assegni ogni provincia a una particolare categoria di stregoni e ordini a tutte le categorie di esercitare il loro potere magico e di tessere i loro incantesimi per il bene comune." [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

forma di bambino. Questo bimbo ha lo stesso totem che hanno tutti gli spiriti che dimorano in quel determinato luogo. Questa teoria del concepimento non può spiegare il totemismo perché presuppone il totem. Ma torniamo indietro di un passo e proviamo a supporre che la donna abbia creduto in origine che l'animale, la pianta, la pietra, l'oggetto che occupava la sua fantasia nel momento in cui si rese conto per la prima volta di essere madre, sia veramente penetrato in lei e sarà poi da lei dato alla luce in forma umana. In questo caso l'identità di un uomo col suo totem sarebbe realmente giustificata dalla credenza della madre, e tutti gli altri comandamenti imposti dal totem (esclusa l'esogamia) sarebbero facilmente deducibili da questo punto di partenza. L'uomo rifiuterebbe di mangiare questo animale e questa pianta perché, se lo facesse, mangerebbe per cosí dire sé stesso. Egli si troverebbe però indotto a gustare occasionalmente il suo totem, in forma cerimoniale, perché in tal modo potrebbe rafforzare la sua identificazione col totem, che è l'elemento essenziale del totemismo. Le osservazioni compiute da Rivers presso gli aborigeni delle isole Banks sembrano dimostrare l'identificazione diretta degli uomini col loro totem, basata su tale teoria del concepimento.[1]

La radice ultima del totemismo sarebbe dunque l'insipienza dei selvaggi circa il processo con cui uomini e animali riproducono la propria specie. E in particolare l'ignoranza del ruolo che il maschio svolge nella riproduzione. Questa ignoranza dev'essere facilitata dal lungo intervallo che intercorre tra il momento della fecondazione e la nascita del bambino (o la percezione dei primi movimenti del feto). Il totemismo è perciò una creazione dello spirito femminile, non di quello maschile. Le sue radici sono le voglie (*sick fancies*) della donna incinta. "Infatti tutto ciò che ha colpito una donna in quel momento misterioso della sua vita in cui essa si rende conto per la prima volta di essere madre, può essere facilmente identificato da lei con la creatura che ha in grembo. Queste fantasie materne, cosí naturali e, a quanto sembra, cosí universali, sembrano essere la radice del totemismo."[2]

L'obiezione principale che si può muovere a questa terza teoria di Frazer è la stessa che è già stata avanzata contro la sua seconda teoria, quella sociologica. Gli Arunta sembrano essersi discostati assai

[1] W. H. R. Rivers, *Totemism in Polynesia and Melanesia*, J. R. anthrop. Inst., vol. 39, 173 sg. (1909) citato da Frazer, *Totemism and Exogamy* cit., vol. 2, pp. 89 sgg. e vol. 4, p. 59.

[2] Frazer, *Totemism and Exogamy* cit., vol. 4, p. 63. [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

dalle forme iniziali del totemismo. Il loro disconoscimento della paternità non sembra dovuto a una primitiva insipienza: essi si valgono per alcuni aspetti della discendenza in linea paterna. Sembra piuttosto che abbiano sacrificato la paternità a una sorta di speculazione che mira a onorare gli spiriti degli antenati.[1] Se, grazie agli spiriti, essi fanno del mito dell'immacolata concezione una teoria generale del concepimento, cionondimeno non possiamo attribuire loro un'insipienza sulle condizioni in cui avviene la riproduzione della specie cosí come non possiamo attribuire tale insipienza agli antichi popoli vissuti all'epoca in cui sorsero i miti cristiani.

L'olandese Wilken ha proposto un'altra teoria psicologica sull'origine del totemismo.[2] Essa stabilisce un nesso tra totemismo e trasmigrazione delle anime. "L'animale nel quale si crede generalmente che le anime dei morti siano trasmigrate diventa un consanguineo, un progenitore, e come tale è venerato."[3] Ma la credenza secondo la quale le anime trasmigrano in animali è piú probabilmente una derivazione del totemismo che non viceversa.

Eminenti etnologi americani, Franz Boas, C. Hill-Tout, e altri hanno sostenuto un'altra teoria del totemismo. Essa parte dalle osservazioni compiute su clan totemici amerindi e afferma che il totem era in origine lo spirito protettore di un antenato, il quale lo avrebbe acquisito mediante un sogno e lo avrebbe trasmesso ai suoi discendenti. Abbiamo già visto [pp. 115 sg.] quali difficoltà presenti il far derivare il totemismo da un'eredità proveniente da un singolo individuo; inoltre, le osservazioni compiute in Australia non sembrano affatto confermare che il totem derivi dallo spirito protettore.[4]

Quanto all'ultima teoria psicologica, quella proposta da Wundt, è fondata su due fatti: "in primo luogo l'oggetto totem piú antico e piú costantemente diffuso è l'animale; in secondo luogo fra gli animali totem i piú antichi sono anche animali animistici".[5] Per animali animistici s'intendono quegli animali – come uccelli, serpenti, lucertole, topi – che sono adatti, in virtú della loro rapidità di movimento, del loro volare nell'aria, e di altre peculiarità che suscitano sorpresa e raccapriccio, a divenire portatori dell'anima che [alla morte di

[1] "Questa credenza dà luogo a una filosofia che è ben lungi dall'essere primitiva" (LANG, *The Secret of the Totem* cit., p. 192). [Freud cita in inglese.]

[2] [G. A. WILKEN, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, Ind. Gids, vol. 6 (I), 997 (1884).]

[3] Citazione da FRAZER, *Totemism and Exogamy* cit., vol. 4, pp. 45 sg.

[4] *Ibid.*, vol. 4, pp. 48 sgg. [5] WUNDT, *op. cit.*, p. 190. [*Elementi* cit., pp. 156 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

un uomo] abbandona il corpo. "Una derivazione delle trasformazioni animali dell'anima-alito è appunto l'animale totem... Cosí il totemismo sbocca qui direttamente nella credenza animistica o, piú brevemente, nell'animismo."[1]

b/c. L'origine dell'esogamia e la sua relazione col totemismo

Ho esposto con una certa ampiezza le teorie sul totemismo e tuttavia temo che il riassunto inevitabile al quale le ho sottoposte ne abbia fornito un'impressione inadeguata. Nell'interesse stesso del lettore, affrontando le questioni ulteriori mi permetterò una concisione ancora maggiore. Le discussioni sull'esogamia dei popoli totemistici sono rese particolarmente complicate e difficilmente afferrabili dalla natura del materiale a disposizione; diciamo pure che sono confuse. Gli scopi di questo scritto mi consentono di limitarmi a mettere in rilievo alcune direttrici principali e di rinviare chi desidera approfondire questo argomento alle opere specializzate che ho citato piú volte.

La posizione di un autore rispetto ai problemi dell'esogamia non prescinde, naturalmente, dal fatto che egli parteggi per l'una o per l'altra teoria relativa al totem. Alcune di queste interpretazioni del totemismo sono prive di qualsiasi legame con l'esogamia, cosí che le due istituzioni risultano nettamente disgiunte. Di conseguenza ci troviamo di fronte a due concezioni opposte: una vuol mantenere la presunzione originaria che l'esogamia è una componente essenziale del sistema totemistico, l'altra nega l'esistenza di tale legame e crede che la simultanea presenza di questi due tratti caratteristici delle civiltà piú antiche sia puramente casuale. Nei suoi ultimi lavori Frazer ha decisamente difeso questo secondo punto di vista: "Devo chiedere al lettore di tenere costantemente presente che le due istituzioni — totemismo ed esogamia — sono fondamentalmente distinte per origine e per natura, benché si siano incidentalmente incrociate e mescolate in molte tribú."[2] Egli ci mette esplicitamente in guardia contro l'opinione opposta, fonte — egli dice — di infinite difficoltà e fraintendimenti.

Contrariamente a questa affermazione di Frazer, altri studiosi hanno trovato la via di concepire l'esogamia come conseguenza necessaria delle concezioni totemistiche fondamentali. Durkheim ha mostrato

[1] *Loc. cit.*
[2] FRAZER, *Totemism and Exogamy* cit., vol. I, p. XII. [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nei suoi lavori[1] in che modo il tabú connesso col totem implicasse necessariamente il divieto di stabilire rapporti sessuali con una donna appartenente allo stesso totem. Il totem è dello stesso sangue dell'uomo, e perciò l'interdizione del sangue (connessa con la deflorazione e la mestruazione) proibisce il rapporto sessuale con la donna che appartiene al medesimo totem.[2] Lang, che su questo punto si associa a Durkheim, pensa addirittura che non sia necessario far ricorso al tabú del sangue per spiegare il divieto nei riguardi delle donne dello stesso clan.[3] Il generico tabú totemico, che vieta per esempio di sedere all'ombra del proprio albero totemico, sarebbe già sufficiente. Lang propugna del resto anche un'altra derivazione dell'esogamia (vedi oltre [p. 131]) e non mette in chiaro le reciproche relazioni fra i suoi due diversi punti di vista.

Per quanto concerne la successione cronologica, la maggior parte degli autori è incline a ritenere che l'istituzione piú antica sia il totemismo, mentre l'esogamia sarebbe sopraggiunta in un secondo tempo.[4]

Tra le teorie che vogliono spiegare l'esogamia come qualcosa di indipendente dal totemismo, ci limiteremo a porne in rilievo alcune, che illustrano i diversi atteggiamenti assunti dagli studiosi verso il problema dell'incesto.

McLennan aveva ingegnosamente dedotto l'esogamia in base a ciò che nei costumi era rimasto dell'antica usanza di rapire le donne per sposarle. Egli suppose che, in tempi antichissimi, tutti gli uomini si procurassero la propria donna rubandola a un gruppo straniero, e che il matrimonio con una donna del proprio gruppo "finisse col diventare sconveniente poiché era inconsueto".[5] Egli ricercò il motivo di questo costume dell'esogamia in una carenza di donne nelle comunità primitive, dovuta all'uso di uccidere la maggior parte delle femmine al momento della nascita. Non tocca a noi verificare qui se i reperti di fatto confermano le ipotesi di McLennan. Ci interessa assai di piú l'osservazione che in base alle premesse da lui stabilite, resta tuttavia inspiegato perché i membri maschi di un gruppo si rendessero inaccessibili anche le poche donne del loro stesso

[1] Vedi gli articoli degli anni 1898-1905 citati a p. 120, n. 2.
[2] Vedi la critica agli argomenti di Durkheim in FRAZER, op. cit., vol. 4, pp. 100 sgg.
[3] LANG, *The Secret of the Totem* cit., p. 105.
[4] Vedi per esempio FRAZER, *Totemism and Exogamy* cit., vol. 4, p. 75: "Il clan totemico è un organismo sociale totalmente diverso dalla classe esogama, e abbiamo buone ragioni per pensare che sia molto piú antico." [Freud cita in inglese.]
[5] MCLENNAN, *Primitive Marriage* cit., p. 289.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sangue, e il modo in cui il problema dell'incesto viene da lui lasciato completamente da parte.[1]

In contrasto con questa tesi, ed evidentemente molto piú a ragione, altri ricercatori hanno interpretato l'esogamia come un'istituzione volta a prevenire l'incesto (vedi cap. 1). Se si considera nel suo insieme la complessità progressivamente crescente delle limitazioni matrimoniali australiane, non si può non concordare con le tesi di Morgan, di Frazer, di Howitt[2] e di Baldwin Spencer, secondo cui queste istituzioni recavano in sé l'impronta di un'intenzione deliberata ("*deliberate design*" dice Frazer) e miravano a conseguire certi fini che effettivamente conseguirono. "Non sembra possibile spiegare in nessun altro modo in tutti i suoi dettagli un sistema al tempo stesso cosí complesso e cosí uniforme."[3]

È interessante rilevare che le prime restrizioni prodotte dall'introduzione di classi matrimoniali colpivano la libertà sessuale della generazione piú giovane, vale a dire l'incesto tra fratelli e sorelle e tra madre e figli, mentre l'incesto tra padre e figlia fu eliminato soltanto col ricorso a ulteriori misure.

Far risalire le restrizioni sessuali esogame a un proposito legislativo non ci aiuta tuttavia affatto a capire il motivo che ha generato queste istituzioni. Da dove proviene in ultima analisi l'orrore dell'incesto, nel quale dobbiamo riconoscere la radice dell'esogamia? Non basta evidentemente richiamarsi, per spiegare l'orrore dell'incesto, a un'avversione istintiva nei confronti dei rapporti sessuali tra consanguinei, cioè al dato di fatto dell'orrore per l'incesto, quando l'esperienza sociale dimostra che, a dispetto di questo istinto,[4] l'incesto non è un evento raro neppure nella nostra società attuale, e quando l'esperienza storica ci porta a conoscenza di casi nei quali il matrimonio incestuoso era prescritto a persone privilegiate.

Westermarck ha rilevato,[5] per spiegare l'orrore dell'incesto, "che c'è, tra persone che vivono insieme fin dalla prima giovinezza, un'avversione innata al rapporto sessuale, e che questo sentimento, dal momento che si tratta nella maggior parte dei casi di consanguinei,

[1] FRAZER, *Totemism and Exogamy* cit., vol. 4, pp. 71-92.

[2] L. H. MORGAN, *Ancient Society* (Londra 1877); FRAZER, *op. cit.*, vol. 4, pp. 105 sgg.; [A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londra 1904) p. 143].

[3] FRAZER, *Totemism and Exogamy* cit., vol. 4, p. 106. [Freud cita in inglese.]

[4] [*Instinkt*, termine usato da Freud piuttosto raramente. Vedi oltre p. 128, n. 1.]

[5] E. WESTERMARCK, *The Origin and Development of the Moral Ideas* (2 voll., Londra 1906-08) vol. 2, p. 368. Qui si trova anche la replica dell'autore a diverse obiezioni di cui era venuto a conoscenza.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

trova la sua espressione naturale nel costume e nella legge, come orrore per il rapporto sessuale tra parenti stretti". Havelock Ellis da un lato contestò che questa avversione avesse una radice pulsionale, ma per il resto aderí sostanzialmente a questa interpretazione affermando:[1] "Il mancato affiorare, di norma, della pulsione ad accoppiarsi nel caso di fratelli e sorelle, o di fanciulle e ragazzi allevati insieme fin dall'infanzia, è un fenomeno puramente negativo dovuto all'inevitabile assenza, in quelle circostanze, delle condizioni che destano la pulsione ad accoppiarsi... In persone cresciute insieme fin dall'infanzia, l'abitudine ha ottuso tutti gli stimoli sensoriali della vista, dell'udito e del tatto, convogliandoli sui binari di una tranquilla affettuosità e privandoli del potere di suscitare l'eccitamento eretistico che produce la tumescenza sessuale."

Mi sembra molto strano che Westermarck giudichi quest'innata avversione al rapporto sessuale con persone con le quali si è trascorsa l'infanzia come se fosse al tempo stesso l'equivalente psichico del fatto biologico per cui la riproduzione tra consanguinei significa un danno per la specie. Ciò vorrebbe dire che un istinto biologico di tal genere si smarrirebbe a tal punto, nella sua espressione psicologica, che invece di colpire i consanguinei (dannosi ai fini della riproduzione) colpirebbe persone completamente inoffensive da questo punto di vista, solo perché esse sono vissute sotto lo stesso tetto del soggetto. Non posso fare a meno di condividere l'acuta critica che Frazer rivolge all'affermazione di Westermarck. Frazer trova incomprensibile che la sensibilità sessuale odierna non avversi affatto il rapporto con compagni di focolare, mentre l'orrore dell'incesto, che secondo Westermarck sarebbe soltanto una propaggine di questa avversione, è cresciuto attualmente in maniera cosí enorme. Vi sono però altre osservazioni di Frazer che colpiscono piú a fondo, e io le riporto qui integralmente perché coincidono sostanzialmente con le argomentazioni che ho sviluppato nel capitolo sul tabú:[2]

"Non è facile capire perché un istinto umano profondamente radicato dovrebbe aver bisogno d'essere rafforzato dalla legge. Non esistono leggi che ordinino all'uomo di mangiare e di bere o che proibiscano di mettere le mani sul fuoco. Gli uomini mangiano e bevono e tengono le mani lontane dal fuoco per istinto, per paura delle pene naturali, e non legali, che si attirerebbero facendo violenza a questi

[1] H. Ellis, *Sexual Selection in Man (Studies in the Psychology of Sex, IV)* (Filadelfia 1914) pp. 205 sgg. [2] Frazer, *Totemism and Exogamy* cit., vol. 4, pp. 97 sg.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

istinti. La legge vieta agli uomini solo ciò cui sarebbero indotti dai loro istinti; sarebbe superfluo che la legge proibisse e punisse ciò che la natura stessa proibisce e punisce. Possiamo quindi ammettere tranquillamente che i crimini proibiti dalla legge sono sempre crimini che molti uomini commetterebbero sotto la spinta della loro propensione naturale. Se non esistesse questa propensione non esisterebbero tali crimini, e se non si commettessero tali crimini a che scopo proibirli? Perciò, invece di dedurre dalla proibizione legale dell'incesto che esiste una naturale avversione all'incesto, dovremmo concludere piuttosto che c'è un istinto naturale che spinge all'incesto, e che, se la legge lo reprime cosí come reprime altri istinti naturali, ciò avviene perché gli uomini civili sono giunti alla conclusione che il soddisfacimento di questi istinti naturali è dannoso agli interessi generali della società."[1]

Posso aggiungere ancora, a questa preziosa argomentazione di Frazer, che le esperienze compiute dalla psicoanalisi rendono assolutamente impossibile l'ipotesi di un'avversione innata al rapporto incestuoso. Queste esperienze ci hanno appreso al contrario che i primi impulsi sessuali del giovane individuo sono invariabilmente di natura incestuosa, e che questi impulsi, quando vengono rimossi, svolgono una funzione difficilmente sopravvalutabile: quella di forze propulsive delle successive nevrosi.

Dobbiamo quindi lasciar cadere l'interpretazione che vede nell'orrore per l'incesto un istinto [*Instinkt*] innato. Le cose non vanno meglio con un'altra interpretazione sull'origine del divieto dell'incesto che ha trovato numerosi seguaci: è l'ipotesi che i popoli primitivi abbiano notato ben presto i pericoli che minacciano la loro specie in caso di riproduzione tra consanguinei, e perciò abbiano emesso il divieto di incesto con cosciente deliberazione. Le obiezioni contro questo tentativo di interpretazione si accavallano addirittura:[2] non solo il divieto dell'incesto risalirebbe certamente a epoche piú remote dell'addomesticamento degli animali, che avrebbe consentito agli uomini di sperimentare gli effetti della riproduzione tra consan-

[1] [È interessante notare come Freud ha tradotto i termini *instinct* e *instincts* che ricorrono piú volte in questo passo di Frazer, qui tradotto dall'inglese. Nei due casi in cui Frazer si riferisce a un particolare istinto, quello dell'incesto, anche Freud usa il termine *Instinkt* (da lui usato talvolta anche nelle pagine precedenti in questo senso). Negli altri casi, in cui si fa riferimento agli istinti umani in generale, Freud traduce con il termine a lui abituale *Triebe* (che noi rendiamo invariabilmente con *pulsioni*).]

[2] Vedi E. Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, Année sociolog., vol. 1, 33 sgg. (1898).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

guinei sui caratteri razziali; ma le conseguenze dannose di tale unione non sono state chiarite definitivamente neppure oggi ed è assai difficile verificarle sulla specie umana. Inoltre tutto ciò che sappiamo sui selvaggi odierni renderebbe estremamente improbabile che già i loro piú remoti progenitori si fossero preoccupati di evitare danni ai loro discendenti. Sarebbe poco meno che ridicolo attribuire a queste creature che vivono in maniera del tutto irriflessiva motivazioni igieniche ed eugenetiche che hanno trovato sí e no accoglienza nella nostra attuale civiltà.[1]

Infine occorre anche far notare che il divieto dell'unione fra consanguinei, che sarebbe imposto per motivi pratici di igiene in quanto costituirebbe un fattore di debilitazione per razza, appare assolutamente inadeguato a spiegare la profonda ripugnanza esistente nella nostra società contro l'incesto. Come ho esposto in altro luogo,[2] questo orrore per l'incesto sembra semmai piú diffuso e piú intenso tra i popoli primitivi oggi viventi che tra i popoli civilizzati.

Ci si sarebbe potuto attendere, [come nel caso dell'origine del totemismo,] di aver anche per l'origine dell'orrore per l'incesto la scelta tra varie interpretazioni alternative di tipo sociologico, biologico e psicologico, dove i motivi psicologici andrebbero valutati forse come un elemento che prende il posto di forze biologiche; al termine della ricerca ci si vede invece costretti a far propria la rassegnata conclusione di Frazer. Non conosciamo l'origine dell'orrore per l'incesto e non sappiamo neppure che partito prendere. Nessuna tra le soluzioni dell'enigma addotte fin qui ci pare soddisfacente.[3]

Ma val la pena di citare un altro tentativo di spiegare l'origine dell'orrore per l'incesto. È una spiegazione completamente diversa da quelle esaminate finora, e potremmo definirla di tipo "storico".

Questo tentativo si ricollega a un'ipotesi di Darwin sulla primordiale condizione sociale dell'uomo. Darwin dedusse dalle consuetudini di vita delle scimmie superiori che anche l'uomo visse in origine

[1] C. DARWIN [*The Variation of Animals and Plants under Domestication* (2 voll., 2ª ed., Londra 1875) vol. 2, p. 127] afferma che "probabilmente i selvaggi non si davano pensiero dei danni che col tempo sarebbero derivati alla loro progenie". [Freud cita in inglese.]

[2] Vedi sopra, p. 18.

[3] FRAZER, *Totemism and Exogamy* cit., vol. 1, p. 165: "Cosí l'origine ultima dell'esogamia e con essa la legge dell'incesto — dal momento che l'esogamia è stata escogitata per prevenire l'incesto — rimane un problema pressoché oscuro com'è sempre stato." [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

in orde relativamente piccole,[1] nel cui ambito la gelosia del maschio piú vecchio e piú forte impediva la promiscuità:[2]

"Possiamo invero concludere da quanto sappiamo sulla gelosia di tutti i quadrupedi maschi, molti dei quali sono dotati di armi speciali per lottare contro i loro rivali, che una promiscuità dei sessi allo stato naturale è estremamente improbabile... Pertanto, se rivolgiamo lo sguardo sufficientemente addietro nel fiume del tempo,... giudicando in base alle abitudini sociali dell'uomo che esiste attualmente... l'opinione piú plausibile è che ogni uomo primitivo vivesse in origine in piccole comunità insieme a tante donne quante ne poteva mantenere e ottenere, e che egli le difendesse gelosamente contro tutti gli altri uomini. Oppure può darsi che vivesse con piú donne per sé solo, come il gorilla; perché tutti gli indigeni 'concordano nel dire che in ogni gruppo si vede soltanto un maschio adulto; quando il giovane maschio è cresciuto, ha luogo un combattimento per il dominio, e il piú forte, dopo aver ucciso e cacciato gli altri, s'impone come capo della comunità'.[3] I maschi piú giovani, cacciati in tal modo e vaganti di luogo in luogo, allorché saranno finalmente riusciti a trovare una compagna, impediranno unioni consanguinee troppo strette entro la cerchia di una stessa famiglia."

Atkinson sembra essere stato il primo a rendersi conto che questa situazione all'interno dell'orda primitiva di Darwin doveva praticamente imporre l'esogamia fra i maschi giovani.[4] Ognuno di costoro, una volta cacciato, poteva fondare un'orda simile, nella quale grazie alla gelosia del capo vigeva lo stesso divieto circa i rapporti sessuali, e con l'andar del tempo sarebbe risultata da queste circostanze la regola, assunta ormai alla coscienza in veste di legge: "niente rapporti sessuali fra coloro che vivono sotto lo stesso tetto". Dopo l'instaurazione del totemismo la regola si sarebbe trasformata in quest'altra: "niente rapporti sessuali all'interno del totem".

Andrew Lang ha fatto propria questa spiegazione dell'esogamia.[5] Tuttavia egli sostiene, nello stesso libro, anche l'altra teoria (quella di Durkheim), secondo cui l'esogamia sarebbe una conseguenza delle

[1] [Rendiamo con "orda" il termine "horde" con cui Freud indica qui e nel seguito del testo le piccole comunità primitive piú o meno organizzate di cui parla Darwin, anche se in italiano questo termine suggerisce piuttosto un grande raggruppamento assolutamente disorganizzato di uomini o animali.]

[2] C. Darwin, *The Descent of Man* (2 voll., Londra 1871) vol. 2, pp. 362 sg.

[3] [Nota di Darwin] Dr. Savage, Boston J. nat. Hist., vol. 5, 423 (1845-47).

[4] J. J. Atkinson, *Primal Law*, incluso in Lang, *Social Origins* cit.

[5] Lang, *The Secret of the Totem* cit., pp. 114 e 143.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

leggi totemiche [vedi p. 125]. Non è molto facile mettere d'accordo le due concezioni: nel primo caso l'esogamia sarebbe esistita prima del totemismo, nel secondo caso sarebbe derivata da esso.[1]

3.

Solo l'esperienza psicoanalitica può gettare un raggio di luce in questa oscurità.

Il rapporto tra bambino e animale è molto simile a quello tra uomo primitivo e animale. Il bimbo non mostra ancora alcuna traccia di quella alterigia che piú tardi induce l'adulto civilizzato a tracciare una rigida demarcazione tra la propria natura e quella di tutte le altre creature. Il bambino non si fa scrupolo di concedere all'animale la piena parità con sé stesso; nel confessare senza traccia di inibizione i suoi bisogni, egli si sente certo piú prossimo all'animale che non all'adulto, il quale probabilmente gli riesce enigmatico.

In questa eccellente intesa tra bambino e animale compare non di rado un singolare elemento di disturbo. Il bambino comincia improvvisamente a temere una determinata specie di animali e a proteggersi dal contatto o dalla vista di tutti gli individui appartenenti a quella specie. Si instaura il quadro clinico di una "zoofobia", malattia psiconevrotica fra le piú frequenti di questa età e forse di tutte la piú antica nel tempo. La fobia riguarda di regola animali per i quali il bambino aveva mostrato fino a quel momento un interesse particolarmente vivace e non ha nulla a che fare con un esemplare singolo. La scelta tra gli animali suscettibili di diventare oggetti della fobia non è vasta nella vita che si conduce nelle città. Si tratta di cavalli, cani, gatti, meno spesso di uccelli, mentre balza agli occhi la frequenza con cui sono in giuoco animali piccolissimi, come insetti e farfalle. A volte

[1] *Ibid.*, p. 143: "Se fosse certo, come sostiene la teoria di Darwin, che l'esogamia è effettivamente esistita prima che le credenze totemiche dessero alla pratica una sanzione sacra, il nostro compito sarebbe relativamente facile. La prima norma pratica sarebbe stata quella del Capo geloso: 'Nessun maschio tocchi le femmine nel mio accampamento', con conseguente espulsione dei figli giunti all'adolescenza. *Col passare del tempo questa norma, diventata abituale*, sarebbe stata: 'Nessun matrimonio nell'ambito del gruppo locale.' In seguito, quando i gruppi locali ricevettero nomi del tipo Emú, Corvo, Opossum, Beccaccino, la regola diventò: 'Nessun matrimonio nell'ambito del gruppo locale contrassegnato dal nome dello stesso animale; un Beccaccino non può sposare una Beccaccina.' Se invece i gruppi primari non erano esogami, lo sarebbero diventati non appena miti e tabú totemici nacquero da animali, da vegetali e da altri nomi di piccoli gruppi locali" (il corsivo della parte centrale del passo è mio). [Freud cita in inglese.] Nella sua ultima dichiarazione su questo argomento Lang comunica del resto di aver "rinunciato all'idea che l'esogamia sia una conseguenza del tabú totemico generale"; vedi LANG, *Lord Avebury on Marriage, Totemism and Religion*, Folk-Lore, vol. 22, 404 (1911).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

animali che al bambino sono noti soltanto attraverso libri illustrati e racconti di fiabe diventano gli oggetti del terrore assurdo e smisurato che compare in queste fobie. È raro che si riesca a individuare per quale via si è compiuta una scelta cosí insolita; devo a Karl Abraham la comunicazione di un caso in cui il bambino stesso spiegò la sua paura per le vespe col fatto che il colore e la striatura del corpo della vespa gli richiamavano alla mente la tigre, della quale, a quanto ne sapeva, era giusto aver paura.[1]

Le zoofobie dei bambini non sono ancora state fatte oggetto di un'attenta ricerca analitica, sebbene la meritino in alto grado. Il motivo di questa omissione va senza dubbio ricercato nelle difficoltà di compiere l'analisi con bambini in cosí tenera età. Non possiamo quindi affermare di conoscere il senso generale di queste malattie, e io penso che comunque esso non possa emergere in modo univoco. Tuttavia alcuni casi di fobie relative ad animali di maggiori dimensioni si sono dimostrati accessibili all'analisi, rivelando il loro segreto all'indagatore. E il segreto era in ogni caso il medesimo: la paura riguardava in fondo il padre (quando i bambini analizzati erano maschi) ed era stata soltanto spostata sull'animale.

Chiunque abbia esperienza di psicoanalisi ha conosciuto certamente casi del genere e ne ha ricavato la stessa impressione. Tuttavia posso richiamarmi soltanto a poche pubblicazioni esaurienti sull'argomento. Si tratta di una lacuna casuale nella bibliografia, dalla quale non dobbiamo dedurre che possiamo fondare la nostra affermazione soltanto su osservazioni isolate. Citerò a titolo d'esempio un autore che si è occupato con molta intelligenza delle nevrosi dell'età infantile: il dottor Wulff di Odessa.

Egli racconta, a proposito della storia clinica di un bambino di nove anni, che quest'ultimo aveva sofferto all'età di quattro anni di una fobia per i cani. "Quando vedeva un cane passare per strada, piangeva e gridava: 'Caro cane, non prendermi, farò il bravo.' Per 'fare il bravo' intendeva 'non suonare piú il violino' ",[2] cioè non masturbarsi. Lo stesso autore spiega: "La sua fobia per i cani è propriamente la paura per il padre spostata sui cani, perché la sua strana frase: 'Cane, farò il bravo' — ossia non mi masturberò — è rivolta propriamente

[1] [Freud si riferisce qui a un lavoro di Abraham che all'epoca non era ancora stato pubblicato: K. Abraham, *Limitazioni e trasformazioni del piacere di guardare negli psiconevrotici; osservazioni di fenomeni analoghi nella psicologia dei popoli* (1913).]

[2] M. Wulff, *Beiträge zur infantilen Sexualität*, Zbl. Psychoanal., vol. 2, 15 (1912).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

al padre, che ha proibito la masturbazione." In una nota Wulff aggiunge poi un'osservazione che coincide perfettamente con la mia esperienza e che dimostra al tempo stesso la frequenza di questo genere di esperienze: "Queste fobie (per cavalli, cani, gatti, polli e altri animali domestici) sono, io credo, almeno altrettanto diffuse nell'età infantile quanto il *pavor nocturnus*, e nel corso dell'analisi è quasi sempre possibile liberarle dal bozzolo: sono uno spostamento sugli animali della paura verso uno dei genitori. Non mi sentirei di affermare che la fobia, cosí diffusa, per ratti e topi applichi lo stesso meccanismo."

Ho recentemente pubblicato una *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni*,[1] il cui materiale era stato messo a mia disposizione dal padre del piccolo paziente. La fobia consisteva in una paura dei cavalli, a causa della quale il bambino rifiutava di uscire per strada. Egli spiegava di temere che il cavallo entrasse nella stanza e lo mordesse. Si dimostrò che questa doveva essere la punizione per il suo desiderio di vedere il cavallo cadere (cioè morire). Dopo aver liberato il maschietto, rassicurandolo, della sua paura verso il padre, risultò che egli lottava contro desideri il cui contenuto era l'assenza (partenza, morte) del padre. Il bimbo sentiva il padre, e lo lasciava scorgere con estrema chiarezza, come un suo concorrente nel cattivarsi i favori della madre, sulla quale si dirigevano tra oscuri presentimenti i suoi desideri sessuali in germe. Si trovava perciò in quel tipico atteggiamento del bambino maschio verso i genitori che noi definiamo col nome di "complesso edipico", e nel quale identifichiamo in generale il complesso nucleare delle nevrosi. L'elemento nuovo che veniamo a conoscere dall'analisi del "piccolo Hans" è il fatto, estremamente importante per il totemismo, che in tali circostanze il bambino sposta parte dei suoi sentimenti dal padre su un animale.

L'analisi mostra le vie associative, sia quelle dense di significato sia quelle casuali, lungo le quali procede questo spostamento, e consente altresí di scoprirne i motivi. L'odio derivante dalla rivalità per la madre non può espandersi liberamente nella vita psichica del bambino, deve lottare contro la tenerezza e l'ammirazione da sempre esistenti per la stessa persona ch'è ora oggetto d'odio; il bambino si trova in un atteggiamento emotivo ambiguo — ambivalente — nei confronti del padre e in questo conflitto di ambivalenza si procura

[1] [È il caso del piccolo Hans], pubblicato nel primo numero dello "Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen", vol. 1(1), 1-109 (1909).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

un sollievo spostando i suoi sentimenti di ostilità e di paura su un surrogato della figura paterna. Tuttavia lo spostamento non può liquidare il conflitto al punto da produrre una netta separazione tra sentimenti affettuosi e sentimenti ostili. Il conflitto prosegue piuttosto sull'oggetto dello spostamento, l'ambivalenza invade questo stesso oggetto. È innegabile che il piccolo Hans provi non soltanto paura, ma anche rispetto e interesse verso i cavalli. Non appena la sua paura si è attenuata, egli stesso si identifica con l'animale prima temuto: galoppa come un cavallo e morde a sua volta il padre.[1] In un altro stadio della risoluzione della fobia non esita a identificare i genitori con altri grossi animali.[2]

È lecito manifestare l'impressione che in queste zoofobie infantili riappaiano — volti al negativo — alcuni tratti caratteristici del totemismo. Dobbiamo peraltro a Sándor Ferenczi l'osservazione di un caso di singolare bellezza che non saprei definire altrimenti che come esempio di totemismo *positivo* in un bambino.[3] È vero che nel piccolo Árpád, del quale Ferenczi ci riferisce, gli interessi totemistici non si ridestano in diretta connessione con il complesso edipico, bensí in base al presupposto narcisistico di quest'ultimo, la paura dell'evirazione. Ma il lettore attento della storia del piccolo Hans troverà anche qui dimostrato *ad abundantiam* che il padre è ammirato in quanto possessore del grande genitale e temuto come colui che minaccia il genitale del bambino. Sia nel complesso edipico che in quello di evirazione il padre interpreta la stessa parte, quella di temuto avversario degli interessi sessuali infantili. L'evirazione e il suo sostituto, l'accecamento, è la punizione che il padre minaccia.[4]

Quando il piccolo Árpád aveva due anni e mezzo, un giorno, durante una vacanza estiva, cercò di urinare nel pollaio, e un pollo gli beccò il membro o cercò comunque di acchiapparglielo. Quando l'anno dopo ritornò nello stesso posto, diventò a sua volta un pollo; non s'interessava piú d'altro che del pollaio e di tutto ciò che vi succedeva, e rinunciò al suo linguaggio umano per chiocciare e schiamazzare come un gallo. All'epoca in cui fu sottoposto a osservazione

[1] Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans.)* (1908) pp. 516 sg. [2] È la fantasia delle giraffe; ibid., pp. 504 sgg.

[3] S. Ferenczi, *Ein kleiner Hahnemann*, Int. Z. Psychoanal., vol. 1, 240 (1913).

[4] Per la sostituzione dell'evirazione mediante accecamento, che compare anche nel mito di Edipo, confronta i contributi di: R. Reitler, *Zur Augensymbolik*, Int. Z. Psychoanal., vol. 1, 159 (1913); S. Ferenczi, *Zur Augensymbolik*, ivi, 161; O. Rank, *Eine noch nicht beschriebene Form des Ödipus-Traumes*, ivi, 151; e M. D. Eder, *Augenträume*, ivi, 157.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

(a cinque anni) aveva riacquistato l'uso del linguaggio, ma non si interessava e non parlava d'altro se non di polli o di altri volatili. Non usava alcun giocattolo, non cantava che canzoni in cui entrasse in qualche modo il pollame. Il suo comportamento verso il suo animale totemico era squisitamente ambivalente: odio e amore smisurati. Il suo giuoco preferito era ammazzare i polli. "Ammazzare il pollame è la sua massima festa. È capace di danzare per ore e ore, tutto eccitato, intorno al cadavere dei piccoli animali."[1] Ma poi baciava e stringeva a sé l'animale abbattuto, puliva e coccolava i giocattoli a forma di pollo che prima egli stesso aveva maltrattati.

Il piccolo Árpád provvedeva personalmente a che il significato del suo singolare modo d'agire non rimanesse oscuro. Di quando in quando traduceva i suoi desideri dal modo totemistico di esprimersi nel linguaggio della vita quotidiana. "Mio padre è il gallo", disse una volta. "Adesso io sono piccolo, adesso sono un pulcino. Quando diventerò piú grande sarò un pollo. Quando diventerò ancora piú grande sarò un gallo." Un'altra volta manifestò all'improvviso il desiderio di mangiare una "mamma in umido" (in analogia col pollo in umido). Era prodigo di minacce di evirazione verso gli altri, minacce ch'egli stesso aveva sperimentate a causa della sua attività onanistica.

Circa la fonte del suo interesse per quanto accadeva nel pollaio non c'era per Ferenczi il minimo dubbio: "i frequenti rapporti sessuali tra gallo e gallina, la deposizione delle uova e la nascita della covata" appagavano la sua curiosità sessuale, che aveva di mira propriamente la vita familiare degli uomini. Egli aveva formato i suoi desideri oggettuali sul modello di vita dei polli, tanto che una volta disse alla vicina: "Io sposerò Lei e le Sue sorelle e le mie tre cugine e la cuoca; no, meglio la mamma che la cuoca."

Avremo occasione piú avanti di attribuire all'osservazione di questo caso tutto il valore che gli compete. Per ora accontentiamoci di sottolinearne due elementi di significativa concordanza con il totemismo: la completa identificazione con l'animale totemico[2] e l'atteggiamento emotivo ambivalente verso l'animale stesso. In base a queste osservazioni crediamo giustificato introdurre, nelle nostre formulazioni sul totemismo, il padre in luogo dell'animale totemico

[1] [FERENCZI, *Ein kleiner Hahnemann* cit.]

[2] Nella quale identificazione è racchiusa tutta l'essenza del totemismo: FRAZER, *Totemism and Exogamy* cit., vol. 4, p. 5: "totemismo è identificazione di un uomo col suo totem". [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

(nel caso dei maschi). Noteremo peraltro che con ciò non abbiamo compiuto un gran passo avanti né avanzato un'ipotesi particolarmente ardita. È quel che dicono i primitivi stessi, definendo il totem — là dove il sistema totemistico è ancora in vigore — loro antenato e progenitore. Noi ci siamo limitati a prendere alla lettera un'affermazione di questi popoli, affermazione dalla quale gli etnologi non hanno saputo ricavare gran che, e che perciò hanno preferito relegare in secondo piano. La psicoanalisi, al contrario, ci ammonisce a rintracciare proprio questo punto e a metterlo in rilievo connettendovi il tentativo di spiegare il totemismo.[1]

La prima conseguenza della nostra sostituzione è quanto mai singolare. Se l'animale totemico è il padre, i due comandamenti fondamentali del totemismo, le due prescrizioni tabú che ne costituiscono il nucleo — non uccidere il totem e non aver rapporti sessuali con una donna appartenente allo stesso totem [pp. 11 sgg.] — coincidono quanto a contenuto con i due delitti di Edipo, che uccise il padre e prese in moglie la madre, e con i due desideri primordiali del bambino, la cui insufficiente rimozione o il cui ridestarsi formano forse il nucleo di tutte le psiconevrosi. Se questa equazione dovesse essere qualcosa di piú di un giuoco ingannevole del caso, dovrebbe permetterci di gettare un po' di luce sull'origine del totemismo in epoche immemorabili. In altri termini, dovremmo riuscire a rendere verosimile che il sistema totemistico si è prodotto partendo dalle condizioni del complesso edipico, al pari della zoofobia del "piccolo Hans" e della perversione relativa ai volatili del "piccolo Árpád". Per vagliare questa possibilità studieremo nelle pagine seguenti una particolarità del sistema totemistico — o meglio, della religione totemica — che finora non abbiamo avuto l'opportunità di prendere in considerazione.

4.

William Robertson Smith, morto nel 1894, fisico, filologo, esegeta della Bibbia e archeologo, uomo di ampie vedute al tempo stesso versatile e penetrante, pubblicò nel 1889 un'opera sulla religione

[1] Devo a Otto Rank la comunicazione di un caso di fobia dei cani in un giovane intelligente; la spiegazione che egli stesso diede del modo in cui era giunto a questa sofferenza richiama da vicino la teoria totemica degli Arunta citata a pp. 118 sgg.; egli credeva di aver appreso dal padre che una volta la madre mentre era incinta di lui, aveva provato un grande spavento a causa di un cane.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

dei semiti[1] nella quale avanzò l'ipotesi che una caratteristica cerimonia, il cosiddetto "pasto totemico", abbia costituito fin dai primissimi inizi una parte integrante del sistema totemistico. A sostegno di questa tesi egli disponeva allora di un'unica descrizione di tale pasto, risalente al quinto secolo dopo Cristo [vedi oltre pp. 142 sg.]. Tuttavia, analizzando la natura del sacrificio presso gli antichi semiti, egli riuscí a fare in modo che la sua ipotesi raggiungesse un alto grado di verosimiglianza. Poiché il sacrificio presuppone una persona divina, si trattava di recedere per induzione da una fase piú evoluta del rito religioso alla fase piú primitiva del totemismo.

Cercherò ora di trarre, dal mirabile libro di Robertson Smith, i passi che per noi sono d'interesse decisivo sull'origine e il significato del rito sacrificale, lasciando cadere tutti i particolari spesso assai attraenti e trascurando di conseguenza tutti gli sviluppi successivi. È assolutamente escluso che, in un compendio del genere, io riesca a trasmettere anche solo parte della lucidità o della forza dimostrativa dell'esposizione originale.

Robertson Smith dichiara[2] che il sacrificio all'altare era l'elemento essenziale nel rituale della religione antica. Esso ha la stessa funzione in tutte le religioni, e si può quindi far risalire la sua origine a cause generalissime e operanti ovunque in maniera omogenea. Il sacrificio — l'azione sacra "per eccellenza" (*sacrificium*, *ἱερουργία*) — significava però in origine qualcosa di diverso da ciò che, in epoche piú tarde, s'intende con tale termine: di diverso, cioè, dall'offerta alla divinità per placarla o per propiziarsela (l'accezione profana del termine derivò da questo significato accessorio di "rinuncia" [vedi oltre p. 153]). A quanto è possibile ricostruire, il sacrificio non era altro in un primo tempo che "*an act of social fellowship between the deity and his worshippers*" (un atto di socievolezza, una comunione, tra la divinità e i suoi credenti).[3]

Oggetto del sacrificio erano commestibili o bevande; l'uomo offriva al suo dio le stesse cose di cui si nutriva personalmente: carne, cereali, frutta, vino e olio. Limitazioni e differenze intervenivano soltanto in rapporto alla carne sacrificale. Il dio si ciba delle vittime animali in compagnia dei suoi adoratori, mentre i sacrifici vegetali sono riservati a lui solo. Non c'è alcun dubbio che i sacrifici animali sono piú antichi e che, anzi, un tempo erano gli unici. I sacrifici ve-

[1] W. R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites* (2ª ed., Londra 1894). [Le citazioni che seguono sono tratte da quest'ultima edizione postuma, riveduta e corretta.]
[2] [*Ibid.*, p. 214.] [3] [*Ibid.*, p. 224.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

getali derivano dall'offerta delle primizie di tutti i frutti e corrispondono a un tributo al signore del suolo e del paese; ma i sacrifici animali sono piú antichi dell'agricoltura.[1]

È cosa certa, in base a sopravvivenze linguistiche, che la parte di sacrificio destinata al dio era considerata in origine il suo nutrimento effettivo. Col progredire della dematerializzazione dell'essere divino questa rappresentazione diventò scandalosa. La si evitò destinando alla divinità soltanto la parte liquida del pasto. In seguito l'uso del fuoco, che dissolveva in fumo la carne sacrificale sull'altare, permise di manipolare il nutrimento degli uomini in modo piú conforme alla natura del dio.[2] La sostanza del sacrificio liquido era in origine il sangue delle vittime sacrificali. Il sangue fu sostituito piú tardi dal vino. Per gli antichi il vino era il "sangue della vite", come lo chiamano ancor oggi i nostri poeti.[3]

La forma piú antica di sacrificio, piú antica dell'uso del fuoco e della conoscenza dell'agricoltura, era dunque il sacrificio animale, di cui il dio e i suoi adoratori gustavano insieme la carne e il sangue. Era essenziale che durante il pasto ciascuno dei partecipanti ottenesse la sua parte.

Tale sacrificio costituiva una cerimonia pubblica, festa solenne di un intero clan. La religione in generale era un fatto comunitario, il dovere religioso una componente degli obblighi sociali. Sacrificio e festività coincidono presso tutti i popoli, ogni sacrificio implica una solennità e nessuna solennità può essere celebrata senza sacrificio. La festa sacrificale era un'occasione per elevarsi gioiosamente al di sopra dei propri interessi, per sottolineare la comunione col gruppo e con la divinità.[4]

La forza etica del pubblico pasto sacrificale poggiava su rappresentazioni antichissime circa il significato del mangiare e bere in comune. Mangiare e bere con un altro era al tempo stesso un simbolo e un rafforzamento della comune appartenenza alla società e della assunzione di obblighi reciproci. Il pasto sacrificale era un'espressione *diretta* del fatto che il dio e i suoi adoratori sono "commensali", ma implicava nel contempo tutte le altre relazioni esistenti tra loro. Usi che sono ancor oggi in vigore tra gli arabi del deserto dimostrano che nel pasto comune il fattore vincolante non è un elemento religioso, bensí l'atto stesso del mangiare. Chi ha diviso anche il piú

[1] [*Ibid.*, p. 222.] [2] [*Ibid.*, pp. 224 e 229.] [3] [*Ibid.*, p. 230.]
[4] [*Ibid.*, p. 255.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

piccolo boccone di cibo con uno di questi beduini o ha bevuto un sorso del suo latte non deve piú temere in lui un nemico, può essere certo della sua protezione e del suo aiuto. Non per sempre però: a rigore, soltanto per il tempo in cui il cibo o la bevanda consumati insieme restano nel suo corpo. Il legame unificante è inteso quindi in modo estremamente realistico; per rafforzarlo e renderlo durevole occorre rinnovarlo.[1]

Ma perché si attribuisce questa forza vincolante al mangiare e bere in comune? Nelle società piú primitive c'è un solo legame che unifica in modo assoluto e inviolabile: la "comunità di stirpe" (*kinship*). Fra i membri di questa comunità vige una completa solidarietà. "Un *kin* è un gruppo di individui la cui vita è legata in modo tale, in quella che diviene una vera e propria unità fisica, che li possiamo considerare parti di una vita comune... Infatti quando un membro del *kin* [di una tribú araba] viene ucciso non si dice: 'è stato versato il sangue di Tizio o di Caio', bensí: 'è stato versato il nostro sangue'." L'espressione ebraica con la quale si riconosce la parentela di stirpe suona: "Tu sei le mie ossa e la mia carne." *Kinship* significa quindi partecipare di una comune sostanza: è naturale perciò che tale appartenenza sia fondata non soltanto sul fatto che si è parte della sostanza della madre dalla quale si è stati partoriti e del cui latte si è stati nutriti, ma che anche il nutrimento che si consuma in seguito e col quale si rinnova il proprio corpo possa produrre e rafforzare la *kinship*. Se si condivideva il pasto con il proprio dio, ciò esprimeva la persuasione d'essere fatti della sua stessa materia, mentre con colui che era considerato straniero non si condivideva alcun pasto.[2]

Il pasto sacrificale era quindi in origine un pranzo solenne di parenti di stirpe, in base alla legge che soltanto membri della stessa stirpe mangiano insieme. Nella nostra società il pasto riunisce i membri della famiglia, ma il pasto sacrificale non ha niente a che vedere con la famiglia. La *kinship* è piú antica della vita familiare, e nelle società piú primitive a noi note la famiglia comprendeva membri appartenenti a diverse stirpi. Gli uomini sposavano donne provenienti da clan stranieri e i bambini ereditavano il clan della madre; non esisteva dunque parentela di stirpe tra l'uomo e gli altri membri della famiglia. In una famiglia del genere non c'era pasto in comune. I selvaggi mangiano ancor oggi appartati e isolati e i divieti

[1] [*Ibid.*, pp. 269 sg.] [2] [*Ibid.*, pp. 273 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

religiosi relativi al cibo imposti dal totemismo rendono spesso impossibile agli uomini mangiare con le mogli e i figli.[1]

E adesso rivolgiamo la nostra attenzione all'animale sacrificale. Come abbiamo appreso, non c'era adunanza di clan senza sacrificio animale, ma — ed è quel che ora ci interessa di piú — nessun animale veniva abbattuto se non per tali solenni occasioni. Ci si nutriva senza scrupoli di frutta, di selvaggina e del latte degli animali domestici, ma gli scrupoli religiosi rendevano impossibile al singolo individuo di uccidere per suo proprio uso un animale domestico.[2] Non c'è il minimo dubbio, dice Robertson Smith, che ogni sacrificio era in origine una cerimonia del clan, e che l'uccisione di una vittima rientrava originariamente tra "*le azioni proibite all'individuo che si giustificavano solo quando l'intero clan se ne assumeva la responsabilità*.[3] Tra i primitivi c'è soltanto una categoria di azioni che rispondono a questa descrizione, ossia le azioni che attengono alla violazione della santità del sangue tribale. Dunque, una vita che nessun singolo membro della tribú è autorizzato a violare e che può essere sacrificata soltanto con il consenso e con la partecipazione di tutti i membri della stirpe è posta sullo stesso piano della vita di un membro della stessa tribú". La regola secondo cui ogni ospite del pasto sacrificale deve gustare la carne della vittima ha lo stesso significato della norma per cui la condanna a morte di un membro colpevole della tribú dev'essere eseguita da tutta la tribú.[4] In altri termini, l'animale sacrificale veniva trattato come un membro della tribú; *la comunità che celebrava il sacrificio, il dio e l'animale sacrificale erano dello stesso sangue, membri di un unico clan.*

In base ad abbondanti testimonianze, Robertson Smith identifica l'animale sacrificale con l'antico animale totemico. Nell'antichità piú tarda vi erano due tipi di sacrifici: sacrifici di animali domestici, di cui ci si cibava anche abitualmente, e sacrifici straordinari di animali che, in quanto impuri, erano proibiti. Spingendo avanti la ricerca, si dimostra poi che questi animali impuri erano animali sacri; che essi venivano offerti come vittime alle divinità alle quali erano consacrati; che in origine si identificavano con le divinità stesse; e che i credenti sottolineavano in qualche modo, col sacrificio, la loro consanguineità con l'animale e con il dio.[5] Per epoche ancora anteriori, tuttavia, questa differenza tra sacrifici abituali e sacrifici "mistici"

[1] [*Ibid.*, pp. 277 sg.] [2] [*Ibid.*, pp. 280 sg.] [3] [Il corsivo è di Freud.]
[4] [*Ibid.*, pp. 284 sg.] [5] [*Ibid.*, pp. 290 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

viene meno. In origine tutti gli animali [sacrificali] sono sacri, la loro carne è proibita e può essere consumata soltanto in occasioni solenni e con la partecipazione di tutto il clan. Abbattere l'animale equivale a versare sangue tribale e deve svolgersi rispettando le stesse precauzioni e le stesse norme che diano garanzia di non incorrere in un rimprovero.[1]

A quanto pare, l'addomesticamento di animali da cortile e l'introduzione dell'allevamento segnò ovunque la fine del totemismo incontaminato e rigoroso dei primordi.[2] Ma ciò che è sopravvissuto nella religione ormai "pastorale", in fatto di sacralità degli animali domestici, è sufficientemente chiaro per consentirci di riconoscerne l'originario carattere totemico. Fino alla tarda epoca classica, in diversi luoghi, il rito prescriveva all'autore del sacrificio di darsi alla fuga non appena compiuto il suo gesto, come per proteggersi da una punizione. In Grecia, l'idea che l'uccisione di un bue fosse un delitto vero e proprio dovette essere un tempo assolutamente dominante. Durante la festa ateniese della Bufonia [o assassinio del bue], dopo il sacrificio si dava inizio a un processo formale in cui venivano interrogati tutti i partecipanti. Alla fine ci si accordava nello scaricare la colpa del crimine sul coltello, che veniva gettato in mare.[3]

Nonostante l'orrore che protegge la vita dell'animale sacro equiparato a membro del clan, uccidere periodicamente, in solenne comunanza, un animale di questa specie e dividere tra i membri del clan la sua carne e il suo sangue diventa una necessità. Il motivo che impone questa azione tradisce il significato piú riposto della natura del sacrificio. Abbiamo visto che, in epoche piú tarde, ad ogni pasto in comune l'aver condiviso la stessa sostanza che penetra nel corpo dei commensali, genera fra essi un vincolo sacro. In epoche piú antiche questo significato sembra potersi attribuire solo al caso in cui viene condivisa la sostanza di una vittima sacra. *Il santo mistero della morte sacrificale "è fondato sulla considerazione che solo in tal modo si può produrre il cemento sacro che crea o mantiene vivo il vincolo vitale che unisce i credenti al loro dio".*[4]

Questo vincolo non è altro che la vita dell'animale sacrificale; essa risiede nella sua carne e nel suo sangue e viene partecipata a tutti i

[1] [*Ibid.*, pp. 312 sg.]

[2] F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion* ([1ª ed. 1896] 2ª ed., Londra 1902) p. 120: "La conclusione è che l'addomesticamento al quale il totemismo porta invariabilmente (se ci sono animali suscettibili d'essere addomesticati) è fatale al totemismo." [Freud cita in inglese.]

[3] [Smith, *op. cit.*, p. 304.] [4] *Ibid.*, p. 313 [corsivo di Freud].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

convenuti attraverso il pasto sacrificale. Una rappresentazione del genere sta alla base di tutti i patti di sangue mediante i quali, anche nelle tarde epoche storiche, gli uomini hanno assunto impegni reciproci. Questo modo assolutamente realistico di concepire la comunità di sangue come identità di sostanza rende comprensibile la necessità di rinnovarla di quando in quando attraverso il processo fisico del pasto sacrificale.[1]

Interrompiamo qui la rassegna dei ragionamenti di Robertson Smith, e ricapitoliamo con la massima concisione il nocciolo del suo pensiero.

Quando si affermò l'idea della proprietà privata, il sacrificio fu interpretato come un dono alla divinità, un trasferimento di proprietà offerto dall'uomo al dio; ma in tal modo si rinunciò a spiegare tutto quello che è peculiare nel rito del sacrificio. In tempi antichissimi l'animale sacrificale era stato esso stesso sacro, e la sua vita inviolabile. Poteva essere catturato soltanto con la partecipazione e la correità di tutto il clan e in presenza del dio, per fornire la sostanza sacra grazie al cui consumo i membri del clan si garantivano l'identità materiale reciprocamente tra loro e con la divinità. Il sacrificio era un sacramento e l'animale da sacrificare era esso stesso un membro del clan. In verità si trattava dell'antico animale totemico, del dio primitivo in persona: uccidendolo e cibandosene i membri del clan rinverdivano e rendevano certa la propria somiglianza con la divinità.

Da questa disamina della natura del sacrificio Robertson Smith trasse la conclusione che uccidere e cibarsi periodicamente del totem, *in epoche anteriori all'adorazione di divinità antropomorfe*, erano stati una componente importante della religione totemica.[2] Il cerimoniale di un pasto totemico di tal genere ci è stato conservato, a suo dire, nella descrizione di un sacrificio in vigore in un'epoca successiva. San Nilo [quinto secolo] riferisce su un costume sacrificale dei beduini del deserto del Sinai verso la fine del quarto secolo dopo Cristo. La vittima, un cammello, "veniva legata su un rozzo altare di pietre; il capo della schiera faceva compiere ai fedeli un triplice giro solenne, accompagnato da canti, intorno all'altare; poi infliggeva la prima ferita all'animale... e beveva avidamente il sangue che ne sgorgava; quindi tutto il gruppo si gettava sulla vittima, staccava con le spade lembi di carne ancora sussultante e la divorava cruda, con

[1] [*Ibid.*, p. 319.] [2] [*Ibid.*, p. 295.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tanta fretta che nel breve periodo intercorrente tra il sorgere della stella del mattino, alla quale era destinato il sacrificio, e l'impallidire dell'astro davanti ai raggi del sole, tutto quanto l'animale sacrificale – carne, ossa, pelle, interiora – era scomparso".[1] Questo rito barbarico, che testimonia di una remotissima antichità, non era secondo ogni evidenza un uso isolato, bensí la forma originaria universale del sacrificio totemico, che conobbe in epoche piú tarde attenuazioni di ogni genere.

Molti studiosi si sono rifiutati di dar peso alla concezione del pasto totemico, perché non era confortata da osservazioni dirette a livello del totemismo. Ma Robertson Smith stesso ha indicato esempi nei quali il significato sacramentale del sacrificio sembra certo: per esempio, i sacrifici umani degli Aztechi, e altri che ricordano le circostanze del pasto totemico, come i sacrifici di orsi del clan dell'Orso della tribú degli Ouataouak [Otawa] in America e la festa dell'orso degli Aino in Giappone.[2] Frazer ha esposto esaurientemente questi e simili casi nella quinta parte della sua grande opera.[3] Una tribú di indiani della California che adora un grande uccello da preda (bozzago), lo uccide una volta all'anno nel corso di una cerimonia solenne, poi l'uccello viene compianto e la sua pelle è custodita con le penne.[4] Gli indiani Zuni del Nuovo Messico procedono in modo analogo con la loro tartaruga sacra.[5]

Nelle cerimonie dell'*intichiuma* delle tribú centro-australiane è stata osservata una caratteristica che coincide perfettamente con le ipotesi di Robertson Smith. Ogni clan che pratica la magia per accrescere il proprio totem, del quale tuttavia gli è proibito disporre, è tenuto a consumarne una parte durante la cerimonia, prima che esso diventi accessibile agli altri clan.[6] Il piú bell'esempio di godimento sacramentale del totem, che altrimenti è proibito, si trova secondo Frazer presso i Bini dell'Africa occidentale, in rapporto con il loro cerimoniale funebre.[7]

Propongo comunque di attenerci all'ipotesi di Robertson Smith, secondo la quale l'uccisione sacramentale e la consumazione collet-

[1] [*Ibid.*, p. 338.] [2] [*Ibid.*, p. 295n.]

[3] FRAZER, *The Golden Bough*, 3ª ed. (Londra 1911-14, pt. 5 in 2 voll.: "*Spirits of the Corn and of the Wild*") vol. 2, capp. 10, 13 e 14. [Vedi la traduzione italiana dell'edizione ridotta da Frazer nel 1922 *Il ramo d'oro* (Universale scientifica Boringhieri, NN. 7/8 e 9/10) pp. 784 sgg.]

[4] [*Ibid.*, vol. 2, p. 170.] [5] [*Ibid.*, vol. 2, p. 175.]

[6] [FRAZER, *Totemism and Exogamy* cit., vol. 1, pp. 110 sgg.] [7] *Ibid.*, vol. 2, p. 590.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tiva dell'animale totemico, altrimenti proibito, era un elemento importante della religione totemica.[1]

5.

Immaginiamoci ora la scena di un pasto totemico del genere e completiamola con alcuni tratti probabili, che non abbiamo potuto prendere in considerazione fino a questo momento. Ecco il clan, che in una circostanza solenne uccide con efferatezza e divora crudo il suo animale totemico, carne, sangue e ossa; ci sono tutti i membri del clan che, travestiti a somiglianza del totem, ne imitano la voce e i movimenti come se volessero accentuare la loro identità con lui. Tutti sono consapevoli che si sta eseguendo un'azione proibita al singolo individuo e che solo la partecipazione di tutti i membri del clan può giustificare; a nessuno è concesso di esimersi dall'uccisione e dal pasto. Dopo il fatto, l'animale ucciso viene pianto e compianto. Il lamento funebre è un obbligo imposto dalla paura di una rivalsa minacciosa; Robertson Smith osserva a proposito di un'occasione analoga, che lo scopo principale cui tende il lamento funebre è liberarsi della responsabilità dell'uccisione.[2]

Ma a questo lutto fanno seguito le dimostrazioni piú clamorose di gioiosa festevolezza: viene data via libera allo scatenarsi di pulsioni di ogni genere e ci si permette ogni sorta di soddisfazioni.

Non è difficile, a questo punto, penetrare nell'essenza della *festa* in generale. La festa è un eccesso permesso, anzi offerto, l'infrazione solenne di un divieto. Gli uomini si abbandonano agli eccessi non perché siano felici per un qualche comando che hanno ricevuto. Piuttosto, l'eccesso è nella natura stessa di ogni festa; l'umore festoso è provocato dalla libertà di fare ciò che altrimenti è proibito.

Che cosa significa dunque il preludio di questa gioiosa festevolezza, ossia il lutto per la morte dell'animale totemico? Se ci si rallegra per l'uccisione, altrimenti proibita, del totem, perché esso viene altresí compianto?

Abbiamo visto che i membri del clan consumando il totem, si santificano, rafforzandosi nella loro identificazione con il totem e tra di

[1] Non mi sono sfuggite le obiezioni che a questa teoria del sacrificio sono state avanzate da vari autori, come L. Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*, Rev. Hist. Relig., vol. 37, 204 sgg. (1898); H. Hubert e M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Année sociolog., vol. 2, 30 sgg. (1899). Ma esse non hanno fondamentalmente scosso l'impressione che si ricava dall'ipotesi di Robertson Smith.

[2] Smith, *op. cit.*, p. 412.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

loro. L'aver accolto in sé stessi la vita sacra di cui è portatrice la sostanza del totem potrebbe spiegare l'umore festoso e tutto ciò che ad esso consegue.

La psicoanalisi ci ha rivelato [p. 132] che l'animale totemico è realmente il sostituto del padre: si accordano con questa scoperta le circostanze contraddittorie per cui l'uccisione dell'animale, altrimenti proibita, assurge a occasione festosa, e tuttavia l'animale viene ucciso e addirittura compianto. L'atteggiamento emotivo ambivalente che caratterizza ancor oggi nei nostri bambini il complesso paterno e si prolunga spesso nella vita dell'adulto, si estenderebbe altresí a quel sostituto del padre che è l'animale totemico.

Soltanto se si confrontano tra loro il modò in cui la psicoanalisi concepisce il totem, la realtà costituita dal pasto totemico e l'ipotesi darwiniana circa la condizione primordiale della società umana, è possibile pervenire a una comprensione piú approfondita e si dischiude la possibilità di formulare un'ipotesi che può sembrare fantasiosa, ma che offre il vantaggio di stabilire un'insospettata unità tra serie finora distinte di fenomeni.

Nella concezione darwiniana dell'orda primordiale non c'è ovviamente spazio per gli esordi del totemismo. In essa non troviamo altro che un padre prepotente, geloso, che tiene per sé tutte le femmine e scaccia i figli via via che crescono. Questa condizione primordiale della società non è mai stata fatta oggetto di osservazione. La forma piú primitiva di organizzazione che possiamo rintracciare, ancor oggi in vigore presso alcune tribú, consiste in "bande" di maschi dotati di uguali diritti e sottomessi alle restrizioni del sistema totemistico, tra cui l'ereditarietà materna. È possibile che questa forma di organizzazione sia derivata dall'altra? E in questo caso per quali vie?

Il richiamo alla celebrazione del pasto totemico ci permette di dare una risposta: Un certo giorno[1] i fratelli scacciati si riunirono, abbatterono il padre e lo divorarono, ponendo fine cosí all'orda paterna. Uniti, essi osarono compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo (forse un progresso nella civiltà, l'uso di un'arma nuova, aveva conferito loro un senso di maggiore forza). Che essi abbiano anche divorato il padre ucciso, è cosa ovvia trattandosi di

[1] Prego di aggiungere come correttivo a questa descrizione, che altrimenti potrebbe essere fraintesa, le frasi finali della nota seguente.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

selvaggi cannibali. Il progenitore violento era stato senza dubbio il modello invidiato e temuto da ciascun membro della schiera dei fratelli. A questo punto, nell'atto di divorarlo, essi realizzarono l'identificazione con il padre, ognuno si appropriò di una parte della sua forza. Il pasto totemico, forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la ripetizione e la commemorazione di questa memoranda azione criminosa, che segnò l'inizio di tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione.[1]

Per trovare credibili — a prescindere dalla premessa — queste conseguenze, basta ipotizzare che la schiera bellicosa dei fratelli riuniti fosse dominata dagli stessi sentimenti contraddittori verso il padre che possiamo rintracciare come contenuto dell'ambivalenza del complesso paterno in ognuno dei nostri bambini e dei nostri nevrotici. Essi odiavano il padre, possente ostacolo al loro bisogno di potenza e alle loro pretese sessuali, ma lo amavano e lo ammiravano anche. Dopo averlo soppresso, aver soddisfatto il loro odio e aver imposto il loro desiderio di identificazione con lui, dovettero farsi sentire i moti di affetto nei suoi confronti fino a quel momento rimasti

[1] L'ipotesi apparentemente mostruosa del padre tirannico sopraffatto e ucciso dai figli scacciati e alleatisi tra loro risulta essere, anche secondo Atkinson, *Primal Law* cit., pp. 220 sg. [Freud cita in inglese], la conseguenza diretta della situazione esistente nell'orda primordiale darwiniana: "Il patriarca aveva solo un nemico veramente temibile... una banda giovanile di fratelli che vivevano insieme in celibato forzato, o al massimo in relazione poliandrica con qualche singola femmina in stato di cattività. Sono un'orda ancor debole in età prepuberale, ma quando, con l'andar del tempo, avranno acquistato forza, inevitabilmente strapperanno alla tirannia paterna, con attacchi combinati e ripetuti piú e piú volte, sia la moglie che la vita." Atkinson, il quale tra l'altro trascorse la vita in Nuova Caledonia ed ebbe straordinarie occasioni di studiare gli aborigeni, si richiama anche al fatto che le condizioni dell'orda primordiale supposte da Darwin sono facilmente osservabili nei branchi di buoi e cavalli selvatici, e portano regolarmente all'uccisione del padre del branco [ivi, pp. 222 sg.]. Egli suppone inoltre che, dopo l'eliminazione del padre, l'orda si sfasci a causa della lotta accanita che i figli vittoriosi ingaggiano l'uno contro l'altro. In questo modo non si attuerebbe mai una nuova organizzazione della società: vi sarebbe "una successione violenta, sempre ricorrente, alla tirannia solitaria del padre, attuata da figli le cui mani parricide sono ben presto implicate di nuovo in una contesa fratricida" (ivi, p. 228). Atkinson, che non disponeva dell'aiuto della psicoanalisi e non conosceva gli studi di Robertson Smith, rintraccia un trapasso meno violento dall'orda primordiale al successivo gradino sociale, in cui parecchi maschi convivono in comunità pacifica. Egli attribuisce all'amore materno il fatto che prima solo ai figli piú giovani, e piú tardi anche ad altri figli sia concesso di rimanere nell'orda, ciò che implica da parte di questi figli tollerati il riconoscimento del privilegio sessuale del padre sotto forma di rinuncia, da parte loro, alla madre e alle sorelle. [Ivi, pp. 231 sg.]

Questo quanto alla teoria di Atkinson, che considero degna della massima considerazione. Nel punto essenziale essa concorda con la teoria da me esposta; ma le divergenze che pure esistono fra noi implicano la rinuncia a stabilire un nesso con tanti altri elementi.

L'imprecisione, l'abbreviazione del fattore temporale e la concentrazione dei dati esposti piú in alto sono frutto di una rinuncia imposta dalla natura stessa dell'argomento. Sarebbe assurdo aspirare all'esattezza in questa materia, cosí come sarebbe ingiusto pretendere delle certezze.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sopraffatti.[1] Ciò accadde nella forma del rimorso, sorse un senso di colpa che coincide in questo esempio con il rimorso collettivo. Morto, il padre divenne piú forte di quanto fosse stato da vivo, secondo un succedersi di eventi che ravvisiamo ancor oggi nel destino degli uomini. Ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell'"obbedienza posteriore", che conosciamo cosí bene attraverso la psicoanalisi.[2] Revocarono il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicendosi le donne che erano diventate disponibili. In questo modo, prendendo le mosse dal loro *filiale senso di colpa*, crearono i due tabú fondamentali del totemismo, che proprio perciò dovevano coincidere con i due desideri rimossi del complesso edipico. Chi vi contravveniva si rendeva colpevole dei due soli delitti che preoccupavano la società primitiva.[3]

I due tabú del totemismo, con i quali ha inizio la moralità degli uomini, non hanno uguale valore psicologico. Soltanto uno, quello che impone di risparmiare l'animale totemico, poggia interamente su basi emotive: il padre era ormai tolto di mezzo, e in realtà non c'era piú modo di rimediare. Ma l'altro, il divieto dell'incesto, aveva anche un solido fondamento pratico. Il bisogno sessuale non unisce i maschi, ma li divide. Se i fratelli avevano fatto lega per sopraffare il padre, ognuno era però rivale dell'altro nei confronti delle donne. Ciascuno avrebbe voluto averle tutte per sé, come le aveva il padre, e nella lotta di tutti contro tutti la nuova organizzazione sarebbe andata distrutta. Nessuno era diventato tanto piú potente degli altri da poter assumere con successo la parte di padre. Cosí non restò altro ai fratelli, se volevano convivere, che erigere il divieto dell'incesto — forse dopo aver superato periodi di gravi difficoltà — in base al quale tutti insieme rinunciavano alle donne che desideravano e a causa delle quali, soprattutto, avevano tolto di mezzo il padre. In tal modo salvarono l'organizzazione che li aveva fatti forti: non è da

[1] Questo nuovo atteggiamento emotivo fu certamente favorito altresí dal fatto che l'impresa non poteva dare piena soddisfazione a nessuno dei suoi autori. Sotto un certo punto di vista essa era stata inutile. Nessuno dei figli poteva infatti attuare il desiderio originario di prendere il posto del padre. E, come sappiamo, gioca molto piú a favore della reazione morale l'insuccesso che non la soddisfazione.

[2] [Un esempio di "obbedienza posteriore" si trova nel caso del piccolo Hans (1908) p. 504.]

[3] SMITH, *op. cit.*, p. 419: "Omicidio e incesto, oppure offese analoghe alle sacre leggi del sangue, sono nella società primitiva i soli delitti che la comunità in quanto tale conosca." [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

escludere che questa si basasse su sentimenti e pratiche omosessuali, che potevano essersi radicati fra loro all'epoca della loro cacciata da parte del padre. Forse fu questa stessa situazione a porre il germe delle istituzioni del *matriarcato* individuate da Bachofen,[1] fin quando il matriarcato fu sostituito dall'ordinamento patriarcale della famiglia.

Che il totemismo abbia diritto ad essere considerato il primo tentativo di una religione discende invece dall'altro tabú, quello che protegge la vita dell'animale totemico. Se alla sensibilità dei figli l'animale appariva come il sostituto ovvio e naturale del padre, nel trattamento dell'animale che risultò loro imposto si trovava espresso qualcosa di piú che il loro bisogno di estrinsecare il rimorso. Con il padre sostitutivo si poteva compiere il tentativo di acquietare il bruciante senso di colpa, di ottenere una sorta di riconciliazione con il padre. Il sistema totemistico era per cosí dire un patto con il padre, in cui quest'ultimo concedeva tutto ciò che la fantasia infantile poteva aspettarsi da lui: protezione, cura e indulgenza. In cambio ci si impegnava a onorare la sua vita, ossia a non ripetere su di lui l'azione che aveva portato alla scomparsa del padre reale. C'era anche, nel totemismo, un tentativo di giustificazione: "Se il padre ci avesse trattati come fa il totem, non saremmo mai incorsi nella tentazione di ucciderlo." Cosí il totemismo concorse ad attenuare le circostanze e a far dimenticare l'evento al quale doveva la sua nascita.

In questo contesto vennero alla luce alcuni tratti che rimasero poi determinanti per il carattere della religione. La religione totemica era nata dal senso di colpa dei figli, nel tentativo di attenuare questo sentimento e di riconciliarsi il padre offeso con l'"obbedienza posteriore". Tutte le religioni successive si dimostrano altrettanti tentativi di soluzione del medesimo problema, tentativi che variano in relazione ai livelli di civiltà in cui vengono intrapresi e alle strade che imboccano; ma sono tutte reazioni rivolte allo stesso fine, reazioni al medesimo grande avvenimento con il quale ebbe inizio la civiltà e che da allora non dà pace all'umanità.

Un'altra caratteristica ancora, che la religione ha conservato fedelmente, apparve già all'epoca del totemismo. La tensione generata dall'ambivalenza era evidentemente troppo forte per poter essere controbilanciata da una qualche misura contraria; oppure le condizioni psicologiche non sono in generale favorevoli a eliminare questo contrasto di sentimenti. Si nota in ogni caso che l'ambivalenza

[1] [J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht* (Stoccarda 1861).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

implicita nel complesso paterno persiste anche nel totemismo e nelle religioni in generale. La religione del totem non abbraccia soltanto le espressioni del rimorso e i tentativi di riconciliazione, ma serve anche a ricordare il trionfo sul padre. La soddisfazione cosí raggiunta è la causa della festa commemorativa espressa dal pasto totemico, festa durante la quale cadono le restrizioni imposte dall'"obbedienza posteriore" e diventa un dovere rinnovare il crimine del parricidio sacrificando l'animale totemico ogniqualvolta il risultato che da quel crimine si è ricavato — l'appropriazione degli attributi del padre — minaccia di vanificarsi a causa degli influssi variabili dell'esistenza. Non ci stupiremo di scoprire che nei prodotti piú tardi della religione riaffiora continuamente, spesso dissimulato nei piú singolari travestimenti e mascheramenti, anche l'elemento di sfida del figlio nei confronti del padre.

Abbiamo seguito finora nelle prescrizioni morali e religiose (nel totemismo ancora scarsamente disgiunte) le conseguenze della corrente di sentimenti affettuosi verso il padre, corrente trasformatasi poi in rimorso. Tuttavia non dobbiamo trascurare il fatto che, nella sostanza, risultano vincenti le tendenze che hanno spinto al parricidio. Da quel momento in poi i sentimenti sociali di fraternità, sui quali è fondato il grande sovvertimento, conservano per lunghissimo tempo il piú profondo influsso sull'evoluzione della società. Quei sentimenti trovano espressione nella santificazione del sangue comune, nell'accentuazione della solidarietà fra tutti coloro che vivono all'interno del medesimo clan. In questo modo, garantendosi reciprocamente la vita, i fratelli affermano che nessuno di loro può venir trattato da un altro fratello come il padre è stato trattato dai fratelli tutti insieme. Escludono una ripetizione del destino paterno. Al divieto, fondato sulla religione, di uccidere il totem, si aggiunge ora il divieto, fondato sul sentimento sociale, del fratricidio. Passerà molto tempo ancora prima che il comandamento cessi di essere limitato ai membri del clan e venga enunciato nella semplice formula: "Non ammazzare." A tutta prima, all'"orda" dominata dal padre è subentrato il "clan fraterno", che si è garantito la sopravvivenza mediante il legame di sangue. La società poggia d'allora in poi sulla correità nel delitto perpetrato insieme, la religione sul senso di colpa e sul rimorso che esso genera, la moralità in parte sulle necessità di questa società, in parte sul bisogno di espiazione imposto dal senso di colpa.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

In antitesi con le concezioni piú recenti ma in accordo con le piú antiche interpretazioni del sistema totemistico, la psicoanalisi ci spinge dunque a postulare la stretta connessione e l'origine contemporanea di totemismo ed esogamia.

6.

Mi trovo sotto l'influsso di numerosi buoni motivi che mi trattengono dal descrivere l'evoluzione ulteriore delle religioni, a partire dal loro inizio nel totemismo fino alla fase attuale. Mi limiterò a seguire due tracce che vedo affiorare con particolare chiarezza nel tessuto di questa evoluzione: il motivo del sacrificio totemico e il rapporto tra padre e figlio.[1]

Robertson Smith ci ha dimostrato che l'antico pasto totemico ricorre nella forma originaria del sacrificio. Il significato dell'azione è il medesimo: la santificazione mediante partecipazione al pasto comune. Anche il senso di colpa è rimasto presente in questa pratica, e può essere attenuato soltanto dalla solidarietà di tutti i partecipanti. L'elemento nuovo che si è aggiunto è il dio e si suppone che il sacrificio si svolga in sua presenza; il dio partecipa al pasto come membro del clan e, gustando la vittima, ci si identifica con lui. Come interviene il dio in questa situazione che gli è originariamente estranea?

La risposta potrebbe essere che nel frattempo è affiorata — non sappiamo da dove — l'idea stessa di dio; ha assoggettato a sé tutta la vita religiosa e, al pari di tutto ciò che non intende rinunciare alla propria esistenza, anche il pasto totemico è dovuto scendere a patti col nuovo sistema. Sennonché dalla ricerca psicoanalitica condotta sul singolo individuo risulta con particolarissima insistenza che il dio si configura per ognuno secondo l'immagine del padre, che il rapporto personale con il dio dipende dal rapporto che si ha con il padre carnale, oscilla e si trasforma con lui, e che in ultima analisi il dio altro non è che un padre a livello piú alto. Anche qui, come già nel caso del totemismo, la psicoanalisi ritiene giusto prestar fede ai fedeli, i quali chiamano Dio col nome di Padre, cosí come chiamavano progenitore il totem. Se la psicoanalisi merita qualche considerazione,

[1] Vedi C. G. Junc, *Trasformazioni e simboli della libido* (1912), ove i punti di vista adottati differiscono alquanto dai miei. [L'edizione definitiva di quest'opera reca il titolo *Simboli della trasformazione* (1952).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

all'elemento paterno dell'idea di dio dev'essere attribuita una grande importanza, a prescindere da tutte le altre origini e significati dell'idea di dio, sui quali la psicoanalisi non è in grado di far luce. Ma in questo caso, nella situazione del sacrificio primitivo, il padre sarebbe rappresentato due volte, una prima volta come dio e poi ancora come animale totemico; ora, pur riconoscendo la scarsa varietà di soluzioni offerte dalla psicoanalisi, dobbiamo chiederci se ciò sia possibile e che significato possa avere.

Sappiamo che esistono molteplici rapporti tra il dio e l'animale sacro (totem, vittima sacrificale): 1) Di norma c'è per ogni dio un animale sacro, e non di rado piú d'uno. 2) In alcuni sacrifici sacri particolari — i sacrifici "mistici" — la vittima offerta in olocausto al dio era proprio l'animale a lui consacrato.[1] 3) Il dio era spesso adorato nella forma di un animale (oppure, se preferiamo, alcuni animali sono stati venerati come divinità) parecchio tempo dopo l'epoca del totemismo. 4) Nei miti il dio si tramuta frequentemente in un animale, e spesso nell'animale a lui consacrato.

Sarebbe quindi un'ipotesi ovvia che lo stesso dio fosse l'animale totemico e che si fosse sviluppato dall'animale in una fase successiva del sentimento religioso. Ma la considerazione che il totem stesso non è altro che un sostituto del padre ci dispensa da ogni ulteriore discussione. Cosí il totem può essere la prima forma del sostituto paterno, e il dio invece una forma successiva nella quale il padre ha riacquistato la sua figura umana. Una tale ri-creazione a partire da quella che è la radice di ogni formazione religiosa, la *nostalgia per il padre*, poté realizzarsi quando con l'andar del tempo venne a mutare qualcosa di essenziale nel rapporto col padre e, forse, anche nel rapporto con l'animale.

Queste modificazioni sono facilmente individuabili anche se si vuole prescindere dal modo in cui ha avuto inizio un estraniamento psichico dall'animale e da come il totemismo si è disgregato ad opera dell'addomesticamento (vedi sopra p. 141). Nella situazione creata dall'eliminazione del padre era implicito un elemento destinato a provocare, nel corso del tempo, uno straordinario intensificarsi della nostalgia per il padre. I fratelli alleatisi per uccidere il padre erano stati infatti animati, ognuno per conto proprio, dal desiderio di diventare uguali al padre e avevano dato espressione a questo desiderio

[1] SMITH, *op. cit.*, p. 290.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

incorporando parti del sostituto paterno durante il pasto totemico. Data la pressione che l'insieme del clan fraterno esercitava su ogni partecipante, questo desiderio era destinato a restare inappagato. Nessuno poteva e a nessuno era piú lecito raggiungere quella pienezza di poteri che era stata del padre, alla quale avevano pur tutti aspirato. In tal modo, con l'andare del tempo, dopo un lungo periodo, poté venir meno l'esasperazione contro il padre che aveva spinto i fratelli all'azione e poté crescere la nostalgia per lui, dando vita a un ideale il cui contenuto consisteva nella pienezza di forza e nell'illimitata potenza del progenitore un tempo combattuto e nella disposizione ad assoggettarvisi. L'originaria parità democratica di tutti i membri del clan non fu piú sostenibile col sopraggiungere di mutamenti decisivi della civiltà. Si manifestò quindi — in analogia con la venerazione di singoli individui che si erano distinti dagli altri — una propensione a richiamare in vita l'antico ideale del padre, creando le divinità. L'ipotesi che un uomo diventi dio o che un dio muoia, scandalosa ai nostri occhi, non aveva nulla di urtante neppure nell'antichità classica.[1] L'elevazione del padre un tempo assassinato al dio dal quale ora il clan faceva derivare la sua origine era anzi un tentativo di espiazione molto piú serio di quanto fosse stato, a suo tempo, il patto con il totem.

Non saprei dire in quale punto, di questa evoluzione, si collochino le grandi divinità materne che forse hanno preceduto nella generalità dei casi gli dèi paterni. Sembra certo però che la trasformazione del rapporto nei confronti del padre non restò confinata al campo religioso ma si estese anche, consequenzialmente, all'altro aspetto dell'esistenza umana sul quale influí l'eliminazione del padre, cioè all'organizzazione sociale. Con l'introduzione delle divinità paterne, la società priva di padre si trasformò gradatamente in società a ordinamento patriarcale. La famiglia fu una restaurazione dell'antica orda primordiale e restituí ai padri gran parte dei loro diritti di un tempo. Ora c'erano di nuovo i padri, ma alle conquiste sociali del clan fra-

[1] FRAZER, *The Golden Bough* cit., pt. 1 in 2 voll.: *The Magic Art and the Evolution of Kings*, vol. 2, pp. 177 sg.: "Per noi moderni la frattura che divide l'umano dal divino è venuta approfondendosi fino a diventare un baratro invalicabile, e perciò questa parodia ci sembra blasfema, ma per gli antichi era diverso. Essi pensavano che gli dèi e gli uomini appartenessero alla medesima stirpe, perché molte famiglie facevano risalire la loro origine a una divinità, e probabilmente non provavano piú stupore per la deificazione di un uomo di quanto ne provi un moderno cattolico per la canonizzazione di un Santo." [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

terno non si era rinunciato e di fatto il distacco tra i nuovi padri di famiglia e il progenitore dell'orda, il quale non conosceva limiti, era sufficiente ad assicurare la continuazione dell'aspirazione religiosa, il permanere della non placata nostalgia per il padre.

Nella scena sacrificale che si svolge al cospetto del dio della stirpe il padre è quindi realmente presente due volte, come dio e come animale sacrificale totemico. Ma nel tentativo di comprendere questa situazione ci terremo in guardia da interpretazioni miranti a trasporla superficialmente in termini di allegoria, dimenticando cosí la stratificazione storica. La duplice presenza del padre corrisponde ai due significati della scena, i quali cronologicamente si sostituiscono l'uno all'altro. Qui ha raggiunto espressione plastica l'atteggiamento ambivalente verso il padre, e cosí pure la vittoria che, nel figlio, i moti affettuosi hanno riportato sugli impulsi ostili. La scena della sopraffazione del padre, della sua disfatta piú rovinosa, è diventata qui il materiale per celebrare il supremo trionfo del padre stesso. L'importanza che il sacrificio ha acquistato universalmente sta proprio nel fatto che il sacrificio offre al padre la soddisfazione per l'affronto subíto, nell'atto stesso che ne perpetua il ricordo.

In epoca successiva l'animale perde la sua sacralità e il sacrificio la relazione con la festa totemica: diventa una semplice offerta alla divinità, un'autorinuncia a favore del dio. Dio stesso è salito ora tanto in alto sugli uomini che il rapporto con lui può svolgersi solo attraverso la mediazione del sacerdote. Contemporaneamente l'ordinamento sociale conosce re simili a dèi, che trasferiscono nello Stato il sistema patriarcale. Dobbiamo ammettere che la vendetta del padre abbattuto e reinsediato è diventata inesorabile: il dominio dell'autorità ha raggiunto il culmine.

I figli sottomessi sfruttarono la nuova situazione per alleviare ulteriormente il loro senso di colpa. Il sacrificio, cosí com'è ora, non implica in nulla la loro responsabilità. Dio stesso lo esige e lo impone. Siamo nella fase dei miti in cui lo stesso dio uccide l'animale a lui sacro, l'animale che è propriamente lui, il dio. È questo l'estremo ripudio del grande crimine col quale ebbe inizio la società e il senso di colpa. Non bisogna disconoscere un secondo significato di quest'ultima raffigurazione del sacrificio. In esso si esprime la soddisfazione per aver abbandonato il precedente sostituto paterno a favore della superiore concezione di Dio. Qui la versione piattamente allegorica della scena (secondo la quale il tema della rappresentazione è

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

il dio che supera la componente bestiale del suo essere) coincide all'incirca con la sua interpretazione psicoanalitica.[1]

Sarebbe errato tuttavia voler credere che, in questo periodo di rinnovata autorità paterna, gli impulsi ostili che fanno parte del complesso paterno siano completamente soffocati. Anzi, le prime fasi che segnano il dominio delle due nuove formazioni sostitutive del padre, quelle degli dèi e dei re, mostrano i segni piú decisi dell'ambivalenza che resta un tratto caratteristico della religione.

Nella sua grande opera *The Golden Bough*,[2] Frazer ha espresso la supposizione che i primi re delle tribú latine fossero stranieri che ricoprivano il ruolo di una divinità e che, in questo ruolo, venivano giustiziati solennemente in una festività definita. Il sacrificio annuale (oppure, come variante, l'autosacrificio) di un dio sembra essere stato un tratto essenziale delle religioni semitiche. Cosí pure il cerimoniale dei sacrifici umani nei luoghi piú diversi della terra abitata lascia sussistere pochi dubbi sul fatto che questi uomini venivano fatti morire poiché rappresentavano la divinità. Quest'uso sacrificale è rintracciabile anche in epoche ormai tarde con la differenza che l'uomo vivo viene sostituito da un'imitazione inanimata (un fantoccio). Il sacrificio di dèi umani incarnati, che non posso purtroppo discutere qui a fondo come ho fatto col sacrificio animale, illumina chiaramente a ritroso il significato delle forme piú antiche di sacrificio.[3] Esso rivela con limpidità insuperabile che l'oggetto dell'atto sacrificale era sempre il medesimo, lo stesso cioè che viene oggi venerato come Dio: il padre. A questo punto il problema del rapporto tra sacrificio animale e sacrificio umano trova facile soluzione. L'originario sacrificio animale era già un surrogato del sacrificio umano, dell'uccisione solenne del padre, e quando il sostituto del padre tornò a ottenere la sua immagine umana anche il sacrificio animale poté ritrasformarsi in sacrificio umano.

[1] Nelle mitologie, il superamento di una generazione di dèi ad opera di un'altra significa, com'è noto, il processo storico della sostituzione di un sistema religioso ad opera di un altro, o come conseguenza di una conquista da parte di una popolazione straniera o per via di evoluzione psicologica. In questo secondo caso il mito si avvicina ai "fenomeni funzionali" nel senso descritto da H. Silberer, *Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 1, 513 (1909) [vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 460 sgg.]. Il fatto che il dio che uccide l'animale sia un simbolo della libido, come afferma Jung, *op. cit.*, pp. 220 sgg., presuppone un concetto di libido diverso da quello usato finora e mi sembra dubbio sotto tutti i punti di vista.

[2] [Frazer, *The Golden Bough* cit., pt. 1, vol. 2, cap. 18.]

[3] [Smith, *op. cit.*, pp. 410 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Il ricordo di quel primo grande atto di sacrificio si era quindi dimostrato incancellabile, a dispetto di tutti gli sforzi compiuti per dimenticarlo; e proprio quando piú ci si era voluti allontanare dai motivi che l'avevano provocato, esso ricomparve nella forma del sacrificio del dio. Non occorre ora che spieghi qui quali evoluzioni del pensiero religioso di tipo razionalizzante abbiano reso possibile questo ritorno. Robertson Smith, che non pensa minimamente a far risalire, come noi facciamo, il sacrificio a quel grande evento della preistoria umana, afferma che le cerimonie delle feste con le quali gli antichi semiti celebravano la morte di una divinità erano correntemente interpretate come "*commemoration of a mythical tragedy*"[1] [commemorazione di una tragedia mitica] e che i lamenti che le accompagnavano non avevano il carattere di una partecipazione spontanea, ma recavano in sé qualcosa di coatto, di imposto dal timore dell'ira divina.[2] Crediamo che questa interpretazione sia esatta, e che i sentimenti dei partecipanti alla festa trovassero un'ottima spiegazione nella situazione ch'era alla radice della cerimonia.

A questo punto accettiamo come un dato di fatto che anche nell'evoluzione successiva delle religioni i due elementi propulsori, il senso di colpa del figlio e la sua ribellione contro il padre, non si estinsero mai. Tutte le soluzioni del problema religioso, tutti i tentativi di conciliare le due forze psichiche contrastanti si dimostrarono vani, probabilmente per l'azione congiunta di eventi storici, mutamenti culturali e trasformazioni psichiche interne.

Con chiarezza sempre maggiore emerge l'aspirazione del figlio a prendere il posto del dio-padre. Con l'introduzione dell'agricoltura cresce l'importanza del figlio nell'ambito della famiglia patriarcale. Egli concede nuove forme di espressione alla sua libido incestuosa, che trova un soddisfacimento simbolico nel lavorare la Madre Terra. Nascono le figure divine di Attis, Adone, Tammuz e cosí via, spiriti della vegetazione e, al tempo stesso, divinità giovanili che godono dei favori amorosi di divinità materne e, a dispetto del padre, effet-

[1] [*Ibid.*, p. 413.]

[2] *Ibid.*, p. 412: "Il lutto non è un'espressione spontanea di simpatia verso la tragedia divina, ma un atto reso obbligatorio e indotto dal timore dell'ira soprannaturale. È uno degli obiettivi principali di coloro che partecipano al lutto è *dissociarsi dalla responsabilità per la morte del dio* [corsivo di Freud che cita in inglese], punto questo in cui ci siamo già imbattuti in relazione con sacrifici di dèi umani incarnati, come l''assassinio del bue' ad Atene."

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tuano l'incesto con la madre. Ma il senso di colpa, non alleviato da queste creazioni, si esprime nei miti, che a questi giovani amanti delle dee-madri destinano una vita breve e una punizione mediante evirazione o provocata dall'ira del dio-padre che assume sembianze animali. Adone è ucciso dal cinghiale, l'animale sacro ad Afrodite; Attis, l'amante di Cibele, muore per evirazione.[1] Il compianto e la gioia per la resurrezione di questi dèi è passato nel rito di un'altra divinità-figlio, destinata a un successo duraturo.

Quando il cristianesimo cominciò la sua penetrazione nel mondo antico, si scontrò con la concorrenza della religione di Mitra, e per un certo periodo fu dubbio quale divinità sarebbe riuscita a spuntarla. Nonostante la sua figura fosse circonfusa di luce, il giovane dio persiano ci è rimasto oscuro. Possiamo forse dedurre dalle raffigurazioni di uccisioni di tori compiute da Mitra, che egli rappresentava il figlio che eseguí da solo il sacrificio del padre liberando in tal modo i fratelli dall'opprimente correità derivante dal comune misfatto. C'era un'altra via per alleviare questo senso di colpa, e fu la via che imboccò per primo Cristo. Egli venne e sacrificò la propria vita, redimendo cosí la schiera dei fratelli dal peccato originale.

La dottrina del peccato originale è di origine orfica: essa si conservò nei misteri e di qui penetrò nelle scuole filosofiche dell'antichità greca.[2] Gli uomini erano discendenti di Titani, che avevano ucciso e sbranato il giovane Dioniso-Zagreus; il peso di questo crimine gravava su di loro. In un frammento di Anassimandro si legge che l'unità del mondo è stata distrutta da un crimine remotissimo,[3] e che tutto ciò che ne è seguito è destinato a portarne la pena. Se l'azione dei Titani ricorda abbastanza chiaramente, attraverso gli elementi dell'assembramento tumultuoso, dell'uccisione e dello sbra-

[1] Nei nostri nevrotici in giovane età, la paura dell'evirazione svolge un ruolo importantissimo nel perturbamento dei rapporti col padre. Abbiamo potuto vedere, grazie al bel caso osservato da Ferenczi [*Ein kleiner Hahnemann* cit.] come il fanciullo riconosce il suo totem nell'animale che cerca di afferrare il suo piccolo membro. Quando i nostri bambini [ebrei] vengono a conoscenza della circoncisione rituale, l'equiparano alla evirazione. A quanto mi risulta, il parallelo nella psicologia dei popoli di questo comportamento dei bambini non è stato ancora indicato. La circoncisione, cosí frequente in epoche preistoriche e presso i popoli primitivi, appartiene all'epoca dell'iniziazione virile, dove deve trovare il suo significato; la sua anticipazione a un'età precedente si è verificata solo in un'epoca successiva. È estremamente interessante il fatto che, presso i primitivi, la circoncisione sia combinata con il taglio dei capelli e l'estrazione dei denti, oppure che sia sostituita da queste pratiche, e che i nostri bambini, che non possono saper niente di questi fatti, nelle loro reazioni d'angoscia considerino realmente queste due ultime operazioni come equivalenti dell'evirazione.

[2] REINACH, *Cultes, mythes et religions* cit., vol. 2, pp. 75 sgg.

[3] "*Une sorte de péché proethnique*" (*ibid.*, vol. 2, p. 76).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

namento, il sacrificio totemico descritto da san Nilo[1] – elementi che del resto ricordano parecchi altri miti dell'antichità, per esempio la morte dello stesso Orfeo – tuttavia c'è nel mito dei Titani una differenza che ci disturba: il fatto che l'assassinio sia compiuto su un dio giovane.

Nel mito cristiano il peccato originale dell'uomo è indubbiamente un'offesa contro Dio Padre. Ora, se Cristo libera gli uomini dal peso del peccato originale sacrificando la sua stessa vita, ci costringe a concludere che questo peccato fu un assassinio. Secondo la legge del taglione, profondamente radicata nella sensibilità dell'uomo, un assassinio può essere espiato soltanto col sacrificio di un'altra vita; il sacrificio di sé ci fa risalire alla colpa di avere versato sangue altrui.[2] E se questo sacrificio della propria vita conduce alla riconciliazione col Dio Padre, il crimine da espiare non può essere altro che l'uccisione del padre.

In tal modo, nel cristianesimo, gli uomini ammettono, come piú apertamente non si potrebbe, la colpevole azione commessa nella notte dei tempi, dal momento che la completa espiazione di essa è ora trovata nella morte sacrificale dell'unico Figlio. La riconciliazione con il padre è tanto piú profonda perché, contemporaneamente a questo sacrificio, ha luogo la rinuncia totale alla donna, a causa della quale ci si era ribellati al padre. Ma a questo punto anche la fatalità psicologica dell'ambivalenza reclama i suoi diritti. Con la medesima azione che offre al padre la massima espiazione possibile anche il figlio raggiunge lo scopo dei suoi desideri contro il padre. Diventa egli stesso Dio accanto, anzi propriamente al posto del padre. La religione del Figlio si sostituisce a quella del Padre. In segno di questa sostituzione viene richiamato in vita l'antico pasto totemico in forma di Comunione, nella quale la schiera dei fratelli consuma la carne e il sangue del Figlio, non piú del Padre, e con questo atto si santifica e identifica con Lui. Il nostro sguardo persegue attraverso il trascorrere dei tempi l'identità del pasto totemico col sacrificio animale, col sacrificio degli dèi umani incarnati e con l'Eucarestia cristiana e riconosce in tutte queste solennità la conseguenza del crimine che ha tanto oppresso gli uomini e del quale tuttavia essi dovettero andare cosí superbi. Ma la Comunione cristiana è in fondo

[1] [*Ibid.*, vol. 2, p. 93.]

[2] Gli impulsi suicidi dei nostri nevrotici si rivelano regolarmente come autopunizioni per desideri di morte diretti verso altre persone.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

una nuova eliminazione del padre, una ripetizione dell'azione da espiare. Ci rendiamo conto di quanto sia giusta l'affermazione di Frazer: "La Comunione cristiana ha assorbito in sé un sacramento che è senza dubbio assai piú antico del cristianesimo."[1]

7.

Un evento come l'eliminazione del progenitore ad opera della schiera di fratelli doveva lasciare tracce incancellabili nella storia dell'umanità e finire con l'esprimersi per dei tramiti sostitutivi tanto piú numerosi quanto meno il fatto era ricordato in sé.[2] Resisterò alla tentazione di segnalare queste tracce nella mitologia, dove non è difficile trovarle, e mi rivolgerò a un altro campo, seguendo un'indicazione di Salomon Reinach contenuta in una suggestiva trattazione sulla morte di Orfeo.[3]

Nella storia dell'arte greca c'è una situazione che presenta evidenti analogie, e differenze non meno profonde, con la scena del pasto totemico indicata da Robertson Smith. È la situazione della tragedia greca piú antica. Una massa di persone, tutte con lo stesso nome e lo stesso abito, circonda un unico individuo dalle cui parole e azioni dipendono tutti: sono rispettivamente il Coro e l'attore, in origine unico, che rappresenta l'Eroe. Ulteriori sviluppi introdussero in seguito un secondo e un terzo attore per rappresentare l'antagonista dell'Eroe e personaggi provenienti dalla scissione della sua figura, ma sia il carattere dell'Eroe che il suo rapporto con il Coro rimasero invariati. L'Eroe della tragedia doveva soffrire: questo è ancor oggi il contenuto essenziale di una tragedia. Egli s'era addossato la cosiddetta "colpa tragica", che non è sempre facile motivare; spesso non è una colpa nel senso della vita borghese. Di regola la colpa consisteva nella ribellione a un'autorità divina o umana, e il Coro accom-

[1] [Freud cita in inglese da] FRAZER, *The Golden Bough* cit., pt. 5, vol. 2, p. 51. Nessuno tra quanti conoscono la letteratura esistente sull'argomento supporrà che il ricondurre la Comunione cristiana al pasto totemico sia un'idea dell'autore di questo saggio.

[2] Ariele nella *Tempesta*, atto 1, scena 2:

A cinque tese tuo padre è sepolto;
  Coralli gli son fatte le ossa;
Son perle gli occhi nel suo volto:
  Niente in lui che perire possa,
Che il mare non lo vada convertendo
  In qualcosa di ricco e stupendo.

[trad. G. S. Gargano]

[3] "La mort d'Orphée" si trova nell'opera piú volte citata di REINACH, *Cultes, mythes et religions*, vol. 2, pp. 100 sgg.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

pagnava l'Eroe con sentimenti di simpatia, cercava di trattenerlo, di ammonirlo, di moderarlo, e, quando egli aveva ricevuto la punizione che si considerava meritata per la sua azione temeraria, lo compiangeva.

Ma perché l'Eroe della tragedia è destinato a soffrire, e cosa significa la sua "tragica" colpa? Tagliamo corto alla discussione con una risposta rapida. Egli deve soffrire perché è il progenitore, l'Eroe di quella grande tragedia primordiale che qui tendenziosamente viene rinnovata, e la colpa tragica è quella ch'egli deve addossarsi per sgravare il Coro della sua colpa. La scena sul palcoscenico procede dalla scena storica mediante un opportuno svisamento, anzi potremmo dire: al servizio di una raffinata ipocrisia. Nella realtà di un tempo erano proprio i membri del Coro ad avere causato le sofferenze dell'Eroe; ora invece essi si macerano nella partecipazione e nel rimpianto e l'Eroe è il responsabile diretto della propria sofferenza. Il delitto che si riversa su di lui, l'arroganza e la ribellione contro una grande autorità, è precisamente quello che opprime in realtà i membri del Coro, la schiera dei fratelli. Cosí l'Eroe tragico è trasformato, senza che egli lo voglia, in salvatore e liberatore del Coro.

Considerando che nella tragedia greca lo spettacolo verteva specificamente sui dolori del capro divino Dioniso, e sul compianto del seguito di capri che si identificava con lui, è facile capire come il dramma, ormai estinto, si sia riacceso nel Medioevo intorno alla Passione di Cristo.

Giunto al termine di questa ricerca condotta con estrema concisione, mi sia consentito enunciarne il risultato: gli inizi della religione, della moralità, della società e dell'arte convergono nel complesso edipico, in piena concordanza con ciò che la psicoanalisi ha stabilito, cioè che questo complesso costituisce il nucleo di tutte le nevrosi di cui finora siamo riusciti a penetrare la natura. È stata una grande sorpresa per me che anche questi problemi della vita psichica dei popoli si siano dimostrati risolvibili a partire da un unico punto concreto: il rapporto con il padre. Forse è perfino possibile includere in questo contesto un altro problema psicologico. Abbiamo avuto spesso l'opportunità di indicare, alla radice di importanti prodotti della civiltà, l'ambivalenza emotiva in senso proprio, ossia la compresenza di amore e odio verso lo stesso oggetto. Sull'origine di questa ambivalenza non sappiamo nulla. Si potrebbe avanzare l'ipo-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tesi che essa sia un fenomeno fondamentale della nostra vita emotiva. Ma mi sembra assolutamente degna di considerazione anche l'altra possibilità, ossia che l'ambivalenza, originariamente estranea alla vita emotiva, sia stata acquisita dall'umanità partendo dal complesso paterno,[1] che reca ancor oggi, come mostra l'indagine psicoanalitica sull'individuo, l'impronta piú intensa dell'ambivalenza.[2]

Prima di concludere, devo dedicare un po' di spazio a una osservazione, ossia che l'alto grado di convergenza verso un nesso complessivo, da noi raggiunto in queste esposizioni, non può renderci ciechi di fronte alle incertezze delle nostre premesse e alle difficoltà dei nostri risultati. E a proposito di queste difficoltà mi limiterò a trattarne due soltanto che potrebbero essersi presentate alla mente di qualche lettore.

In primo luogo non può essere sfuggito a nessuno che noi procediamo comunque dall'ipotesi di una psiche collettiva nella quale i processi psichici si compiono come nella vita psichica individuale. In particolare, facciamo sopravvivere per molti millenni il senso di colpa causato da un'azione, e lo facciamo restare operante per generazioni e generazioni che di questa azione non possono aver avuto nozione alcuna. Facciamo proseguire un processo emotivo, quale poteva sorgere in generazioni di figli maltrattati dal padre, in nuove generazioni che proprio grazie all'eliminazione del padre erano state sottratte a simile trattamento. Ammetto che si tratta di difficoltà molto gravi; e ogni altra spiegazione che riuscisse a evitare tali premesse parrebbe meritare la preferenza.

Tuttavia una riflessione ulteriore mostra che non siamo i soli a dover portare la responsabilità di tanto ardire. Senza l'ipotesi di una psiche collettiva, di una continuità nella vita emotiva degli uomini, che permetta di prescindere dalle interruzioni degli atti psichici dovute alla transitorietà dell'esistenza individuale, la psicologia dei popoli in generale non potrebbe sussistere. Se i processi psichici di

[1] O piú esattamente, dal complesso parentale [dei genitori].

[2] Avvezzo come sono a essere frainteso, non considero superfluo sottolineare esplicitamente che le derivazioni indicate qui non intendono affatto trascurare la complessa natura dei fenomeni in esame, e pretendono unicamente di aggiungere, alle origini già note o ancora ignote della religione, della morale e della società, un nuovo fattore risultante dalla considerazione delle esigenze psicoanalitiche. Devo lasciare ad altri il compito di una spiegazione che tracci una sintesi complessiva. In tal caso, tuttavia, è implicito nella natura del presente contributo che in una sintesi siffatta esso non potrebbe avere altro posto che quello centrale, sebbene potesse rendersi necessario superare cospicue resistenze affettive prima di riconoscergli questa importanza.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

una generazione non si prolungassero nella generazione successiva, ogni generazione dovrebbe acquisire *ex novo* il proprio atteggiamento verso l'esistenza, e non vi sarebbe in questo campo nessun progresso e in sostanza nessuna evoluzione. A questo punto ecco sorgere due nuovi problemi: in che misura si può fare affidamento sulla continuità psichica nella sequenza delle generazioni? e di quali mezzi e vie si serve una generazione per trasferire alla successiva le proprie condizioni psichiche? Non sarò io ad affermare che questi problemi siano stati sufficientemente chiariti, o che la comunicazione diretta e la tradizione, alle quali si pensa per prima cosa, siano sufficienti alla bisogna. In generale la psicologia dei popoli si preoccupa poco dei modi in cui si verifica la pretesa continuità nella vita psichica delle generazioni che si susseguono l'una all'altra. Il compito sembra assolto in parte con l'ereditarietà di alcune disposizioni psichiche, che richiedono tuttavia una certa spinta individuale per ridestarsi e diventare operanti. Forse è questo il senso delle parole del poeta:

> *Was du ererbt von deinen Vätern hast,*
> *Erwirb es, um es zu besitzen.*
>
> [Ciò che hai ereditato dai padri,
> Riconquistalo, se vuoi possederlo davvero.][1]

Il problema apparirebbe ancora piú difficile se dovessimo ammettere che esistono moti psichici tali da poter essere repressi cosí completamente che di essi non resta traccia alcuna. Ma moti del genere non esistono. Anche la repressione piú violenta è costretta a lasciare spazio a moti sostitutivi deformati e alle reazioni che ne conseguono. Ma se le cose stanno cosí, possiamo formulare l'ipotesi che nessuna generazione sia in grado di nascondere alla generazione successiva processi psichici di una certa importanza. La psicoanalisi ci ha infatti insegnato che ogni uomo possiede nella sua attività psichica inconscia un apparato che gli consente di interpretare le reazioni di altri uomini, ossia di far recedere le deformazioni che l'altro ha imposto all'espressione dei propri impulsi emotivi. Su questa stessa strada dell'intelligenza inconscia di tutti i costumi, delle cerimonie e dei canoni lasciati alle spalle dal rapporto originario con il progenitore, può essere riuscito a generazioni successive di fare propria l'eredità emotiva delle generazioni precedenti.

[1] [Goethe, *Faust*, parte prima, prima scena della Notte.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Un'altra perplessità potrebbe venire sollevata, proprio da parte di chi ragiona analiticamente. Noi abbiamo spiegato le prime prescrizioni e restrizioni morali della società primitiva come reazione a un atto che ha fornito ai suoi promotori il concetto di crimine. Essi provarono rimorso per questa azione, decisero che non dovesse piú ripetersi e che l'averla compiuta non dovesse apportare alcun vantaggio. Questo senso creativo della colpa esiste tuttora tra noi. Lo troviamo operante in maniera asociale nei nevrotici al fine di creare nuove prescrizioni morali e limitazioni a cui attenersi costantemente per espiare i misfatti compiuti e cautelarsi contro i misfatti ancora da compiere (vedi sopra pp. 74 sgg.). Ma se andiamo a cercare quali siano gli atti che hanno provocato tali reazioni in questi nevrotici andiamo incontro a una delusione. Non troviamo atti, ma soltanto impulsi, atteggiamenti emotivi che, pur aspirando al male, sono stati trattenuti prima di compierlo. Alla base del senso di colpa dei nevrotici ci sono soltanto realtà psichiche, non realtà di fatto. La nevrosi è caratterizzata dal porre la realtà psichica al di sopra della realtà di fatto, di reagire ai pensieri con la stessa serietà con cui gli uomini normali reagiscono soltanto di fronte ai fatti reali.

Non può essersi verificato qualcosa di analogo presso i primitivi? Abbiamo ragione di credere che uno dei fenomeni della loro organizzazione narcisistica consista nell'operare una straordinaria sopravvalutazione dei propri atti psichici (vedi sopra p. 91). Di conseguenza potrebbero essere bastati i semplici impulsi di ostilità verso il padre, l'esistenza della fantasia di desiderio di ucciderlo e divorarlo, per provocare la reazione morale che ha dato vita al totemismo e al tabú. In tal modo si eviterebbe la necessità di far risalire l'inizio del nostro patrimonio di civiltà, del quale siamo giustamente cosí orgogliosi, a un delitto odioso che offende tutti i nostri sentimenti. Il nesso causale che si estende da quell'inizio fino all'epoca presente non subirebbe danno alcuno da tale ipotesi, perché la realtà psichica sarebbe sufficientemente significativa per portare il peso di tutte queste conseguenze. Si obietterà che un mutamento sociale dalla forma dell'orda paterna a quella del clan fraterno si è realmente verificato. È un argomento solido, ma non decisivo. Il mutamento potrebbe essere stato raggiunto in modo meno violento e tuttavia esser stato capace di suscitare la reazione morale. Finché la pressione del progenitore fu percepibile, i sentimenti ostili nei suoi confronti erano giustificati, e il rimorso per questi sentimenti doveva attendere un'altra fase

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

cronologica. Altrettanto poco plausibile è la seconda obiezione, che tutto ciò che deriva dalla relazione ambivalente verso il padre — tabú e prescrizioni afferenti al sacrificio — reca in sé un carattere di estrema serietà e di totale realtà. Anche il cerimoniale e le inibizioni dei nevrotici ossessivi mostrano questa caratteristica, eppure risalgono anch'essi soltanto a una realtà psichica, a proponimenti e non a esecuzioni. Dobbiamo guardarci dal trasferire il disprezzo per ciò che è soltanto pensato e desiderato, dal nostro assennato mondo denso di valori materiali, al mondo ricco solo di avvenimenti interiori dell'uomo primitivo e del nevrotico.

Siamo qui di fronte a una decisione che certamente non è facile. Dobbiamo però per prima cosa ammettere che questa differenza, che ad altri può apparire fondamentale, non tocca a nostro giudizio l'essenza del problema. Se per i primitivi desideri e impulsi assumono il pieno valore di fatti realmente avvenuti, a noi spetta di seguire con comprensione questo loro atteggiamento mentale anziché correggerlo in conformità del nostro metro. Proviamo dunque a esaminare piú a fondo il quadro della nevrosi che ci ha portati a questo dubbio. Non è esatto dire che i nevrotici ossessivi, i quali si trovano oggi sotto il peso di una morale esagerata, si difendano solo da una realtà psichica tentatrice e si puniscano a causa di impulsi meramente *sentiti*. C'è in questo quadro anche una parte di realtà *storica*: durante l'infanzia questi uomini non hanno avvertito che impulsi cattivi, e li hanno tradotti in azione nella misura consentita dall'impotenza propria del bambino. Ciascuno di questi individui esageratamente buoni ha avuto nell'infanzia la sua epoca di cattiveria, una fase perversa che ha precorso e stabilito le premesse della successiva fase caratterizzata da una esagerata moralità. L'analogia tra primitivi e nevrotici scende quindi assai piú alla radice se supponiamo che anche tra i primitivi la realtà psichica, sul cui modo di strutturarsi non esiste dubbio alcuno, coincise inizialmente con la realtà di fatto, e cioè che i primitivi fecero effettivamente ciò che, stando a tutte le testimonianze, avevano intenzione di fare.

Tuttavia, non dobbiamo consentire che il nostro giudizio sui primitivi sia eccessivamente influenzato dall'analogia con i nevrotici. Esistono delle differenze che vanno pure prese in considerazione. Certo non esiste né tra i primitivi né tra i nevrotici la netta separazione che noi operiamo fra il pensare e il fare. Ma il nevrotico è inibito soprattutto nell'agire, in lui il pensiero sostituisce completamente

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

l'azione. Il primitivo invece è privo di inibizioni, il pensiero si trasforma senz'altro in azione, per lui l'azione è per cosí dire un sostituto del pensiero. Ecco perché credo, pur senza pretendere di esser pervenuto a una certezza definitiva, che nel nostro caso si possa presumere: "In principio era l'Azione."[1]

[1] [Goethe, *Faust*, prima scena dello Studio. Le argomentazioni che Freud espone in questo capitolo saranno sviluppate ulteriormente negli scritti successivi: vedi *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1912) § 10, *L'avvenire di un'illusione* (1927), soprattutto § 4, e *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

UN SOGNO COME MEZZO DI PROVA

1913

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Ein Traum als Beweismittel è un breve contributo a una raccolta dovuta a piú autori, *Beiträge zur Traumdeutung* (Contributi all'interpretazione dei sogni), ed è stato pubblicato nella "Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", vol. 1(1), 73-78 (1913). Esso è stato poi riprodotto nella *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre* (Vienna 1918) pp. 177-88, in *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (1925) pp. 11-21, in *Kleine Beiträge zur Traumlehre* (Vienna 1925) pp. 11-21, in *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre* (Vienna 1931) pp. 316-26, e in *Gesammelte Werke*, vol. 10 (1946) pp. 12-22. La presente traduzione è di Ezio Luserna.

È la interpretazione di un sogno che, nell'intenzione dell'interprete, avrebbe dovuto servire come dimostrazione di una colpevolezza, negata invece dall'autrice del sogno. Da qui il titolo. L'interpretazione non è tuttavia dovuta a Freud, ma ad altra persona. Freud si è limitato a integrarla. Prendendo lo spunto da questo caso Freud riafferma la nota distinzione fra residui diurni e desiderio inconscio produttore del sogno.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Un sogno come mezzo di prova

Una signora che soffriva di dubbi e cerimoniali ossessivi pretendeva che le sue infermiere non la perdessero mai di vista, perché altrimenti prendeva a scervellarsi su quel che di proibito poteva aver fatto mentre non era sorvegliata. Una sera, mentre riposava sul divano, le parve di notare che l'infermiera di turno si fosse addormentata. Le domandò: "Mi ha visto?"; al che costei si scosse e rispose: "Sí, certamente!" Ora la malata aveva un motivo di piú per dubitare, e dopo un po' ripeté la domanda; l'infermiera rinnovò le sue assicurazioni, e in quel momento entrò un'altra inserviente portando la cena.

Ciò accadde un venerdí sera. Il mattino dopo l'infermiera raccontò un suo sogno, che risolse definitivamente i dubbi della paziente.

SOGNO. *Le avevano affidato un bambino. La madre se n'era andata, e lei aveva perso il bambino. Andava per la strada e domandava alle persone che incontrava se avevano visto il bambino. Poi giunse a una grande distesa d'acqua, che attraversò su di uno stretto ponticello.* (Piú tardi aggiunse che su *quel ponticello le era apparsa improvvisamente, come una fata morgana, la figura di un'altra infermiera.*) *Poi si trovò in un luogo a lei noto, e lí incontrò una donna che aveva conosciuto da ragazza, e che a quel tempo faceva la commessa in un negozio di alimentari, ma poi si era sposata. Domandò alla donna, che stava sulla porta di casa sua: "Ha visto il bambino?" ma questa si disinteressò della domanda, raccontandole invece che ora aveva divorziato da suo marito, aggiungendo che anche il matrimonio non è sempre un'esperienza felice. A questo punto si sveglia, sentendosi rassicurata, e pensa che il bambino si troverà certamente presso una vicina.*

ANALISI. La mia paziente supponeva che il sogno riguardasse l'assopimento negato dall'infermiera. L'infermiera, senza esserne solle-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

citata, le diede poi alcune informazioni supplementari concernenti il sogno, che le permisero di avanzare un'interpretazione praticamente esauriente, anche se incompleta sotto certi aspetti. Io ho sentito solo il resoconto della mia paziente, e non ho parlato con l'infermiera. Esporrò dunque l'interpretazione proposta dalla mia paziente, integrandola poi con tutti gli elementi che ci possono derivare dalla nostra comprensione generale delle leggi della formazione onirica.

"L'infermiera dice che il bambino del sogno la fa pensare a una assistenza che le aveva procurato una straordinaria soddisfazione. Si trattava di un bambino affetto da blenorragia agli occhi, e che quindi non poteva vedere. La madre del bambino però non se n'era andata, prendeva parte anch'essa all'assistenza. So invece che mio marito, che ha un'alta opinione di quell'infermiera, mi aveva affidato a lei prima di partire, e che quella gli aveva allora promesso di vigilare su di me come su un bambino."

Dall'analisi della mia paziente sappiamo d'altra parte che con la sua pretesa di non essere mai persa di vista, ella stessa si era trasposta di nuovo in una situazione infantile.

"Il fatto di aver perso il bambino – continua la mia paziente – significa che non mi ha visto, che mi ha perso di vista. È la confessione di aver veramente dormito per un momento e poi di non avermi detto il vero."

Per la mia paziente era oscuro il frammento del sogno in cui l'infermiera domandava alle persone per strada se avessero visto il bambino; invece era in grado di spiegare soddisfacentemente gli altri elementi del sogno manifesto.

"La grande distesa d'acqua la fa pensare al Reno, ma aggiunge subito che era assai piú ampia del Reno. Poi le viene in mente che la sera precedente le avevo letto la storia di Giona e della balena, raccontandole poi che io stessa una volta avevo visto una balena nel Canale della Manica. Secondo me la grande distesa d'acqua rappresenta il mare, e quindi un'allusione alla storia di Giona.

"Credo anche che lo stretto ponticello derivi da quella storia, scritta in dialetto e in modo divertentissimo. Vi si racconta di un insegnante di religione che narra ai suoi scolari la straordinaria avventura di Giona; al che un ragazzo obietta che la storia non poteva essere vera, perché un giorno il signor maestro aveva detto che la balena ha le fauci cosí strette che non può inghiottire altro che animaletti piccolissimi. Il maestro si trae d'impiccio spiegando che Giona era ebreo, e che gli ebrei riescono a infilarsi dappertutto! La

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mia infermiera, pur essendo assai devota, è incline ai dubbi religiosi, e mi sono rimproverata perché la lettura della mia storia poteva averla sollecitata nei suoi dubbi.

"Su questo ponticello le era poi apparsa un'altra infermiera, a lei nota, e di cui mi ha raccontato la storia. Questa donna si era annegata nel Reno, perché l'avevano licenziata a causa di un'azione riprovevole commessa durante il lavoro.[1] La mia infermiera temeva dunque anch'essa di venir licenziata perché si era addormentata. Inoltre, il giorno successivo a questo incidente e al racconto del sogno aveva pianto amaramente e, quando io gliene avevo domandato il motivo, aveva risposto in modo assai brusco: 'Lei lo sa benissimo e ora non avrà piú alcuna fiducia in me!'"

Poiché l'apparizione dell'infermiera annegata costituisce un'aggiunta, particolarmente perspicua per di piú, avremmo potuto suggerire a quella signora di cominciare da quel punto l'interpretazione del sogno.[2] Inoltre questa prima parte del sogno, a detta della sognatrice, era accompagnata da uno stato di intensissima angoscia, mentre nella seconda parte aveva preso avvio quella sensazione di tranquillità con cui si era poi svegliata.

"Nella parte successiva del sogno — continuò la mia paziente — trovo un'altra importante conferma alla mia supposizione che il sogno riguardi l'incidente di venerdí sera, perché quella donna che era stata commessa in un negozio di alimentari può solo rappresentare la ragazza che mi aveva portato la cena. Vorrei inoltre notare che la mia infermiera si era lamentata tutto il giorno perché aveva nausea. La domanda che pone a quella donna: 'Ha visto il bambino?', si può evidentemente far risalire alla domanda: 'Mi ha visto?' che io le posi per la seconda volta proprio mentre entrava la ragazza con i piatti."

Anche nel sogno l'infermiera chiede del bambino in due occasioni

[1] A questo punto ho commesso l'errore di condensare il materiale, errore a cui ho potuto porre riparo rivedendo gli appunti che avevo preso durante il racconto della signora. L'infermiera che si presenta come un'apparizione sul ponticello non aveva commesso in realtà nulla di riprovevole durante il suo lavoro. Era stata licenziata perché la madre del bambino, costretta ad allontanarsi da casa, desiderava che il figlio fosse affidato durante la propria assenza a una persona piú anziana, sulla quale poter fare in effetti maggiore affidamento. A ciò si era aggiunto un secondo racconto che riguardava un'altra infermiera che davvero era stata allontanata a causa di una negligenza, ma che però non si era annegata per questo. Il materiale necessario per l'interpretazione dell'elemento onirico deriva qui — come accade piuttosto spesso — da due diverse fonti. La mia memoria ha compiuto la sintesi che consente di pervenire all'interpretazione. Inoltre nella storia dell'infermiera annegata compare l'elemento della madre che si allontana da casa, elemento che la signora ha messo in relazione con la partenza del proprio marito. Evidentemente siamo qui di fronte a una sovradeterminazione che nuoce all'eleganza dell'interpretazione.

[2] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 473 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

diverse. Siamo propensi a considerare il fatto che la donna non risponda, mostrando disinteresse per la faccenda, un segno dello scarso apprezzamento per quell'altra inserviente a vantaggio della sognatrice, che nel sogno assume un atteggiamento di superiorità nei riguardi dell'altra, appunto perché deve lottare contro i rimproveri dovuti alla propria negligenza.

"La donna che compare nel sogno in realtà non era divorziata da suo marito: la situazione è tratta dalla storia di quell'altra ragazza, che per decisione dei genitori era stata tenuta lontana ('divorziata') da un uomo che la voleva sposare. La frase 'anche il matrimonio non è sempre un'esperienza felice' è probabilmente una sorta di ritornello consolatorio che ricorreva nei discorsi delle due donne. Questa frase consolatoria ne prefigura un'altra, con la quale si conclude il sogno: 'Il bambino si troverà certamente.'

"Da questo sogno io ho concluso che l'infermiera quella sera si era veramente addormentata e temeva perciò di essere licenziata. Quindi non ho piú dubitato dell'esattezza della mia impressione. Inoltre, dopo avermi raccontato il sogno, l'infermiera aveva aggiunto che le spiaceva di non avere con sé un libro per interpretare i sogni. Alla mia osservazione che tali libri contengono soltanto le superstizioni di peggior lega, ribatté che pur non essendo affatto superstiziosa doveva tuttavia rilevare che tutte le cose spiacevoli della sua vita erano avvenute di venerdí. Devo aggiungere che attualmente non mi cura affatto bene, si dimostra permalosa e irritabile, e mi fa spesso delle scenate."

Penso che dobbiamo concedere a questa signora di aver interpretato e utilizzato correttamente il sogno della sua infermiera. Come accade spessissimo quando si interpretano i sogni nella psicoanalisi, per tradurre un sogno non vanno presi in considerazione soltanto gli esiti dell'associazione, ma anche le circostanze in cui avviene il racconto del sogno stesso, il comportamento del soggetto prima e dopo l'analisi del sogno,[1] e ogni cosa egli dichiari o lasci intendere piú o meno contemporaneamente al sogno, cioè durante la stessa seduta analitica. Se prendiamo in considerazione la suscettibilità dell'infermiera, il suo atteggiamento verso il venerdí che porta sfortuna eccetera, troveremo conferma all'idea della mia paziente, secondo la quale quel sogno conteneva la confessione che l'infermiera in quell'occasione si era davvero addormentata, pur avendolo negato, e te-

[1] [Vedi in proposito *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile* (1920) § 3.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

meva quindi di essere licenziata dal "bambino" affidato alle sue cure.[1]

Ma il sogno, che per quella signora aveva un significato pratico, sollecita in noi un interesse teorico in due diverse direzioni. Vero è che il sogno si risolve in una frase consolatoria, ma tuttavia nella sostanza rappresenta un'importante *confessione* che riguarda il rapporto dell'infermiera con la sua signora. Come è possibile che un sogno, il quale dopo tutto dovrebbe fungere da appagamento di desiderio, costituisca invece una confessione che non torna certo a vantaggio della sognatrice? Dobbiamo veramente concedere che, oltre ai sogni di desiderio (e di angoscia) esistano anche sogni di confessione, e cosí pure di ammonimento, di riflessione, di adattamento eccetera?

Confesso di non aver compreso fino in fondo perché la posizione da me assunta nell'*Interpretazione dei sogni* contro simili tentazioni abbia suscitato perplessità in tanti psicoanalisti, alcuni dei quali di chiara fama. La distinzione fra i sogni di desiderio, di confessione, di ammonimento, di adattamento e simili non mi sembra molto piú sensata della distinzione, imposta dalla necessità, dei medici specialisti in ginecologi, pediatri e dentisti. Vorrei qui ricapitolare il piú succintamente possibile quanto ho detto a questo proposito nell'*Interpretazione dei sogni* (pp. 511 sg.).

I cosiddetti "residui diurni" possono fungere da elementi perturbatori del sonno e costituire il materiale onirico: si tratta di pensieri affettivamente investiti della giornata che ha preceduto il sogno, i quali, in un modo o nell'altro, ostacolano il generale rilassamento che avviene durante il sonno. Questi residui diurni si possono scoprire facendo risalire il contenuto manifesto del sogno ai suoi pensieri latenti; essi costituiscono una parte di questi ultimi, e rientrano quindi fra quelle attività (consce o inconsce) della vita vigile che possono protrarsi durante il sonno. Data la grande molteplicità dei processi di pensiero sul piano conscio o inconscio,[2] questi residui diurni hanno i significati piú vari: possono essere desideri irrisolti o timori, come pure progetti, riflessioni, ammonimenti, tentativi di adattarsi a determinate situazioni, e cosí via. In questo senso la caratterizza-

[1] Fra l'altro, alcuni giorni dopo, l'infermiera ammise con un'altra persona di essersi addormentata tutte le sere, confermando con ciò l'interpretazione della signora.

[2] [Solo nell'edizione del 1913 si legge "preconscio".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

zione dei sogni cui accennavamo prima sembra giustificata dal contenuto che si scopre attraverso l'interpretazione. Ma questi residui diurni non costituiscono ancora il sogno, e anzi manca in essi l'elemento essenziale, l'elemento costitutivo del sogno stesso. Essi da soli non sono in grado di produrre un sogno. In senso stretto non costituiscono altro che il materiale psichico per il lavoro onirico, cosí come gli stimoli sensoriali e somatici, accidentali o prodotti sperimentalmente, ne costituiscono il materiale somatico. Se si ascrive loro la funzione principale nella formazione onirica, non si fa altro che ripetere in forma nuova l'errore preanalitico, secondo cui i sogni risalirebbero alla cattiva digestione, o alla pressione esercitata su una certa superficie cutanea. Tanta è la tenacia degli errori scientifici, e la loro capacità di ripresentarsi in veste nuova dopo essere stati refutati!

I risultati delle nostre indagini ci inducono ad affermare che il fattore costitutivo essenziale del sogno è un desiderio inconscio, di solito un desiderio infantile, attualmente rimosso, che può trovare espressione in quel materiale somatico o psichico (e quindi anche nei residui diurni), fornendogli un'energia che gli permetta di farsi strada fino alla coscienza anche durante la pausa del pensiero che ha luogo durante la notte. Il sogno costituisce sempre l'appagamento di *questo* desiderio inconscio, qualunque altro elemento esso contenga: ammonimenti, riflessioni, confessioni e qualsivoglia altro aspetto dei ricchi contenuti della vita vigile preconscia si prolunghi irrisolto nella vita notturna. Questo desiderio inconscio conferisce al lavoro onirico il suo carattere peculiare di elaborazione inconscia di un materiale preconscio. Lo psicoanalista può caratterizzare il sogno soltanto come un prodotto del lavoro onirico; egli non può considerare i pensieri latenti del sogno come parti del sogno stesso, ma deve ascriverli alla riflessione preconscia, anche se ne è giunto a conoscenza solo attraverso l'interpretazione del sogno.[1] (L'elaborazione secondaria ad opera dell'istanza cosciente è qui annoverata fra i compiti del lavoro onirico; ma anche se la teniamo separata da esso, non per questo la nostra concezione viene mutata. Le cose starebbero dunque cosí: il sogno in senso psicoanalitico comprende il lavoro onirico

[1] [Sull'importanza di distinguere fra contenuto onirico manifesto e pensieri latenti del sogno Freud ha insistito piú volte; vedi ad esempio in *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) in questo volume pp. 429 e 436 sg. e nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) la nota aggiunta nel 1925 a p. 463.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

vero e proprio e l'elaborazione secondaria dei suoi prodotti.)[1] Da queste osservazioni risulta che non si può porre il carattere di appagamento di desiderio proprio del sogno sullo stesso piano del suo carattere di ammonimento, di confessione, di tentativo di soluzione ecc., senza sconfessare la concezione di una dimensione psichica del profondo, e quindi il punto di vista fondamentale della psicoanalisi.

Torniamo ora al sogno dell'infermiera, per dimostrare in esso il carattere profondo dell'appagamento di un desiderio. Sappiamo già che l'interpretazione fornita da quella signora non era completa: infatti ad alcune parti del contenuto onirico ella non era stata in grado di fornire una spiegazione. Inoltre la signora soffriva di una nevrosi ossessiva, la quale, secondo me, rende notevolmente piú difficile la comprensione dei simboli onirici, al contrario di quanto avviene nella dementia praecox che invece la facilita.[2]

La nostra conoscenza del simbolismo onirico ci permette tuttavia di comprendere certe parti del sogno rimaste oscure e di scoprire un significato piú profondo nelle parti già interpretate. Dobbiamo osservare come parte del materiale usato dall'infermiera provenga dal complesso del parto, dal complesso dell'aver figli. La grande distesa d'acqua (il Reno, il Canale della Manica in cui era stata vista la balena) è certamente l'acqua da cui vengono i bambini. Ella vi si avvicina infatti in cerca del bambino. La leggenda di Giona, uno dei fattori sottostanti alla determinazione di quest'acqua, e il problema di come Giona (cioè il bambino) possa passare attraverso la stretta apertura, appartengono al medesimo contesto. L'infermiera che per l'umiliazione si era gettata nel Reno, cioè era entrata nell'acqua, aveva trovato, pure nella sua estrema disperazione, una consolazione sessuale simbolica nel tipo di morte che si era scelta. Lo stretto ponticello su cui le viene incontro l'apparizione è con ogni probabilità anch'esso da interpretare come un simbolo genitale, benché io debba ammettere che ne manca ancora un'intelligenza adeguata.[3]

[1] [Freud ha parlato spesso dell'elaborazione secondaria come parte del lavoro onirico (per esempio nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 448). Tuttavia nell'articolo sulla *Psicoanalisi* (1922), egli afferma categoricamente che l'elaborazione secondaria non costituisce, a rigore, una parte del lavoro onirico.]

[2] [Vedi un'osservazione aggiunta nel 1925 a questo riguardo nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 322 sg.]

[3] [Parecchi esempi che dimostrano la relazione simbolica fra acqua e atto della nascita furono aggiunti da Freud nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 367 sgg., a partire dall'edizione del 1909. Il simbolismo dei ponti è brevemente discusso verso la fine della lezione 29 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Il desiderio "vorrei avere un figlio" sembra dunque ciò che dall'inconscio viene a formare il sogno, e nessun altro elemento sembra essere piú appropriato per consolare l'infermiera della penosa situazione in cui si trova. "Mi licenzieranno, e perderò il bambino affidato alle mie cure; ma che importa? Me ne procurerò lo stesso uno tutto mio, un mio vero figlio carnale." Forse il passo rimasto insoluto, quello in cui essa domanda a tutte le persone che incontra per strada notizie del bambino, rientra in questo contesto; in tal caso andrebbe cosí formulato: "Mi procurerò un bambino, anche se per riuscirci dovessi mettermi in vendita su un marciapiede." Qui si manifesta apertamente un atteggiamento di sfida della sognatrice rimasto finora celato; ed esso concorda con l'ammissione: "Bene, ho chiuso gli occhi e ho compromesso la mia reputazione professionale d'infermiera, e ora perderò il posto. Ma sarò forse cosí stupida da gettarmi nell'acqua come la X? No, tanto io non farò piú l'infermiera, voglio sposarmi, voglio essere donna, voglio avere un figlio tutto mio, e nulla potrà impedirmelo." Questa interpretazione trova conferma nel fatto che l'espressione "aver bambini" è in realtà la forma in cui si manifesta il desiderio infantile di avere rapporti sessuali; e a questa eufemistica espressione si può anche ricorrere consapevolmente per indicare questo scabroso desiderio.

L'ammissione svantaggiosa all'infermiera per la quale lei stessa mostrava una certa propensione anche nella vita diurna è quindi resa possibile nel sogno perché di essa si serve un tratto latente del suo carattere per appagare un desiderio infantile. Possiamo supporre che questo suo tratto [l'atteggiamento di sfida] sia strettamente connesso — dal punto di vista temporale e del contenuto — con il desiderio di avere un figlio e di godere sessualmente.

La signora cui devo la prima parte dell'interpretazione di questo sogno mi procurò in seguito altre inattese notizie sulle precedenti vicende della vita della sognatrice. Prima di diventare infermiera, ella voleva sposare un uomo che la colmava di affettuose premure, ma vi rinunciò a causa dell'opposizione di una zia, alla quale era legata da uno strano rapporto, un miscuglio di dipendenza e di sfida. Questa zia che le aveva impedito il matrimonio è la superiora di un ordine di infermiere. La nipote l'ha sempre considerata il suo modello ed è legata a lei dalla prospettiva di un'eredità; ciononostante si era opposta ai suoi voleri non entrando nell'ordine al quale la zia l'aveva destinata. L'atteggiamento di sfida che si manifesta nel sogno era quindi rivolto verso la zia: a questo tratto del carattere noi abbiamo

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

attribuito un'origine erotico-anale[1] e, aggiungendo che presumibilmente fossero questioni di denaro a rendere la nipote dipendente dalla zia, rammentiamo altresí che i bambini propendono per la teoria della nascita attraverso l'ano.[2]

Questo elemento di sfida risalente all'infanzia ci permette forse di postulare un piú stretto rapporto fra la prima e l'ultima scena del sogno. L'ex commessa del negozio di alimentari che compare nel sogno è innanzitutto l'altra inserviente, che era entrata in camera con la cena mentre la paziente domandava all'infermiera: "Mi ha visto?" Sembra tuttavia che essa sia destinata ad assumere la parte della rivale ostile in generale. Nel sogno è svalutata come infermiera poiché non mostra alcun interesse per il bambino perduto, ma risponde parlando soltanto delle proprie faccende. Su di lei viene dunque spostata l'indifferenza verso il bambino affidatole, che la sognatrice cominciava a percepire in sé. A lei vengono attribuiti il matrimonio infelice e il divorzio, che la stessa sognatrice doveva temere nei suoi desideri piú riposti. Sappiamo però che era stata la zia a separare la sognatrice dal suo fidanzato, e quindi la "commessa del negozio di alimentari" (una figura forse non priva di un significato simbolico infantile) può rappresentare anche quella zia-superiora, del resto non molto piú anziana di lei, che per la nostra sognatrice aveva svolto la parte tradizionale della madre-rivale. Una soddisfacente conferma di questa nostra interpretazione ci è data dal fatto che il luogo "noto" che appare in sogno all'infermiera, dove ella incontra la persona in questione in piedi di fronte alla porta di casa, è proprio quello in cui vive come superiora la zia.

Data la distanza che separa l'analista dal soggetto analizzato, è consigliabile non penetrare ulteriormente nella struttura di questo sogno. Si può però forse affermare che, nella misura in cui è stato accessibile all'interpretazione, esso si è rivelato ricco di conferme non meno che di spunti problematici nuovi.

[1] [Vedi *Carattere ed erotismo anale* (1908).]
[2] [Vedi *Teorie sessuali dei bambini* (1908).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

PREFAZIONI A
"IL METODO PSICOANALITICO" DI OSKAR PFISTER
"RITI SCATOLOGICI DI TUTTI I POPOLI" DI J. G. BOURKE
"I DISTURBI PSICHICI DELLA POTENZA VIRILE" DI MAXIM. STEINER

1913

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Sono brevi prefazioni alle opere di tre distinti autori, pubblicate nel 1913.

La prima di esse (*Geleitwort zu "Die psychoanalytische Methode" von Dr. Oskar Pfister*) accompagna il succitato libro di Pfister ("Il metodo psicoanalitico"), pubblicato come primo volume della collana "Pädagogium" dell'editore Klinkhardt (Lipsia e Berlino 1913). Lo stesso editore ha pubblicato una seconda e terza edizione del libro con la prefazione di Freud, rispettivamente nel 1921 e nel 1924.

La seconda prefazione (*Geleitwort zu "Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Völker" von John Gregory Bourke*) accompagna la traduzione tedesca succitata (L'immondo nel costume, nell'uso, nella credenza e nel diritto consuetudinario dei popoli) condotta da F. S. Krauss e H. Ihm (Ethnologischer Verlag, Lipsia 1913) sull'opera di Bourke, *Scatologic Rites of All Nations* (Lowdermilk, Washington 1891).

La terza prefazione (*Vorwort zu "Die psychischen Störungen der männlichen Potenz von Dr. Maxim. Steiner*) accompagna il succitato libro di Steiner (I disturbi psichici della potenza virile) (Lipsia e Vienna 1913).

Queste prefazioni sono state riprodotte in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928), rispettivamente a pp. 244-46, 249-51 e 247, in *Gesammelte Werke*, vol. 10 (1946), rispettivamente a pp. 448-50, 453-55 e 451. Inoltre la prima in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926)* (Vienna 1931) pp. 315-18, e le altre due in *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre* (Vienna 1931), rispettivamente a pp. 242-45 e a p. 239. Le presenti traduzioni sono di Anna Maria Marietti.

Nella prefazione al libro di Pfister, Freud affronta il problema dell'azione preventiva che l'attività educativa può esercitare contro il futuro sviluppo di disturbi nevrotici. Nel presentare l'opera di Pfister, che era pastore protestante ed educatore, ma non medico, Freud considera anche brevemente, dando una risposta positiva, il problema se sia opportuno

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

che una attività psicoanalitica venga esercitata anche da non medici: problema che svilupperà nel 1926 in modo esauriente ed estremamente brillante nello scritto *Il problema dell'analisi condotta da non medici.*

L'opera di Bourke, segnalata da Jones a Freud, fu su iniziativa dello stesso Freud tradotta in tedesco e pubblicata come *Supplemento annuale* della rivista "Anthropophyteia", a cui Freud aveva collaborato con Oppenheim (vedi la *Lettera al dottor F. S. Krauss a proposito della rivista "Anthropophyteia"* (1910) pp. 303 sgg., e *Sogni nel folklore. (In collaborazione con Ernst Oppenheim.)* (1911) pp. 461 sgg.).

Freud accenna nella prefazione al valore positivo che hanno per i selvaggi (come per i bambini) le funzioni escretorie, e alle connessioni esistenti fra l'interesse per tali funzioni e lo sviluppo della sessualità.

La prefazione al libro di Steiner svolge il seguente concetto: poiché i disturbi delle funzioni sessuali possono essere psicogeni, è necessario che i medici i quali si occupano di questi ammalati siano in grado di curarli anche sul versante psicologico, e abbiano quindi — anche se questa tesi poteva, al tempo in cui Freud scriveva, apparire utopistica — una preparazione psicoanalitica.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Prefazione a "Il metodo psicoanalitico" di Oskar Pfister

La psicoanalisi è nata sul terreno della medicina, come procedimento terapeutico per trattare alcune malattie nervose che sono state chiamate "funzionali", e in cui con sempre crescente certezza si sono riconosciute le conseguenze di disturbi della vita affettiva. Essa realizza il proprio scopo, che è quello di eliminare le manifestazioni di tali disturbi — i sintomi —, presupponendo che essi non siano l'unico e definitivo esito possibile di determinati processi psichici, e perciò scopre, nel ricordo del paziente, la storia dello sviluppo di tali sintomi, ridà vita ai processi che stanno loro alla base e li dirige verso una soluzione piú favorevole. La psicoanalisi si è posta gli stessi fini terapeutici dell'ipnosi — trattamento introdotto da Liébeault e Bernstein — che dopo lunga e faticosa lotta si era conquistato un posto fra le tecniche usate dagli specialisti di malattie nervose. Ma essa penetra molto piú a fondo nella struttura del meccanismo psichico, e si propone di influenzare durevolmente i suoi soggetti e di ottenere in essi modificazioni permanenti.

A suo tempo il trattamento della suggestione ipnotica ha varcato assai presto i confini dell'applicazione medica, e si è messo al servizio dell'educazione dei giovani. Se prestiamo fede ai resoconti dei suoi esponenti, l'ipnosi si è dimostrata un utile mezzo per l'eliminazione di difetti infantili, di abitudini fisiche inopportune e di tratti del carattere refrattari ad ogni altro trattamento. Allora nessuno si era scandalizzato o stupito di questo ampliamento delle sue possibilità d'impiego, anche se solo la ricerca psicoanalitica ci ha consentito di comprenderne appieno il significato. Oggi sappiamo infatti che spesso i sintomi patologici non sono altro che formazioni sostitutive di tendenze cattive (ossia inservibili) e che le condizioni perché tali sintomi si sviluppino si creano negli anni dell'infanzia e della giovi-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nezza — nello stesso periodo in cui l'uomo è oggetto dell'educazione —, indipendentemente dal fatto che le malattie stesse si manifestino già nella giovinezza o solo in un'epoca successiva della vita.

Dunque fra educazione e terapia si instaura un rapporto che può essere chiaramente indicato. L'educazione si propone di vigilare affinché certe disposizioni e tendenze del bambino non rechino alcun danno al singolo e alla società. La terapia entra in azione quando queste disposizioni hanno già prodotto l'esito indesiderato dei sintomi patologici. L'altro possibile sbocco, che si verifica quando le disposizioni inservibili del bambino non portano alle formazioni sostitutive dei sintomi, ma a dirette perversioni del carattere, è quasi inaccessibile alla terapia e di regola si sottrae all'influenza dell'educatore. L'educazione è una profilassi il cui fine è prevenire entrambi i risultati, sia la nevrosi che la perversione; la psicoterapia si propone di rendere reversibile il piú labile dei due risultati e compiere una specie di rieducazione.

In considerazione di questo stato di cose, s'impone irresistibilmente la domanda se non sia il caso di utilizzare la psicoanalisi ai fini dell'educazione, cosí come era stata a suo tempo utilizzata la suggestione ipnotica. I vantaggi che ne deriverebbero sono evidenti. Da un lato la conoscenza che ha l'educatore delle disposizioni generali dell'infanzia gli consente di rendersi conto quali siano le tendenze infantili che minacciano di sortire un effetto indesiderabile; e, se la psicoanalisi influisce su questi orientamenti evolutivi, egli può servirsene *prima* che appaiano i segni di uno sviluppo sfavorevole. Con l'aiuto dell'analisi l'educatore può dunque agire profilatticamente sul bambino ancora sano. D'altro lato egli può notare i *primi* segni di uno sviluppo nel senso della nevrosi o della perversione, e impedire il loro ulteriore evolversi in un'età in cui, per una serie di ragioni, il bambino non sarebbe mai portato dal medico. A nostro giudizio tale attività psicoanalitica dell'educatore — e del padre spirituale, che nei paesi protestanti si trova in una situazione analoga — dovrebbe essere di un'utilità inestimabile, e tale da rendere spesso superfluo l'intervento del medico.

Ci chiediamo soltanto se l'esercizio della psicoanalisi non presuppone per caso un addestramento medico che è necessariamente precluso all'educatore e al padre spirituale, o se altre circostanze non si oppongono all'intenzione di mettere la tecnica psicoanalitica nelle mani di persone diverse dal medico. Confesso di non vedere nessun impedimento del genere. Ben piú che addestramento medico, l'eser-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

cizio della psicoanalisi richiede preparazione psicologica e libero discernimento umano; la maggioranza dei medici non è purtroppo attrezzata all'esercizio della psicoanalisi, e si è dimostrata del tutto incapace di comprendere il valore di questo procedimento terapeutico. Le esigenze della loro professione obbligano l'educatore e il padre spirituale agli stessi riguardi e cautele, alla stessa discrezione che il medico è abituato a osservare, e forse il fatto di occuparsi dei giovani li mette meglio in grado di immedesimarsi nella loro vita psichica. Ma in entrambi i casi la garanzia di un'applicazione innocua del procedimento analitico può essere data solo dalla personalità di colui che compie l'analisi.

L'avvicinamento alla sfera dell'anormalità psichica costringerà l'educatore che si avvale dell'analisi a entrare in possesso delle conoscenze psichiatriche indispensabili, e inoltre a consultare il medico quando la valutazione del disturbo e il suo esito possono apparire dubbi. In parecchi casi solo la collaborazione dell'educatore col medico potrà portare al successo.

In un unico punto la responsabilità dell'educatore sarà forse superiore a quella stessa del medico. Di regola il medico ha a che fare con formazioni psichiche già cristallizzate, e nell'individualità ormai compiuta del malato troverà un limite alle possibilità del proprio intervento, ma anche una garanzia per l'autonomia del malato. L'educatore invece lavora su un materiale plastico, accessibile ad ogni impressione, e dovrà imporsi di non sollecitare la formazione della giovane vita psichica secondo i suoi ideali personali, ma secondo le disposizioni e le possibilità proprie del soggetto.

Ci auguriamo che l'impiego della psicoanalisi a fini educativi possa realizzare di qui a breve le speranze che educatori e medici sono autorizzati a riporvi. Un libro come quello di Pfister, che si propone di far conoscere l'analisi agli educatori, potrà allora contare sulla riconoscenza delle generazioni avvenire.

Vienna, febbraio 1913

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Prefazione alla traduzione di "Riti scatologici di tutti i popoli" di J. G. Bourke

Quando, nel 1885, soggiornai a Parigi come discepolo di Charcot, accanto alle lezioni del maestro mi avvincevano soprattutto le dimostrazioni e i discorsi di Brouardel,[1] che era solito attirare la nostra attenzione sui cadaveri della Morgue per mostrarci quanto di questo materiale avrebbe meritato di esser conosciuto dal medico, mentre la scienza preferiva ignorarlo. Una volta, mentre illustrava le caratteristiche da cui a suo parere si può indovinare la condizione sociale, il carattere e la provenienza di un cadavere anonimo, lo sentii dire: "*Les genous sales sont le signe d'une fille honnête.*" Secondo lui le ginocchia sporche testimoniavano la virtú di una ragazza!

Sull'affermazione che la pulizia del corpo si accompagna piuttosto al peccato che alla virtú mi soffermai spesso piú tardi, quando il lavoro psicoanalitico mi permise di rendermi conto in che modo gli uomini civilizzati affrontano oggi il problema del proprio corpo. Evidentemente tutto ciò che ricorda troppo chiaramente la natura animale dell'uomo li mette in imbarazzo. Vogliono emulare gli "angeli perfetti" che nell'ultima scena del *Faust* si lamentano:

Uns bleibt ein Erdenrest	[Un residuo terrestre ci rimane
zu tragen peinlich,	e trasportarlo è duro.
und wär' er von Asbest	Anche fosse asbesto
er ist nicht reinlich.	non sarebbe puro.][2]

Invece, dal momento che sono destinati a restare ben lungi da tale perfezione, gli uomini civilizzati hanno scelto l'espediente di rinne-

[1] [P. C. H. Brouardel (1837-1906) è stato una personalità illustre nel campo della medicina legale. Freud lo cita con deferenza nella *Relazione sui miei viaggi di studio a Parigi e a Berlino* (1886) p. 5 e in *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914), in questo volume p. 387.]

[2] [Goethe, *Faust*, a cura di Franco Fortini (Mondadori, Milano 1970) p. 1047.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

gare quanto piú possibile questo scomodo residuo terrestre, di nasconderlo agli occhi degli altri, anche se ciascuno sa che l'altro lo possiede, e di privarlo dell'attenzione e delle cure che meriterebbe come parte costitutiva della loro stessa natura. Sarebbe stato certamente piú vantaggioso darsi per vinti di fronte alla sua esistenza e ingentilirlo quel tanto che la sua natura consente.

Non è affatto semplice abbracciare o esporre tutte le conseguenze che sono derivate alla civiltà da questo modo di trattare il "penoso residuo terrestre" il cui nucleo consiste — possiamo dire — nelle funzioni *sessuali* ed *escretorie*. Sottolineeremo solo quella conseguenza che qui ci interessa piú da vicino, e cioè come alla scienza sia stato vietato di occuparsi di questi aspetti messi al bando della vita umana, in modo che chiunque studi queste cose è considerato poco meno "indecoroso" di chi commette realmente atti indecorosi.

Cionondimeno la psicoanalisi e l'etnologia non si sono lasciate trattenere dal violare anche questi divieti, e hanno cosí potuto insegnarci una quantità di cose indispensabili per la conoscenza dell'uomo. Se ci limitiamo alle scoperte relative alle funzioni escretorie, possiamo dire che il principale risultato delle ricerche psicoanalitiche è la scoperta che nella prima fase del suo sviluppo il bambino è costretto a ripetere quell'itinerario del rapporto dell'uomo con gli escrementi che probabilmente ha preso le mosse dal distacco dell'homo sapiens dalla madre terra. Nei primissimi anni dell'infanzia non c'è ancora alcuna traccia di vergogna per le funzioni escretorie né di disgusto per gli escrementi. Il piccolo, di fronte a queste come ad altre escrezioni del suo corpo ha un atteggiamento di grande interesse, si occupa volentieri di esse e ne sa trarre piacere nelle forme piú svariate. Come parti del suo corpo e come prestazioni del suo organismo gli escrementi godono di quell'alta considerazione (che chiamiamo narcisistica) che il bambino tributa a tutto ciò che appartiene alla propria persona. Il bambino è in certo modo orgoglioso delle sue espulsioni, se ne serve per autoaffermarsi contro gli adulti. Sotto l'influenza dell'educazione le pulsioni e le tendenze *coprofile* del bambino soggiacciono progressivamente alla rimozione: il bambino impara a tenerle nascoste, a vergognarsene e a provare disgusto per i loro oggetti. Ma il disgusto — se vogliamo essere precisi — non arriva mai al punto da estendersi alle proprie espulsioni, si limita alla ripugnanza per questi prodotti quando provengono da altri. L'interesse che era prima rivolto agli escrementi si sposta su altri oggetti, dallo sterco al denaro per esempio, che acquista importanza

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

per il bambino solo in una fase successiva. Grazie alla rimozione delle tendenze coprofile si sviluppano (o si rafforzano) importanti componenti che concorrono alla formazione del carattere.

La psicoanalisi aggiunge ancora che inizialmente nel bambino l'interesse per gli escrementi non è separato dagli interessi sessuali; la scissione fra i due interessi compare solo piú tardi, e resta comunque incompleta; la comunanza originaria, basata sull'anatomia del corpo umano, riesce a esprimersi in molti modi anche nell'adulto normale. Infine non si deve dimenticare che anche questi sviluppi, come tutti gli altri, non possono dare un risultato perfetto e senza residui; una parte della vecchia predilezione permane, una parte delle tendenze coprofile si mostra attiva anche in seguito, e si esprime nelle nevrosi, nelle perversioni, nei vizi e nelle abitudini degli adulti.

La ricerca etnologica ha percorso strade completamente diverse, eppure ha raggiunto gli stessi risultati del lavoro psicoanalitico. Essa ci mostra come e in che misura sia incompleta la rimozione delle tendenze coprofile in diversi popoli e in diverse epoche, come in civiltà di livello diverso dal nostro il modo di trattare il materiale escrementizio si avvicini moltissimo a quello infantile. Ma ci dimostra anche la persistenza dei primitivi, davvero inestirpabili, interessi coprofili, illustrando davanti ai nostri occhi sbalorditi la ricchissima gamma dei modi e delle forme in cui l'altissima considerazione degli uomini primitivi per i propri escrementi ha trovato una nuova espressione nella magia, nel costume, nel culto e nella medicina. Risulta anche che questa sfera mantiene senz'altro il suo rapporto con la vita sessuale. È ovvio che questo arricchimento delle nostre conoscenze non mette affatto in pericolo la nostra moralità.

La maggior parte, e la migliore, delle nostre conoscenze relative alla funzione degli escrementi nella vita degli uomini è raccolta nel libro *Scatologic Rites of all Nations* di J. G. Bourke. La traduzione di quest'opera, che la rende accessibile ai lettori tedeschi, è quindi un'iniziativa non soltanto coraggiosa, ma anche meritoria.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Prefazione a
"I disturbi psichici della potenza virile"
di Maxim. Steiner

L'autore di questa breve monografia, che tratta della patologia e della terapia dell'impotenza psichica dell'uomo, appartiene a quella piccola schiera di medici che hanno riconosciuto precocemente l'importanza della psicoanalisi per il loro campo di specializzazione, e che da allora non hanno cessato di perfezionarsi nella sua conoscenza teorica e nella sua tecnica. Sappiamo che solo una piccola parte delle malattie nevrotiche – che abbiamo ora riconosciuto come l'esito di disturbi a carico della funzione sessuale – sono trattate dalla stessa neuropatologia. La maggior parte di queste malattie viene classificata fra le affezioni che interessano l'organo specifico che è stato colpito dal disturbo nevrotico. Ora è utile e opportuno che anche il trattamento di questi sintomi o sindromi sia affidato allo specialista, il quale soltanto può fare una diagnosi da cui risulti la differenza rispetto a un'affezione organica, e può, nel caso delle forme miste, sceverare l'elemento organico da quello nevrotico, e in generale fornirci delle informazioni sul modo in cui questi due fattori patologici si rafforzano a vicenda. Ma se non si vuole che le malattie "nervose" di un organo siano considerate come una semplice appendice delle malattie materiali dello stesso organo, e cadano cosí vittime di una negligenza che non meritano affatto se si considera la loro frequenza e importanza pratica, lo specialista (dello stomaco, del cuore o dell'apparato urogenitale) dovrà essere in grado di utilizzare non solo le sue conoscenze mediche generali e specialistiche, ma anche i punti di vista, le conoscenze e le tecniche dello specialista in malattie nervose.

Un grande progresso terapeutico sarà stato compiuto il giorno in cui lo specialista non congederà piú chi si presenta da lui con una sofferenza organica di origine nervosa dichiarando: "Lei non ha

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nulla; è semplicemente nervoso." O aggiungendo il consiglio non molto migliore: "Vada dallo specialista di malattie nervose, Le prescriverà una leggera cura idroterapica." Riteniamo che sia certamente piú legittimo pretendere che lo specialista di un organo capisca e sappia trattare i disturbi nervosi del suo campo, piuttosto che chiedere allo specialista in malattie nervose di acquistare una specializzazione universale per tutti gli organi che possono essere colpiti da un sintomo nevrotico. Si deve quindi prevedere che resteranno di competenza di chi si occupa di malattie nervose solo le nevrosi con sintomi essenzialmente psichici.

Speriamo che non sia lontano il tempo in cui tutti capiranno che non si può comprendere né trattare alcun disturbo nervoso senza servirsi della prospettiva e spesso anche della tecnica della psicoanalisi. Oggi questa affermazione potrà forse sembrare esagerata e presuntuosa; ma oso prevedere che è destinata a diventare un luogo comune. Tuttavia, merito duraturo dell'autore di questo libro resterà quello di non aver aspettato quell'epoca per introdurre la psicoanalisi nella terapia delle sofferenze nervose che si incontrano nell'ambito della sua specializzazione.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

MATERIALE FIABESCO NEI SOGNI

1913

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Questo breve scritto è stato pubblicato col titolo *Märchenstoffe in Träumen* nell'"Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", vol. 1(2), 147-51 (1913), ed è stato poi riprodotto nella *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 4 (1918) pp. 168-76, in *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (1925) pp. 259-66, in *Kleine Beiträge zur Traumlehre* (Vienna 1925) pp. 3-10, in *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre* (Vienna 1931) pp. 308-15, e in *Gesammelte Werke*, vol. 10 (1946) pp. 2-9. La presente traduzione italiana è di Renata Colorni.

Freud considera il problema delle tracce di fiabe infantili, che si ritrovano talora in sogni di adulti. Egli interpreta queste tracce come ricordi di copertura per esperienze realmente vissute nell'infanzia, le quali in questo modo si inseriscono, malgrado la rimozione, nel contesto del sogno.

Dei due sogni raccontati e analizzati, ha particolare importanza il secondo, che appartiene al soggetto del caso clinico dell'uomo dei lupi, scritto nel 1914 e pubblicato nel 1918; in esso è riprodotta testualmente (vedi oltre pp. 507 sgg.) la narrazione di questo sogno e la sua prima interpretazione, che nel caso clinico è però ulteriormente approfondita.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Materiale fiabesco nei sogni

Non è per noi motivo di sorpresa apprendere anche dalla psicoanalisi l'importanza che hanno acquistato le fiabe popolari nella vita psichica dei nostri bambini. In alcuni individui il ricordo delle fiabe preferite si è sostituito ai ricordi d'infanzia; le fiabe sono diventate per costoro ricordi di copertura.

Orbene, elementi e situazioni tratti dalle fiabe si trovano spesso anche nei sogni: quando si tratta di interpretarne i passi relativi, l'analizzato produrrà come associazione la fiaba per lui significativa. Citerò qui due esempi di questa occorrenza assai consueta; però i rapporti delle fiabe con l'infanzia e la nevrosi del sognatore potranno essere soltanto accennati; e ciò a rischio di spezzare connessioni assai preziose per l'analista.

1.

Sogno di una giovane signora che pochi giorni prima ha ricevuto la visita di suo marito: *Si trova in una camera tutta bruna. Da una porticina si accede a una ripidissima scala, e su per questa scala entra nella camera uno strano omino piccolo, coi capelli bianchi, una vasta chierica e il naso rosso; danza su e giú per la stanza davanti a lei con movenze buffissime e poi se ne torna giú per la scala. Ha una veste grigia che lascia intravedere tutte le forme del suo corpo.* (Correzione successiva: *ha una giubba nera con le falde e calzoni grigi.*)

Analisi del sogno. La descrizione dell'omino corrisponde perfettamente all'aspetto del suocero della sognatrice,[1] alla quale però, subito dopo, viene in mente la fiaba di *Tremotino*[2] che ballava in un buffo

[1] A eccezione del particolare dei capelli tagliati corti, che il suocero portava invece lunghi.
[2] [È una fiaba dei fratelli Grimm.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

modo come l'omino del sogno, e in tal modo svelò il suo nome alla regina; perduto il diritto al primogenito della regina, per la rabbia si spaccò da sé in due pezzi.

Il giorno prima la giovane signora si era arrabbiata furiosamente con suo marito, e aveva esclamato: "Lo spaccherei in due!"

La camera bruna all'inizio suscita qualche difficoltà. Le viene in mente soltanto la stanza da pranzo dei suoi genitori che ha un rivestimento simile, in legno scuro. Poi racconta alcune vicende di letti, in cui è tanto scomodo dormire in due. Qualche giorno prima, in una conversazione sui letti che si usano in altri paesi, si era lasciata sfuggire — a suo dire senza alcuna malizia — una battuta assai sconveniente che aveva fatto ridere a crepapelle tutti i presenti.

Ora il sogno risulta già comprensibile. La camera in legno scuro[1] è in primo luogo il letto e, attraverso la connessione con la stanza da pranzo, un letto matrimoniale.[2] Ella si trova dunque nel suo letto matrimoniale. Il visitatore dovrebbe essere il suo giovane sposo che è venuto a trovarla dopo un'assenza di molti mesi per svolgere la sua parte nel letto matrimoniale. Ma in un primo momento il visitatore è il padre dello sposo, il suocero.

Dietro questa prima interpretazione si può scorgere un contenuto piú profondo, di natura meramente sessuale. La camera è ora la vagina (quindi la camera è in lei, contrariamente a quanto avviene nel sogno). L'ometto che fa le smorfie e si comporta in modo cosí buffo è il pene; la porta stretta e la scala ripida confermano l'interpretazione della vicenda come una raffigurazione del coito. In generale siamo avvezzi a scoprire che il simbolo del pene è un bambino; tuttavia, come vedremo, in questo caso c'è un buon motivo per scegliere il padre in rappresentanza del pene.

La soluzione della parte rimanente del sogno confermerà in pieno la nostra interpretazione. La stessa sognatrice ha interpretato la veste grigia come un condom.[3] Possiamo quindi ritenere che fra gli elementi istigatori del sogno siano intervenuti la preoccupazione di evitare il concepimento e il timore che la visita del marito abbia recato il seme di un secondo bambino.

[1] Il legno, com'è noto, costituisce spesso un simbolo femminile, materno (*materia*, *Madeira*) e cosí via. [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 327.]

[2] "Tavola e letto" rappresentano infatti il matrimonio. [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 327 e *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907) p. 345, n. 1.]

[3] [Preservativo antivenereo e antifecondativo. Il termine è tratto dal nome di un medico inglese del diciottesimo secolo che per primo ne suggerí l'uso.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

La giubba nera: una giubba di questa foggia dona moltissimo al marito ed ella cerca di convincerlo a indossarla sempre, invece dei suoi soliti abiti. Con la giubba nera suo marito appare dunque come piace a lei. *Giubba nera* e *calzoni grigi* significano dunque, a due livelli diversi che si sovrappongono l'un l'altro: "Ti vorrei vestito cosí. Cosí mi piaci."

Tremotino si collega con i pensieri onirici riferiti al presente — i residui diurni — mediante un nitido contrasto. Nella fiaba egli compare per portar via il figlio primogenito della regina; nel sogno invece l'ometto appare in veste di padre perché probabilmente ha portato un nuovo bambino. Ma Tremotino ci consente anche di accedere allo strato piú profondo, infantile, dei pensieri onirici. Quel bizzarro omuncolo di cui non si conosce neppure il nome, di cui si vorrebbe penetrare il segreto, che si esibisce in gesta cosí straordinarie (nella favola trasforma la paglia in oro); la rabbia che si nutre contro di lui, o meglio contro chi ce l'ha ed è invidiato per questo suo possesso (l'invidia del pene delle ragazze): sono tutti elementi il cui rapporto con i fattori fondamentali della nevrosi può qui — come ho già detto — essere appena sfiorato. Al tema dell'evirazione appartengono certamente anche i capelli tagliati corti che l'omino porta nel sogno.

Se negli esempi piú perspicui si pone attenzione al modo in cui il sognatore usa la sua fiaba e al contesto nel quale la inserisce, si ricaveranno forse anche alcuni spunti atti a interpretare le parti ancora oscure delle fiabe stesse.

2.

Un giovane[1] che per i suoi ricordi d'infanzia individua come punto di riferimento il fatto che i suoi genitori — quando egli non aveva ancora cinque anni — si erano trasferiti da un possedimento di campagna a un altro, racconta questo sogno, che a suo dire è il primo della sua vita ed è avvenuto quando egli si trovava ancora nella prima tenuta:

"*Sognai che era notte e mi trovavo nel mio letto (il letto era orientato con i piedi verso la finestra e davanti ad essa c'era un filare di vecchi noci; sapevo ch'era inverno mentre sognavo, e ch'era notte). Improvvisamente la finestra si aprí da sola, e io, con grande spavento*

[1] [Si tratta dell'"uomo dei lupi". Vedi oltre, pp. 507 sgg., dove l'intero passo è riportato testualmente.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

vidi che sul grosso noce proprio di fronte alla finestra stavano seduti alcuni lupi bianchi. Erano sei o sette. I lupi erano tutti bianchi e sembravano piuttosto volpi o cani da pastore, perché avevano una lunga coda come le volpi, e le orecchie ritte come quelle dei cani quando stanno attenti a qualcosa. In preda al terrore — evidentemente di esser divorato dai lupi — mi misi a urlare e mi svegliai. La bambinaia accorse al mio letto per vedere cosa mi fosse successo. Passò un bel po' di tempo prima che mi convincessi che era stato soltanto un sogno, tanto naturale e nitida mi era parsa l'immagine della finestra che si apre e dei lupi che stanno seduti sull'albero. Finalmente mi tranquillizzai, mi sentii come liberato da un pericolo, e mi riaddormentai."

"L'unica azione contenuta nel sogno fu l'aprirsi della finestra, poiché i lupi stavano seduti tranquilli e immobili sui rami dell'albero, a destra e a sinistra del tronco, e mi guardavano. Era come se avessero rivolto su di me tutta la loro attenzione. Credo che questo sia stato il mio primo sogno d'angoscia. Avevo tre o quattro anni, cinque al massimo. Da allora, fino agli undici o dodici anni, ho sempre avuto paura di vedere in sogno qualcosa di terribile."

Il giovane aggiunge quindi un disegno dell'albero coi lupi che conferma la sua descrizione.[1] L'analisi del sogno porta alla luce il materiale seguente.

Egli ha sempre messo in relazione questo sogno con il ricordo della straordinaria paura provata in quegli anni dell'infanzia per la figura di un lupo che si trovava in un libro di fiabe. La sorella piú grande, decisamente superiore a lui, aveva l'abitudine di stuzzicarlo mostrandogli continuamente con una scusa o con l'altra proprio quella figura, al che egli, atterrito, si metteva a urlare. Nella figura il lupo era rappresentato eretto, con un piede proteso, gli artigli sporgenti, le orecchie ritte. Secondo il giovane si trattava di un'illustrazione della fiaba di *Cappuccetto Rosso*.[2]

Perché i lupi sono bianchi? Questo particolare gli rammenta le pecore, che in grandi greggi si aggiravano nei dintorni della tenuta. Di tanto in tanto il padre lo conduceva con sé a visitare queste greggi ed egli ne era ogni volta tutto fiero e felice. Piú tardi (a quanto risulta dalle informazioni raccolte, probabilmente poco prima del sogno) fra queste pecore scoppiò un'epidemia. Il padre fece venire un

[1] [Il disegno è riprodotto nel caso dell'uomo dei lupi (1914); vedi oltre p. 508.]
[2] [La celeberrima fiaba dei fratelli Grimm.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

allievo di Pasteur che vaccinò le bestie; ma dopo la vaccinazione ne morirono piú di prima.

Come hanno fatto i lupi a salire sull'albero? A questo proposito gli viene in mente una storia che aveva sentito raccontare dal nonno, non ricorda piú se prima o dopo il sogno. Tuttavia il contenuto di essa depone decisamente a favore della prima ipotesi. Ecco la storia. Un sarto stava seduto al lavoro nella sua stanza, ed ecco che la finestra si apre e balza dentro un lupo. Il sarto gli scaglia addosso la misura — anzi no... si corregge il giovane — lo acchiappa per la coda e gliela strappa, sicché il lupo fugge via terrorizzato. Qualche tempo dopo il sarto va nel bosco, a un tratto vede avvicinarsi un branco di lupi e per evitarli cerca rifugio su un albero. I lupi dapprima non sanno che fare, ma quello mutilato, che si trova fra loro e vuole vendicarsi del sarto, propone ai compagni di montare uno sull'altro in modo che l'ultimo possa raggiungere il sarto. Lui stesso — un vecchio lupo robusto — farà da base alla piramide. I lupi seguono il suo consiglio ma il sarto ha riconosciuto il visitatore punito e a un tratto grida come quel giorno: "Acchiappare il grigio per la coda!" A questo ricordo il lupo senza coda scappa via atterrito e tutti gli altri ruzzolano a terra.

In questo racconto compare l'albero sul quale nel sogno i lupi stanno seduti. Non solo; esso contiene altresí un'allusione non ambigua al complesso di evirazione. Il *vecchio* lupo è stato dal sarto amputato della coda. Le code volpine dei lupi del sogno sono probabilmente compensazioni per questa coda mancante.

Perché i lupi sono sei o sette? Sembra che questa domanda non debba avere risposta finché io non avanzo il dubbio che forse la figura che gli incuteva tanta paura non si riferiva alla fiaba di *Cappuccetto Rosso*. Quest'ultima offre lo spunto soltanto a due illustrazioni — la scena di Cappuccetto Rosso che incontra il lupo nel bosco e quella in cui il lupo giace nel letto con la cuffia della nonna. Quindi dietro al ricordo di quella figura si cela presumibilmente un'altra fiaba.

Egli scopre ben presto che non può trattarsi che della storia del *Lupo e i sette capretti*.[1] Qui si trova il numero sette, ma anche il sei, poiché il lupo divora soltanto sei capretti mentre il settimo si nasconde nella cassa del pendolo. Anche il colore bianco compare nella storia, perché il lupo si fa infarinare la zampa dal fornaio dopo che

[1] [Anche questa fiaba è dei fratelli Grimm.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

i capretti, alla sua prima visita, l'avevano riconosciuto dalla zampa grigia. Le due fiabe hanno del resto molti elementi in comune: in entrambe c'è il divorare, la pancia che viene aperta con un taglio, l'estrazione di coloro che sono stati divorati, la loro sostituzione con grossi sassi; infine, in entrambe le fiabe il lupo cattivo perisce. Inoltre nella fiaba dei capretti compare anche l'albero: infatti dopo il pasto il lupo si sdraia sotto un albero e russa.

Per un motivo particolare dovrò occuparmi ancora di questo sogno in altra sede, e allora ne interpreterò e valuterò piú a fondo il significato. Esso è infatti il primo sogno d'angoscia che il soggetto ricordi della sua infanzia e il contenuto di esso, messo in relazione con altri sogni che seguirono poco dopo e con alcuni episodi dell'infanzia del sognatore, presenta un particolarissimo interesse. Qui ci limiteremo al rapporto fra il sogno e due fiabe che hanno molti elementi in comune, quella di *Cappuccetto Rosso* e quella del *Lupo e i sette capretti*. L'impressione prodotta da queste fiabe si manifestò, nel piccolo sognatore, in una zoofobia vera e propria che si distingueva da altri casi analoghi per un unico fatto: l'animale che suscitava angoscia non era un oggetto facilmente accessibile alla percezione (come il cavallo per esempio, o il cane), ma era noto al bambino soltanto dai racconti e dai libri illustrati.

Mi riservo di occuparmi in altra occasione della spiegazione di queste zoofobie e del significato che ad esse va attribuito.[1] Qui anticiperò soltanto che questa spiegazione è in perfetta armonia con le principali caratteristiche che la successiva nevrosi del sognatore portò alla luce. La paura del padre era stata la ragione che piú fortemente lo aveva indotto ad ammalarsi e un atteggiamento ambivalente nei confronti di ogni figura sostitutiva del padre dominò d'allora in poi la sua esistenza non meno che il suo comportamento durante la cura.

Se nel caso del mio paziente il lupo altro non era che il primo sostituto paterno, c'è da domandarsi se la fiaba del lupo che divora i capretti e quella di Cappuccetto Rosso celassero in sé qualcosa di diverso dalla paura del padre.[2] Inoltre il padre del mio paziente aveva la peculiarità di indulgere nella "sgridata affettuosa", a cui del resto sono avvezze molte persone nei rapporti coi propri figli. E la mi-

[1] [Freud discuterà a fondo di ciò nel caso dell'uomo dei lupi (1914).]

[2] Vedi l'analogia che Otto Rank ha messo in rilievo fra queste due fiabe e il mito di Cronos (Rank, *Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien*, Zbl. Psychoanal., vol. 2, 372 e 425, 1912).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

naccia scherzosa: "Adesso ti mangio!" sarà risuonata probabilmente piú di una volta nei primi anni, allorché quel padre — divenuto in seguito assai severo — usava giocare col figlioletto e vezzeggiarlo. Una mia paziente mi ha raccontato che i suoi due bambini non erano mai riusciti a voler bene al nonno poiché, giocando affettuosamente, costui soleva spaventarli dicendo che avrebbe tagliato loro il pancino.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

IL MOTIVO DELLA SCELTA DEGLI SCRIGNI

1913

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Nella primavera del 1912 (mentre dunque stava scrivendo il secondo saggio di *Totem e tabú*) sorse in Freud (lettera ad Abraham del 14 giugno 1912) il pensiero che la scena del *Mercante di Venezia* di Shakespeare, in cui Bassanio sceglie fra i tre scrigni quello di piombo, e l'altra scena del Re Lear, in cui il Re chiede amore alle sue tre figlie, avessero relazione con il giudizio di Paride, come ad esempio è stato descritto in *La belle Hélène* di Meilhac e Halévy, musicata da Offenbach. Col materiale mitologico che Rank e Sachs lo aiutarono a raccogliere in quei giorni, giunse rapidamente a formulare una soluzione che anticipò a Ferenczi in una lettera del 23 giugno, e che è sviluppata in questo lavoro pubblicato l'anno dopo, col titolo *Das Motiv der Kästchenwahl*, su "Imago", vol. 2(3), 257-66 (1913). Esso fu riprodotto in *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 4 (1918) pp. 470-85, in *Gesammelte Schriften*, vol. 10 (1924) pp. 243-56, in *Psychoanalytische Studien an Werken der Dichtung und Kunst* (Vienna 1924) pp. 15-28, e in *Gesammelte Werke*, vol. 10 (1946) pp. 24-37. Traduzione di Pietro Veltri.

Quando questo scritto, pervaso dal problema dell'amore e della morte, fu pubblicato, Freud scrisse a Ferenczi (lettera del 7 luglio 1913) che il suo interesse per l'argomento doveva connettersi con pensieri concernenti le sue tre figlie, la piú giovane delle quali, Anna, stava maturandosi assai bene, mentre la seconda, Sophie, si era fidanzata proprio nell'estate del 1912.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Il motivo della scelta degli scrigni

1.

Due scene di Shakespeare, lieta l'una, tragica l'altra, mi hanno di recente fornito lo spunto per impostare e risolvere un piccolo problema.

La scena lieta è quella della scelta fra tre scrigni compiuta dai pretendenti nel *Mercante di Venezia*. La giovane e avveduta Porzia è vincolata dalla volontà paterna a prendere per marito tra i suoi pretendenti solo colui che sceglierà, fra i tre scrigni, quello giusto. Gli scrigni sono rispettivamente d'oro, d'argento e di piombo, e quello giusto contiene il ritratto della fanciulla. I due aspiranti che avevano scelto gli scrigni d'oro e d'argento si sono già ritirati a mani vuote. Il terzo, Bassanio, si decide per quello di piombo e con ciò ottiene la mano della sposa, la cui simpatia, già prima del giudizio della sorte, era per lui. Ciascun pretendente aveva esposto il motivo della propria decisione con un discorso, magnificando il metallo preferito e svilendo gli altri due. Il compito piú difficile era cosí toccato al terzo, cioè al concorrente favorito dalla fortuna; ciò ch'egli può dire per esaltare il piombo di fronte all'oro e all'argento è certo ben poca cosa, e si avverte il suo sforzo. Se noi, nella nostra pratica psicoanalitica, ci trovassimo davanti a un discorso simile intuiremmo, dietro le sue insufficienti argomentazioni, la presenza di motivi tenuti nascosti.

Shakespeare non ha inventato questo oracolo della scelta fra tre scrigni, ma lo ha ricavato da un racconto delle *Gesta Romanorum*,[1] nel quale la medesima scelta è compiuta da una ragazza per conquistarsi il figlio dell'imperatore.[2] Anche qui il terzo metallo, il piombo, è quello che porta fortuna. Non è difficile intuire che si ripresenta

[1] [Le *Gesta Romanorum* erano una raccolta anonima assai diffusa nel Medioevo.]
[2] G. Brandes, *William Shakespeare* (Parigi 1896).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

cosí un vecchio motivo il quale ha bisogno di essere interpretato e ricondotto, attraverso le sue derivazioni, al significato originario. Una prima supposizione che la scelta tra oro, argento e piombo possa avere un significato particolare trova intanto convalida in una osservazione di Eduard Stucken, il quale si è occupato di questo stesso argomento inserendolo in un vastissimo contesto. Egli dice:[1] "Chi siano i tre pretendenti alla mano di Porzia risulta chiaro da ciò che essi scelgono: il principe del Marocco sceglie lo scrigno d'oro, perciò egli è il sole; il principe d'Aragona, che sceglie lo scrigno d'argento, è la luna; Bassanio, che sceglie lo scrigno di piombo, è il figlio delle stelle." A sostegno di questa interpretazione l'autore cita un episodio del poema epico popolare éstone *Kalevipoeg*, nel quale i tre pretendenti appaiono senza travisamenti come il sole, la luna e il figlio delle stelle ("il primogenito della stella polare"), e dove pure la fanciulla promessa tocca in sorte al terzo concorrente.

Per questa via il nostro piccolo problema condurrebbe a un mito astrale! Peccato, però, che con questa delucidazione non si venga a capo di nulla. Anzi, la questione secondo noi si aggrava, poiché non riteniamo, come del resto alcuni studiosi di mitologia, che i miti siano piovuti giú dal cielo, ma piuttosto, con Otto Rank,[2] che nel cielo essi siano stati proiettati dopo esser sorti altrove in condizioni puramente umane. Appunto a questo contenuto umano si rivolge il nostro interesse.

Riprendiamo ora in considerazione il nostro materiale. Nel poema éstone, come nel racconto delle *Gesta Romanorum*, si tratta della scelta di una ragazza fra tre pretendenti; nella scena del *Mercante di Venezia*, che verte apparentemente sullo stesso motivo, subentra al medesimo tempo una specie di inversione, essendo un uomo a scegliere fra tre scrigni. Se avessimo qui a che fare con un sogno, penseremmo lí per lí che gli scrigni siano donne, simboli cioè — come i barattoli, gli astucci, le scatole, le ceste ecc. — di ciò ch'è essenziale nella donna e perciò della donna stessa.[3] Ora, se ci permettiamo di accogliere anche nel mito tale sostituzione simbolica, la scena degli scrigni del *Mercante di Venezia* diventa veramente espressione di quella inversione che avevamo supposto. D'un colpo, proprio come accade solo nelle fiabe, siamo riusciti a spogliare il nostro soggetto del suo paludamento astrale e vediamo ora che esso

[1] E. Stucken, *Astralmythen der Hebraeer, Babylonier und Aegypter* (Lipsia 1907) p. 655.
[2] O. Rank, *Der Mythus von der Geburt des Helden* (Lipsia-Vienna 1909) pp. 8 sgg.
[3] [Vedi Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 325.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tratta un motivo umano, cioè *la scelta che un uomo compie fra tre donne*.

Identico allora è il contenuto di un'altra scena in una delle piú commoventi tragedie di Shakespeare. Anche se qui non si tratta di scegliere la sposa, il legame con la scelta degli scrigni nel *Mercante di Venezia* è reso tuttavia evidente da troppe segrete somiglianze. Il vecchio re Lear si decide a spartire da vivo il suo regno fra le sue tre figlie, in ragione dell'amore che ciascuna di esse gli dimostrerà. Le due maggiori, Gonerilla e Regana, si affannano a protestare il loro amore magnificandolo; la terza, Cordelia, ricusa invece di farlo. Egli dovrebbe riconoscere e premiare l'amore della terza, silenzioso e spoglio di manifestazioni appariscenti, ma non lo discerne; respinge Cordelia e divide il suo regno tra le altre due, facendo cosí la propria e l'altrui sventura. Non è forse anche questa una scena della scelta fra tre donne, la piú giovane delle quali è la migliore, quella che vale di piú?

Altre scene tratte da miti, fiabe e poemi, che hanno per tema la medesima situazione, ci vengono subito in mente. Il pastore Paride è chiamato a scegliere fra tre dee, ed egli dichiara che la terza è la piú bella. Cenerentola è anch'essa la piú giovane delle sorelle, che il figlio del re preferisce alle due maggiori. Nella favola di Apuleio Psiche, la piú giovane e la piú bella di tre sorelle, è da un lato venerata come incarnazione d'Afrodite, dall'altro trattata da quest'ultima come Cenerentola dalla matrigna; anch'essa porta a termine il compito di assortire dei granellini sceverandoli da un mucchio in cui sono mescolati con altri, grazie all'aiuto di uno stuolo di animaletti (colombi nella favola di Cenerentola, formiche in quella di Psiche).[1] Chi volesse esplorare ulteriormente questa materia, potrebbe certamente scoprire altre configurazioni nelle quali lo stesso motivo è conservato nelle sue linee essenziali.

Accontentiamoci qui di Cordelia, di Afrodite, di Cenerentola e di Psiche! Le tre donne, delle quali la piú giovane è la piú perfetta, devono essere considerate in qualche modo affini dal momento che sono presentate come tre sorelle. Non ci deve indurre in errore la circostanza che nel *Re Lear* le tre donne sono figlie dell'uomo che opera la scelta; probabilmente ciò significa soltanto che Lear doveva essere raffigurato come uomo d'età avanzata. Non sarebbe facile

[1] Per l'indicazione di questa coincidenza ringrazio il dottor Otto Rank. [Vedi il riferimento a questa situazione contenuto nel § 12 di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

permettere che un vecchio scelga fra tre donne in altro modo; ecco perché esse diventano sue figlie.

Ma chi sono queste tre sorelle, e perché la scelta deve cadere sulla terza? Se potessimo dare una risposta a questo interrogativo saremmo in possesso dell'interpretazione cercata. Ci siamo già valsi una volta dei criteri della tecnica psicoanalitica, allorché abbiamo spiegato che i tre scrigni rappresentavano simbolicamente tre donne. Armiamoci dunque del coraggio necessario e insistiamo in questo modo di procedere; forse troveremo una via che attraverso un cammino errabondo, a tutta prima imprevisto e incomprensibile, ci condurrà alla meta.

Ci sorprenderà forse che spesso la terza fanciulla, quella che eccelle sulle altre, possiede, oltre alla bellezza, altre particolari caratteristiche. Si tratta di qualità che sembrano confluire in una certa direzione, anche se non dobbiamo attenderci di ritrovarle con lo stesso rilievo in tutti gli esempi. Cordelia si rende irriconoscibile, senza lustro come il piombo; essa rimane muta, "ama e sta zitta".[1] Cenerentola si nasconde perché nessuno possa trovarla. Possiamo, forse, assimilare il nascondersi all'ammutolire. Questi sarebbero soltanto due casi dei cinque che abbiamo trascelto; tuttavia, un'allusione del genere si trova, ed è tale da sorprendere, in altri due casi.

Per il suo atteggiamento di ostinata ritrosia, ci siamo risolti a paragonare Cordelia al piombo. Ora appunto del piombo, nel breve discorso di Bassanio durante la scelta degli scrigni, si dice inopinatamente:

> *Thy paleness moves me more than eloquence*
> (*plainness* secondo un'altra lezione)
>
> [Il tuo pallore (o: la tua semplicità)
> mi commuove piú che l'eloquenza],[2]

cioè: "La tua semplicità mi si confà meglio della chiassosa natura degli altri due." L'oro e l'argento sono "rumorosi" mentre il piombo è muto, proprio come Cordelia che "ama e sta zitta".[3]

Nei racconti sul giudizio di Paride, quali ci sono stati tramandati dalla Grecia antica, non vi è traccia di una simile riservatezza da

[1] [Da un commento in disparte di Cordelia, nell'atto 1, scena 1.]
[2] [*Il mercante di Venezia*, atto 3, scena 2.]
[3] Nella traduzione tedesca dello Schlegel quest'allusione va perduta e anzi l'espressione viene impiegata in senso contrario: "La tua natura semplice parla a me eloquentemente."

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

parte di Afrodite. Ciascuna delle tre dee parla al giovane e tenta di conquistarselo con promesse. Ma una versione modernissima della stessa scena mette in luce in maniera singolare quell'atteggiamento che ci ha molto colpito nella terza donna. Nel libretto de *La belle Hélène*, Paride, dopo aver parlato delle sollecitazioni delle altre due divinità, racconta come si era comportata Afrodite nella gara per il premio di bellezza:[1]

> La terza, la terza...
> La terza non disse niente.
> Ebbe il premio proprio lei...

Se ci decidiamo a riconoscere che le peculiarità della terza si concentrano nel suo "mutismo", la psicoanalisi ci può dare una spiegazione: il mutismo nel sogno è un modo consueto di raffigurare la morte.[2]

Oltre dieci anni fa un uomo di straordinaria intelligenza mi comunicò un sogno che egli riteneva di poter utilizzare a prova della natura telepatica dei sogni. Egli aveva veduto in sogno un suo amico assente e di cui da lungo tempo non aveva notizie, e gli aveva animatamente rimproverato il suo silenzio. Ma l'altro non gli aveva dato alcuna risposta. Risultò in seguito che, all'incirca nel momento stesso del sogno, quel tale si era suicidato. Prescindiamo dal problema della telepatia:[3] che il mutismo figuri nel sogno quale rappresentazione della morte non sembra si possa in questo caso mettere in dubbio. Parimenti il nascondersi, il rendersi irreperibile, come Cenerentola fa tre volte nei confronti del principe della favola, è nel sogno un inequivocabile simbolo di morte; e lo è anche l'accentuato pallore che richiama alla mente la "*paleness*" del piombo di una delle lezioni del testo di Shakespeare.[4] Il trasferimento di questa interpretazione, dal linguaggio del sogno alla terminologia del nostro mito, sarà particolarmente facile se riusciamo a rendere verosimile il fatto che il mutismo anche in altre produzioni, diverse dai sogni, debba essere interpretato come segno di morte.

Scelgo a tal proposito la nona delle fiabe popolari raccolte dai

[1] [Dal libretto di Meilhac e Halévy *La belle Hélène* (1864) musicato da Jacques Offenbach, atto 1, scena 7. Nella versione tedesca citata da Freud il secondo verso suona: *Stand daneben und blieb stumm* (si mise in un canto e restò muta).]

[2] Anche in W. Stekel, *Die Sprache des Traumes* (Wiesbaden 1911) p. 351 il silenzio è indicato come simbolo di morte. [Vedi Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 329.]

[3] [Freud affronterà questo tema nel suo scritto piú tardo *Sogno e telepatia* (1922).]

[4] Stekel, *loc. cit.*

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

fratelli Grimm, quella intitolata *I dodici fratelli*.[1] Un re e una regina avevano dodici figli tutti maschi. Un giorno il re dichiara che se il tredicesimo figlio sarà una femmina, i maschi dovranno morire. Nell'attesa della nascita egli fa costruire dodici bare. I dodici figli, con l'aiuto della madre, si rifugiano in una foresta ben riparata, giurando di mandare a morte tutte le femmine che incontreranno. Viene alla luce una bimba. Costei, crescendo, apprende un bel giorno dalla madre di aver avuto dodici fratelli. Decide allora di rintracciarli e ritrova nella foresta il piú giovane, il quale la riconosce ma, memore del giuramento dei fratelli, vorrebbe tenerla nascosta. Allora ella dice: "Morirò volentieri, se in tal modo posso liberare i miei dodici fratelli." Ma i fratelli l'accolgono calorosamente ed ella rimane con loro e provvede alle faccende domestiche. In un giardinetto accanto alla casa crescono dodici gigli; la giovinetta li recide e pensa di regalarli, uno per ciascuno, ai fratelli. In quello stesso momento i fratelli si trasformano in corvi e spariscono con casa e giardino. (I corvi sono uccelli-anime. L'eccidio dei dodici fratelli ad opera della sorella è qui raffigurato dall'atto in cui ella coglie i fiori, come all'inizio dalle bare e dalla scomparsa dei giovani.) La fanciulla, che è sempre pronta a operare il riscatto dei fratelli dalla morte, apprende ora che lo potrà ottenere a una condizione, quella del suo mutismo per sette anni, durante i quali non dovrà pronunciare una sola parola. Essa si sottomette a questa prova che la espone a pericolo di morte; in altri termini, essa muore per i suoi fratelli come già aveva solennemente promesso prima di incontrarli. Mercé l'osservanza del mutismo le riesce finalmente il riscatto dei corvi.

Similmente nel racconto dei *Sei cigni*[2] i fratelli, trasformati in uccelli, sono riscattati dal mutismo della sorella e cosí restituiti alla vita. La giovinetta è fermamente decisa a salvare i fratelli "anche a costo della vita" e, quando diventa sposa del re, mette anch'essa a repentaglio la propria esistenza pur di non rinunciare al suo mutismo neppure di fronte a oltraggiose accuse.

Potremmo certamente addurre, sulla scorta di altre favole, ulteriori prove del fatto che il mutismo debba essere inteso come una raffigurazione simbolica della morte. Se dobbiamo attenerci a tali indizi, la terza delle nostre sorelle, tra le quali la scelta ha luogo,

[1] [Vedi l'edizione italiana di tutte le fiabe nella traduzione di Clara Bovero: Jacob e Wilhelm Grimm, *Le fiabe del focolare* (Einaudi, Torino 1974).]

[2] [N. 49 della raccolta di fiabe testé citata.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sarebbe una morta. Ma essa può anche essere qualcos'altro e cioè la Morte in persona, la Dea della Morte. Grazie a uno spostamento tutt'altro che raro, le qualità che una divinità dispensa agli uomini vengono attribuite a lei stessa. Tale spostamento non ci sorprenderà affatto nel caso della Dea della Morte, sol che consideriamo come nelle versioni e rappresentazioni moderne, che qui sarebbero state anticipate, la Morte stessa figuri sempre come un morto.

Ma se la terza è la Dea della Morte, possiamo dire di conoscere le tre sorelle. Esse sono i simboli del Destino, le Moire o Parche o Norne, la terza delle quali ha nome Atropo: l'Inesorabile.

2.

Tralasciamo per un momento di preoccuparci del modo in cui l'interpretazione da noi trovata possa essere applicata al mito di cui ci stiamo occupando, e ascoltiamo quel che hanno da dirci gli studiosi di mitologia sull'origine e la funzione delle dee del destino.[1]

La mitologia greca piú antica conosce soltanto una Moira che personifica l'inevitabilità del destino (cosí in Omero). La successiva evoluzione di questa solitaria Moira a un gruppo di tre (piú raramente due) divinità sorelle ebbe luogo verosimilmente per adeguamento ad altre figure divine cui le Moire si accostavano: le Grazie e le Ore.

Le Ore sono in origine divinità sia delle acque celesti che dispensano piogge e rugiade sia delle nuvole dalle quali discende la pioggia, e, poiché le nuvole sono concepite come un tessuto, anche a queste divinità si attribuisce il carattere di filatrici, che si consolida poi nelle Moire. Nelle regioni mediterranee avvezze al sole, la fertilità del suolo dipende dalle piogge, e perciò le Ore si trasformano in divinità della vegetazione. Ad esse è dovuta la bellezza dei fiori e l'abbondanza dei frutti, e in gran copia si attribuiscono loro tratti amabili e leggiadri. Assurgono a divine rappresentanti delle stagioni e forse a cagione di tale riferimento acquistano carattere trino, a meno che non si ritenga che la sacralità del numero tre sia di per sé sufficiente come spiegazione. Quegli antichi popoli, infatti, distinguevano in origine solo tre stagioni: inverno, primavera ed estate. L'autunno fu aggiunto solo nella tarda epoca greco-romana, e d'allora in poi le Ore furono spesso ritratte nell'arte nel numero di quattro.

[1] Quanto segue è tratto da W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* (Lipsia 1884-1937), alle voci correlative.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Le Ore mantennero il loro riferimento al tempo; in seguito quindi esse vegliarono sul trascorrere del tempo durante il giorno come in passato avevano vegliato sui periodi dell'anno; infine il loro nome fu usato per designare soltanto l'ora stessa (francese: *heure*; italiano: ora). Le Norne della mitologia germanica, sostanzialmente affini alle Ore e alle Moire, mettono in evidenza questo significato temporale nei loro nomi.[1] Era del resto inevitabile che si giungesse a una concezione piú profonda dell'essenza di queste divinità, e che ad esse si assegnasse il compito di regolare l'evolversi delle stagioni. Le Ore divennero, cosí, custodi delle leggi naturali e di quel divino ordinamento per il quale tutto nella natura si rinnova secondo una sequenza che mai non muta.

Questa intelligenza della natura finí per riflettersi sulla concezione della vita umana. Il mito della natura si mutò cosí nel mito dell'uomo, e le dee del tempo atmosferico divennero divinità del destino. Ma questo aspetto delle Ore giunse a espressione soltanto nelle Moire, che vegliano inesorabili sul rigido ordinamento della vita dell'uomo come le Ore sul corso delle leggi della natura. L'inevitabile severità della legge, il rapporto con la morte e con la distruzione, ch'era stato risparmiato alle amabili figure delle Ore, si imprime profondamente nella raffigurazione delle Moire, quasi che l'uomo intenda tutta la serietà delle leggi naturali solo quando deve sottomettere ad esse la propria persona.

Ai nomi delle tre filatrici è stato assegnato un particolare significato anche dagli studiosi di mitologia. Lachesi, la seconda, sembra indicare "gli elementi accidentali che intervengono nel corso regolare del Destino"[2] — noi diremmo: il fatto stesso del vivere —; mentre Atropo rappresenta l'Ineluttabile, la Morte; non resterebbe allora a Cloto che significare la fatalità delle disposizioni congenite.

È ormai tempo di ritornare al significato del motivo che la scelta fra le tre sorelle sottende. Rileveremo subito con profondo disappunto quanto diventino inintelligibili le situazioni considerate allorché tentiamo di inserirvi la nostra interpretazione, e quali contraddizioni ne scaturiscano con riferimento al loro contenuto apparente. La terza sorella dovrebbe essere la Dea della Morte, cioè la Morte stessa, e invece, nel giudizio di Paride, essa è la Dea dell'Amore, nella favola di Apuleio una beltà paragonabile a quella dea, nel

[1] [I nomi delle Norne furono dedotti dai concetti di passato, presente, avvenire.]

[2] L. Preller e C. Robert (a cura di), *Griechische Mythologie* (4ª ed., Berlino 1894), cit. da Roscher.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Mercante la piú bella e la piú accorta delle donne, nel *Lear* la sola figlia fedele. Potrebbe immaginarsi una contraddizione piú flagrante? Forse sí: per quanto possa parere inverosimile, il paradosso maggiore è ancora un altro. Quello per cui nel nostro tema si ha ogni volta una libera scelta fra donne e la scelta va invece a finire sulla morte, che pur nessuno sceglie e di cui si divien vittima per volontà del destino.

Fortunatamente certe contraddizioni di natura particolare, certe sostituzioni di un contenuto con un altro diametralmente opposto, non presentano alcuna seria difficoltà all'indagine psicoanalitica. Non invocheremo qui il fatto che gli opposti, nel linguaggio dell'inconscio, nel sogno ad esempio,[1] trovano assai frequentemente espressione in un identico e solo elemento. Rammenteremo invece che nella vita psichica esistono motivi capaci di determinare la conversione nell'opposto mediante la cosiddetta formazione reattiva, e che proprio nella scoperta di questi motivi tenuti celati identifichiamo l'acquisizione piú pregevole del nostro lavoro. La creazione delle Moire è il prodotto di una intuizione che rende l'uomo consapevole di essere anch'egli parte della natura, e come tale soggetto alla legge inesorabile della morte. Contro l'assoggettamento a questa legge qualcosa nell'uomo doveva ribellarsi, poiché soltanto con grande rammarico egli rinuncia alla sua posizione di privilegio. Sappiamo già come l'uomo impieghi l'attività della sua fantasia per soddisfare quei desideri che non trovano appagamento nella realtà. Cosí la sua fantasia si ribellò all'intuizione calatasi nel mito delle Moire e creò l'altro mito — che deriva dal primo — nel quale la Dea della Morte fu sostituita dalla Dea dell'Amore e dalle raffigurazioni umane che ad essa possono essere equiparate. La terza delle sorelle non soltanto non è piú la Morte, ma è addirittura la piú bella tra le donne, la piú buona, la piú desiderabile, la piú degna d'essere amata. Questa sostituzione non era tecnicamente affatto difficile: era predisposta da un'antica ambivalenza, e si realizzò attraverso antichissime connessioni che non potevano esser state dimenticate da troppo tempo. La stessa Dea dell'Amore, che adesso prendeva il posto della Dea della Morte, in origine si era già identificata con lei. Persino la greca Afrodite non si era completamente disgiunta dai suoi rapporti con l'Averno, benché da lungo tempo avesse ceduto il suo ruolo ctonico ad altre figure divine, quali Persefone e Artemide-Ecate triforme.

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 293.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Le grandi divinità-madri dei popoli orientali sembra fossero generatrici e annientatrici insieme, dee della vita e della fecondità nello stesso tempo che dee della morte. Detto questo, la sostituzione nel nostro tema dell'oggetto del desiderio col suo opposto si rifà a una identità che ha origini remotissime.

Queste considerazioni soddisfano anche alla domanda circa l'origine di quel particolare elemento che nel mito delle tre sorelle è dato dalla scelta. Si tratta anche qui di un desiderio che si esprime mediante un'inversione. La libertà della scelta sta al posto della necessità, dell'inesorabilità del destino. In tal modo l'uomo vince la morte che ha dovuto riconoscere con l'intelletto. Non si può immaginare trionfo maggiore dell'appagamento di desiderio. Là dove nella realtà si è costretti a ubbidire per forza, qui si sceglie; e colei che viene scelta non è la terribile ma la piú bella, la piú desiderabile delle creature.

Esaminandole piú da vicino, rileviamo come le deformazioni del mito primitivo non siano poi tanto profonde da non tradirsi per qualche segno superstite. La scelta fra le tre sorelle non è in realtà una libera scelta poiché, se non si vuole che da essa scaturiscano come nel *Lear* ogni sorta di sventure, occorre per forza farla cadere sulla terza donna. Altro segno è che la piú bella e la piú buona, presentatasi al posto della Dea della Morte, ha conservato nei lineamenti un'allusione a qualcosa di inquietante, al punto che da essi siamo potuti risalire agli elementi tenuti celati.[1]

Abbiamo fin qui seguito il mito e la sua trasformazione e speriamo di avere indicato le oscure ragioni di tale trasformazione. Possiamo ora bene interessarci dell'impiego che ne ha fatto il poeta. La nostra impressione è che il poeta abbia compiuto la riduzione del motivo al mito primitivo, che in tal modo è da noi nuovamente avvertito nel suo toccante significato che era stato smorzato dalla deformazione. Grazie a questa attenuazione della deformazione, cioè al parziale

[1] Anche la Psiche di Apuleio ha conservato copiosi tratti che ne ricordano la relazione con la morte. Il suo matrimonio è allestito come cerimonia funebre; ella deve poi discendere nell'Averno e quindi cade in un sonno mortale (Rank).

Sul significato di Psiche quale dea della primavera e "fidanzata della morte" vedi A. Zinzow, *Psiche und Eros* (Halle 1881).

In un'altra fiaba dei fratelli Grimm (N. 179: *La guardiana d'oche alla fonte*) si trova, come in Cenerentola, l'alternarsi della bella e della brutta forma assunta dalla terza sorella, nel che si può vedere un'allusione alla sua doppia natura: prima e dopo la sostituzione. La terza sorella è ripudiata dal padre dopo un esperimento che coincide quasi con quello del *Re Lear*. Ella deve con le altre sorelle dichiarare tutto l'amore che ha per il padre, ma non riesce a trovare altra espressione al suo amore che paragonarlo al sale. (Cortese comunicazione del dottor Hanns Sachs.)

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ritorno all'elemento primitivo, il poeta riesce a suscitare in noi un effetto piú profondo.

A scanso di equivoci, tengo a dichiarare che non mi propongo affatto di negare che la vicenda di re Lear esprima il duplice saggio precetto secondo cui da un lato non bisogna rinunciare in vita ai propri beni e ai propri diritti, e dall'altro ci si deve guardare dal prendere le lusinghe per moneta sonante. Questi e altri ammonimenti si traggono in effetti dal dramma; ma mi pare che non si possa assolutamente spiegare l'effetto straordinario suscitato dal *Re Lear* in base al suo contenuto concettuale, o supporre che i motivi personali del poeta si siano esauriti nel proposito di illustrare quei precetti. Neppure la spiegazione secondo la quale il poeta si sarebbe proposto di rappresentarci la tragedia dell'ingratitudine (della quale egli stesso aveva provato il morso in prima persona), per cui l'effetto del dramma riposerebbe sul puro momento formale della trasfigurazione artistica, mi sembra possa equivalere al chiarimento al quale siamo giunti sviscerando il motivo della scelta fra le tre sorelle.

Lear è un vecchio. Per questo, come già dicemmo, le tre sorelle sono presentate come sue figlie. Il rapporto paterno, dal quale si sarebbero potuti trarre copiosi e fecondi spunti drammatici, non viene nel corso del dramma ulteriormente sfruttato. Lear non è però soltanto un vecchio, egli è anche un uomo che sta per morire. La tanto strana premessa della divisione ereditaria perde, quindi, il suo carattere bizzarro.[1] Tuttavia quest'uomo votato alla morte non vuole ancora rinunciare all'amore della donna, vuole sentirsi dire fino a qual punto è amato. Si pensi ora alla straziante scena finale, ove il senso tragico raggiunge uno dei culmini della letteratura drammatica moderna: la scena di Lear che porta sul palcoscenico il corpo esanime di Cordelia. Cordelia è la Morte. Se si capovolge la situazione, la cosa ci appare comprensibile e familiare. È la Dea della Morte la quale porta via dal campo di battaglia l'eroe caduto, come la Valchiria nella mitologia germanica. La saggezza eterna, rivestita dei panni di un mito antichissimo, consiglia al vecchio di dire no all'amore, di scegliere la morte, di familiarizzarsi con la necessità del morire.

Il poeta ci avvicina all'antico motivo allorché assegna a un uomo ormai vecchio e prossimo alla morte il compito della scelta fra le tre sorelle. L'elaborazione regressiva, che egli ha cosí compiuto sul mito

[1] [Alla "inverosimile premessa" del *Re Lear* Freud aveva accennato in *Delirio e sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen* (1906) p. 292.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

— deformato dal capovolgimento dei desideri umani — ne lascia trasparire il significato primitivo a tal segno da consentirci, forse, anche una piatta interpretazione allegorica delle tre figure femminili del tema. Si potrebbe affermare che ciò che è qui raffigurato sono le tre relazioni inevitabili dell'uomo nei confronti della donna: verso colei che lo genera, verso colei che gli è compagna, e verso colei che lo annienta; o anche le tre forme nelle quali variamente si atteggia per l'uomo, nel corso della vita, l'immagine materna: la madre vera, la donna amata che egli sceglie secondo l'immagine della madre e, infine, la madre-terra che lo riprende nel suo seno. Ma quando un uomo è ormai vecchio, il suo anelito all'amore di una donna, a quell'amore che a suo tempo aveva ottenuto dalla madre, è vano. Solo la terza delle creature fatali, la silenziosa Dea della Morte, lo accoglierà tra le sue braccia.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

LE BUGIE DI DUE BAMBINE

1913

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Il presente breve scritto apparve nella "Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", vol. 1(4), 359-62 (1913) col titolo *Zwei Kinderlügen*, in una raccolta di contributi dovuti a vari autori intitolata *Aus dem infantilen Seelenleben* (Dalla vita psichica infantile).

Sono due frammenti di osservazioni cliniche riguardanti due bugie di bambine, in cui si esprime il bisogno di occultare una situazione, peraltro diversa dal contenuto delle bugie stesse, e soggetta a potenti forze rimoventi.

Lo scritto è stato riprodotto in *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 4 (1918) pp. 189-94, in *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (1924) pp. 238-43, in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) pp. 16-22, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926)* (Vienna 1931) pp. 17-21, e in *Gesammelte Werke*, vol. 8 (1943) pp. 422-27.

La presente traduzione italiana è di Ezio Luserna.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Le bugie di due bambine

È comprensibile che i bambini mentano quando, cosí facendo, imitano le bugie degli adulti. Ma numerose bugie di bambini ben educati hanno un significato particolare e dovrebbero far riflettere gli educatori anziché irritarli. Esse si verificano per l'influsso di impulsi d'amore straordinariamente forti e diventano fatali se provocano un malinteso tra il bambino e la persona che egli ama.

1.

La bambina di sette anni (secondo anno di scuola) ha preteso del denaro dal padre per comprare dei colori con cui dipingere le uova di Pasqua. Il padre glielo ha rifiutato dicendo di non aver denaro. Poco tempo dopo la bambina chiede al padre del denaro per contribuire all'acquisto di una corona in onore della principessa defunta. Ogni scolaro è tenuto a portare cinquanta pfennig. Il padre le dà dieci marchi; la bambina paga il suo contributo, mette nove marchi sulla scrivania del padre e compera con i rimanenti cinquanta pfennig dei colori, che nasconde nell'armadio dei giocattoli. A tavola il padre chiede sospettoso cos'abbia fatto dei cinquanta pfennig mancanti e se non ha per caso acquistato dei colori. La bambina nega, ma il fratello, maggiore di due anni, insieme al quale voleva dipingere le uova, la tradisce; i colori vengono trovati nell'armadio. Il padre incollerito consegna la malfattrice alla madre per la punizione, che risulta molto energica. In seguito la madre stessa è colpita dalla disperazione che nota nella bambina. Dopo averla punita, l'accarezza, la porta a passeggio per consolarla. Ma gli effetti di questo episodio, definito dalla paziente stessa una "svolta" della sua giovinezza, si rivelano irrevocabili. Sino allora era stata una bambina assai

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

vivace, piena di fiducia in sé stessa; da quel momento si fa timida ed esitante. Nel periodo del fidanzamento è colta da un'ira che essa stessa non sa spiegarsi quando la madre provvede all'acquisto dei mobili e del corredo. Le balena il pensiero che in fondo il denaro è suo, e che nessun altro può servirsene per comperare qualcosa. Giovane sposa, ha timore di imporre al marito delle spese per il proprio fabbisogno personale e separa in modo superfluo il "suo" denaro da quello di lui. Durante il periodo del trattamento capita alcune volte che gli invii di denaro del marito ritardino, per cui lei rimane senza mezzi nella città sconosciuta. Dopo che un giorno mi ha raccontato questo fatto, voglio farmi promettere che, se la situazione si dovesse ripetere, prenderà in prestito da me la piccola somma che le occorre nel frattempo. Fa la promessa ma, alla prima difficoltà finanziaria, non la mantiene e preferisce impegnare i suoi gioielli. Spiega che non può accettare denaro da me.

L'appropriazione dei cinquanta pfennig nell'infanzia aveva un significato che il padre non poteva supporre. Qualche tempo prima di andare a scuola era stata protagonista di una curiosa storia di denaro. Una vicina, amica di casa, l'aveva incaricata di accompagnare con una piccola somma il proprio figlioletto, ancor piú piccolo di lei, in un negozio per acquistare qualche cosa. A spesa fatta, il resto del denaro lo portava a casa lei, essendo la maggiore. Ma quando per strada incontrò la domestica della vicina, gettò il denaro sul selciato. Nell'analisi di questo atto, di cui lei stessa non sa dare una spiegazione, le viene in mente Giuda, che gettò via le monete d'argento ottenute per il tradimento del Signore. Dichiara con sicurezza di aver saputo la storia della Passione già prima di frequentare la scuola. Ma in che modo poté identificarsi con Giuda?

A tre anni e mezzo[1] aveva una bambinaia alla quale era legata assai profondamente. Questa ragazza finí per stabilire una relazione erotica con un medico di cui frequentava lo studio insieme alla bambina. Sembra che quest'ultima abbia assistito allora a varie situazioni sessuali. Non è accertato se vedesse il medico consegnare del denaro alla ragazza; è invece indubbio che la ragazza regalava monetine alla piccola per assicurarsene il silenzio, e con queste venivano fatti degli acquisti sulla via del ritorno a casa (probabilmente in dolciumi). È anche possibile che qualche volta il medico stesso regalasse del denaro alla bambina. Ciononostante la bambina tradí per

[1] [Solo nell'edizione del 1913: a tre anni e un quarto.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

gelosia la propria bambinaia di fronte alla madre. Giocava cosí vistosamente con i *groschen* portati a casa che la madre fu costretta a chiedere: Da dove ti viene questo denaro? La ragazza fu mandata via.

Prendere denaro da qualcuno aveva dunque assunto per lei precocemente il significato della dedizione corporea, del rapporto amoroso. Prendere denaro dal padre aveva il valore di una dichiarazione d'amore. La fantasia che il padre fosse il suo amante era cosí seducente che, a dispetto del divieto, con l'aiuto di essa il desiderio infantile dei colori per le uova di Pasqua si impose con facilità. La piccola non poteva però confessare l'appropriazione del denaro, doveva negare perché il motivo dell'azione, a lei stessa inconscio, non era confessabile. La punizione del padre era dunque un rifiuto della tenerezza offertagli, un disdegno, e spezzò perciò il suo ardire. Nel trattamento si scatenò un grave stato di depressione, la soluzione del quale portò al ricordo di ciò che è stato qui comunicato, quando un giorno, fui costretto a riprodurre il disdegno paterno, pregandola di non portare piú fiori.

Per lo psicoanalista è quasi superfluo sottolineare che nella piccola vicenda della bambina si presenta uno dei frequentissimi casi di persistenza nella vita amorosa successiva del precedente erotismo anale. Anche la voglia di dipingere a colori le uova proviene dalla stessa fonte.

2.

Una donna, oggi gravemente ammalata in seguito a una frustrazione patita, era stata un tempo una ragazza particolarmente attiva, amante della verità, seria e buona, ed era poi diventata una moglie affettuosa.[1] Ancora prima, però, nei primi anni della sua vita, era stata una bambina puntigliosa e scontenta e pur passando abbastanza rapidamente a una bontà e coscienziosità eccessive, già all'epoca della scuola erano accadute cose che nel periodo della malattia le procurarono pesanti autorimproveri e vennero da lei giudicate testimonianze di profonda abiezione. Il suo ricordo le diceva che in quel tempo si era spesso vantata e aveva spesso mentito. Un giorno, andando a scuola, una compagna si vantò: Ieri a colazione c'era gelato da noi. Lei rispose: Oh, da noi c'è gelato tutti i giorni. In realtà non capiva cosa volesse dire gelato a colazione; conosceva

[1] [Solo nell'edizione del 1913, a questo punto si leggeva anche: "e felice".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

soltanto il ghiaccio[1] in lunghi blocchi che si trasporta sui carri, ma suppose che con ciò si dovesse intendere qualcosa di assai distinto, e perciò non volle essere da meno della compagna.

Quando aveva dieci anni, un giorno durante l'ora di disegno venne dato il compito di tracciare un cerchio a mano libera. Ella però si serví del compasso, riuscendo cosí a tracciare con facilità un cerchio perfetto e mostrò trionfante la sua opera alla compagna di banco. Sopravvenne il maestro, udí la piccola spaccona, scoprí le tracce del compasso nella linea del cerchio e chiese una spiegazione alla ragazzina. Questa però negò ostinatamente, non si lasciò convincere da nessuna prova e si rifugiò in un testardo silenzio. Il maestro ne parlò con il padre; entrambi si risolsero a non dar seguito all'accaduto poiché abitualmente la fanciulla si comportava bene.

Entrambe le bugie della bambina erano motivate dal medesimo complesso. In quanto primogenita di cinque fratelli, aveva precocemente sviluppato un attaccamento straordinariamente intenso per il padre, sul quale sarebbe poi naufragata in anni maturi la felicità della sua vita. Ma dovette ben presto fare la scoperta che all'amato padre non spettava quella grandezza ch'ella era pronta ad attribuirgli. Egli doveva lottare con difficoltà finanziarie, non era cosí potente né cosí nobile come ella aveva creduto. La bimba non poteva però permettere questa menomazione del suo ideale. Trasferendo secondo l'indole femminile tutta la sua ambizione sull'uomo amato, divenne per lei motivo preminente sostenere il padre contro il mondo. Si vantò dunque dinanzi alle compagne per non dover sminuire il padre. Quando piú tardi imparò a tradurre il gelato a colazione con "glace", fu aperta la via sulla quale l'autorimprovero per questa reminiscenza poté poi sfociare nella paura dei frammenti e delle schegge di vetro.[2]

Il padre era un ottimo disegnatore e aveva abbastanza spesso suscitato l'entusiasmo e l'ammirazione dei bambini con le prove del suo talento. Identificandosi con il padre, la bambina disegnò a scuola quel cerchio che poteva riuscirle soltanto con mezzi fraudolenti. Era come se volesse vantarsi: Guarda cosa sa fare mio padre! Il senso di colpa, inerente all'eccessiva inclinazione per il padre, trovò la sua espressione nel tentativo d'inganno; una confessione era im-

[1] [In tedesco *Eis* significa sia ghiaccio sia gelato.]
[2] [*Glace* (gelato in francese) si pronuncia in modo assai simile a *Glas* (vetro in tedesco).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

possibile per lo stesso motivo addotto nell'osservazione precedente [p. 225]; giacché avrebbe dovuto ammettere l'amore incestuoso tenuto celato.

Non si svalutino tali episodi della vita infantile. Sarebbe un grave sbaglio se, sulla base di simili mancanze infantili, si facesse una prognosi relativa allo sviluppo di un carattere immorale. Cionondimeno, esse sono congiunte con i piú forti impulsi dell'animo infantile e annunciano la disposizione a eventi della vita a venire o a future nevrosi.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

LA DISPOSIZIONE ALLA NEVROSI OSSESSIVA
CONTRIBUTO AL PROBLEMA DELLA SCELTA DELLA NEVROSI

1913

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Die Disposition zur Zwangsneurose (Ein Beitrag zum Problem der Neurosenwahl) è il testo della relazione tenuta da Freud al Congresso di psicoanalisi di Monaco (7 settembre 1913). Fu pubblicato nell'"Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", vol. 1(6), 525-32 (1913) e poi riprodotto in *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 4 (1918) pp. 113-24, in *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (1924) pp. 277-87, in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-25* (Vienna 1926) pp. 3-15, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926)* (Vienna 1931) pp. 5-16, e in *Gesammelte Werke*, vol. 8 (1943) pp. 442-52. La presente traduzione italiana è di Ezio Luserna.

Freud prende lo spunto dal caso clinico di una paziente che dopo aver presentato per vario tempo una sintomatologia isterica, manifestò in una fase successiva una sindrome nettamente ossessiva. E riprende in esame un problema che fin dal 1896 lo aveva ripetutamente occupato, quello della "scelta della malattia" (vedi la minuta K, "Favola di Natale", del 1° gennaio 1896 in *Minute teoriche per Wilhelm Fliess* (1892-97) pp. 49 sgg. e le lettere allo stesso Fliess del 30 maggio e 6 dicembre 1896; vedi inoltre *L'ereditarietà e l'etiologia delle nevrosi* (1896) pp. 289 sgg. e *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896) pp. 307 sgg.).

A quell'epoca (1896) Freud sosteneva la dottrina del trauma sessuale infantile specifico. La psiconevrosi sarebbe stata l'effetto tardivo di una difesa, che si presenta sotto forma di amnesia, di fronte a un episodio erotico risalente all'infanzia: quest'ultimo avrebbe un carattere di passività quando poi si sviluppa una isteria, e di attività quando dà origine a una nevrosi ossessiva. Questa dottrina — in base ai dati dell'osservazione — fu abbandonata da Freud nell'autunno del 1897 (vedi la *Introduzione* al vol. 2 di questa edizione, p. XVII).

A questa dottrina Freud sostituí la tesi secondo cui la natura della nevrosi dipende dall'epoca in cui essa inizia (lettera a Fliess del 24 gennaio 1897), o forse piuttosto dall'epoca in cui si sono verificati i conflitti

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

psichici responsabili della nevrosi stessa (lettera a Fliess del 14 novembre 1897). Ritornò su questo concetto in una lettera a Fliess del 9 dicembre 1899 per affermare, in modo specifico per la paranoia, che la sua origine va attribuita al ritorno a una fase precocissima dello sviluppo della sessualità, quella dell'*autoerotismo*; termine tratto da Havelock Ellis, che Freud aveva letto all'inizio dell'anno (lettera a Fliess del 3 gennaio 1899).

Tutto questo implicava il principio di un succedersi di distinte fasi nella organizzazione della sessualità, concetto che Freud sviluppò nel corso degli anni.

In una riunione della Società psicoanalitica di Vienna del 10 novembre 1909, Freud aveva sostenuto che fra l'autoerotismo infantile e l'amore propriamente oggettuale era possibile individuare una fase intermedia rappresentata da una oggettualizzazione della libido, avente però come obiettivo la persona stessa del soggetto. Usò per questa fase il termine *narcisismo*, derivato da Näcke e da Havelock Ellis (vedi in questo stesso volume a p. 441, l'Avvertenza editoriale a *Introduzione al narcisismo*, opera in cui Freud tratta in modo specifico il problema).

Un accenno a una fase narcisistica dello sviluppo libidico era già contenuto nella nota aggiunta nel 1909 ai *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 459 sg. Piú ampiamente Freud si soffermò sulla fase narcisistica, nei suoi rapporti con la paranoia, nel caso clinico del presidente Schreber (1910) pp. 387 sg.

Nel presente saggio è presa in considerazione una particolare forma di organizzazione sessuale *pregenitale* (ed è la prima volta che viene usato il termine *organizzazione pregenitale*): quella sadico-anale. La fissazione a una tale fase, o la regressione fino ad essa, costituirebbe appunto la disposizione alla nevrosi ossessiva.

Altre fasi pregenitali della libido verranno prese in considerazione da Freud piú tardi. Nel 1914 in una aggiunta ai *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 506, Freud introdurrà per la prima volta il concetto di una fase orale o cannibalesca, anteriore a quella sadico-anale. Nel 1923 nel saggio su *L'organizzazione genitale infantile* determinerà invece una fase piú tardiva: la fase fallica, non piú pregenitale ma non ancora propriamente genitale, in quanto non rivolta al pieno compimento dell'atto sessuale.

Nel presente lavoro, a proposito dello sviluppo della libido, Freud formula l'ipotesi che in determinati individui, quelli appunto predisposti alla nevrosi ossessiva, tale sviluppo si svolga specificamente con un certo ritardo, rispetto a un altro processo evolutivo riguardante l'Io nell'insieme delle sue capacità psichiche. L'idea di uno sfasamento fra evoluzione dell'Io ed evoluzione della libido, era già stata formulata nelle *Precisazioni sui due princípi dell'accadere psichico* (1911) p. 457. L'ipermoralismo degli ossessivi sarebbe una conseguenza di questa situazione.

Tuttavia nel presente lavoro Freud aggiunge che forse questo sfasamento fra sviluppo libidico e sviluppo dell'Io, con un ritardo del primo sul secondo, dell'amore sull'aggressività, non è specifico degli ossessivi soltanto, ma si verifica in qualche misura nella generalità degli uomini. La formazione di una morale da parte del genere umano trarrebbe dun-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

que origine dalla esigenza, avvertita dagli uomini stessi, a difendersi da questa preminenza dell'odio sull'amore.

Per comprendere questa contrapposizione fra sviluppo della libido e sviluppo dell'Io è opportuno tener presente che Freud in quest'epoca è ancora legato alla concezione della dualità rappresentata da pulsioni libidiche e pulsioni dell'Io. Egli però è già avviato — attraverso l'*Introduzione al narcisismo* (vedi oltre pp. 443 sgg.) dove è concepita un'unica libido nell'impiego oggettuale e narcisistico — a una nuova contrapposizione: quella che verrà sviluppata in *Al di là del principio di piacere* (1920) fra pulsioni libidiche e pulsioni distruttive (eros e morte).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

La disposizione alla nevrosi ossessiva
Contributo al problema della scelta della nevrosi

Il problema del perché e del come una persona possa ammalarsi di nevrosi rientra certamente fra i problemi ai quali la psicoanalisi deve dare una risposta. È però probabile che questa risposta potrà essere data soltanto quando sarà stato risolto un altro problema piú specifico, e cioè perché questa o quella persona debba ammalarsi proprio di quella nevrosi e di nessun'altra. È questo il problema della "scelta della nevrosi".

Che cosa sappiamo sinora su questo problema? Per la verità, in proposito è accertata un'unica tesi generale. Distinguiamo le cause che attengono all'origine delle nevrosi in cause che il soggetto porta con sé nella vita e in cause che la vita stessa gli arreca — cause costituzionali e accidentali dunque; soltanto attraverso il loro concorso si produce di regola la causa della malattia. Ora la tesi di cui si è detto dichiara che le ragioni decisive che inducono alla scelta della nevrosi sono nella totalità del primo tipo, vale a dire hanno natura di disposizioni e sono indipendenti dalle esperienze capaci di provocare effetti patogeni.[1]

In che cosa cerchiamo l'origine di queste disposizioni? Abbiamo notato che le funzioni psichiche di cui è necessario tener conto — soprattutto la funzione sessuale, ma in pari misura diverse importanti funzioni dell'Io — devono compiere un'evoluzione lunga e complessa prima di giungere allo stato che le caratterizza nell'adulto normale. Ma noi supponiamo che queste evoluzioni non si svolgano

[1] [In questo scritto Freud usa sempre il termine "*Disposition*" per indicare un elemento meramente costituzionale o ereditario. Negli scritti successivi egli attribuisce a questo termine un significato piú ampio, includendovi gli effetti provocati dalle esperienze infantili (vedi in proposito l'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) lez. 23). La "tesi generale" di cui si parla nel testo era già stata enunciata da Freud in *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi* (1905) p. 221.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sempre in modo cosí perfetto e che la funzione nel suo complesso soggiaccia a una progressiva modificazione. Là dove una parte di questa si attesta a uno stadio precedente, si viene a creare un cosiddetto "punto di fissazione" al quale la funzione in quanto tale può regredire quando la persona sia colta da malattia in seguito a una perturbazione esterna.

Le nostre disposizioni sono dunque inibizioni di sviluppo. L'analogia con i dati della patologia generale di altre malattie ci rafforza in questa concezione. Ma alla domanda, quali fattori possano provocare siffatte perturbazioni dello sviluppo, il lavoro psicoanalitico si arresta e affida la soluzione di questo problema all'indagine biologica.[1]

Con l'ausilio di queste premesse ci siamo accostati già qualche anno fa al problema della scelta della nevrosi.[2] Il nostro indirizzo di lavoro, che tende a decifrare le condizioni normali rifacendosi alle loro perturbazioni, ci ha portato a scegliere un punto di partenza assai singolare e imprevisto. La sequenza in cui vengono di solito esposte le forme principali di psiconevrosi — isteria, nevrosi ossessiva, paranoia, dementia praecox — corrisponde (anche se in modo non del tutto esatto) all'ordine cronologico in cui queste affezioni erompono nella vita. Le forme morbose di tipo isterico possono essere osservate già nell'infanzia vera e propria, la nevrosi ossessiva manifesta di solito i suoi primi sintomi nella fanciullezza (da sei-otto anni in su); le altre due psiconevrosi, che ho riunito sotto la denominazione di "parafrenia",[3] si manifestano soltanto dopo la pubertà e nell'età matura. Orbene queste affezioni che compaiono per ultime si sono rivelate accessibili per prime alla nostra indagine sulle disposizioni che portano alla scelta della nevrosi. Le peculiarità, che le caratterizzano entrambe, del delirio di grandezza, del distacco dal mondo degli oggetti e dell'accresciuta difficoltà di traslazione, ci hanno costretto a concludere che la loro fissazione predisponente va rintracciata in uno stadio dell'evoluzione libidica che precede

[1] Da quando i lavori di Wilhelm Fliess hanno rivelato l'importanza biologica di determinati "periodi", ha acquistato plausibilità la tesi secondo cui una perturbazione evolutiva risale a una modificazione della durata dei diversi stadi di sviluppo.

[2] [Al problema trattato in questo saggio Freud aveva già accennato piú volte nei suoi precedenti scritti: vedi i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 482 e 539; *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi* (1905) p. 221; il caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 387 e *Precisazioni sui due princípi dell'accadere psichico* (1911) p. 459. Freud si riferisce qui probabilmente a questi due ultimi lavori.]

[3] [Nella prima edizione le ultime parole di questa frase erano: "...da me chiamate parafrenia e paranoia". Per l'uso del termine "parafrenia" vedi la nota editoriale nel caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 401.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

l'instaurarsi della scelta oggettuale, vale a dire nella fase dell'autoerotismo e del narcisismo. Queste forme di malattia cosí tardive risalgono dunque a inibizioni e fissazioni molto antiche nel tempo.

In base a ciò saremmo spinti a supporre che la disposizione all'isteria e alla nevrosi ossessiva, le due nevrosi di traslazione vere e proprie con formazione sintomatica precoce, risalga alle fasi piú recenti dell'evoluzione libidica. Sennonché, a che punto si potrebbe qui trovare l'inibizione di sviluppo e, soprattutto, in cosa differirebbe la fase sulla quale si fonda la disposizione alla nevrosi ossessiva da quella che determina invece la disposizione all'isteria? Per lungo tempo non è stato possibile apprendere nulla in proposito, e i primi tentativi da me intrapresi per decifrare queste due disposizioni — l'ipotesi per esempio che l'isteria dovesse essere condizionata, nell'esperienza infantile, dalla passività, la nevrosi ossessiva dall'attività — dovettero essere ben presto respinti perché errati.[1]

Torno ora al terreno dell'osservazione clinica individuale. Ho studiato a lungo una malata la cui nevrosi aveva subíto una trasformazione inconsueta. Era iniziata, dopo un'esperienza traumatica, come una forma inequivocabile d'isteria d'angoscia e mantenne questo carattere per alcuni anni. Ma un giorno, improvvisamente, si trasformò in una nevrosi ossessiva di estrema gravità. Un caso del genere era destinato a diventare significativo per piú aspetti. Da un lato poteva forse pretendere al valore di documento bilingue e dimostrare come un identico contenuto venga espresso in linguaggi differenti dalle due nevrosi. D'altro lato, minacciava di contraddire in linea generale la nostra teoria della disposizione per inibizione di sviluppo ove ci fossimo rifiutati di ammettere che l'evoluzione libidica di una persona può avere in sé piú di un unico punto debole.[2] Mi dicevo che non avevamo alcun diritto di respingere quest'ultima possibilità; ero però molto ansioso di comprendere il caso clinico in questione.

Quando, nel corso dell'analisi, questo accadde, dovetti costatare che la situazione era completamente diversa da come me l'ero immaginata. La nevrosi ossessiva non era una reazione successiva allo stesso trauma che aveva provocato in un primo tempo l'isteria d'angoscia, bensí una reazione a un secondo episodio che aveva tolto

[1] [Vedi *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi* (1905) p. 221 e note 1 e 2.]

[2] [Vedi alcune osservazioni su questo argomento nel caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 402.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ogni valore al primo. (Dunque un'eccezione — per la verità ancora discutibile — alla nostra tesi secondo cui la scelta della nevrosi avviene indipendentemente dall'esperienza.)

Purtroppo non mi è possibile — per i noti motivi — approfondire come vorrei la storia clinica del caso, e sono costretto a limitarmi alle notizie seguenti. Prima di ammalarsi la paziente era stata una donna felice, quasi completamente soddisfatta. Si augurava di avere dei bambini, a causa di una fissazione infantile dei suoi desideri, e si ammalò quando venne a sapere che non avrebbe potuto avere figli dal marito che amava in modo esclusivo. L'isteria d'angoscia con la quale ella reagí a questa frustrazione corrispondeva, com'ella stessa imparò ben presto a comprendere, al rifiuto delle fantasie di seduzione nelle quali si esprimeva il desiderio persistente di avere un bambino. Ora, ella fece di tutto per non far capire a suo marito che si era ammalata in seguito alla frustrazione di cui lui era stato la causa. Ma io ho alcuni buoni motivi per sostenere che ogni uomo possiede nel suo inconscio uno strumento con il quale è in grado di interpretare il modo in cui si esprime l'inconscio degli altri:[1] il marito comprese, senza bisogno di confessioni o spiegazioni, che cosa significava l'angoscia di sua moglie, se ne afflisse senza darlo a vedere e reagí da parte sua in modo nevrotico, fallendo — per la prima volta — nel rapporto coniugale. Immediatamente dopo partí, la moglie ritenne che fosse diventato definitivamente impotente e produsse i primi sintomi ossessivi il giorno precedente al suo atteso ritorno.

Il contenuto della nevrosi ossessiva consisteva in una tormentosa coazione al lavacro e alla pulizia e in misure di protezione estremamente energiche contro gravi lesioni che altri avrebbero dovuto temere da parte sua, vale a dire in formazioni reattive contro impulsi *erotico-anali* e *sadici*. Erano queste le forme in cui doveva manifestarsi il bisogno sessuale della paziente, dopo che la sua vita genitale aveva subíto una completa svalutazione per l'impotenza dell'unico uomo che contasse per lei.

È qui che si inserisce il piccolo frammento di teoria da me recentemente elaborato, il quale poggia, com'è ovvio, solo apparentemente su quest'unica osservazione; in realtà esso compendia un grande numero di impressioni precedenti, le quali però soltanto dopo quest'ultima esperienza sono riuscite a dar luogo a una visione chiara. Mi sono detto che il mio schema evolutivo della funzione libidica

[1] [Vedi Freud, *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio* (verso la fine del § 6).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

richiedeva una integrazione. In un primo tempo avevo distinto soltanto la fase dell'autoerotismo, nella quale le singole pulsioni parziali cercano, ciascuna per sé, il soddisfacimento delle proprie voglie sul corpo stesso del soggetto, dalla fase successiva in cui tutte le pulsioni parziali cooperano nella scelta dell'oggetto che avviene sotto il primato degli organi genitali al servizio della riproduzione. L'analisi delle parafrenie ci ha costretto, com'è noto, a intercalare fra queste due fasi uno stadio narcisistico nel quale la scelta oggettuale è ormai avvenuta, ma l'oggetto coincide ancora con il proprio Io.[1] Ora comprendiamo la necessità di ammettere l'esistenza di uno stadio ulteriore che precede la configurazione definitiva, lo stadio in cui le pulsioni parziali già cooperano nella scelta dell'oggetto, e quest'ultimo già si contrappone alla propria persona come persona estranea, ma *il primato delle zone genitali non è ancora stato instaurato.* Le pulsioni parziali che dominano questa *organizzazione pregenitale*[2] della vita sessuale sono piuttosto quelle erotico-anali e quelle sadiche.

Sono consapevole che le enunciazioni di questo genere suscitano a tutta prima una strana impressione. Esse ci diventano familiari soltanto attraverso la scoperta dei loro nessi con quanto già sappiamo, e alla fine accade frequentemente che vengano riconosciute come innovazioni insignificanti presentite da tempo. Rivolgiamoci dunque con analoghe speranze alla discussione dell'"organizzazione sessuale pregenitale".

a) Ha già colpito molti osservatori, ed è stata recentemente sottolineata con particolare acutezza da Ernest Jones,[3] la parte straordinaria che spetta agli impulsi di odio e all'erotismo anale nella sintomatologia della nevrosi ossessiva. Orbene, questo fatto si ricava immediatamente dalla nostra enunciazione, se supponiamo che queste pulsioni parziali tornino ad assumere in questa nevrosi la rappresentanza delle pulsioni genitali, delle quali erano state precorritrici nel corso dello sviluppo.

A questo punto si inserisce il brano del nostro caso clinico finora tenuto in sospeso. La vita sessuale della paziente aveva avuto inizio

[1] [Vedi in questo volume l'*Introduzione al narcisismo* (1914) pp. 443 sgg. Il tema era già stato trattato in scritti precedenti; ad esempio nel caso clinico del presidente Schreber (1910) pp. 386 sg.]

[2] [L'espressione è qui usata per la prima volta.]

[3] E. Jones, *Hass und Analerotik in der Zwangsneurose*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 1, 425 (1913).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nella piú tenera infanzia con fantasie sadiche di percosse. Dopo la loro repressione subentrò un periodo di latenza insolitamente lungo, durante il quale la ragazza visse una fase di grande crescita morale, senza destarsi alla sensibilità sessuale femminile. Con il matrimonio contratto in giovane età cominciò un periodo di attività sessuale normale come moglie felice, che durò per diversi anni fino a quando la prima grande frustrazione portò alla nevrosi isterica. Con la successiva svalutazione della vita genitale la sua vita sessuale risprofondò, come abbiamo accennato, nello stadio infantile del sadismo.

Non è difficile determinare la caratteristica per cui questo caso di nevrosi ossessiva si differenzia dagli altri, piú frequenti, che incominciano in età piú giovanile e da quel momento hanno un decorso cronico, con esacerbazioni piú o meno vistose. In questi altri casi l'organizzazione sessuale che contiene la disposizione alla nevrosi ossessiva, una volta instauratasi, non viene mai piú completamente superata; nel nostro caso essa è stata dapprima sostituita dallo stadio evolutivo superiore e poi, per regressione da quest'ultimo, di nuovo attivata.

b) Se, partendo dalla nostra ipotesi, cerchiamo un raccordo con l'ambito del pensiero biologico, non ci è lecito dimenticare che la contrapposizione fra maschile e femminile, dal momento che viene introdotta con la funzione riproduttiva, non può essere già presente nello stadio della scelta oggettuale pregenitale. Al suo posto troviamo la contrapposizione fra tendenze con meta attiva e tendenze con meta passiva, che si salderà in seguito con il contrasto fra il sesso maschile e quello femminile. La tendenza attiva viene fornita dalla comune pulsione di appropriazione, che chiamiamo appunto sadismo quando si pone al servizio della funzione sessuale; anche nella vita sessuale pienamente sviluppata al sadismo spettano importanti compiti ausiliari. La corrente passiva viene alimentata dall'erotismo anale, la cui zona erogena corrisponde all'antica cloaca indifferenziata. L'accentuazione di questo erotismo anale nello stadio dell'organizzazione pregenitale lascerà nell'uomo una significativa predisposizione all'omosessualità nello stadio successivo della funzione sessuale, quello del primato dei genitali. Il modo in cui quest'ultima fase si erige su quella precedente e il conseguente rivolgimento degli investimenti libidici offrono all'indagine analitica le piú interessanti prospettive.

Si può essere dell'opinione che sia possibile sottrarsi a tutte le

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

difficoltà e complicazioni qui considerate negando l'esistenza di un'organizzazione pregenitale della vita sessuale e postulando che la vita sessuale coincida con la funzione genitale e riproduttiva, e con essa abbia inizio. Quanto alle nevrosi si potrebbe poi dire, tenendo conto dei risultati non equivoci dell'indagine analitica, che attraverso il processo della rimozione sessuale esse si trovano costrette a esprimere tendenze sessuali attraverso altre pulsioni non sessuali, a sessualizzare dunque queste ultime in modo compensatorio. Tuttavia ragionando in tal modo ci si è posti fuori dalla psicoanalisi. Si è tornati al punto in cui ci si trovava prima del suo avvento e si deve rinunciare alla comprensione che essa ha fornito del rapporto tra salute, perversione e nevrosi. La psicoanalisi sta e consiste nel riconoscimento delle pulsioni sessuali parziali, delle zone erogene e dell'estensione che in tal modo si ottiene del concetto di "funzione sessuale", in antitesi alla piú limitata "funzione genitale". Del resto l'osservazione dello sviluppo normale del bambino è di per sé sufficiente a far rifiutare ogni tentazione siffatta.

c) Sul terreno dello sviluppo del carattere dobbiamo incontrare le stesse forze motrici che abbiamo scoperto all'opera nelle nevrosi. Tuttavia, il fatto che nel carattere manca ciò che è peculiare del meccanismo nevrotico, e cioè il fallimento della rimozione e il ritorno del rimosso, ci ha indotto a stabilire una netta distinzione teorica fra i due casi. Nella formazione del carattere, la rimozione o non entra in giuoco affatto o raggiunge senz'altro la sua meta, quella di sostituire il rimosso con formazioni reattive e sublimazioni. Ecco perché i processi della formazione del carattere sono meno trasparenti e meno accessibili all'analisi di quelli nevrotici.[1]

Ma proprio sul terreno della evoluzione del carattere ci imbattiamo in un'eccellente analogia con il caso clinico da noi descritto, una conferma dunque dell'organizzazione pregenitale sadico-anale. È noto, ed è stato spesso oggetto di lagnanze, che le donne, una volta cessate le loro funzioni genitali, spesso mutano carattere in modo singolare. Diventano litigiose, querule e autoritarie, grette e avide, manifestando quindi tipici tratti sadici ed erotico-anali che non erano loro propri in precedenza, nel periodo della femminilità. I commediografi e gli autori satirici hanno rivolto in tutti i tempi le loro

[1] [Vedi lo scritto di Freud *Carattere ed erotismo anale* (1908) e, per alcune osservazioni generali sulla formazione del carattere, i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 542 e *L'Io e l'Es* (1922) § 3.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

invettive contro "la vecchia strega" nella quale si è trasformata la graziosa fanciulla, la donna innamorata, la madre affettuosa. Comprendiamo che questo mutamento del carattere corrisponde alla regressione della vita sessuale allo stadio pregenitale sadico-anale, nel quale abbiamo rintracciato la disposizione alla nevrosi ossessiva. Tale stadio non sarebbe dunque soltanto il precursore della fase genitale, ma molto spesso anche il suo succedaneo e sostituto, una volta che i genitali abbiano assolto la loro funzione.

Il confronto tra una simile modificazione del carattere e la nevrosi ossessiva è veramente impressionante. In entrambi i casi opera la regressione, ma nel primo caso si tratta di una regressione completa che segue a una rimozione (o a una repressione) effettuate senza difficoltà; nel caso della nevrosi si manifestano invece il conflitto, lo sforzo di non far prevalere la regressione, formazioni reattive contro la regressione stessa e formazioni sintomatiche dovute a compromessi operati da entrambe le parti, scissione delle attività psichiche in attività capaci di giungere alla coscienza e attività inconsce.

d) La nostra enunciazione di un'organizzazione sessuale pregenitale è incompleta in due sensi. In primo luogo non tiene conto del comportamento di altre pulsioni parziali, che per parecchi aspetti varrebbe la pena di indagare e menzionare, e si accontenta di mettere in rilievo il vistoso primato del sadismo e dell'erotismo anale.[1] Soprattutto a proposito della pulsione di conoscere si ricava spesso l'impressione che nel meccanismo della nevrosi ossessiva essa potrebbe addirittura sostituire il sadismo. Questa pulsione è in fondo un rampollo sublimato, innalzato alla sfera dell'intelletto, della pulsione di appropriazione, e il ripudio di essa sotto forma di dubbio occupa largo spazio nel quadro clinico della nevrosi ossessiva.[2]

Una seconda carenza [della nostra ipotesi] è di gran lunga piú rilevante. Sappiamo che la storia della disposizione a una nevrosi è completa soltanto se prende in considerazione sia la fase dello sviluppo dell'Io sia la fase dell'evoluzione libidica. La nostra enunciazione si è invece riferita unicamente allo sviluppo libidico e non fornisce pertanto tutte le informazioni che avremmo diritto di pretendere. Gli stadi

[1] [L'esistenza di un'organizzazione sessuale pregenitale piú antica, caratterizzata dal primato della zona orale, è stata messa in rilievo da Freud nel 1914, in un'aggiunta al secondo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 505 sg.]

[2] [Vedi il caso clinico dell'uomo dei topi (1909) pp. 69 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

evolutivi delle pulsioni dell'Io ci sono sinora assai poco noti; so soltanto di un tentativo assai promettente, ad opera di Ferenczi, di avvicinarsi a questi problemi.[1] Non so se parrà troppo azzardato supporre, seguendo le tracce esistenti, che nella disposizione alla nevrosi ossessiva si debba includere una anticipazione nel tempo dello sviluppo dell'Io sullo sviluppo della libido. Tale anticipazione farebbe sí che le pulsioni dell'Io costringano alla scelta oggettuale mentre la funzione sessuale non è ancora pervenuta alla sua configurazione definitiva, dando luogo cosí a una fissazione allo stadio dell'organizzazione sessuale pregenitale. Se consideriamo che i nevrotici ossessivi sono costretti a sviluppare un ipermoralismo per difendere il loro amore oggettuale dall'aggressività che sta in agguato dietro lo stesso amore, possiamo ammettere che una certa misura di questa anticipazione dello sviluppo dell'Io sia tipica in genere per la natura umana, e ritenere che la capacità di dar origine alla morale risieda nel fatto che dal punto di vista dello sviluppo l'odio precede l'amore. Forse è questo il significato di un'asserzione (che a suo tempo mi parve incomprensibile) di Wilhelm Stekel,[2] secondo cui l'odio, e non l'amore, è la relazione emotiva primaria fra gli uomini.[3]

e) Per l'isteria rimane valida, dopo quanto è stato detto, l'intima relazione con l'ultima fase dello sviluppo libidico, contraddistinta dal primato dei genitali e dall'avvento della funzione riproduttiva. Questa acquisizione è soggetta nella nevrosi isterica alla rimozione, alla quale non è connessa una regressione allo stadio pregenitale. Il fatto di aver determinato la disposizione in modo lacunoso, a causa della nostra ignoranza dello sviluppo dell'Io, si avverte in questo caso ancor piú chiaramente che nella nevrosi ossessiva.

Per contro non è difficile dimostrare che un tipo diverso di regressione, a un livello precedente, spetta anche all'isteria. Come sappiamo, la sessualità della bambina è dominata e diretta da un organo di tipo maschile (il clitoride) e si comporta spesso come quella del bambino. Un'ultima spinta evolutiva nel periodo della pubertà deve spazzar via questa sessualità maschile e innalzare a zona erogena dominante la

[1] S. Ferenczi, *Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 1, 124 (1913).

[2] W. Stekel, *Die Sprache des Traumes* (Wiesbaden 1911) p. 536.

[3] [L'argomento è ulteriormente sviluppato da Freud alla fine dello scritto metapsicologico *Pulsioni e loro destini* (1915).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

vagina, l'organo che deriva dalla cloaca. Ora è molto comune che nella nevrosi isterica delle donne abbia luogo una riattivazione di questa sessualità maschile rimossa, contro la quale si volge poi la lotta difensiva delle pulsioni in sintonia con l'Io. Mi sembra tuttavia prematuro addentrarmi a questo punto nella discussione dei problemi sulla disposizione all'isteria.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

L'INTERESSE PER LA PSICOANALISI

1913

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

La rivista "Scientia", edita in Italia da Eugenio Rignano (uno studioso che fu autore di diverse opere psicologiche), pubblicava in lingua originale, con traduzione francese in appendice, contributi di noti specialisti in differenti campi, al fine di promuovere uno scambio internazionale di informazioni scientifiche.

Nel 1913 Rignano chiese a Freud per la rivista una esposizione della psicoanalisi con la indicazione dell'interesse che le teorie e le esperienze psicoanalitiche potevano suscitare nei cultori dei vari rami del sapere.

Freud scrisse allora questo articolo che, col titolo *Das Interesse an der Psychoanalyse*, fu pubblicato in due puntate su "Scientia", vol. 14(31 e 32), 240-50 e 369-84 (1913).

Nella prima parte (*Das psychologische Interesse*) vengono riassunte, seguendo l'ordine che Freud adotterà due anni dopo nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17), e cioè iniziando dalla teoria degli atti mancati e continuando con quella del sogno, le profonde trasformazioni apportate dalla psicoanalisi alla concezione del funzionamento dell'apparato psichico. Nella seconda parte (*Das Interesse der Psychoanalyse für die nicht psychologischen Wissenschaften*) Freud fornisce — ed è l'unica volta che lo fa — un'esposizione sistematica e riassuntiva di tutte le applicazioni non mediche della psicoanalisi.

Il lavoro è stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 4 (1924) pp. 313-43 e in *Gesammelte Werke*, vol. 8 (1943) pp. 390-420. Traduzione di Elvio Fachinelli.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

L'interesse per la psicoanalisi

1. L'INTERESSE PSICOLOGICO

La psicoanalisi è un procedimento medico che si propone di curare alcuni disturbi nervosi (nevrosi) mediante una tecnica psicologica. In un breve scritto pubblicato nel 1910[1] ho esposto l'evoluzione della psicoanalisi a partire dal "metodo catartico" di Josef Breuer e ho descritto il suo rapporto con le dottrine di Jean-Martin Charcot e di Pierre Janet.

Quali esempi di forme di malattia accessibili alla terapia psicoanalitica, si possono citare le convulsioni e i fenomeni d'inibizione isterica, nonché i molteplici sintomi della nevrosi ossessiva (rappresentazioni ossessive, azioni ossessive). Tutti questi stati occasionalmente si risolvono in una guarigione spontanea e soggiacciono all'influsso personale del medico in maniera capricciosa, sinora incompresa. Nelle forme piú gravi di malattia mentale vera e propria la psicoanalisi non ha effetti terapeutici. Tuttavia — per la prima volta nella storia della medicina — essa ci consente di formarci un concetto sull'origine e sul meccanismo delle psicosi non meno che delle nevrosi.

Tale importanza medica della psicoanalisi non giustificherebbe tuttavia il tentativo di presentarla a una cerchia di studiosi interessati alla sintesi scientifica. Tanto piú che quest'impresa appare certamente prematura, fintantoché gran parte degli psichiatri e dei neurologi assume un atteggiamento di rifiuto di fronte al nuovo metodo terapeutico e ne respinge premesse e risultati. Se ciononostante reputo che tale tentativo sia legittimo, ciò è dovuto al fatto che la psicoanalisi rivendica un interesse anche per chi non è psichiatra

[1] *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

poiché rasenta diversi altri campi del sapere e stabilisce tra questi e la patologia della vita psichica rapporti inattesi.

Lascerò quindi ora da parte l'interesse medico per la psicoanalisi e illustrerò con una serie di esempi le mie tesi su questa giovane scienza.

Moltissime manifestazioni della mimica e del linguaggio e molte forme di pensiero presenti sia fra la gente normale che fra i malati non sono state sinora oggetto della psicologia, perché in esse non si vedeva altro che l'esito di un disturbo organico o di un abnorme venir meno delle funzioni proprie dell'apparato psichico. Intendo riferirmi agli atti mancati (lapsus verbali e di scrittura, dimenticanze ecc.), alle azioni casuali e ai sogni delle persone normali; agli accessi convulsivi, ai deliri, alle visioni, alle idee e azioni ossessive dei nevrotici. Si ascrivevano questi fenomeni — nella misura in cui non erano caduti nella piú assoluta disattenzione, com'è il caso degli atti mancati — alla patologia, e ci si sforzava di darne spiegazioni *fisiologiche*, che tuttavia non sono mai risultate soddisfacenti. La psicoanalisi invece è riuscita a dimostrare che tutti questi fatti diventano intelligibili grazie a ipotesi di natura puramente psicologica e possono essere inseriti nel contesto degli accadimenti psichici che conosciamo. Cosí la psicoanalisi da una parte ha limitato il campo del modo di pensare fisiologico e dall'altra ha conquistato un ambito considerevole della patologia alla psicologia. La forza dimostrativa maggiore spetta qui ai fenomeni normali. Non si può rimproverare alla psicoanalisi di trasferire sul normale i punti di vista ottenuti dal materiale patologico. Essa ottiene le sue prove in entrambi gli ambiti, indipendentemente le une dalle altre, e dimostra in tal modo che alcuni processi normali seguono le stesse regole di fenomeni cosiddetti patologici.

Tra i fenomeni normali in questione, vale a dire tra i fenomeni osservabili nell'uomo normale, trascelgo per esaminarli in modo piú esteso gli atti mancati e i sogni.

Le dimenticanze di parole e nomi altrimenti familiari, la dimenticanza di propositi, i lapsus verbali, di scrittura, di lettura, lo smarrimento di oggetti che li rende introvabili, la perdita di oggetti, gli errori nonostante migliore conoscenza, alcuni gesti e movimenti abituali — fenomeni questi che raggruppo tutti sotto la denominazione di *atti mancati* dell'uomo sano e normale — sono stati nel com-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

plesso poco apprezzati dalla psicologia, classificati come "distrazioni" e fatti derivare dall'affaticamento, dal deviamento dell'attenzione, dall'effetto secondario di certi lievi stati morbosi. L'indagine analitica dimostra invece, con una certezza che basta a soddisfare ogni esigenza, che i fattori succitati hanno semplicemente il valore di condizioni agevolanti che possono anche non presentarsi. Gli atti mancati sono fenomeni psichici pienamente validi, dotati sempre di un significato e di un fine. Essi obbediscono a determinate intenzioni che a causa della situazione psicologica del momento non riescono a esprimersi diversamente. Di regola si tratta di situazioni caratterizzate da un conflitto psichico, attraverso il quale l'intenzione soccombente viene sviata dall'espressione diretta e indirizzata verso vie indirette. L'individuo che compie l'atto mancato può accorgersene oppure no; l'intenzione repressa che è alla base di esso può essergli ben nota, ma in genere senza analisi egli non sa che l'atto mancato in questione è opera di quella intenzione. L'analisi degli atti mancati è spesso molto facile e rapida. Quando ci si sia resi conto dello sbaglio, l'idea che viene in mente subito dopo ne fornisce la spiegazione.

Gli atti mancati costituiscono il materiale piú congruo per chiunque voglia lasciarsi convincere della credibilità delle concezioni analitiche. In un libretto pubblicato per la prima volta nel 1904 ho comunicato un gran numero di esempi di questo genere unitamente alla loro interpretazione, e da allora ho potuto arricchire la raccolta con numerosi contributi di altri osservatori.[1]

Il motivo piú frequente per reprimere un'intenzione che in seguito è costretta ad accontentarsi di essere rappresentata attraverso un atto mancato, è quello di evitare dispiacere. Per questo si dimenticano ostinatamente nomi propri quando si nutre un segreto rancore per le persone che li portano, si dimentica l'attuazione di certi propositi quando in fondo si sarebbero attuati soltanto malvolentieri, per esempio per aderire a un obbligo convenzionale. Si perdono oggetti quando ci si è inimicati con colui al quale l'oggetto in questione ci richiama, con colui per esempio che ce l'ha regalato. Ci si sbaglia di treno quando si fa malvolentieri quel certo viaggio e si sarebbe preferito rimanere altrove. Il motivo dell'evitare dispiacere si palesa nel modo piú chiaro nella dimenticanza di impressioni

[1] Vedi la *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) nonché i lavori di A. Maeder, A. A. Brill, E. Jones, O. Rank e altri. [Vedi anche, di Freud, l'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) parte prima.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ed esperienze, come era già stato notato da piú autori prima dell'avvento della psicoanalisi. La memoria è parziale e sempre pronta a escludere dalla riproduzione tutte le impressioni alle quali è legato un affetto penoso; purtuttavia questa sua propensione non sempre riesce a realizzarsi.

Altre volte l'analisi di un atto mancato è meno facile e porta a soluzioni meno trasparenti per l'intromissione di un processo che definiamo *spostamento*. Dimentichiamo per esempio anche il nome di una persona sulla quale non abbiamo nulla da ridire; l'analisi però dimostra che questo nome ha evocato associativamente il ricordo di un'altra persona dal nome uguale o di suono simile, la quale a buon diritto esige la nostra antipatia. In virtú di questa connessione è stato dimenticato il nome della persona innocente; l'intenzione di dimenticare si è per cosí dire spostata lungo una determinata via associativa.

L'intenzione di evitare dispiacere non è peraltro la sola che si realizzi attraverso gli atti mancati. L'analisi scopre in molti casi altri propositi che, nella situazione esaminata, sono stati repressi e sono costretti quindi a manifestarsi fra le quinte sotto forma di disturbi. Cosí il lapsus verbale serve spesso a tradire opinioni che devono essere tenute segrete davanti all'interlocutore. I grandi poeti hanno inteso i lapsus in questo stesso senso e ne hanno fatto uso nelle loro opere. La perdita di oggetti di valore si dimostra spesso un'azione sacrificale destinata a scongiurare il presagio di una disgrazia; altre superstizioni riescono a imporsi, assumendo la forma di atti mancati, perfino fra le persone colte. Lo smarrire gli oggetti di solito non significa altro che eliminarli; certi danni alle cose sono provocati apparentemente senza intenzione, ma in realtà per costringere qualcuno a sostituirle con cose migliori, e cosí via.

La spiegazione psicoanalitica degli atti mancati implica comunque alcune leggere modificazioni dell'immagine del mondo, per quanto futili possano essere i fenomeni in questione. Troviamo che anche l'uomo normale è mosso molto piú spesso di quanto potessimo aspettarci da intenzioni contraddittorie. Il numero degli eventi che abbiamo chiamato "casuali" diminuisce considerevolmente ed è quasi consolante che la perdita di oggetti non rientri perlopiú fra gli eventi casuali dell'esistenza; la nostra inettitudine diventa abbastanza spesso una copertura che nasconde le nostre segrete intenzioni. Piú significativo però è il fatto che molte gravi calamità, che di solito avevamo attribuito per intero al caso, rivelano

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

all'analisi la partecipazione, sia pure non ammessa apertamente, della nostra volontà. La distinzione spesso cosí difficile nella pratica tra infortunio casuale e morte cercata intenzionalmente diventa ancor piú dubbia attraverso l'osservazione analitica.

Se la spiegazione degli atti mancati deve il suo valore teorico alla facilità di soluzione e alla frequenza con cui tali fenomeni si presentano nell'uomo normale, questo risultato della psicoanalisi è tuttavia di gran lunga meno importante di un ulteriore successo che è stato ottenuto in relazione a un diverso fenomeno della vita psichica delle persone sane. Mi riferisco all'interpretazione dei *sogni*, con la quale per la prima volta il destino della psicoanalisi incomincia a porsi in antitesi alla scienza ufficiale. La ricerca medica descrive il sogno come un fenomeno puramente somatico, senza senso e significato, e vede in esso l'espressione dell'organo psichico, immerso nello stato di sonno, di fronte agli stimoli fisici che lo costringono a un parziale risveglio. La psicoanalisi fa del sogno un atto psichico dotato di senso e intenzione, che occupa un posto preciso nella vita psichica dell'individuo, e, nell'asserire ciò, non si dà pensiero della stranezza, incoerenza e assurdità del sogno. Per la psicoanalisi gli stimoli somatici sono solo materiali che vengono elaborati nel corso della formazione del sogno. Tra queste due concezioni non c'è possibilità di mediazione alcuna. Contro la concezione fisiologica depone la sua sterilità, a favore di quella psicoanalitica si può far valere il fatto ch'essa ha tradotto in modo significativo parecchie migliaia di sogni, utilizzandoli per la conoscenza dell'intima vita psichica dell'uomo.

Ho svolto l'importante tema dell'"interpretazione dei sogni" in un'opera pubblicata nel 1900, e ho avuto la soddisfazione di vedere che quasi tutti i collaboratori della psicoanalisi hanno confermato e ampliato attraverso i loro contributi le dottrine ivi esposte.[1] Per accordo generale si sostiene che l'interpretazione dei sogni è la pietra miliare del lavoro psicoanalitico e che i suoi risultati rappresentano il contributo piú importante che la psicoanalisi ha recato all'indagine psicologica.

Non posso qui esporre la tecnica attraverso la quale si giunge all'in-

[1] *L'interpretazione dei sogni* (1899). Vedi inoltre lo scritto minore *Il sogno* (1900). Altre pubblicazioni sono di O. Rank, W. Stekel, E. Jones, H. Silberer, A. A. Brill, A. Maeder, K. Abraham, S. Ferenczi e altri. [Vedi inoltre l'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) parte seconda.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

terpretazione del sogno, né dar ragione dei risultati ai quali ci ha condotto l'investigazione psicoanalitica di esso. Devo limitarmi a enunciare alcuni nuovi concetti e a comunicare i miei risultati, mettendo in luce il loro significato per la psicologia normale.

La psicoanalisi dunque insegna: ogni sogno ha un senso, la sua stranezza deriva da deformazioni effettuate sulla espressione del suo significato, la sua assurdità è intenzionale ed esprime sarcasmo, ironia e contraddizione, la sua incoerenza non conta per l'interpretazione. Il sogno come lo ricordiamo dopo il risveglio dev'essere chiamato contenuto onirico manifesto. Attraverso il lavoro d'interpretazione condotto su di esso si giunge ai pensieri onirici latenti, che si celano dietro il contenuto manifesto e da esso si fanno rappresentare. Questi pensieri onirici latenti non sono piú né strani, né incoerenti né assurdi; essi sono elementi pienamente validi del nostro pensiero vigile. Chiamiamo *lavoro onirico* il processo che converte i pensieri onirici latenti in contenuto onirico manifesto; esso dà luogo alla deformazione, per effetto della quale non riconosciamo piú i pensieri onirici nel contenuto del sogno.

Il lavoro onirico è un processo psicologico di cui sinora non si conosceva l'eguale in psicologia. Esso si impone al nostro interesse da due punti di vista principali. In primo luogo, perché presenta processi di tipo nuovo, come la *condensazione* (di rappresentazioni) oppure lo *spostamento* (dell'accento psichico da una rappresentazione all'altra), che o non ritroviamo affatto nel pensiero vigile o soltanto come fondamento dei cosiddetti "errori mentali". In secondo luogo, perché ci consente di intuire la presenza nella vita psichica di un giuoco di forze il cui effetto è celato alla nostra percezione cosciente. Apprendiamo che vi è in noi una *censura*, un'istanza di controllo che decide se una rappresentazione affiorante può pervenire alla coscienza; tale istanza esclude inesorabilmente, per quanto è in suo potere, ciò che potrebbe produrre oppure ridestare dispiacere. Ricordiamo a questo punto che dall'analisi degli atti mancati abbiamo ricavato degli indizi che rinviavano sia a questa intenzione di evitare il dispiacere destato dal ricordo, sia alla presenza di conflitti tra le intenzioni della vita psichica.

Lo studio del lavoro onirico ci impone inesorabilmente una concezione della vita psichica che sembra dirimere le questioni piú controverse della psicologia. Il lavoro onirico ci costringe a supporre un'attività psichica *inconscia*, che si estende a un ambito maggiore ed è piú importante dell'attività a noi nota collegata alla coscienza.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

(Aggiungerò su questo punto alcune parole quando prenderò in esame l'interesse della filosofia per la psicoanalisi [p. 261].) Tale concezione ci consente di supporre un'articolazione dell'apparato psichico in varie istanze o sistemi, e dimostra che nel sistema dell'attività psichica inconscia si svolgono processi di tutt'altro tipo rispetto a quelli che noi percepiamo nella coscienza.

La funzione del lavoro onirico è in ogni caso soltanto quella di preservare il sonno. "Il sogno è il custode del sonno." I pensieri onirici stessi possono trovarsi al servizio delle piú diverse funzioni psichiche. Il lavoro onirico adempie il suo compito rappresentando come appagato per via allucinatoria un *desiderio* che sorge dai pensieri onirici.

Si può ben dire che lo studio psicoanalitico dei sogni ha per primo dischiuso l'orizzonte su una *psicologia del profondo* sinora insospettata.[1] Si renderanno necessarie radicali modificazioni della psicologia normale perché essa possa sintonizzarsi con queste nuove conoscenze.

È assolutamente impossibile esaurire l'interesse che l'interpretazione dei sogni ha per la psicologia nell'ambito di quest'esposizione. Non dobbiamo dimenticare che il nostro intento era soltanto quello di mettere in rilievo che il sogno è dotato di senso ed è un *oggetto della psicologia*; procediamo pertanto prendendo in esame le acquisizioni nuove che alla psicologia derivano dal campo patologico.

Se dobbiamo credere al valore o anche soltanto all'esistenza delle novità psicologiche dedotte dal sogno e dagli atti mancati, esse devono anche servire alla spiegazione di altri fenomeni. E infatti la psicoanalisi ha realmente dimostrato che le congetture dell'attività psichica inconscia, della censura e della rimozione, della deformazione e della formazione sostitutiva, che abbiamo ricavato dall'analisi di questi fenomeni normali, ci rendono possibile altresí una prima comprensione di una serie di fenomeni patologici, passandoci per cosí dire sottobanco la chiave capace di risolvere tutti gli enigmi della psicologia delle nevrosi. Il sogno diventa cosí il modello normale di tutte le formazioni psicopatologiche. Chi comprende il sogno, può penetrare anche il meccanismo psichico delle nevrosi e delle psicosi.

Assumendo il sogno come punto di partenza, l'indagine psicoana-

[1] Un riferimento di questa topica psichica a una localizzazione anatomica o a una stratificazione istologica viene attualmente respinto dalla psicoanalisi.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

litica è stata posta in condizione di costruire una psicologia delle nevrosi che un ininterrotto lavoro viene continuamente arricchendo di nuovi elementi. Eppure l'interesse psicologico che ora ci sta a cuore non esige altro da parte nostra se non una considerazione piú approfondita di due componenti di questo grande insieme: la prova che molti fenomeni della patologia, dei quali si credeva di dover dare una spiegazione fisiologica, sono atti psichici, e la dimostrazione che i processi da cui derivano conseguenze abnormi possono essere ricondotti a forze motrici psichiche.

Voglio illustrare la prima affermazione con alcuni esempi: Da lungo tempo gli attacchi isterici sono stati riconosciuti quali segni di un'accresciuta eccitazione emotiva ed equiparati agli sfoghi d'affetto. Charcot tentò di fissare in formule descrittive la molteplicità dei loro modi di manifestarsi; Janet riconobbe la rappresentazione inconscia che agisce dietro questi attacchi;[1] la psicoanalisi ha dimostrato ch'essi sono raffigurazioni mimiche di scene vissute e immaginarie che occupano la fantasia dei malati senza che questi ne siano coscienti. Attraverso condensazioni e deformazioni degli atti destinati a raffigurarle, queste pantomime sono rese opache per lo spettatore. Lo stesso vale però per tutti i cosiddetti sintomi permanenti dei malati isterici. Si tratta anche in questo caso di raffigurazioni mimiche o allucinatorie di fantasie che dominano inconsciamente la vita emotiva del soggetto e il cui significato sta nell'appagamento dei suoi segreti desideri rimossi. Il carattere tormentoso di questi sintomi deriva dal conflitto interiore in cui viene posta la vita psichica di questi malati per la necessità di lottare contro tali impulsi di desiderio inconsci.

In un'altra affezione nevrotica, la nevrosi ossessiva, i malati cadono in preda di un cerimoniale, apparentemente privo di senso, cui si attengono scrupolosamente. Tale cerimoniale consiste nel ripetere ritmicamente le azioni piú indifferenti (come lavarsi e vestirsi) o nell'eseguire prescrizioni assurde o nell'osservare proibizioni enigmatiche. Fu addirittura un trionfo per il lavoro psicoanalitico quand'esso riuscí a dimostrare quanto significative siano tutte queste azioni coatte, perfino le meno appariscenti e le piú futili, e come esse rispecchino in un materiale indifferente i conflitti dell'esistenza, la lotta tra tentazioni e impedimenti morali, lo stesso desiderio messo al bando, insieme alle punizioni e alle penitenze che esso suscita.

[1] [Vedi tuttavia le successive osservazioni di Freud a proposito delle posizioni di Janet nell'*Autobiografia* (1924) § 3.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

In un'altra forma della medesima malattia, le persone colpite soffrono di rappresentazioni tormentose, di idee ossessive il cui contenuto s'impone loro imperiosamente accompagnandosi ad affetti che quanto a genere e intensità sono spesso spiegati soltanto in misura minima dall'enunciato delle idee ossessive stesse. L'indagine analitica ha dimostrato che in questo caso gli affetti sono pienamente giustificati in quanto corrispondono a rimproveri alla base dei quali sta perlomeno una *realtà psichica*. Le rappresentazioni che suscitano questi affetti non sono piú quelle originarie; esse sono tuttavia incorse in questo rapporto attraverso uno spostamento (una surrogazione, sostituzione) di qualche elemento rimosso. La riduzione di questi spostamenti (il renderli reversibili) spiana la via alla conoscenza delle idee rimosse e rivela che la connessione tra affetto e rappresentazione è del tutto appropriata.

In un'altra affezione nevrotica, per la verità incurabile, la dementia praecox (parafrenia, schizofrenia), che nei suoi esiti piú gravi fa apparire i malati completamente assenti dal mondo, sopravvivono spesso come uniche azioni certi movimenti e gesti uniformemente ripetuti, che sono stati definiti stereotipie. L'indagine analitica, che per opera di Jung è stata condotta su tali residui, ha permesso di riconoscere in essi i frammenti di atti mimici significativi, nei quali un tempo si erano espressi gli impulsi di desiderio che dominavano l'individuo. Da quando sono stati affrontati con presupposti psicoanalitici, sono stati finalmente intesi e inseriti nel contesto della vita psichica i discorsi piú peregrini, le posizioni e gli atteggiamenti piú stravaganti di questi malati.

Esattamente lo stesso vale per i deliri, per le allucinazioni e per i sistemi deliranti di parecchi malati di mente. Dovunque sinora sembrava regnasse soltanto il capriccio piú bizzarro, il lavoro psicoanalitico ha indicato la presenza di una legge, di un ordine, di una concatenazione, o perlomeno l'ha fatta intuire nei casi in cui la ricerca era ancora incompiuta. Le forme eterogenee che la malattia psichica assume vengono comunque riconosciute come l'esito di processi in fondo identici ai processi psicologici, la cui natura si lascia penetrare e descrivere grazie a concetti psicologici. Dappertutto sono in giuoco il *conflitto psichico* già scoperto nella formazione del sogno, la *rimozione* di determinati moti pulsionali che vengono ricacciati nell'inconscio da altre forze psichiche, le *formazioni reattive* delle forze che operano la rimozione, e le *formazioni sostitutive* delle pulsioni rimosse ma non ancora del tutto spogliate della loro energia.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Ovunque in queste situazioni si manifestano i processi della *condensazione* e dello *spostamento* che conosciamo dal sogno. La molteplicità delle forme patologiche osservate nella clinica psichiatrica dipende da altre due molteplicità: dai numerosi meccanismi psichici di cui dispone il lavoro di rimozione, e dalle numerose disposizioni che nel corso dello sviluppo consentono agli impulsi rimossi di dar luogo a formazioni sostitutive.

La psicoanalisi assegna alla psicologia il compito di risolvere una buona metà dei problemi propri dell'ambito psichiatrico. Eppure sarebbe grave errore voler supporre che l'analisi persegua o appoggi una concezione puramente psicologica dei disturbi psichici. Essa non può disconoscere che l'altra metà del lavoro psichiatrico ha per contenuto l'influsso sull'apparato psichico di fattori organici (meccanici, tossici, infettivi). Nell'etiologia dei disturbi psichici, anche per i piú lievi di essi, le nevrosi, essa non ricorre a un'origine puramente psicogena, ma ne ricerca la causa nell'influsso sulla vita psichica di un fattore indubbiamente organico, cui accenneremo in seguito.

I singoli risultati della psicoanalisi, destinati certamente ad assumere grande importanza per la psicologia generale, sono troppo numerosi per poter essere qui enunciati. Voglio ancora accennare di sfuggita soltanto a due punti: al modo inequivoco con cui la psicoanalisi rivendica il primato dei processi affettivi nella vita psichica, e a come essa dimostri la presenza in misura insospettata di elementi affettivi di perturbamento e offuscamento dell'intelletto nelle persone normali non meno che in quelle malate.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

2. L'INTERESSE PER LA PSICOANALISI DA PARTE DELLE SCIENZE NON PSICOLOGICHE

A. *L'interesse della linguistica*

Vado certamente al di là del significato usuale della parola postulando l'interesse dello studioso della lingua per la psicoanalisi. Per "lingua" non si deve intendere qui la pura espressione di pensieri in parole, ma anche il linguaggio gestuale e qualsiasi altro tipo d'espressione di un'attività psichica, come ad esempio la scrittura. Posta la questione in questi termini, è lecito rilevare che le interpretazioni della psicoanalisi sono innanzitutto traduzioni da una forma espressiva che ci è estranea in quella familiare al nostro modo di pensare. Quando interpretiamo un sogno, non facciamo altro che tradurre un determinato contenuto ideativo (i pensieri onirici latenti) dal "linguaggio del sogno" nella lingua della nostra vita vigile. In questo modo apprendiamo le peculiarità di questo linguaggio onirico e ricaviamo l'impressione ch'esso appartenga a un sistema espressivo molto arcaico. Cosí per esempio nel linguaggio del sogno la negazione non viene mai indicata in modo particolare. Nel contenuto onirico i contrari stanno l'uno al posto dell'altro e sono raffigurati dallo stesso elemento. Ovvero, detto in altri termini: nel linguaggio onirico i concetti sono ancora ambivalenti, riuniscono in sé significati opposti, come si verifica secondo le ipotesi dei glottologi nelle radici piú antiche delle lingue storiche.[1] Un altro sorprendente carattere del nostro linguaggio onirico è l'uso oltremodo frequente di simboli che permettono in certa misura una traduzione del contenuto onirico indipendentemente dalle associazioni dell'individuo singolo. L'essenza di questi simboli non è stata ancora sufficientemente chiarita dalla ricerca; si tratta in parte di sostituzioni e similitudini fondate su somiglianze evidenti; in parte si tratta invece di simboli per i quali il presumibile *tertium comparationis* della nostra conoscenza conscia è andato perduto. Proprio questi simboli potrebbero derivare dalle piú antiche fasi dell'evoluzione linguistica e

[1] Vedi K. Abel, *Der Gegensinn der Urworte* (Lipsia 1884) e la mia recensione *Significato opposto delle parole primordiali* (1910). [Vedi anche *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 101 sg., n. 2.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

della formazione dei concetti. Nel sogno sono prevalentemente gli organi e le attività sessuali a subire una rappresentazione simbolica anziché diretta. Un glottologo di Uppsala, Hans Sperber, ha tentato recentemente di dimostrare che parole designanti originariamente attività sessuali sono giunte, in virtú di tali analogie, a un mutamento di significato straordinariamente ricco.[1]

Se pensiamo che i mezzi di raffigurazione del sogno sono principalmente immagini visive e non parole, il confronto del sogno con un sistema di scrittura ci apparirà ancor piú appropriato che non quello con una lingua. In effetti l'interpretazione di un sogno è perfettamente analoga alla decifrazione di un'antica scrittura ideografica, per esempio dei geroglifici egiziani. Sia nel primo che nel secondo caso sono presenti alcuni elementi non destinati all'interpretazione o, rispettivamente, alla lettura, la cui funzione consiste soltanto nell'assicurare in qualità di "determinativi" la comprensione di altri elementi. La pluralità di significati di parecchi elementi onirici ha il suo riscontro in questi antichi sistemi di scrittura, al pari dell'omissione di diverse relazioni, che, sia nell'uno che nell'altro caso, devono essere integrate in base al contesto. Se questa concezione della raffigurazione onirica non ha ancora avuto ulteriore sviluppo, ciò si deve alla circostanza, ben comprensibile del resto, che allo psicoanalista mancano interamente i punti di vista e le cognizioni con cui un glottologo affronterebbe un argomento come quello del sogno.

Si può dire che il linguaggio onirico sia il modo di esprimersi dell'attività psichica inconscia. Ma l'inconscio non parla un unico dialetto. Fra le mutevoli condizioni psicologiche che caratterizzano e distinguono le singole forme di nevrosi, risultano anche costanti mutamenti del modo di esprimersi degli impulsi psichici inconsci. Mentre il linguaggio gestuale dell'isteria coincide grosso modo con il linguaggio ideografico del sogno, delle visioni e cosí via, particolari formazioni idiomatiche si rilevano nel linguaggio ideativo della nevrosi ossessiva e delle parafrenie (dementia praecox e paranoia), affezioni che in una serie di casi possiamo ormai comprendere e rapportare le une alle altre. Ciò che per esempio un'isterica raffigura con il vomito, si manifesterà nell'ossessivo attraverso scrupolose misure di protezione contro un'*infezione* e indurrà il parafrenico a lamentarsi o a sospettare di essere *avvelenato*. Ciò che in questi casi trova

[1] H. SPERBER, *Über den Einfluss sexueller Momente auf Entstehung und Entwicklung der Sprache*, Imago, vol. 1, 405 (1912).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

espressione cosí varia è il desiderio di *ingravidamento* rimosso nell'inconscio, nonché la rispettiva difesa della persona malata contro di esso.

B. L'interesse della filosofia

In quanto costruita sulla psicologia, la filosofia non potrà fare a meno di tener conto nel modo piú ampio dei contributi che la psicoanalisi ha recato alla psicologia e dovrà reagire a questo nuovo arricchimento del nostro sapere cosí come ha dimostrato di saper reagire di fronte a tutti i piú importanti progressi delle singole discipline scientifiche. È soprattutto l'enunciazione delle attività psichiche inconsce che costringe la filosofia a prender partito e, in caso essa accetti tale ipotesi, a modificare le sue vedute relative al rapporto fra psiche e corpo, sino a farle corrispondere alle nuove conoscenze. A dire il vero la filosofia si è ripetutamente occupata del problema dell'inconscio, ma i suoi rappresentanti — fatte poche eccezioni — hanno assunto una delle due posizioni seguenti. O l'inconscio da essi postulato era qualcosa di mistico, di inafferrabile e non dimostrabile, il cui rapporto con lo psichico rimaneva oscuro; oppure essi identificavano lo psichico con il conscio, inferendo poi da questa definizione che ciò che è inconscio non ha nulla a che fare con l'attività psichica né può diventare oggetto della psicologia. Queste posizioni traggono origine dal fatto che i filosofi hanno espresso i loro giudizi sull'inconscio senza conoscere i fenomeni dell'attività psichica inconscia, e quindi senza intuire fino a che punto essi si avvicinano ai fenomeni consci e in che cosa se ne differenziano. Se qualcuno, nonostante questi ragguagli, vuol tener fede alla convenzione che assimila il conscio allo psichico, sottraendo quindi all'inconscio il carattere di psichicità, non v'è naturalmente nulla da obiettare, tranne che simile distinzione si rivela oltremodo scomoda. Infatti assumendolo nella sua relazione con il conscio, con il quale ha tante cose in comune, l'inconscio può essere facilmente descritto e seguíto nelle sue evoluzioni. Accostarsi ad esso dal punto di vista dei processi fisici sembra invece per ora assolutamente impossibile. Dunque è bene che l'inconscio rimanga oggetto della psicologia.

In un altro modo ancora la filosofia può trarre spunto dalla psicoanalisi, cioè divenendone essa stessa oggetto. Le dottrine e i sistemi filosofici sono opera di un esiguo numero di persone con spiccate impronte individuali; in nessun'altra scienza spetta alla personalità

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

dello scienziato una parte di cosí grande rilievo come appunto nella filosofia. Ora è soltanto la psicoanalisi che ci pone in condizione di costruire una "psicografia" della personalità (confronta le mie osservazioni sull'interesse della sociologia). Essa c'insegna a conoscere le unità affettive — i complessi dipendenti da pulsioni — che occorre presupporre in ogni individuo, e ci avvía allo studio delle trasformazioni e dei risultati finali a cui pervengono queste forze pulsionali. La psicoanalisi scopre i rapporti che esistono fra predisposizione costituzionale e destino di una persona e le prestazioni di cui essa è capace grazie a un particolare talento. La psicoanalisi è in grado di intuire con maggiore o minor precisione l'intima personalità che si cela dietro l'opera dell'artista, partendo appunto dalla sua opera. Cosí essa può indicare altresí la motivazione soggettiva e individuale di dottrine filosofiche che sono scaturite, a quanto parrebbe, da un lavoro logico imparziale, e segnalare alla stessa indagine critica i punti deboli del sistema. Non è compito della psicoanalisi intraprendere essa stessa questa critica perché, com'è comprensibile, la determinazione psicologica di una dottrina non ne invalida per nulla la correttezza scientifica.

C. *L'interesse della biologia*

Alla psicoanalisi non è toccato in sorte, come ad altre giovani scienze, di essere accolta con attenzione partecipe e colma di speranze da coloro che sono interessati al progredire del sapere. Per molto tempo essa non fu ascoltata, e quando infine non fu piú possibile trascurarla, divenne per ragioni affettive oggetto di violenta ostilità da parte di coloro che non si erano dati la pena di conoscerla. Di quest'accoglienza ostile essa è debitrice alla circostanza che nell'ambito delle sue ricerche dovette fare ben presto la scoperta che le malattie nervose sono espressione di un disturbo della *funzione sessuale*, ed ebbe perciò motivo di dedicarsi all'esplorazione troppo a lungo trascurata della funzione sessuale. Chi al contrario tiene fermo il punto che i giudizi scientifici non devono essere influenzati da impostazioni affettive, concederà alla psicoanalisi, proprio per questo orientamento della sua ricerca, un alto interesse biologico e utilizzerà le resistenze contro di essa proprio come prove in favore delle sue affermazioni.

La psicoanalisi ha reso giustizia alla funzione sessuale esaminando nei particolari l'importanza che essa ha nella vita psichica e pratica

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

degli uomini, importanza già messa in rilievo da molti poeti e da qualche filosofo, mai però riconosciuta dalla scienza.[1] A questo scopo il concetto inopportunamente restrittivo di sessualità dovette innanzitutto subire una estensione che fu possibile giustificare richiamandosi alle prevaricazioni della sessualità (le cosiddette perversioni) e al comportamento del bambino. Si rivelò insostenibile continuare ad affermare che l'infanzia è asessuale e che soltanto nel periodo della pubertà si viene assaliti dall'improvvisa irruzione degli impulsi sessuali. Fu sufficiente che l'osservazione si sottraesse all'offuscamento provocato dall'interesse e dal pregiudizio, perché la psicoanalisi potesse al contrario dimostrare con facilità che interessi e attività sessuali esistono nel bambino quasi in ogni epoca, e sin dai primissimi inizi dell'esistenza. Questa sessualità infantile non risulta diminuita nella sua importanza dal fatto che è impossibile tracciare in tutti i punti una netta linea di demarcazione che la separi dal comportamento asessuale del bambino. La sessualità infantile è tuttavia qualcosa di diverso dalla sessualità definita "normale" dell'adulto. Nella sua sfera sono incluse "in nuce" tutte quelle attività sessuali che piú tardi vengono poste in netto contrasto con la vita sessuale normale e definite perversioni, apparendo necessariamente in questo contesto incomprensibili e viziose. Dalla sessualità infantile emerge la sessualità normale dell'adulto attraverso una serie di processi evolutivi, di combinazioni, scissioni e repressioni, che non si svolgono quasi mai con perfetta compiutezza e lasciano perciò dietro di sé le disposizioni al regredire della funzione sotto forma di stati patologici.

Nella sessualità infantile si possono riconoscere altre due caratteristiche altamente significative dal punto di vista biologico. Essa si rivela composta di una serie di pulsioni parziali, che appaiono legate a determinate regioni del corpo (zone erogene) e di cui alcune compaiono sin dall'inizio a coppie antitetiche (come pulsione con meta attiva e passiva). Come piú tardi negli stati di brama sessuale non solo gli organi genitali della persona amata, ma tutto il suo corpo diventa oggetto sessuale, cosí sin dal primo inizio non solo i genitali, ma anche varie altre parti del corpo sono le sedi originarie dell'eccitamento sessuale e danno luogo, se opportunamente stimolate, a piacere sessuale. In stretto rapporto con ciò, sta il secondo carattere della sessualità infantile, vale a dire il suo iniziale appoggiarsi alle funzioni che si pongono al servizio dell'autoconservazione, cioè l'as-

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

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sunzione di cibo e l'escrezione, e verosimilmente anche l'eccitamento muscolare nonché l'attività sensoriale.

Se studiamo con l'aiuto della psicoanalisi la sessualità dell'uomo maturo e osserviamo la vita del bambino alla luce delle conoscenze cosí ricavate, la sessualità non ci appare come una funzione posta al servizio esclusivo della riproduzione, e in quanto tale equiparabile alla digestione, alla respirazione e cosí via, ma come qualcosa di molto piú autonomo, che anzi si pone in contrasto con tutte le altre attività dell'individuo e soltanto attraverso uno sviluppo intricato, che comporta numerose limitazioni, può essere indotta a inserirsi armoniosamente nell'economia dell'individuo. Il caso, molto ben immaginabile da un punto di vista teorico, in cui gli interessi di questi impulsi sessuali non coincidono con quelli dell'autoconservazione individuale, sembra verificarsi nel gruppo patologico delle nevrosi, giacché l'ultima formula psicoanalitica sull'essenza delle nevrosi dice: il conflitto originario dal quale sorgono le nevrosi è quello fra le pulsioni di conservazione dell'Io e le pulsioni sessuali. Le nevrosi corrispondono a una sopraffazione piú o meno parziale dell'Io da parte della sessualità, dopo che l'Io è fallito nel tentativo di reprimere la sessualità stessa.

Abbiamo ritenuto necessario tener distanti durante il lavoro psicoanalitico i punti di vista della biologia, senza neppure utilizzarli a scopi euristici, per non essere fuorviati nel giudizio imparziale dei dati di fatto che la psicoanalisi ci pone di fronte. Ma, a lavoro psicoanalitico ultimato, dobbiamo trovare un punto di contatto con la biologia e possiamo ritenerci soddisfatti se fin d'ora esso appare assicurato in qualche elemento essenziale. Il contrasto fra pulsioni dell'Io e pulsione sessuale, al quale abbiamo dovuto ricondurre l'insorgere delle nevrosi, si prolunga nel campo biologico come contrasto fra le pulsioni che servono alla conservazione dell'individuo e quelle che servono alla continuazione della specie. Nella biologia ci troviamo di fronte alla piú ampia concezione di un plasma germinale immortale, da cui dipendono le singole periture individualità come organi sviluppatisi successivamente; soltanto in base a questa concezione possiamo comprendere esattamente la funzione delle forze pulsionali sessuali nella fisiologia e nella psicologia del singolo.

Nonostante tutti gli sforzi compiuti per non far prevalere nel lavoro psicoanalitico termini e punti di vista biologici, non possiamo evitare di usarli già nella descrizione dei fenomeni da noi studiati. Non possiamo fare a meno di intendere la "pulsione" come un con-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

cetto al limite tra interpretazione psicologica e biologica, e parliamo di qualità e aspirazioni psichiche "maschili" e "femminili", quantunque a stretto rigore le differenze di sesso non possano pretendere ad alcuna caratterizzazione psichica particolare. Ciò che nella vita chiamiamo maschile o femminile, si riduce, dal punto di vista psicologico, ai caratteri dell'attività e della passività, vale a dire a qualità che non sono determinate dalle pulsioni in quanto tali, bensí dalle loro mete. Nella regolare compresenza di tali pulsioni "attive" e "passive" nella vita psichica, si riflette la bisessualità degli individui, che fa parte dei presupposti clinici della psicoanalisi.

Mi riterrò soddisfatto se con queste poche osservazioni sarò riuscito a mettere in rilievo che la psicoanalisi costituisce per molti aspetti una mediazione tra biologia e psicologia.

D. L'interesse ontogenetico

Non ogni analisi di fenomeni psicologici meriterà il nome di psicoanalisi. Quest'ultima va intesa come qualcosa che va oltre la scomposizione di fenomeni compositi in fenomeni piú semplici; essa consiste nel ricondurre una formazione psichica ad altre formazioni psichiche che temporalmente la precedono e dalle quali si è sviluppata. Il procedimento medico psicoanalitico non sarebbe riuscito a eliminare alcun sintomo morboso se non avesse indagato sulla sua insorgenza ed evoluzione: cosí, sin dal suo primo inizio, la psicoanalisi è stata indotta a seguire i processi di sviluppo. Essa ha cominciato con lo scoprire la genesi di alcuni sintomi nevrotici; in seguito, col progredire delle sue conoscenze, ha dovuto affrontare altre formazioni psichiche e compiere su di esse un'indagine psicologica di tipo genetico.

La psicoanalisi è stata costretta a derivare la vita psichica dell'adulto da quella del bambino, a prendere sul serio la massima: il bambino è il padre dell'uomo. Essa ha esplorato la continuità tra psiche infantile e psiche dell'adulto, prendendo nota tuttavia altresí delle trasformazioni e dei riordinamenti che si verificano per via. La maggior parte di noi presenta una lacuna della memoria per i primi anni dell'infanzia, dalla quale emergono soltanto singoli frammenti di ricordi. Si può affermare che la psicoanalisi ha colmato questa lacuna, ha eliminato questa amnesia infantile degli uomini (vedi il sottoparagrafo sull'interesse della pedagogia [p. 271]).

Nel corso di tale approfondimento della vita psichica infantile,

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sono state compiute alcune scoperte degne di nota. Cosí è stato possibile confermare un fatto che si era spesso intuíto prima, vale a dire la straordinaria importanza che per tutto il successivo indirizzo di un uomo hanno le impressioni della sua infanzia, in particolare quelle dei suoi primi anni di vita. Ci si è cosí imbattuti in un paradosso psicologico che soltanto per la concezione psicoanalitica non è tale: proprio queste impressioni piú importanti di tutte sono quelle che non si serbano nella memoria degli anni successivi. Questo carattere esemplare e indelebile delle primissime esperienze è stato accertato dalla psicoanalisi con la massima chiarezza proprio quando si tratta della vita sessuale. *On revient toujours à ses premiers amours* [Si torna sempre ai primi amori] è una verità oggettiva. I numerosi enigmi della vita amorosa degli adulti si risolvono soltanto ponendo in rilievo i fattori infantili dell'amore. Per l'interpretazione teorica di questa loro incidenza, occorre considerare che le prime esperienze infantili non capitano all'individuo solo per caso, ma corrispondono anche alle prime attività delle disposizioni pulsionali costituzionalmente insite in lui.

Un'altra scoperta, di gran lunga piú sorprendente, rivela che nonostante tutti i mutamenti che lo sviluppo porta con sé nulla si perde nell'adulto delle formazioni psichiche infantili. Si può dimostrare che tutti i desideri, i moti pulsionali, i modi di reazione, le impostazioni del bambino sono ancora presenti nell'uomo giunto a maturità e possono ricomparire in circostanze appropriate. Essi non sono distrutti ma soltanto stratificati, per esprimersi secondo il modo di raffigurazione spaziale che la psicologia psicoanalitica è costretta ad adottare. Caratteristica del passato psichico diventa cosí, a differenza del passato storico, il suo non essere estinto da quel che vien dopo; o solo virtualmente, o in reale contemporaneità, esso continua a sussistere accanto a ciò ch'esso è diventato. Prova di quest'asserzione è il fatto che il sogno dell'uomo normale rianima ogni notte il suo carattere infantile e riporta tutta la sua vita psichica a uno stadio infantile. Lo stesso ritorno all'infantilismo psichico ("regressione") si verifica nelle nevrosi e nelle psicosi, le cui particolarità devono essere in gran parte descritte come arcaismi psichici. Nella intensità con cui i residui infantili vengono serbati nella vita psichica noi identifichiamo la misura della disposizione patologica, tanto che essa diventa per noi espressione di un'inibizione nello sviluppo. Ciò che nel materiale psichico di un uomo è rimasto infantile ed è stato rimosso perché inservibile, forma

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ora il nucleo del suo inconscio, e noi crediamo di poter rintracciare nelle biografie dei nostri malati il modo in cui questo inconscio trattenuto dalle forze rimoventi spia ogni possibilità e sfrutta ogni occasione di diventare attivo quando le successive e piú elevate formazioni psichiche non riescono a padroneggiare le difficoltà del mondo reale.

In questi ultimi anni il lavoro psicoanalitico è giunto alla conclusione che il principio "l'ontogenesi riproduce la filogenesi" dovrebbe essere applicabile anche alla vita psichica (Abraham, Spielrein, Jung); di qui è nato un nuovo ampliarsi degli interessi psicoanalitici.

E. L'interesse della storia della civiltà

Il paragone tra l'infanzia dell'uomo singolo e la storia dei primordi della civiltà si è ormai dimostrato per molti aspetti fecondo, sebbene questo lavoro sia poco piú che agli inizi. L'impostazione psicoanalitica si comporta in questo campo come uno strumento nuovo di ricerca. L'applicazione delle sue premesse alla psicologia dei popoli permette sia di sollevare nuovi problemi sia di vedere quelli già elaborati in una luce nuova e di contribuire alla loro soluzione.

In primo luogo sembra perfettamente possibile trasferire la concezione psicoanalitica ricavata dal sogno a prodotti della fantasia popolare quali il mito e le favole (Abraham, Rank, Jung). L'assunto di interpretare queste creazioni esiste da molto; si intuisce in esse un "significato segreto"; si è pronti a ritenere che determinate modificazioni e trasformazioni celino questo significato. Dai suoi lavori sul sogno e sulla nevrosi la psicoanalisi ha ricavato gli elementi che le consentono di individuare i modi tecnici di queste deformazioni. In una serie di casi essa può però anche scoprire i motivi segreti che hanno causato queste trasformazioni del significato originario del mito. Essa non può accettare l'ipotesi che la prima spinta alla formazione dei miti consista in un bisogno teorico di dare una spiegazione ai fenomeni naturali e di chiedere ragione di certe prescrizioni del culto o di certe usanze divenute incomprensibili; la cerca invece negli stessi "complessi" psichici, nelle stesse aspirazioni affettive che ha ritrovato alla base dei sogni e delle formazioni sintomatiche.

Un'analoga trasposizione dei suoi punti di vista, premesse e cognizioni consente alla psicoanalisi di illuminare le origini delle grandi istituzioni della nostra civiltà, quali la religione, la moralità, il di-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ritto, la filosofia.[1] Indagando sulle situazioni psicologiche dei primitivi da cui è scaturito l'impulso per siffatte creazioni, essa si mette in condizione di rifiutare alcuni tentativi di spiegazione basati su nozioni psicologiche provvisorie, sostituendoli con vedute d'insieme piú approfondite.

La psicoanalisi stabilisce un intimo rapporto fra tutte queste prestazioni psichiche del singolo e della collettività, in quanto postula sia per le une sia per le altre la medesima fonte dinamica. Essa si rifà alla concezione fondamentale secondo cui scopo primo del meccanismo psichico è di liberare la creatura dalle tensioni prodotte in essa dai bisogni. Una parte di questo compito può essere assolta attraverso il soddisfacimento che si carpisce al mondo esterno; e a tal fine dominare il mondo reale diventa una necessità. Di un'altra parte di questi bisogni, tra cui essenzialmente determinate aspirazioni affettive, la realtà frustra di norma il soddisfacimento. Da ciò risulta la seconda metà del compito, che consiste nel procurare alle aspirazioni insoddisfatte una soluzione di natura diversa. L'intera storia della civiltà altro non è che l'indicazione delle vie che gli uomini hanno intrapreso per "vincolare" i loro desideri insoddisfatti, nel variare e mutare — per opera del progresso tecnico — delle condizioni del loro esaudimento e della loro frustrazione da parte della realtà.

La ricerca sui popoli primitivi indica che gli uomini sono in un primo tempo dominati dalla credenza infantile nella propria onnipotenza.[2] Essa ci consente quindi d'intendere un gran numero di formazioni psichiche come sforzi volti a negare ciò che intralcia questa onnipotenza e a tenere in tal modo lontana la realtà e i suoi effetti dal mondo affettivo, fino a che non si riesce a padroneggiarla meglio e a sfruttarla in vista di un soddisfacimento. Il principio di evitare dispiacere domina le azioni umane fino a che non viene sostituito da quello piú congruo dell'adattamento al mondo esterno. Parallelamente al progredire del dominio dell'uomo sul mondo, procede lo sviluppo della sua concezione del mondo, la quale si stacca vieppiú dall'originaria fede nell'onnipotenza e si eleva dalla fase animistica fino a raggiungere la fase scientifica attraverso la fase religiosa. In questo contesto s'inseriscono mito, religione e moralità,

[1] Aggiunte a questo proposito si trovano in C. G. Jung, *Trasformazioni e simboli della libido* (1912) [ed. definitiva: *Simboli della trasformazione* (1952)] e in Freud, *Totem e tabú* (1912-13).

[2] S. Ferenczi, *Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 14, 124 (1913); Freud, *Totem e tabú* (1912-13) [vedi pp. 91 sgg.].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

come tentativi di compensare un mancato appagamento di desiderio.

La conoscenza delle malattie nevrotiche dei singoli ha notevolmente agevolato la comprensione delle grandi istituzioni sociali, poiché le nevrosi stesse si sono rivelate tentativi di risolvere a livello individuale i problemi della compensazione di desiderio che le istituzioni devono risolvere a livello sociale. Il recedere del fattore sociale e il prevalere di quello sessuale fanno in modo che le soluzioni offerte dalle nevrosi ai problemi psicologici risultino caricature che non hanno altra utilità se non quella di aiutarci a delucidare questi importanti problemi.

F. L'interesse dell'estetica

Alcuni problemi che si riferiscono all'arte e all'artista trovano nella psicoanalisi un chiarimento soddisfacente; altri le sfuggono interamente. Essa riconosce anche nell'esercizio dell'arte un'attività che si propone di temperare desideri irrisolti, e precisamente in primo luogo nello stesso artista creatore e per conseguenza nell'ascoltatore o nello spettatore. Le forze motrici dell'arte sono gli stessi conflitti che spingono altri individui alla nevrosi e che hanno indotto la società a fondare le sue istituzioni. Donde venga all'artista la capacità creativa non è problema della psicologia. L'artista persegue innanzitutto la propria liberazione e, comunicando la sua opera, la trasmette ad altri che soffrono degli stessi desideri trattenuti.[1] È vero ch'egli rappresenta come appagate le sue fantasie di desiderio piú personali, ma queste divengono opera d'arte soltanto se vien loro impressa una forma diversa che mitighi l'aspetto urtante di questi desideri, ne celi l'origine personale, e offra agli altri, rispettando le regole del bello, seducenti premi di piacere. Accanto alla componente palese del godimento artistico, non è difficile per la psicoanalisi accertare un altro elemento di gran lunga piú efficace, che deriva dalle fonti recondite della liberazione pulsionale. Il rapporto tra le impressioni infantili e il destino dell'artista da un lato e le sue opere come reazioni a questi stimoli dall'altro, è uno dei temi piú attraenti dell'indagine analitica.[2]

Per il resto la maggior parte dei problemi relativi alla creazione e

[1] Vedi O. Rank, *Der Künstler* (Vienna 1907).

[2] Vedi O. Rank, *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage* (Vienna 1912); e anche, per l'applicazione a certi problemi estetici il mio scritto *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905). [Vedi inoltre, di Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) e *Il Mosè di Michelangelo* (1913) in questo volume pp. 299 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

al godimento artistico attende ancora un'elaborazione che faccia cadere su di essi la luce della conoscenza analitica e consenta di stabilire il posto che ad essi spetta nel complicato assetto delle compensazioni di desiderio. In quanto realtà ammessa convenzionalmente, in cui grazie all'illusione artistica simboli e formazioni sostitutive possono suscitare autentici affetti, l'arte costituisce un regno intermedio tra la realtà che frustra i desideri e il mondo della fantasia che li appaga, un dominio in cui si direbbe siano rimaste in vigore le aspirazioni all'onnipotenza dell'umanità primitiva.

G. *L'interesse della sociologia*

È vero che la psicoanalisi ha preso per oggetto la psiche individuale, ma nello studio di questa non potevano sfuggirle i fondamenti affettivi del rapporto tra il singolo e la società. Essa ha scoperto che i sentimenti sociali comportano regolarmente un contributo da parte dell'erotismo, dalla cui accentuazione e successiva rimozione deriva la caratteristica di un determinato gruppo di disturbi psichici. Essa ha effettivamente riconosciuto il carattere asociale delle nevrosi, che tendono invariabilmente a sospingere l'individuo fuori dalla società e a sostituire in lui, grazie all'isolamento assicurato dalla malattia, quello che un tempo era il rifugio del convento. L'intenso sentimento di colpa che domina tante nevrosi le si è rivelato come la modificazione sociale dell'angoscia nevrotica.

D'altro canto la psicoanalisi ha dimostrato appieno l'importanza che le condizioni e pretensioni sociali hanno nel causare la nevrosi. Le forze che provocano la limitazione e la rimozione delle pulsioni da parte dell'Io scaturiscono essenzialmente da un atteggiamento di docilità rispetto alle esigenze della civile convivenza. La stessa costituzione e le stesse esperienze infantili, che altrimenti porterebbero alla nevrosi, non avranno quest'effetto nel caso in cui non esista tale docilità o non vengano poste tali richieste da parte della cerchia sociale in cui l'individuo è inserito. La vecchia asserzione secondo cui il crescente nervosismo è frutto della civiltà corrisponde al vero, perlomeno per metà. Educazione ed esempio avvicinano il giovane alle esigenze della civiltà; se in lui la rimozione delle pulsioni avviene indipendentemente da questi due elementi, è naturale supporre che un'antichissima primordiale esigenza sia alla fine divenuta patrimonio dell'organizzazione ereditaria della specie umana. Il bambino che produce spontaneamente rimozioni pulsionali, anche

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

in questo non farebbe che ripetere un brano della storia della civiltà. Quel che è oggi impedimento interiore, era una volta soltanto impedimento esteriore, imposto forse dalla necessità dei tempi; allo stesso modo, quel che oggi ancora si presenta ad ogni individuo che cresce come esigenza che la civiltà pone dall'esterno, diventerà forse un giorno un'intima inclinazione alla rimozione.

H. L'interesse della pedagogia

Il rilevante interesse della scienza dell'educazione per la psicoanalisi è fondato su una tesi che ha ormai raggiunto l'evidenza. Educatore può essere soltanto chi sa immedesimarsi nella vita psichica infantile, e noi adulti non comprendiamo i bambini perché non comprendiamo piú la nostra stessa infanzia. La nostra amnesia dell'infanzia è una prova di quanto ce ne siamo estraniati. La psicoanalisi ha scoperto i desideri, le forme di pensiero, i processi evolutivi dell'infanzia; tutti i tentativi precedenti erano stati assolutamente incompiuti e fuorvianti, perché non avevano tenuto in nessun conto quel fattore d'inestimabile importanza costituito dalla sessualità nelle sue manifestazioni somatiche e psichiche. L'incredibile stupore con cui vengono accolti i piú sicuri reperti della psicoanalisi relativi all'infanzia — il complesso edipico, l'amore di sé (narcisismo), le inclinazioni perverse, l'erotismo anale, la brama di sapere sessuale — ci dà l'idea della distanza che separa la nostra vita psichica, le nostre valutazioni, perfino i nostri processi mentali, da quelli del bambino anche normale.

Quando gli educatori avranno preso confidenza con i risultati della psicoanalisi, troveranno piú facile riconciliarsi con determinate fasi dello sviluppo infantile e non correranno tra l'altro il rischio di dar eccessivo peso all'insorgere nel bambino di moti pulsionali socialmente inutilizzabili o perversi. Al contrario si asterranno dal tentare una repressione violenta di questi impulsi, sapendo che tali interventi danno spesso luogo a risultati altrettanto indesiderabili di quelli che gli educatori temono se si lascia che la cattiveria infantile si sfoghi liberamente. Una repressione violenta e imposta dall'esterno di intense pulsioni infantili non riesce mai a spegnerle o a dominarle; essa provoca piuttosto una rimozione che instaura la tendenza a una successiva malattia nevrotica. La psicoanalisi ha spesso occasione di sperimentare quale parte abbia nella produzione di una malattia nervosa una inopportuna e non meditata severità educativa, oppure

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

a prezzo di quali perdite di efficienza e di capacità di godimento sia acquistata la normalità richiesta. Essa può peraltro insegnare altresí quali preziosi contributi diano alla formazione del carattere queste pulsioni asociali e perverse del bambino, qualora non soggiacciano alla rimozione, ma attraverso il processo della cosiddetta *sublimazione* vengano distolte dalle loro mete originarie e dirette verso mete piú apprezzabili. Le nostre migliori virtú sono fondate su formazioni reattive e sublimazioni delle nostre inclinazioni peggiori. L'educazione dovrebbe guardarsi scrupolosamente dal seppellire queste preziose fonti di energia e dovrebbe limitarsi a incoraggiare i processi attraverso i quali queste energie possono venire indirizzate su una buona strada. Quel che possiamo attenderci da una profilassi individuale delle nevrosi dipende da un'educazione psicoanaliticamente illuminata.[1]

In questo saggio non ho potuto assumermi l'impegno di presentare l'ambito e il contenuto della psicoanalisi, né di chiarire premesse, problemi e risultati di essa di fronte a un pubblico interessato ai problemi scientifici. Avrò ottenuto il mio scopo se sarà risultato chiaro quanti siano i domíni del sapere per i quali la psicoanalisi ha un interesse e quanto estese siano le connessioni che essa incomincia a stabilire fra di essi.

[1] Si vedano in proposito i lavori del pastore zurighese dottor Oskar Pfister.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ESPERIENZE ED ESEMPI
TRATTI DALLA PRATICA DELL'ANALISI

1913

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Col titolo *Erfahrungen und Beispiele aus der analytischen Praxis* fu pubblicato nella "Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", vol. 1(4), 377-82 (1913) da parte di Freud e collaboratori (Ferenczi e Tausk) un gruppo di 22 brevi osservazioni tratte dall'esperienza analitica. Sono qui presentate, tradotte da Anna Maria Marietti, le dodici note dovute a Freud (e cioè quelle che portano i numeri 1, 2, 3, 4, 9, 10, 13, 15, 19, 20, 21, 22), oltre alla premessa che pur essendo stata pubblicata anonima, è quasi certamente da attribuire a Freud stesso.

Le osservazioni 1, 2, 3, 9, 10, 19 e 20 sono state in seguito incluse, con qualche piccola variazione, a partire dalla 4ª edizione in poi, nell'*Interpretazione dei sogni*; la premessa e le osservazioni 13, 15, 19 e 22 sono state riprodotte in *Gesammelte Schriften*, vol. 9 (1928) pp. 301-03, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926)* (Vienna 1931) pp. 306-08, e in *Gesammelte Werke*, vol. 10 (1946) pp. 40-42.

Le osservazioni 4 e 21 non sono piú state riprodotte.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Esperienze ed esempi tratti dalla pratica dell'analisi

La raccolta di brevi contributi di cui diamo qui un primo saggio richiede alcune parole introduttive. Com'è ovvio, i casi patologici che lo psicoanalista osserva non contribuiscono tutti nella stessa misura all'arricchimento della sua conoscenza. Ce ne sono alcuni in cui deve utilizzare tutto quello che sa e da cui non impara niente di nuovo; e ce ne sono altri che gli mostrano ciò che gli è già noto con uno spicco tutto particolare e in condizioni di perfetto isolamento, talché a questi malati egli non deve solo una conferma delle sue conoscenze, ma anche un loro ampliamento. Siamo autorizzati a supporre che i processi psichici che vogliamo studiare non siano diversi nei casi della prima specie da quelli che si presentano nei casi della seconda specie; tuttavia preferiamo descrivere i processi in questione a partire da questi ultimi piú favorevoli e perspicui esempi. Analogamente, la storia dell'evoluzione presuppone che la segmentazione dell'uovo dell'animale avvenga nello stesso modo quando l'oggetto dello studio è fortemente pigmentato e inadatto alla ricerca e quando esso è invece poco pigmentato e trasparente, e quindi trascelto per essere esaminato.[1]

Ma i begli esempi che all'analista capitano numerosi nel corso del suo lavoro quotidiano, a recargli conferma di ciò che già conosce, vanno perlopiú perduti, poiché spesso deve passare molto tempo prima che egli possa inserirli in un piú ampio contesto. È quindi di qualche utilità fornire una intelaiatura in cui tali esperienze ed esempi possano venire pubblicati e messi a disposizione di tutti, senza aspettare che

[1] [Breuer usa la stessa analogia (facendo tuttavia esplicito riferimento alle uova degli echinodermi) nel caso di Anna O. in *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 207. Questo fatto può forse essere assunto come indiretta conferma che Freud è l'autore di questa nota introduttiva.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

siano elaborati da un punto di vista piú generale. La rubrica che inauguriamo qui vuole mettere a disposizione lo spazio per questo materiale. Ci pare che l'esposizione debba essere estremamente concisa; i diversi esempi si susseguono senza un particolare ordine.[1]

1. *Sogno di cui si ignora lo stimolo che l'ha provocato*

Un buon dormitore si svegliò un giorno, in una località estiva del Tirolo, sapendo di aver sognato che il Papa era morto. Durante la mattinata dello stesso giorno sua moglie gli disse: "Hai sentito verso mattina l'insopportabile frastuono delle campane?" Egli non l'aveva udito, ma evidentemente l'aveva sognato. L'interpretazione che il suo sogno aveva dato delle campane costituiva la sua rivincita contro i pii Tirolesi. Secondo i giornali il Papa era all'epoca leggermente indisposto.[2]

2. *Le ore della giornata nei sogni*

Rappresentano molto spesso l'età del sognatore in un determinato periodo della sua infanzia. Per esempio le cinque e un quarto del mattino significano per un sognatore l'età di cinque anni e tre mesi, il momento significativo della nascita di un fratellino. Numerosi gli esempi simili a questo.[3]

3. *Rappresentazione di periodi della vita nei sogni*

Una donna sogna di camminare con due bambine piccole, fra le quali c'è una differenza di un anno e un quarto. La sognatrice non trova fra le sue conoscenze nessuna famiglia a cui questo caso si possa riferire. Le viene in mente che le due bambine rappresentino lei stessa e che il sogno rammenti i due avvenimenti traumatici della sua infanzia fra i quali è trascorso un periodo di quindici mesi (tre anni e mezzo e quattro anni e tre quarti).

[1] [Un altro gruppo di osservazioni fu pubblicato l'anno successivo sotto la medesima rubrica (Int. Z. Psychoanal., vol. 2, 377, 1914); il contributo di Freud *La "grande prestazione" nel sogno* appare nel vol. 2, p. 384 e fu da lui stesso inserito nel 1919 nel cap. 6 dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 377 sg., con l'omissione di un passo riportato nella nota editoriale a p. 378. Il terzo e ultimo gruppo di osservazioni, pubblicato nel 1915 sotto la stessa rubrica non comprendeva contributi di Freud.]

[2] [Vedi una versione piú estesa di questo sogno, aggiunta nel 1914, al testo dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 217. Freud lo riporterà ancora nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) lez. 5.]

[3] [Leggermente modificate nella forma, questa osservazione e la seguente furono inserite nel 1914 nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 375.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

4. *Posizione quando ci si sveglia da un sogno*

Una donna sogna di star sdraiata sulla schiena e di premere la pianta dei piedi contro quelli di un'altra donna. L'analisi rende verosimile che essa stesse pensando a scene chiassose con cui sostituiva il ricordo di aver osservato un rapporto sessuale. Quando si sveglia si accorge che al contrario giace sul ventre con le braccia incrociate, e di avere quindi imitato la posizione di un uomo durante l'amplesso.

9. *Due stanze e una stanza*

Egli ha sognato di aver visto due stanze note dell'appartamento diventare una stanza sola.

Nessun fatto particolare. Il sogno si riferisce all'organo genitale femminile e all'ano che, quando era bambino, supponeva formassero un'unica cavità — il "popò" — (teoria infantile della cloaca), mentre ora sa che in questa regione del corpo esistono due cavità e due orifizi separati. Raffigurazione invertita.[1]

10. *Mantello o cappotto come simboli*

Nei sogni delle donne mantello o cappotto [*Mantel* in tedesco] si rivelano inequivocabilmente simboli dell'uomo [*Mann* in tedesco]. Non è escluso che intervenga in qualche modo l'assonanza linguistica.[2]

13. *Piedi (scarpe) vergognosi*

Dopo parecchi giorni di resistenza, la paziente racconta di essersi sentita molto ferita dal comportamento di un giovane che incontra regolarmente vicino all'abitazione del medico e che le altre volte era solito guardarla con ammirazione, mentre l'ultima volta avrebbe guardato con disprezzo i suoi piedi. Essa non ha veramente nessun motivo per vergognarsi dei suoi piedi. La soluzione è data dalla stessa paziente, quando ammette di ritenere che il giovane sia il figlio del medico, e quindi — grazie alla traslazione — rappresenta il fratello

[1] [Quanto è detto nella nota precedente vale per questa osservazione e per quella che segue, inserite nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 326 sg., rispettivamente nel 1919 e nel 1911.]

[2] [Questo esempio sarà ulteriormente discusso nell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932) lez. 29.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

(piú vecchio) di lei. Segue un ricordo di quando lei stessa aveva circa cinque anni: aveva l'abitudine di accompagnare suo fratello al gabinetto, dove lo stava a guardare mentre orinava. Invidiosa di non poter fare come lui, un giorno si era provata a imitarlo (invidia del pene), ma si era bagnate le scarpe e si era arrabbiata molto quando lui l'aveva presa in giro. La collera si era rinnovata per molto tempo, ogni volta che il fratello guardava con disprezzo le sue scarpe al fine di ricordarle quell'incidente. Quest'esperienza — aggiunge — ha determinato, piú tardi, il suo comportamento a scuola. Se qualcosa non le riusciva al primo tentativo, non si risolveva mai a provare di nuovo, in modo che in molte cose falliva completamente. — Un esempio che dimostra egregiamente come il carattere sia influenzato dal modello costituito dalla vita sessuale.

15. *Autocritica dei nevrotici*

È sempre una cosa che colpisce e che merita particolare attenzione, quando un nevrotico ha l'abitudine di trattarsi male, di dare su di sé giudizi poco lusinghieri e cosí via. Spesso, come quando ci troviamo di fronte ad autorimproveri, riusciamo a spiegare questo comportamento supponendo un'identificazione con un'altra persona. Ma in un particolare caso le circostanze che accompagnarono la seduta imposero una soluzione diversa. La giovane signora che non si stancava di assicurare che era poco intelligente, poco dotata e cosí via, in questo modo voleva solo alludere al fatto di avere un corpo bellissimo, e stava dissimulando questa vanteria dietro quell'autocritica. Peraltro anche in questo caso non mancava il riferimento alle conseguenze dannose dell'onanismo — riferimento che dobbiamo attenderci in tutti i casi del genere.

19. *Considerazione della raffigurabilità*

Il sognatore estrae una donna da dietro il letto: la preferisce.[1] — Egli (un ufficiale) siede a un banchetto dal lato opposto dell'imperatore: si mette in *opposizione* con l'imperatore (suo padre). Entrambe queste raffigurazioni sono state tradotte dal sognatore stesso.[2]

[1] [Ciò è dovuto alla somiglianza fra *hervorziehen* (estrarre) e *vorziehen* (preferire).]

[2] [Queste due osservazioni sono incluse nel 1914 nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 375.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

20. *Sogni che si riferiscono a defunti*

Se qualcuno sogna di parlare con persone defunte o di aver rapporti con esse, ciò significa spesso che sogna la propria morte. Ma se egli nel sogno rammenta che la persona in questione è morta, questo è un segno della sua ribellione contro il fatto che il sogno significhi la sua stessa morte.[1]

21. *Sogni frammentari*

Questi sogni contengono spesso solo i simboli che si riferiscono al contenuto del sogno.

Per esempio, ecco un sogno che si è presentato in una situazione caratterizzata da impulsi omosessuali: era uscito per fare una passeggiata con un amico... (non ricorda piú)... palloni.

22. *Comparsa di sintomi patologici nel sogno*

Quando i sintomi della malattia (angoscia ecc.) appaiono nel sogno, in generale sembrano dire: "Per questo (in connessione con gli elementi precedenti del sogno) mi sono ammalato." Dunque questi sogni corrispondono a una continuazione dell'analisi nel sogno.

[1] [Questa osservazione è inclusa nel 1930, con lievi modifiche, nel testo dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 394 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

FALSO RICONOSCIMENTO ("GIÀ RACCONTATO") DURANTE IL LAVORO PSICOANALITICO

1913

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Freud si era già occupato di quelle paramnesie che vanno sotto la denominazione di "déjà vu" nella 2ª edizione (1907) della *Psicopatologia della vita quotidiana* (vedi ivi, pp. 285 sgg.), in cui aveva sostenuto che queste impressioni non sono completamente fallaci e non sorgono dal nulla, ma esprimono, sia pure in modo erroneo, la presenza nella vita del soggetto di elementi, di cui nel falso riconoscimento vi è una specie di allusione. L'impressione di già vissuto si sposterebbe dall'episodio appartenente alla esperienza effettiva del soggetto su un elemento indifferente, e il fenomeno sarebbe – come tante altre manifestazioni psichiche – l'esito di un compromesso fra la traccia di un fatto reale e una forza rimovente che riguarda quel fatto.

Qui viene presa in considerazione una situazione particolare. L'impressione di già vissuto è una impressione di "già raccontato". Un paziente sostiene di aver già raccontato all'analista un dato episodio, che invece certamente non è mai stato comunicato. Anche qui la spiegazione è simile. Il paziente aveva avuto l'intenzione di parlare dell'episodio, ma era stato trattenuto da una rilevante forza rimovente. Ciò si spiega a sua volta con il fatto che il mancato racconto riguarda un'episodio di allucinazione negativa dovuto al complesso di evirazione.

Situazioni di questo genere si verificano abbastanza spesso in analisi. L'episodio che ha dato origine a questo scritto riguarda l'"uomo dei lupi", il paziente la cui storia clinica verrà redatta l'anno dopo (1914) e sarà pubblicata nel 1918 (vedi oltre, p. 487).

Alla fine dell'articolo Freud fa un breve cenno a una situazione di altro tipo. Quella del paziente che a un certo momento dell'analisi ha l'impressione di aver sempre saputo tutto ciò che nel corso dell'analisi è emerso. Freud afferma che questa impressione è un indice che l'analisi è stata completata.

L'articolo – che come risulta dalla *Psicopatologia della vita quotidiana* a pagina 288 è stato scritto nel 1913 – fu pubblicato, col titolo *Über fausse reconnaissance ("déjà raconté") während der psychoanalytischen Arbeit*, all'inizio dell'anno successivo nella "Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", vol. 2(1), 1-5 (1914). È stato riprodotto in *Samm-*

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

lung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, vol. 4 (1918) pp. 149-56, in *Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie* (Vienna 1924) pp. 76-83, in *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (1925) pp. 76-83, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technick (1913-1926)* (Vienna 1931) pp. 352-59, e in *Gesammelte Werke*, vol. 10 (1946) pp. 116-23.

La presente traduzione italiana è di Anna Maria Marietti.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Falso riconoscimento ("già raccontato") durante il lavoro psicoanalitico

Durante il lavoro analitico accade non di rado che il paziente accompagni l'esposizione di un fatto da lui ricordato con l'osservazione "*Ma questo Gliel'ho già raccontato*", mentre lo stesso analista è sicuro di non aver mai sentito prima il racconto in questione. Se questa obiezione viene esternata al paziente, costui reagirà spesso con energia, sostenendo di essere assolutamente certo di quel che dice, di essere pronto a giurarlo e cosí via; ma la convinzione dell'analista di avere sentito raccontare quel fatto per la prima volta si rafforzerà in proporzione. Ora, sarebbe un procedimento del tutto antipsicologico se l'analista volesse decidere la disputa facendo la voce piú grossa del paziente o lo sovrastasse con la forza delle proprie argomentazioni. Come è noto tale intimo convincimento della fedeltà della propria memoria non ha alcun valore oggettivo, e poiché è certo che uno dei due si sbaglia, sia il medico che il paziente possono essere incorsi in una paramnesia. Se questa possibilità viene ammessa col paziente, la disputa si interrompe, e la sua risoluzione viene rinviata a un'occasione successiva.

In un numero limitato di casi l'analista giungerà a ricordare egli stesso di avere già udito la comunicazione in questione, e troverà nello stesso tempo il motivo soggettivo, spesso molto indiretto e mediato, di questo temporaneo accantonamento. Ma nella grande maggioranza dei casi è il paziente che si è sbagliato; e si può anche portarlo a riconoscere il suo errore. La spiegazione di questo frequente fenomeno sembra essere che egli ha già avuto realmente l'*intenzione* di fornire questa informazione, che realmente ha tentato una o piú volte, con osservazioni preparatorie, di dire quella certa cosa, ma poi la resistenza gli ha impedito di portare a termine il

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

suo proposito, e ora la memoria confonde l'intenzione con la sua realizzazione.

Ora io lascerò da parte tutti i casi in cui può rimanere qualche elemento di dubbio, e ne metterò in primo piano alcuni che hanno un particolare interesse teorico. Accade, e accade ripetutamente, che certe persone affermino con particolare ostinazione di avere già raccontato questo o quello proprio quando la situazione esclude assolutamente che ciò possa esser vero. Ora ciò che costoro pretendono di aver già raccontato in passato e di riconoscere ora come qualcosa di familiare che anche il medico dovrebbe già sapere, sono ricordi di valore inestimabile per l'analisi, conferme attese da molto tempo, soluzioni che pongono termine a una parte del lavoro e di cui lo psicoanalista avrebbe certamente fatto la base per un'approfondita discussione. Di fronte a queste considerazioni anche il paziente è ben presto disposto ad ammettere che la sua memoria deve averlo ingannato, anche se non riesce a spiegarsi come ciò possa essere avvenuto.

Il fenomeno che il paziente presenta in simili casi merita il nome di "falso riconoscimento" (*fausse reconnaissance*), ed è del tutto analogo agli altri casi in cui si ha spontaneamente la sensazione di essersi già trovati in una certa situazione, di aver già vissuto una certa esperienza (il "già veduto" o *déjà vu*), senza che si sia in grado di convalidare questa convinzione ritrovando nella propria memoria il ricordo di quella precedente occasione. È noto che questo fenomeno ha suscitato numerosi tentativi di spiegazione, che possono essere classificati grosso modo in due categorie.[1] Secondo il primo tipo di spiegazione si ritiene che la sensazione che dà luogo a questo fenomeno sia degna di fede e che si tratti effettivamente di un ricordo; il problema è solo di determinare che cosa viene ricordato. A un gruppo di gran lunga piú numeroso appartengono quelle spiegazioni secondo cui si tratta invece di un inganno della memoria, e che si propongono di indagare come possa essersi determinato questo atto mancato paramnestico. Questo gruppo di spiegazioni comprende molte ipotesi diverse, cominciando da quella antichissima attribuita a Pitagora, secondo cui il fenomeno del "già veduto" costituisce una prova di un'esistenza individuale precedente, per proseguire con l'ipotesi basata sull'anatomia che spiega il fenomeno con un'assenza

[1] Vedi una delle piú recenti bibliografie sull'argomento in HAVELOCK ELLIS, *The World of Dreams* (Londra 1911).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

di simultaneità nel funzionamento dei due emisferi cerebrali (Wigan, 1860),[1] fino alle teorie puramente psicologiche della maggior parte degli autori contemporanei, che nel "già veduto" scorgono il segno di una debolezza appercettiva, e attribuiscono la responsabilità del fenomeno alla stanchezza, all'esaurimento, alla distrazione.

Nel 1904 Grasset ha dato una spiegazione del "già veduto" che deve essere catalogata fra quelle che "credono" nel fenomeno in quanto tale.[2] Egli ha pensato che il fenomeno costituisca un indizio del fatto che in un periodo precedente si è verificata una percezione *inconscia*, che raggiunge la coscienza solo ora, sotto l'influsso di un'impressione nuova e similare. Parecchi altri autori hanno aderito a questa tesi, e hanno sostenuto che alla base del fenomeno sta il ricordo di qualcosa che è stato sognato e poi dimenticato. In entrambi i casi si tratterebbe dell'attivazione di un'impressione inconscia.

Nel 1907, nella seconda edizione della mia *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) [pp. 285-88], ho proposto una spiegazione di questa presunta paramnesia del tutto analoga a quella di Grasset, senza conoscere o citare il suo lavoro. A titolo di giustificazione posso forse dire che la mia teoria era il risultato di una ricerca psicoanalitica che avevo potuto condurre su una malata; si trattava di un caso di "già veduto" molto chiaro, che però risaliva a circa ventotto anni prima.[3] Non intendo ripetere ora la piccola analisi. Il suo risultato era stato che la situazione in cui era comparso il "già veduto" era veramente adatta a destare il ricordo di una precedente esperienza dell'analizzata. La paziente, che aveva allora dodici anni, si era recata in visita presso una famiglia dove c'era un fratello gravemente ammalato, in punto di morte, e alcuni mesi prima il proprio fratello si era trovato, analogamente, in pericolo di vita. Ma alla prima di queste due esperienze simili era stata associata una fantasia incapace di diventare cosciente — il desiderio che il fratello morisse, — e quindi la fanciulla non poteva prendere coscienza dell'analogia dei due casi. La percezione di tale analogia era sostituita dal fenomeno dell'"avere già

[1] [Vedi A. L. Wigan, *A new Wiew of Insanity: The Duality of the Mind, proved by the Structure, Functions, and Diseases of the Brain, and by the Phenomena of Mental Derangement* etc. (Londra, 1ª ed. 1844, 2ª ed. 1860). Wigan chiama il fenomeno "sentimento di preesistenza", con un'espressione derivatagli da Walter Scott.]

[2] J. Grasset, *La sensation du "déjà vu"*, J. Psychol. norm. path., vol. 1, 17 (1904).

[3] [Si tratta probabilmente di un errore di stampa del testo tedesco per "venticinque" (vedi il resoconto di questo caso nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (aggiunta del 1907) pp. 286 sg.).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

vissuto prima questa esperienza", giacché l'identità fu spostata dal vero elemento comune alla località.

Sappiamo che l'espressione "già veduto" (*déjà vu*) sta per tutta una serie di fenomeni analoghi, per un "già udito" (*déjà entendu*), un "già vissuto" (*déjà éprouvé*), un "già sentito" (*déjà senti*). L'esempio seguente, che riferisco al posto di molti altri casi che gli somigliano, contiene un "già raccontato", che sarebbe dunque da ricondursi a una risoluzione inconscia che non fu mai portata a termine.

Un paziente[1] racconta nel corso delle sue associazioni: "Quando giocavo nel giardino con un coltello (avevo cinque anni) e mi sono tagliato il mignolo – oh, ho soltanto creduto che si fosse tagliato! –, ma Le ho già raccontato questa storia."

Io gli assicuro che non riesco a ricordare nulla di simile. Egli insiste sempre piú convinto che non può sbagliarsi. Alla fine tronco la discussione nel modo indicato all'inizio, e lo prego di ripetere in ogni caso la storia. Poi si vedrà.

"Quando avevo cinque anni giocavo in giardino vicino alla mia bambinaia, e col mio temperino incidevo la corteccia di uno di quei noci che compaiono anche nel mio sogno.[2] Improvvisamente, con indicibile terrore mi accorsi che mi ero tagliato il mignolo della mano (destra o sinistra?) in modo che stava appeso solo per la pelle. Non provavo dolore, ma una grande angoscia. Non osai dire nulla alla bambinaia che si trovava solo pochi passi piú in là, mi lasciai cadere sulla panchina piú vicina e rimasi seduto, incapace di dare una sola occhiata al dito. Alla fine mi calmai, guardai il dito e vidi che non era minimamente ferito."[3]

Fummo presto d'accordo che egli non poteva avermi raccontato prima questa visione o allucinazione. Egli capí benissimo che io non avrei rinunciato a utilizzare una simile prova dell'esistenza della sua *paura dell'evirazione* all'età di cinque anni. La sua resistenza contro l'ammissione del complesso di evirazione era cosí spezzata; ma egli pose la domanda: "Perché sono stato tanto convinto di avere già raccontato questo ricordo?"

A questo punto ci venne in mente, a tutti e due, che egli aveva

[1] [Il paziente è l'uomo dei lupi il cui caso clinico è riportato in questo volume a pp. 487 sgg.; a pp. 558 sg. è riportato testualmente il capoverso successivo al prossimo.]

[2] Vedi *Materiale fiabesco nei sogni* (1913) [in questo volume pp. 197 sgg.].

[3] Nel corso di una narrazione successiva fu apportata la seguente rettifica: "Non mi pare che stessi intagliando l'albero. Devo aver fuso insieme con questo un altro ricordo, anch'esso falsato in modo allucinatorio, in cui facevo, col coltello, un taglio in un albero e dall'albero sgorgava 'sangue'."

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

raccontato ripetutamente, in occasioni diverse, il piccolo ricordo che segue, ma senza che ne traessimo alcun profitto:

"Una volta che lo zio partí per un viaggio chiese a me e a mia sorella che cosa volevamo che ci portasse. Mia sorella desiderava un libro, io un temperino." Ora capimmo che questa idea improvvisa affiorata mesi prima era in realtà un ricordo di copertura per il ricordo rimosso, e un tentativo (soffocato dalla resistenza) di raccontare l'episodio di questa supposta perdita del mignolo (un inequivocabile equivalente del pene). Il coltello, che lo zio gli aveva effettivamente portato, era lo stesso, secondo quanto egli rammentava chiaramente, di quello che aveva fatto la sua comparsa nell'episodio represso cosí a lungo.

Credo sia superfluo aggiungere altro su questa piccola esperienza, nella misura in cui getta luce sul fenomeno del "falso riconoscimento". Quanto al contenuto della visione del paziente, vorrei osservare che tali falsificazioni allucinatorie proprio nel quadro del complesso di evirazione non sono infrequenti, e possono servire anche a correggere percezioni indesiderate.

Nel 1911 una persona di cultura universitaria che non conosco e di cui ignoro l'età, residente in una piccola città universitaria tedesca, mi mette a disposizione i seguenti ricordi della sua infanzia.

"Quando ho letto il Suo studio su un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci [1910], le osservazioni che sono esposte circa all'inizio del capitolo 3 mi hanno trovato in disaccordo. La Sua affermazione[1] che i bambini maschi sono dominati dall'interesse per il proprio genitale ha suscitato in me una reazione che si può esprimere cosí: 'Se questa è la legge generale, in ogni caso io sono un'eccezione.' Ho letto il brano successivo[2] con il massimo stupore, con quello stupore che si prova quando si apprende un fatto completamente nuovo. Ora nel bel mezzo del mio stupore mi sovviene un episodio che mi insegna — con mia sorpresa — che forse quel fatto non mi è cosí nuovo come sembra. Poiché quando mi trovavo nell'età dell'*'esplorazione sessuale infantile'* per un caso fortunato ebbi occasione di esaminare un genitale femminile, in una piccola coetanea, e *vidi con perfetta chiarezza un pene della specie del mio.* Ma poco dopo la visione di statue e nudi femminili mi gettò in un nuovo stato di confusione, e per sfuggire a questa discrepanza 'scientifica' escogitai

[1] [Vedi *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) p. 240.]
[2] [*Ibid.*, pp. 241 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

questo esperimento: premevo le cosce in modo tale che il mio genitale vi scomparisse dentro, e costatavo con soddisfazione che in questo modo ogni differenza fra me e un nudo femminile era venuta meno. Evidentemente — pensavo — anche nei nudi femminili il genitale era fatto scomparire nello stesso modo.

"A questo punto mi viene in mente un altro ricordo, che è sempre stato della massima importanza per me, perché è uno dei tre ricordi che costituiscono tutto quel che riesco a rammentare di mia madre, morta precocemente. Mia madre è davanti al lavandino e pulisce i bicchieri e il catino, mentre io gioco nella stessa stanza e combino qualche guaio. Per punizione mi si batte sulla mano: e con enorme sgomento vedo che il mio mignolo cade, e cade proprio nel catino. Sapendo che mia madre è in collera non oso dire nulla, e il mio sgomento aumenta ancora di piú quando vedo che subito dopo la domestica porta via il catino. Sono rimasto convinto per molto tempo di aver perso un dito — probabilmente fino a quando non imparai a contare.

"Ho spesso cercato di interpretare questo ricordo, che — come ho già detto — è sempre stato della massima importanza per me, a causa della sua relazione con mia madre; ma nessuna di queste interpretazioni mi aveva soddisfatto. Solo ora — dopo la lettura del Suo scritto — comincio a intuire una soluzione semplice e soddisfacente dell'enigma."

C'è un altro tipo di "falso riconoscimento" che non di rado si presenta alla conclusione di un trattamento, con soddisfazione del medico. Dopo che costui è riuscito a rendere accetto al paziente l'evento rimosso (reale o psicologico che sia) contro tutte le resistenze, in certo qual modo riabilitando l'evento stesso, accade che il paziente dica: "*Ora ho la sensazione di averlo sempre saputo.*" A questo punto il compito dell'analisi è finito.[1]

[1] [Una breve menzione, aggiunta nel 1909, di un caso particolare di "già veduto" nel sogno, con una diversa spiegazione, si trova nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 366. Su questo fenomeno e altre analoghe manifestazioni vedi gli scritti piú tardi *Un errore di memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland* (1936) e *Costruzioni nell'analisi* (1937).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

IL MOSÈ DI MICHELANGELO

1913

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

La figura biblica di Mosè esercitò sempre su Freud un grande fascino. Alla fine della sua vita dedicò ai problemi suscitati da tale figura l'ultimo dei suoi libri, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38). L'interesse di Freud per Mosè ha il suo fondamento, secondo Jones (*Vita e opere di Freud*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1962, vol. 2, p. 439), in una duplice identificazione. Da un lato Mosè rappresentò per lui la tipica figura paterna (vedi oltre p. 301 dove Freud racconta come nelle sue visite a San Pietro in Vincoli per contemplare la statua michelangiolesca, gli fosse capitato "di cercar di tener testa allo sguardo corrucciato e sprezzante dell'eroe" e qualche volta di essersela poi svignata "quatto quatto nella penombra" della chiesa); dall'altro rappresentava sé stesso: nell'infanzia segnata da una predestinazione, nell'assunzione di funzioni di profeta e guida, nel tradimento dei seguaci, nella convinzione di non riuscire a condurre i suoi alla meta della terra promessa e di dover lasciare ad altri il compito di portare a termine la propria impresa.

Il carattere enigmatico della statua scolpita da Michelangelo — carattere osservato e studiato da molti cultori di storia dell'arte, i quali sono giunti a disparate interpretazioni su ciò che di Mosè l'artista avesse voluto rappresentare — colpí anche Freud. E questo fin dalla prima visita fatta a Roma nel 1901 (cartolina alla moglie del 6 settembre in cui afferma, in modo conciso e misterioso: "Improvvisamente capito attraverso Michelangelo"), e forse anche prima sulla base di riproduzioni di vario genere. Si deve anzi dire che vi fu qualche cosa di ossessivo nell'impulso di Freud a ricercare una soluzione soddisfacente di questo enigma. Nel settembre 1912, durante un soggiorno a Roma (con Ferenczi) Freud si recò ogni giorno a vedere la statua (lettera alla moglie del 25 settembre) non per puro bisogno contemplativo, ma per carpire alla statua il suo segreto. Nei mesi successivi Jones gli forní nuovi elementi di documentazione bibliografica e fotografica (Jones, *op. cit.*, p. 440). L'anno successivo, ancora in settembre, Freud tornò a Roma per tre settimane, e, come affermò in una lettera a Edoardo Weiss del 12 aprile 1933 (ammesso che non si confondesse con quanto era avvenuto nel 1912), riprese a visitare

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ogni giorno la statua. A Natale decise di scrivere un saggio sulle sue conclusioni, e il 1° gennaio 1914 lo portò a termine.

Trattandosi di un lavoro estraneo al suo specifico campo scientifico, Freud — contro il parere di Jones, Ferenczi e Abraham — non volle firmare l'articolo. Non avrebbe neppure voluto pubblicarlo, ma vi fu indotto dalle insistenze di Rank e di Sachs (lettera ad Abraham del 6 gennaio 1914). Cosí il saggio, col titolo *Der Moses des Michelangelo*, apparve anonimo su "Imago", vol. 3(1), 15-36 (1914). Solo nel 1924, riproducendolo in *Gesammelte Schriften*, vol. 10 (1924) pp. 257-86 e in *Psychoanalytische Studien an Werken der Dichtung und Kunst* (Vienna 1924) pp. 29-58, Freud vi appose la propria firma. Il saggio fu pure riprodotto in *Gesammelte Werke*, vol. 10 (1946) pp. 172-201. Nel 1927 Freud pubblicò su "Imago", vol. 13(4), pp. 552 sg., un breve poscritto *Nachtrag zur Arbeit über den Moses des Michelangelo*, che è stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 409 sg., e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948) pp. 321 sg. Il lavoro è stato pubblicato per la prima volta in italiano nella traduzione di E. Servadio nella Biblioteca psicoanalitica internazionale, serie italiana, N. 1 (Napoli 1928). La presente traduzione è di Silvano Daniele.

Il tipo di interpretazione data da Freud non si discosta nelle intenzioni da quelle degli specialisti che si sono occupati di questa statua. Si tratta sempre di individuare in quale momento l'artista abbia "fermato" la immagine di Mosè, che — questo è pacifico — è sceso dal monte con le tavole della legge, e scopre ora che il popolo ha nel frattempo costruito il vitello d'oro per adorarlo. L'interpretazione piú corrente è che Mosè proprio ora scorga il sacrilegio, e stia per levarsi in piedi indignato, lasciando cadere a terra — come dice la tradizione biblica — le tavole della legge, che si spezzeranno. Per Freud l'interpretazione è diversa. Lo scoppio d'indignazione e di ira c'è già stato precedentemente. Ora (nel momento in cui Mosè è ritratto dallo scalpello di Michelangelo) è subentrato, attraverso uno sforzo sovrumano per trattenere la propria passionalità, un pieno dominio di sé.

La tesi di Freud, piú che come trascrizione autentica del pensiero di Michelangelo, contrapposta alle interpretazioni altrui, interessa in relazione al suo particolare stato d'animo in questo periodo.

Il lavoro sul Mosè fu redatto nello stesso tempo in cui venivano scritti *Per la storia del movimento psicoanalitico* (finito nel febbraio dello stesso 1914) e *Introduzione al narcisismo* (iniziato a Roma nel settembre 1913 e finito nel marzo 1914) (vedi pp. 381 sgg. e 443 sgg.). Freud era amareggiato e indignato per l'abbandono di Adler e di Stekel, e ora degli Svizzeri. Del saggio sulla storia del movimento psicoanalitico (lettera del 12 gennaio 1914 a Ferenczi) diceva che lo stava scrivendo "fumando di rabbia".

La frase con la quale Freud compendia (vedi oltre p. 322) la propria interpretazione dell'opera di Michelangelo — "egli ha impresso nella figura di Mosè qualcosa di nuovo, di sovrumano, e la possente massa corporea e la muscolatura formidabile del personaggio diventano il mezzo

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

d'espressione fisica della piú alta impresa psichica possibile all'uomo: soggiogare la propria passione a vantaggio e in nome di una causa alla quale ci si è votati" — sembra adattarsi allo sforzo a cui egli stesso, di fronte a ciò che sentiva come un tradimento e un'apostasia, si sottoponeva, per mantenere *a favore* della causa della psicoanalisi, e *in nome di* essa, un giudizio obiettivo e un atteggiamento pacato. Egli aveva contrapposto questo atteggiamento a quello dell'esplosione dell'ira, già l'anno prima, quando a proposito del comportamento di Stekel, aveva scritto a Ferenczi (17 ottobre 1912): "La situazione dominante oggi a Vienna mi rende piú simile al Mosè storico" (cioè a quello della Bibbia, che si abbandona all'ira) "che a quello michelangiolesco" (che dunque riesce a controllarsi).

Quando il saggio fu pubblicato per la prima volta anonimo su "Imago", sotto al titolo apparve una nota redazionale, scritta evidentemente dallo stesso Freud (e scomparsa nelle successive edizioni), in cui veniva giustificata la pubblicazione sulla rivista di questo lavoro non psicoanalitico, anche in base alla considerazione che il modo col quale le argomentazioni vi sono sviluppate "presenta in effetti una certa analogia con la metodica psicoanalitica" (vedi oltre p. 299, nota).

L'analogia consiste nel fatto che sulla base di una serie di piccoli indizi, viene ricostruita la storia, o un frammento di storia, su un piano, o in una dimensione, che non è in quanto tale accessibile a una diretta osservazione. Le vicende cronologiche della figura marmorea (vedi oltre pp. 313 sgg.) corrispondono allo sviluppo dei processi psichici inconsci che il lavoro di interpretazione analitica ricostruisce in base al materiale associativo portato dai pazienti.

Freud amava molto questo lavoro, e anche ciò è segno degli elementi emotivi personali che vi sono connessi. Nella citata lettera a Weiss del 1933 scrisse: "I miei sentimenti per questo lavoro sono simili a quelli che si provano per un figlio prediletto." "Solo molto tempo dopo" (averlo pubblicato anonimo), "ho legittimato questo mio figlio non analitico."

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Il Mosè di Michelangelo[1]

[PREMESSA]

Premetto che in fatto d'arte non sono un intenditore, ma un profano. Ho notato spesso che il contenuto di un'opera d'arte esercita su di me un'attrazione piú forte che non le sue qualità formali e tecniche, alle quali invece l'artista attribuisce un valore primario. Per molte manifestazioni e per piú d'un effetto che l'arte produce mi manca invero l'esatta comprensione. Devo dire questo per assicurare al tentativo che sto per fare l'indulgenza dei lettori.

Le opere d'arte esercitano tuttavia una forte influenza su di me, specialmente la letteratura e le arti plastiche, piú raramente la pittura. Sono stato indotto perciò a indugiare a lungo di fronte ad esse quando mi se ne è presentata l'occasione, con l'intento di capirle a modo mio, cioè di rendermi conto per qual via producano i loro effetti. Nel caso in cui ciò non mi riesce, come per esempio per la musica, sono quasi incapace di godimento. Una disposizione razionalistica o forse analitica si oppone in me a ch'io mi lasci commuovere senza sapere perché e da che cosa.

La mia attenzione è caduta cosí sul fatto, apparentemente paradossale, che proprio alcune delle creazioni artistiche piú meravigliose e travolgenti sono rimaste oscure alla nostra comprensione. Le ammiriamo, ci sentiamo sopraffatti dalla loro grandezza, ma non sappiamo dire che cosa rappresentino. Non sono abbastanza erudito per sapere se questa costatazione sia già stata fatta, o se qualche

[1] [Quando il lavoro apparve la prima volta anonimo sulla rivista "Imago", al titolo era apposta la nota seguente, certo redatta da Freud stesso:

"*La Redazione non ha voluto negare accoglienza a questo saggio, che a rigore non corrisponde al tipo di contributi che la rivista si propone di pubblicare, poiché il suo noto autore è vicino agli ambienti psicoanalitici, e poiché il modo in cui è argomentato presenta in effetti una certa analogia con la metodica psicoanalitica.*"]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

studioso di estetica non abbia trovato che questa perplessità intellettiva sia addirittura una condizione necessaria ai fini degli effetti piú elevati che un'opera d'arte è destinata a provocare. Mi sarebbe assai difficile risolvermi a credere a una condizione siffatta.

Non già che i conoscitori o gli entusiasti dell'arte non trovino le parole quando vogliono decantarci un'opera d'arte del genere. Ne trovano fin troppe, direi. Ma di regola chiunque si pone davanti a uno di questi capolavori dice una cosa diversa da quella che hanno detto gli altri, e nessuno risolve l'enigma all'ammiratore sprovveduto. Ciò che ci avvince con tanta forza non può essere a mio modo di vedere se non l'*intenzione* dell'artista, nella misura in cui egli sia riuscito a esprimere tale intenzione nella sua opera e a renderla intelligibile ai nostri occhi. Mi rendo conto che non può trattarsi di una comprensione puramente intellettuale: deve destarsi in noi la stessa disposizione affettiva, la stessa costellazione psichica che ha sospinto l'artista alla creazione. Ma perché l'intenzione dell'artista non dovrebbe essere comunicabile ed esprimibile in parole come un qualunque altro fatto della vita psichica? Forse, per le grandi opere d'arte, questa meta è irraggiungibile se non si ricorre all'analisi. Se l'opera d'arte è davvero l'espressione che noi cogliamo delle intenzioni e dei moti dell'animo propri dell'artista, essa stessa dovrà dopotutto consentire tale analisi. Peraltro, per penetrare questa intenzione, devo comunque rintracciare anzitutto il senso e il contenuto di quel che è raffigurato nell'opera d'arte, devo cioè poterla *interpretare*. È quindi possibile che un'opera d'arte di questo genere necessiti di un'interpretazione, e che solo al termine di essa io possa rendermi conto delle ragioni per le quali sono stato sottoposto a un'impressione cosí violenta. Nutro addirittura la speranza che questa impressione non impallidisca, una volta che la nostra analisi sia stata condotta a buon fine.

Pensiamo per esempio all'*Amleto*, il capolavoro creato da Shakespeare oltre tre secoli fa.[1] Mi sono tenuto al corrente della letteratura psicoanalitica, e concordo con l'affermazione secondo cui soltanto la psicoanalisi, riconducendone la materia al tema di Edipo, ha risolto l'enigma dell'effetto suscitato da questa tragedia.[2] Ma prima, che sovrabbondanza di tentativi d'interpretazione diversi e tra loro incompatibili, che grande disparità di opinioni sul carattere

[1] La prima rappresentazione ebbe luogo, forse, nel 1602.
[2] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 246 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

dell'eroe e sulle intenzioni del poeta! Shakespeare si è proposto di farci partecipare alle vicende di un malato, di un inetto *minus habens*, o di un idealista che è solo troppo buono per il mondo reale? E quante di queste interpretazioni ci lasciano freddi, al punto che non possono far niente per spiegare l'effetto suscitato dalla poesia e ci inducono piuttosto all'ipotesi che il suo incanto risieda unicamente nell'impressione provocata dai pensieri e nello splendore della lingua! Eppure questi sforzi non rimandano precisamente all'esigenza che si avverte di trovare, al di là di questa, un'altra fonte dell'effetto poetico?

Un'altra di queste enigmatiche e meravigliose opere d'arte è la statua marmorea del Mosè di Michelangelo innalzata nella chiesa di San Pietro in Vincoli a Roma e che, com'è noto, è una parte soltanto di quel gigantesco monumento funebre che l'artista avrebbe dovuto erigere per il potente papa Giulio II.[1] Io mi rallegro ogni volta che mi capita di leggere su questa figura un'espressione del tipo: "È l'apice della scultura moderna" (Herman Grimm),[2] giacché nessun'altra scultura ha mai esercitato un effetto piú forte su di me. Quante volte ho salito la ripida scalinata che porta dall'infelice via Cavour alla solitaria piazza dove sorge la chiesa abbandonata! e sempre ho cercato di tener testa allo sguardo corrucciato e sprezzante dell'eroe, e mi è capitato qualche volta di svignarmela poi quatto quatto dalla penombra di quell'interno, come se anch'io appartenessi alla marmaglia sulla quale è puntato il suo occhio, una marmaglia che non può tener fede a nessuna convinzione, che non vuole aspettare né credere, ed esulta quando torna a impossessarsi dei suoi idoli illusori.

Ma perché chiamo enigmatica questa statua? Non c'è il minimo dubbio che essa rappresenti Mosè, il legislatore degli Ebrei, che tiene le tavole dei sacri Comandamenti. Questo è certo, ma tutte le certezze si fermano qui. Pochissimo tempo fa (1912) uno scrittore di cose d'arte (Max Sauerlandt) ha potuto affermare: "Su nessun'opera d'arte al mondo sono stati espressi giudizi cosí contrastanti come su questo Mosè dalla testa di Pan. Perfino la semplice interpretazione della figura ha dato luogo a valutazioni assolutamente contraddit-

[1] Secondo Henry THODE [*Michelangelo: kritische Untersuchungen über seine Werke*, vol. 1 (Berlino 1908) p. 194] la statua è stata scolpita negli anni 1512-16.

[2] [H. GRIMM, *Leben Michelangelos*, 9ª ed. (Berlino-Stoccarda 1900) p. 189.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

torie..." Sulla scorta di un testo che risale soltanto a cinque anni fa,[1] esporrò quali dubbi si riallacciano alla concezione della figura del Mosè; e non sarà difficile mostrare che dietro questi dubbi si cela quanto vi è di essenziale e piú idoneo ai fini della comprensione di quest'opera d'arte.

[1] THODE, op. cit.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Il Mosè di Michelangelo è raffigurato seduto, il tronco teso in avanti, il capo con la barba possente e lo sguardo diretto verso sinistra, il piede destro posato al suolo, mentre il sinistro è posto in modo che tocca il suolo soltanto con le dita, il braccio destro in contatto con le tavole e una parte della barba; il braccio sinistro posa sul grembo.[1] Se volessi dare una descrizione piú precisa, sarei costretto ad anticipare ciò che intendo esporre dopo. Le descrizioni degli studiosi sono talvolta notevolmente poco centrate. Ciò che non è stato capito è stato anche percepito o riferito con imprecisione. Grimm dice che la mano destra, "sotto il cui braccio stanno le tavole della Legge, afferra la barba".[2] Cosí anche Lübke:[3] "Scosso nell'intimo, afferra con la destra la barba che fluisce maestosa..."; e Springer:[4] "Mosè preme una mano (la sinistra) sul corpo, con l'altra afferra quasi inconsapevolmente la barba che ondeggia possente." Justi trova che le dita della mano (destra) giocano con la barba "come l'uomo civilizzato gioca, quando è agitato, con la catena dell'orologio".[5] Anche Müntz rileva questo giocare con la barba.[6] Thode parla dell'"atteggiamento di pacata fermezza della mano destra sopra le tavole che le si ergono contro";[7] proprio nella mano destra egli non riconosce alcun segno di eccitazione, al contrario di quanto sostengono, con argomenti analoghi, Justi e Camillo Boito.[8] "La mano resta, nell'atto di afferrare la barba, nella stessa posizione in cui si trovava prima che il Titano volgesse a lato la testa."[9] Jakob Burckhardt afferma che "il famoso braccio sinistro, in fondo, non ha altro da fare che schiacciare questa barba contro il corpo."[10]

Se le descrizioni non coincidono, non ci meraviglieremo delle differenze con cui sono stati valutati alcuni particolari della statua. Io credo infatti che non si possa caratterizzare meglio l'espressione del

[1] [Vedi la tavola 1.] [2] [Grimm, *op. cit.*, p. 189.]
[3] [W. Lübke, *Geschichte der Plastik* (Lipsia 1863) p. 666.]
[4] [A. Springer, *Raffael und Michelangelo*, vol. 2 (Lipsia 1895) p. 33.]
[5] [C. Justi, *Michelangelo* (Lipsia 1900) p. 326.]
[6] [E. Müntz, *Histoire de l'art pendant la Renaissance: Italie* (Parigi 1895) p. 391n.]
[7] [Thode, *op. cit.*, p. 205.]
[8] [C. Boito, *Leonardo, Michelangelo, Andrea Palladio* (Milano, 2ª ed. 1883).]
[9] [Todhe, *op. cit.*, p. 205.]
[10] [J. Burckhardt, *Il cicerone* (1855), trad. it. (Sansoni, Firenze 1952) p. 736.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

volto di Mosè di quanto faccia Thode, il quale vi legge "un miscuglio di ira, dolore e disprezzo... l'ira nelle sopracciglia minacciosamente contratte, il dolore nello sguardo degli occhi, il disprezzo nel labbro inferiore proteso e negli angoli della bocca piegati all'ingiú".[1] Ma altri ammiratori devono aver visto quest'opera con occhi diversi. Cosí giudicava Dupaty:[2] "Quella augusta fronte sembra esser solo un velo trasparente, che copre appena uno spirito immenso." Al contrario Lübke:[3] "Nel capo si cercherebbe invano l'espressione di un'intelligenza superiore; nella fronte contratta non si esprime nient'altro che la capacità di un'ira mostruosa, di un'energia che infrange ogni cosa." Guillaume si allontana ancora di piú da Thode nella sua interpretazione dell'espressione del volto di Mosè, nel quale non ravvisa eccitazione alcuna, ma "soltanto un'orgogliosa semplicità, una dignità colma d'ispirazione, un'energia che deriva dalla fede. Lo sguardo di Mosè è diretto al futuro, egli prevede la sopravvivenza della sua razza nel tempo, l'immutabilità della sua Legge".[4] Analogamente per Müntz "lo sguardo di Mosè erra ben oltre il genere umano ed è diretto ai misteri che egli è l'unico ad aver penetrato".[5] Per Steinmann questo Mosè rappresenta addirittura "non piú il rigido legislatore, non piú il terribile nemico del peccato ispirato dall'ira di Iehova, ma il sacerdote maestoso che l'età non può scalfire, nell'atto in cui, benedicente e profetico, prende l'estremo congedo dal suo popolo con sulla fronte il riflesso dell'eternità".[6]

Ci sono stati altri critici ai quali il Mosè di Michelangelo non ha detto assolutamente niente, e che sono stati tanto onesti da dichiararlo. Cosí per esempio un critico inglese:[7] "C'è, nella concezione generale, un'assenza di significato che esclude che ci si trovi di fronte a un tutto autosufficiente..." E apprendiamo con stupore che altri ancora non hanno trovato niente da ammirare nel Mosè, anzi gli si sono scagliati contro deplorando la brutalità della figura e l'espressione animalesca del capo.

L'artista ha davvero tracciato nella pietra un messaggio cosí oscuro o ambiguo da rendere possibili letture tanto disparate?

Sorge però un'altra domanda, alla quale sono facilmente ricondu-

[1] [THODE, op. cit., p. 205.]
[2] Citato da THODE, op. cit., p. 197. [In francese nel testo.]
[3] [LÜBKE, op. cit., pp. 666 sg.]
[4] E. GUILLAUME, *Michel-Ange sculpteur*, Gazette des Beaux-Arts (1876) 96.
[5] [MÜNTZ, op. cit., p. 391.]
[6] [E. STEINMANN, *Rom in der Renaissance* (Lipsia 1899) p. 169.]
[7] "Quarterly Review", vol. 103, 469 (1858). [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Michelangelo: Mosè (Roma, San Pietro in Vincoli)

TAVOLA I

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Particolare del Mosè di Michelangelo

TAVOLA 2

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

cibili le incertezze che abbiamo citato. Michelangelo ha voluto creare con questo Mosè una "immagine atemporale di un carattere e di uno stato d'animo", oppure ha rappresentato l'eroe in un momento preciso, e se cosí è, altamente significativo, della sua esistenza? La maggior parte dei critici si è espressa a favore della seconda ipotesi, ed è anche in grado di indicare la scena della vita di Mosè che l'artista ha fissato per l'eternità. Si tratta del momento in cui Mosè, scendendo dal Sinai, dove ha avuto in consegna da Dio le tavole della Legge, si accorge che gli Ebrei hanno fabbricato nel frattempo un vitello d'oro intorno al quale danzano festanti. Il suo sguardo è rivolto a questa scena, e questa vista provoca le sensazioni che sono espresse nei tratti del volto e che stanno per mettere in azione — un'azione di estrema violenza — la possente figura. Michelangelo ha scelto di raffigurare il momento dell'ultimo indugio, della quiete che precede la tempesta; fra un attimo Mosè balzerà in piedi — il piede sinistro è già sollevato da terra, — scaraventerà al suolo le tavole e farà esplodere il suo furore sui rinnegati.

Anche tra coloro che sostengono questa interpretazione esistono delle divergenze che si riferiscono ad alcuni particolari.

Burckhardt:[1] "Mosè è rappresentato nel momento in cui scorge gli Ebrei che adorano il vitello d'oro e sta per sobbalzare. Vive, in questa immagine, il momento preliminare di una mossa piena di energia, che non si può aspettare senza un intimo timore, da una tale potenza fisica."

Lübke:[2] "Un moto interno attraversa violento l'intera figura, come se gli occhi fiammeggianti vedessero appunto il sacrilegio dell'adorazione del vitello d'oro. Scosso nell'intimo, afferra con la destra la barba che fluisce maestosa, quasi volesse dominare un istante ancora il suo moto per poi esplodere tanto piú sfrenatamente."

Springer condivide questo punto di vista, ma esprime una perplessità sulla quale torneremo in seguito:[3] "Infiammato di forza e di fervore, l'eroe frena a stento l'eccitazione interna... Da ciò siamo indotti involontariamente a ritenere che si tratti di una scena drammatica e che Mosè sia raffigurato nel momento in cui scorge che si sta adorando il vitello d'oro e sta per levarsi in preda all'ira. È difficile tuttavia che questa supposizione colga la vera intenzione dell'artista, perché Mosè, al pari delle altre cinque figure sedute, collocate nella

[1] [BURCKHARDT, op. cit., p. 736.] [2] [LÜBKE, op. cit., p. 666.]
[3] [SPRINGER, op. cit., p. 33.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

parte superiore della costruzione,[1] doveva avere una funzione eminentemente decorativa; essa può valere però come splendida testimonianza della vitalità e dell'intima personalità della figura di Mosè."

Alcuni critici, che pure non pensano trattarsi propriamente della scena del vitello d'oro, concordano tuttavia con questa interpretazione nel punto essenziale: questo Mosè è sul punto di balzare in piedi e di passare all'azione.

Grimm:[2] Questa figura "è pervasa da una tale grandezza, da una tale coscienza di sé, da un tale sentimento, quasi che quest'uomo abbia la facoltà di comandare ai tuoni e ai fulmini del cielo, eppure si freni prima di scatenarsi aspettando di vedere se i nemici che vuole annientare oseranno assalirlo. Egli siede come fosse sul punto di balzare, il capo eretto superbamente sulle spalle, la mano — sotto il cui braccio stanno le tavole della Legge — in atto di afferrare la barba che scende sul petto in onde pesanti, le narici dilatate nel respiro e la bocca sulle cui labbra le parole sembrano tremare".

Heath Wilson[3] dice che l'attenzione di Mosè è attratta da qualcosa, che egli è sul punto di balzare in piedi, ma esita ancora. Lo sguardo, nel quale si mescolano indignazione e disprezzo, può ancora mutarsi a esprimere compassione.

Wölfflin parla di "movimento impedito".[4] La causa di questo impedimento sta in questo caso nella volontà stessa della persona, è il momento estremo in cui Mosè si trattiene prima di esplodere, ossia di balzare in piedi.

Justi[5] è colui che sostiene piú a fondo l'interpretazione secondo cui in questa scultura viene colto il momento in cui Mosè si accorge del vitello d'oro, e con questa concezione mette in rapporto dettagli della statua che altri non hanno osservato. Egli indirizza il nostro sguardo sulla posizione — effettivamente sorprendente — delle due tavole della Legge, le quali stanno per scivolare sul sedile di pietra: Mosè "potrebbe quindi star guardando in direzione del frastuono con l'espressione di cattivi presentimenti, oppure sarebbe la vista dello stesso atto abominevole a colpirlo come una mazzata che stordisce. Percosso dall'orrore e dal dolore, si è lasciato cadere sul sedile.[6] È

[1] Si tratta del monumento funebre in onore del papa. [2] [GRIMM, *op. cit.*, p. 189.]

[3] [C. H. WILSON, *Life and Work of Michelangelo Buonarroti* (Londra 1876) p. 450.]

[4] [H. WÖLFFLIN, *Die klassische Kunst: Eine Einführung in die italienische Renaissance* (Monaco 1899) p. 72.] [5] [JUSTI, *op. cit.*, pp. 326 sg.]

[6] Bisogna rilevare che l'accurata disposizione del manto intorno alle gambe della figura assisa rende insostenibile questa prima parte della descrizione di Justi. Al contrario essa ci fa pensare che si sia voluto raffigurare Mosè nell'atto in cui, seduto tranquillamente e ignaro di quel che l'aspetta, viene sorpreso da una percezione improvvisa.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

stato sul monte per quaranta giorni e quaranta notti, quindi è stanco. La mostruosità, un colpo del destino, un delitto, perfino una felicità può essere percepita in un attimo, ma non misurata nella sua essenza, nella sua profondità, nelle sue conseguenze. Per un momento la sua opera gli sembra distrutta, egli perde ogni speranza in questo popolo. In momenti del genere il tumulto interiore si tradisce attraverso piccoli movimenti involontari. Egli lascia scivolare sul sedile di pietra le due tavole che tiene nella destra, ed esse vengono a poggiare sul loro spigolo, premute dall'avambraccio contro la parte laterale del torace. La mano però procede verso il petto e la barba, e poiché il collo è voltato verso la destra di chi guarda, deve tirare la barba verso sinistra e rompere la simmetria di questo vasto ornamento virile; sembra che le dita giochino con la barba, come l'uomo civilizzato gioca, quando è agitato, con la catena dell'orologio. La mano sinistra s'infossa nella veste sul ventre (nel Vecchio Testamento le viscere sono la sede degli affetti). Ma la gamba sinistra è già tirata indietro mentre la destra è protesa; fra un attimo Mosè scatterà, l'energia psichica compirà il salto dalla sensazione alla volontà, il braccio destro si muoverà, le tavole cadranno al suolo e fiumi di sangue espieranno l'affronto dell'apostasia..." "Non è ancora questo il momento di tensione in cui l'azione si scatena. Il dolore interiore domina ancora, con un effetto quasi paralizzante."

Knapp si esprime in maniera assai simile, tranne che non introduce all'inizio della descrizione gli elementi discutibili su cui abbiamo richiamato l'attenzione[1] e svolge con piú coerenza il tema succitato del movimento delle tavole:[2] "Rumori terreni distraggono Mosè, che fino a poco tempo prima era ancora solo col suo Dio. Egli ode un frastuono, le grida dei canti che accompagnano le danze lo destano dal sogno. L'occhio, il capo si volgono verso quel rumore. Spavento, ira, tutta la furia di passioni selvagge attraversano in quel momento la gigantesca figura. Le tavole della Legge incominciano a scivolare giú; quando la figura scatterà in piedi per scagliare le tonanti parole d'ira contro la turba del popolo infedele, cadranno a terra e si spezzeranno... È stato scelto questo momento di estrema tensione..." Knapp sottolinea dunque ciò che prepara l'azione e contesta che sia rappresentata l'inibizione che interviene inizialmente in chi è stato sopraffatto da un eccitamento.

[1] [Vedi la nota che precede.]
[2] [F. KNAPP, *Michelangelo* (Stoccarda-Lipsia 1906) p. XXXII.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Non contesteremo certo che tentativi d'interpretazione come gli ultimi citati da Justi e Knapp abbiano qualcosa di singolarmente accattivante. Questo perché non si fermano all'impressione generale esercitata dalla figura, ma ne mettono in rilievo singole caratteristiche che altrimenti, nel mentre siamo sopraffatti e quasi paralizzati dall'effetto complessivo, passerebbero inosservate. Il volgere deciso a lato del capo e degli occhi della figura, che per il resto è rivolta in avanti, concorda bene con l'ipotesi che là, di lato, l'occhio si posa su qualcosa che ha attirato improvvisamente su di sé l'attenzione del pacato eroe. Il piede staccato da terra non lascia praticamente adito ad altra interpretazione che non sia quella di una preparazione a balzare in piedi,[1] e la posizione singolarissima delle tavole, che sono pure qualcosa di santissimo e non possono esser state collocate a caso nella composizione come un arnese qualsiasi, trova un'ottima spiegazione nell'ipotesi che, data l'eccitazione di colui che le porta, sono scivolate in basso e stanno per cadere a terra. In questo modo apprenderemmo dunque che questa statua rappresenta un momento significativo e ben precisato della vita di Mosè, né ci sarebbe alcun pericolo di fraintendere di quale momento si tratti.

Ma ecco che due rilievi di Thode tornano a strapparci ciò che credevamo di aver già acquisito.[2] Questo osservatore dice che egli vede le tavole non scivolare, ma "restare ben salde". Egli nota "l'atteggiamento di pacata fermezza della mano destra sopra le tavole che le si ergono contro" [vedi sopra, p. 301]. A ben vedere, dobbiamo dar ragione senza riserve a Thode. Le tavole sono tenute salde e non corrono pericolo di scivolare. La mano destra le regge o si regge su di esse. Ciò non chiarisce certo la posizione in cui sono tenute ma questa è comunque inutilizzabile ai fini dell'interpretazione di Justi e di altri.

Anche piú decisivo è un secondo rilievo. Thode ricorda che "questa statua è stata pensata come parte di un gruppo di sei ed è rappresentata seduta. Sia l'una che l'altra circostanza contrasta con l'ipotesi che Michelangelo abbia voluto fissare un momento storico determinato. Perché, quanto alla prima, l'incarico conferito all'artista di raffigurare, sedute l'una accanto all'altra, altrettante figure tipiche della natura umana (*vita activa*, *vita contemplativa*) escludeva la raffigurazione di singoli eventi storici. E quanto al secondo punto, la raffigu-

[1] Tuttavia, nella Cappella medicea, il piede sinistro di Giuliano che siede tranquillo è sollevato in maniera analoga. [2] [THODE, op. cit., p. 205.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

razione dell'atto del sedere, dovuta alla concezione artistica del monumento nel suo insieme, contraddice al carattere dell'evento in questione, ossia la discesa dal monte Sinai al campo".

Facciamo nostra questa riflessione di Thode; io credo che potremo ancora accrescerne la forza. Il Mosè avrebbe dovuto, insieme ad altre cinque (in un progetto successivo tre) statue, ornare il piedistallo della tomba. La statua immediatamente successiva avrebbe dovuto essere un san Paolo. Due delle altre, la *vita activa* e la *contemplativa*, rappresentate da Lea e da Rachele, sono state eseguite e figurano – in piedi, però – nel monumento cosí com'è oggi deplorevolmente immiserito. Questa appartenenza del Mosè a un insieme rende impossibile la supposizione che la figura debba suscitare nell'osservatore l'attesa di star per balzare dal suo seggio, allontanarsi precipitosamente e mettersi a urlare menando le mani. Se le altre figure non erano rappresentate a loro volta in atto di prepararsi a un'azione cosí veemente – cosa assai improbabile – farebbe una pessima impressione che proprio quell'unica statua potesse darci l'illusione di star per abbandonare il suo posto e i suoi compagni, sottraendosi cosí alla funzione che le è assegnata nella struttura complessiva del monumento. Sarebbe un'incoerenza grossolana, che non reputo si possa attribuire al grande artista se non in caso di estrema necessità. Una figura in atto di allontanarsi precipitosamente in tal modo sarebbe assolutamente incompatibile con lo stato d'animo che il monumento funebre nel suo insieme vuole suscitare.

Il nostro Mosè non può quindi voler balzare in piedi, deve poter restare com'è in atteggiamento di calma sublime, come le altre figure e come la statua progettata del papa stesso (che poi Michelangelo non eseguí). Ma allora il Mosè che noi stiamo osservando non può essere la rappresentazione dell'uomo in preda all'ira, dell'uomo che, mentre scende dal Sinai, scopre che il suo popolo ha abiurato e scaglia via le Tavole sacre che perciò si infrangono fragorosamente. E in realtà posso ricordare ancor oggi la mia delusione quando, nelle mie prime visite a San Pietro in Vincoli, mi ponevo di fronte alla statua in attesa di vederla balzare a un tratto sul piede proteso, scaraventare al suolo le tavole e scatenare la sua ira. Niente di tutto questo accadeva; al contrario, la pietra diventava sempre piú immobile, una calma sacra, quasi opprimente emanava da essa, e io ero costretto a sentire che la statua rappresentava qualcosa capace di restare immutato, che questo Mosè sarebbe rimasto là, seduto e corrucciato, in eterno.

Ma se siamo costretti a rinunciare all'interpretazione secondo cui

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

questa statua rappresenta il momento che precede lo scoppio di collera alla vista dell'immagine idolatrata del vitello d'oro, non ci resta praticamente che accettare una delle concezioni che vedono in questo Mosè la figurazione di un carattere. L'interpretazione meno arbitraria e meglio fondata sull'analisi dei motivi dinamici della figura sembra allora quella di Thode:[1] "Qui, come sempre, Michelangelo è intento alla raffigurazione di un tipo di carattere. Egli crea l'immagine di un appassionato condottiero dell'umanità il quale, conscio del suo compito divino di legislatore, urta contro la resistenza irragionevole degli uomini. Per caratterizzare quest'uomo d'azione non c'era altro mezzo che mettere in luce l'energia della volontà, e questo era possibile ponendo in rilievo un movimento che permea di sé una calma apparente, e che si esprime nel volgere del capo, nella tensione dei muscoli, nella posizione della gamba sinistra. Sono gli stessi elementi che appaiono nel *vir activus* della Cappella medicea, Giuliano. Questa caratterizzazione generale viene approfondita dando rilievo al conflitto in cui un genio siffatto, un plasmatore dell'umanità, viene a trovarsi con la generalità degli uomini: le passioni raffigurate — ira, disprezzo, dolore — pervengono a un'espressione tipizzata. Senza questa espressione non sarebbe stato possibile mettere in risalto la natura di un tale superuomo. Michelangelo non ha creato l'immagine di un personaggio storico, ma un tipo di carattere che, grazie a un'energia irresistibile, domina le avversità del mondo; e in esso ha dato forma ai tratti riferiti dalla Bibbia, alle proprie esperienze interiori, alle impressioni suscitategli dalla personalità di papa Giulio e, io credo, anche a quelle che gli derivarono dalla tenacia combattiva di Savonarola."

Possiamo forse accostare a queste interpretazioni l'osservazione di Knackfuss:[2] il segreto principale dell'effetto provocato dal Mosè risiede nel contrasto artistico tra il fuoco interiore e la calma esteriore del suo atteggiamento.

Niente in me si oppone alla spiegazione offerta da Thode, ma la sento in qualche modo incompleta. Forse ciò è dovuto all'esigenza di scoprire un rapporto piú intimo tra la condizione psicologica dell'eroe e il contrasto che si esprime nel suo atteggiamento tra pacatezza "esteriore" e commozione "interiore".

[1] [*Ibid.*, p. 206.]
[2] [H. Knackfuss, *Michelangelo* (Bielefeld-Lipsia, 6ª ed., 1900).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Molto tempo prima ch'io potessi sentir parlare di psicoanalisi, venni a sapere che un esperto d'arte russo, Ivan Lermolieff, i cui primi saggi furono pubblicati in lingua tedesca tra il 1874 e il 1876, aveva provocato una rivoluzione nelle gallerie d'Europa rimettendo in discussione l'attribuzione di molti quadri ai singoli pittori, insegnando a distinguere con sicurezza le imitazioni dagli originali e costruendo nuove individualità artistiche a partire da quelle opere che erano state liberate dalle loro precedenti attribuzioni. Egli era giunto a questo risultato prescindendo dall'impressione generale e dai tratti fondamentali di un dipinto, sottolineando invece l'importanza caratteristica di dettagli secondari, di particolari insignificanti come la conformazione delle unghie, dei lobi auricolari, dell'aureola e di altri elementi che passano di solito inosservati e che il copista trascura di imitare, mentre invece ogni artista li esegue in una maniera che lo contraddistingue. È stato poi molto interessante per me apprendere che sotto lo pseudonimo russo si celava un medico italiano di nome Morelli. Diventato senatore del Regno d'Italia, Morelli è morto nel 1891.[1] Io credo che il suo metodo sia strettamente apparentato con la tecnica della psicoanalisi medica. Anche questa è avvezza a penetrare cose segrete e nascoste in base a elementi poco apprezzati o inavvertiti, ai detriti o "rifiuti" della nostra osservazione.

La figura del Mosè presenta in due luoghi dei dettagli che finora non sono mai stati presi in considerazione, anzi propriamente parlando non sono stati ancora descritti esattamente. I dettagli riguardano l'atteggiamento della mano destra e la posizione delle due tavole. Si può dire che questa mano mette in relazione in una guisa assai singolare e non spontanea — tale quindi da esigere una spiegazione — le tavole con la barba dell'eroe incollerito. È stato detto che egli fruga con le dita nella barba, che gioca con i suoi ciuffi, mentre col bordo della mano si appoggia alle tavole. Ma questa interpreta-

[1] [Giovanni Morelli (Verona 1816-Milano 1891) studiò in gioventú in Germania scienze naturali, ma si dedicò fin dall'inizio alla storia dell'arte. Patriota, fu nominato senatore nel 1873. Il suo metodo, sopra descritto da Freud, ebbe notevole influenza. Raccolse i suoi saggi, con lo pseudonimo indicato, nei volumi scritti in tedesco: *Le opere dei maestri italiani nelle gallerie dei musei di Dresda e Berlino* (1880; trad. it. 1886), e *Della pittura italiana: le Gallerie Borghese e Doria Pamphili* (3 voll., 1890-93; trad. it. 1897).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

zione non coglie evidentemente nel segno. Vale la pena di esaminare con piú attenzione che cosa fanno le dita della mano destra, e di descrivere esattamente la barba possente che esse toccano (vedi la tavola 2).

Allora si vede con tutta chiarezza: il pollice della mano è nascosto, l'indice — e soltanto l'indice — tocca effettivamente la barba. Esso è premuto cosí profondamente nella morbida massa dei peli che sopra e sotto (cioè in direzione del capo e del ventre, a partire dal dito che esercita la pressione) la barba si rigonfia oltre il livello del dito stesso. Le altre tre dita, con l'ultima falange piegata, sono puntate contro il torace, e sono appena sfiorate dall'estremo lembo di destra[1] della barba, che passa sopra di esse. Queste dita si sono per cosí dire sottratte alla barba. Non si può dire quindi che la mano destra giochi con la barba o vi frughi dentro; in verità l'unica cosa da dire è che soltanto l'indice poggia su parte della barba e vi scava un solco profondo. Premere la barba con un dito è certamente un gesto singolare e difficile da comprendere.

L'ammiratissima barba di Mosè scorre giú dalle guance, dal labbro superiore e dal mento in una quantità di matasse che possiamo distinguere l'una dall'altra anche nel loro corso. Una delle ciocche, che scende dalla guancia all'estrema destra, corre verso l'orlo superiore dell'indice premuto, dal quale è trattenuta. Possiamo supporre che scivoli giú e prosegua tra l'indice e il pollice nascosto. La matassa corrispondente sul lato sinistro scorre quasi senza deviazioni fin sul petto. Il destino piú singolare spetta alla folta massa di peli posta all'interno di quest'ultima matassa, scorrendo da essa fino alla linea mediana della figura. Non le è permesso di seguire il volgere del capo verso sinistra, è costretta a formare un arco che si arrotola morbidamente, un tratto di ghirlanda che si sovrappone quasi a croce alla massa pelosa interna sulla destra. Infatti è trattenuta dalla pressione dell'indice destro, benché provenga da sinistra rispetto alla linea mediana e costituisca propriamente la parte principale della metà sinistra della barba. La barba appare cosí nella sua massa principale proiettata verso destra, benché il capo sia volto vivacemente verso sinistra. Nel punto in cui affonda l'indice della mano destra si è formato come un vortice di peli; le ciocche che scendono dal lato sinistro si sovrappongono a quelle che scendono dal destro, le une e le altre compresse dal dito imperioso. Solo al di là di questo

[1] [Destra e sinistra si riferiscono qui sempre a Mosè, non allo spettatore.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

punto le masse pelose deviate dalla loro direzione si espandono liberamente per fluire giú verticalmente, fin quando le loro estremità sono accolte dalla mano sinistra che posa aperta sul grembo.

Non m'illudo affatto che la mia descrizione sia stata chiara e non mi azzardo a giudicare se l'artista abbia realmente voluto indurci a sciogliere quel nodo della barba. A prescindere però da questo dubbio, resta il fatto che la pressione dell'indice della mano *destra* si esercita principalmente sulle ciocche della metà *sinistra* della barba, e che questo effetto prevaricatore trattiene la barba dal partecipare al moto del capo e dello sguardo verso sinistra. Possiamo chiederci a questo punto qual è il significato di questa disposizione e da quali motivi deriva. Se sono state davvero considerazioni di linee da tracciare e di spazi da colmare, quelle che hanno mosso l'artista a spostare verso destra la fluente massa della barba di Mosè che sta guardando verso sinistra, non è singolarmente inappropriato che, per raggiungere questo scopo, egli abbia fatto ricorso alla pressione di un unico dito? E a chi mai, se gli accade di spostare al lato opposto la sua barba per un qualsiasi motivo, verrebbe in mente di fissare una metà della barba sull'altra premendola con un dito? Ma questi elementi in fondo marginali significano poi qualcosa, o ci stiamo invece rompendo il capo su cose che all'artista non importavano affatto?

Procediamo con il nostro ragionamento nell'ipotesi che anche questi dettagli abbiano un senso. Ed ecco allora una soluzione che elimina le difficoltà e ci fa presentire un nuovo significato. Se nella figura di Mosè la metà *sinistra* della barba si trova sotto la pressione dell'indice della mano *destra*, la cosa può essere forse intesa come il residuo di un contatto tra la mano destra e la parte sinistra della barba, un contatto che, in un momento precedente a quello raffigurato da Michelangelo, era assai piú stretto. Forse la mano destra teneva afferrata la barba con molta piú energia, si era spinta fino al limite sinistro della barba, e quando si ritrasse nella posizione che vediamo oggi nella statua una parte della barba la seguí e ora resta a testimoniare il movimento appena avvenuto. La ghirlanda composta con la barba sarebbe la traccia del percorso compiuto dalla mano.

Saremmo dunque giunti alla conclusione che la mano destra ha compiuto un movimento a ritroso. Questa ipotesi ci costringe quasi inevitabilmente ad avanzarne altre. La nostra fantasia completa il processo, di cui il movimento testimoniato dalla traccia rimasta nella

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

barba non è che una parte, e ci rimanda spontaneamente all'interpretazione che vede Mosè, ch'era in atto di riposo, trasalire al frastuono del popolo e alla vista del vitello d'oro. Egli sedeva tranquillo, il capo dalla barba fluente rivolto in avanti; la mano non aveva probabilmente niente a che fare con la barba. Improvvisamente il rumore gli echeggia all'orecchio, egli volge la testa e gli occhi nella direzione dalla quale proviene lo scompiglio, osserva la scena e ne intende il senso. La collera e lo sdegno lo afferrano, vorrebbe balzare in piedi, punire gli scellerati, annientarli. La furia, ancor lontana dall'oggetto che la provoca, si esprime intanto in un gesto diretto contro il proprio corpo. La mano impaziente, pronta all'azione, afferra e tira in avanti la barba che aveva seguito il movimento del capo, la preme con ferrea stretta tra il pollice e il palmo della mano con le dita serrate, un gesto di tale forza e veemenza da richiamare alla mente altre raffigurazioni di Michelangelo. In seguito però, non sappiamo ancora come e perché, interviene un cambiamento, la mano protesa e affondata nella barba viene ritratta rapidamente, la stretta si allenta, le dita si distaccano; ma erano penetrate cosí a fondo nella barba che nel ritrarsi ne spostano verso destra una grande matassa della parte sinistra, dove sotto la pressione dell'unico dito, quello piú lungo e piú in alto, essa è costretta a sovrapporsi alle ciocche della parte destra. E questa nuova posizione, comprensibile soltanto a partire dalla posizione che l'ha preceduta, viene ora mantenuta.

Riflettiamo un attimo. Abbiamo ipotizzato che la mano destra fosse in un primo tempo staccata dalla barba e che poi, in un momento di forte tensione affettiva, si protendesse verso sinistra per afferrarla, per poi infine tornare indietro portandone una parte con sé. Abbiamo agito con la mano destra di Mosè come se potessimo disporne liberamente. Ma lo possiamo davvero? La mano è davvero libera? Non deve tenere o portare le tavole sacre, e questo importante compito non le impedisce tutte queste escursioni mimiche? E ancora: che cosa l'ha indotta a ritrarsi, posto che sia stato un serio motivo a farle abbandonare la sua posizione iniziale?

Sono nuove difficoltà, in effetti. In ogni caso la mano destra è in relazione con le tavole. È anche innegabile che qui ci manca un motivo capace di indurre la mano destra a compiere il movimento all'indietro che le abbiamo attribuito. Ma, e se le due difficoltà fossero risolvibili contemporaneamente, e soltanto dopo ne emergesse un succedersi degli avvenimenti interamente comprensibile? Se fosse

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

proprio qualcosa che succede con le tavole a fornirci la spiegazione dei movimenti della mano?

Circa le tavole c'è da osservare qualcosa che non è stato considerato finora degno di nota, per cui vedi il dettaglio della figura 1. Si è detto [p. 308]: la mano si regge sulle tavole; oppure: la mano regge le tavole. Si vede anche subito che le due tavole rettangolari, sovrapposte, poggiano ritte sullo spigolo. Se si osserva con piú attenzione, si vede che il bordo inferiore delle tavole ha una configurazione diversa da quello superiore inclinato obliquamente in avanti. Il bordo superiore procede in linea retta, mentre quello inferiore mostra nella parte anteriore una sporgenza simile a un corno, ed è proprio con questa sporgenza che le tavole toccano il seggio di pietra. Che significato può avere questo dettaglio (il quale, incidentalmente, è riprodotto in maniera del tutto errata nel grande calco in gesso della collezione dell'Accademia viennese di arti plastiche e figurative)? Non c'è praticamente dubbio che questa protuberanza sta a contrassegnare la parte superiore delle tavole rispetto a quello che in esse è scritto. Di solito soltanto il bordo superiore in tavole rettangolari come queste è arrotondato o centinato. Le tavole perciò poggiano qui capovolte. È uno strano modo di trattare oggetti cosí sacri. Sono capovolti e tenuti piú o meno in equilibrio su uno spigolo. Quale considerazione formale può aver indotto Michelangelo a raffigurarle cosí? O forse si è trattato anche in questo caso di un dettaglio insignificante per l'artista?

A questo punto viene da pensare che anche le tavole siano pervenute a questa posizione in conseguenza di un movimento precedente, che quest'ultimo sia dipeso dallo spostamento che abbiamo attribuito alla mano destra e che la posizione assunta dalle tavole abbia poi a sua volta costretto la mano a compiere il successivo moto a ritroso. Gli spostamenti della mano e delle tavole sono coordinabili nel modo che segue: all'inizio, quando la figura sedeva tranquilla, essa reggeva le tavole perpendicolarmente sotto il braccio destro. La mano destra ne afferrava in basso i bordi e trovava un appoggio nella voluta che sporge in avanti. Essendo questo il modo piú facile di reggere le tavole, ciò spiega senz'altro perché erano tenute capovolte. Poi venne il momento in cui la pace fu scossa dal tumulto. Mosè volse il capo in quella direzione e, quando ebbe osservato la scena, il piede si preparò al balzo, la mano allentò la presa sulle tavole e risalí a sinistra, afferrando la barba, quasi a esercitare la sua irruenza sul proprio corpo. Le tavole a questo punto restarono

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Figura 1

Figura 2A

affidate alla pressione del braccio, che doveva premerle contro il torace. Ma questo modo di sostenerle non bastava, incominciarono a scivolare in avanti e in basso, il bordo superiore — che prima era tenuto orizzontalmente — si diresse in avanti e all'ingiú; il bordo inferiore, privo di sostegno, si accostò con lo spigolo anteriore al seggio. Un attimo ancora e le tavole avrebbero dovuto ruotare sul nuovo punto d'appoggio, toccare il suolo col bordo che in precedenza si trovava in alto, e sfracellarvisi. Per evitare che questo accada, la mano destra torna indietro e abbandona la barba, una parte della quale è trascinata senza volere nella stessa direzione; poi la mano riesce a raggiungere il bordo delle tavole e le sostiene vicino all'angolo posteriore, che è ora quello piú in alto di tutti. Cosí lo strano insieme costituito dalla barba, dalla mano e dalla coppia di tavole appoggiate sullo spigolo — che sembra il frutto di una costrizione — deriva da quell'unico movimento appassionato della mano e dalle sue conseguenze ben giustificate. Se si vogliono seguire a ritroso le tracce della tempesta di movimento trascorsa, bisogna alzare l'angolo anteriore della parte alta delle tavole e spingerlo indietro fino a fargli raggiungere il piano della figura, allontanando cosí dal seggio l'angolo anteriore della parte bassa (quello che presenta una protuberanza), abbassare la mano e portarla sotto il bordo inferiore delle tavole, che torna ora in posizione orizzontale.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Figura 2B

Figura 2C

Ho fatto eseguire dalla mano di un artista tre disegni [figg. 2A, 2B, 2C] che dovrebbero chiarire la mia descrizione. Il terzo disegno torna a riprodurre la statua cosí come noi la vediamo; gli altri due raffigurano gli stadi preliminari postulati dalla mia interpretazione, il primo quello del riposo, il secondo quello dell'estrema tensione, della preparazione al balzo, dello stacco della mano dalle tavole e dello scivolamento iniziale delle tavole stesse. È interessante ora notare come entrambe le figure integrative realizzate dal mio disegnatore [figg. 2A e 2B] tornano a onore di certe descrizioni non esatte di commentatori precedenti. Un contemporaneo di Michelangelo, Condivi, dice:[1] "...Moisè, duce e capitano degli Ebrei... se ne sta a sedere in atto di pensoso e savio, *tenendo sotto il braccio destro le tavole della Legge* e con la sinistra mano sostenendosi il mento (!), come persona stanca e piena di cure..." Questo non si vede affatto nella statua di Michelangelo, ma coincide quasi perfettamente con l'ipotesi che sta alla base del primo disegno [fig. 2A]. Lübke aveva scritto [vedi p. 301], come altri osservatori: "Scosso nell'intimo, afferra con la destra la barba che fluisce maestosa..." Questo è inesatto se lo si riferisce alla figura della statua, ma è esatto se rife-

[1] [Ascanio Condivi, *Vita di Michelangelo Buonarroti* (1553) p. 44.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

rito al nostro secondo disegno [fig. 2B]. Justi e Knapp hanno visto, come abbiamo ricordato [pp. 306 sgg.], che le tavole stanno scivolando e corrono il rischio di infrangersi. Vero è che Thode li ha contestati e ha sostenuto che le tavole sono solidamente tenute dalla mano destra [p. 308], ma essi avrebbero ragione se descrivessero non già la statua bensí il nostro stadio intermedio. Si potrebbe quasi credere che questi autori si siano emancipati dall'immagine riprodotta nella statua e senza saperlo abbiano intrapreso un'analisi dei motivi del movimento, grazie alla quale sono giunti alle stesse conclusioni che noi abbiamo enunciato in maniera piú consapevole e piú esplicita.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Se non mi sbaglio, ci sarà ora consentito cogliere i frutti dei nostri sforzi. Abbiamo visto a quanti, sotto l'impressione esercitata dalla statua, si è imposta l'interpretazione che essa rappresenti Mosè preso dallo spettacolo del suo popolo che ha abbandonato la retta via e danza intorno a un idolo. Ma a questa interpretazione si è dovuto rinunciare perché essa trovava il suo seguito nell'attesa che Mosè fosse lí lí per balzare in piedi, scaraventare le tavole e compiere la sua vendetta. Ciò però contrastava con la destinazione della statua come parte del monumento funebre di Giulio II, accanto a tre (o cinque) altre figure sedute. Possiamo ora riprendere questa interpretazione abbandonata, dal momento che il nostro Mosè non balzerà in piedi e non scaglierà le tavole lontano da sé. Ciò che noi scorgiamo in lui non è l'avvio a un'azione violenta, bensí il residuo di un movimento trascorso. In un accesso d'ira egli voleva, dimentico delle tavole, balzare in piedi e vendicarsi; ma la tentazione è stata superata, egli continuerà a star seduto frenando la collera, in un atteggiamento di dolore misto a disprezzo. Non getterà via le tavole a infrangersi contro i sassi, perché proprio per causa loro ha dominato la sua ira, proprio per salvarle ha frenato la sua passione. Quando si era abbandonato al suo sdegno appassionato aveva dovuto trascurare le tavole, distogliendo da esse la mano che le tratteneva. A quel punto incominciarono a scivolare, correndo il rischio di spezzarsi. Fu un ammonimento per lui. Gli risovvenne la sua missione e rinunciò per essa a soddisfare il suo affetto. La sua mano si spostò all'indietro e salvò le tavole in bilico prima che potessero cadere. In questa posizione egli rimase immobile, e cosí lo ha raffigurato Michelangelo, come custode del mausoleo.

Una triplice stratificazione si esprime nella sua figura se la osserviamo a partire dall'alto. I tratti del volto rispecchiano gli affetti che sono diventati dominanti, al centro della figura sono visibili i segni del movimento represso, il piede mostra ancora la posizione dell'azione progettata, come se la padronanza avesse proceduto dall'alto verso il basso. Il braccio sinistro, del quale non abbiamo ancora parlato, sembra pretendere la sua parte nella nostra interpretazione. La mano sinistra è posata sul grembo con gesto morbido e racchiude

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

quasi carezzevole i lembi estremi della barba fluente. Dà l'impressione di voler abolire la violenza con cui, un momento prima l'altra mano aveva maltrattato la barba.

A questo punto però ci si obietterà: ma questo non è il Mosè della Bibbia, che cadde realmente in preda all'ira e scagliò a terra le tavole che andarono in pezzi. Sarebbe un Mosè completamente diverso, creato dalla sensibilità dell'artista; Michelangelo si sarebbe qui preso la libertà di emendare il testo sacro e di falsare il carattere dell'uomo di Dio. Possiamo noi attribuire a Michelangelo questa libertà che confina forse con un atto blasfemo?

Il passo della Sacra Scrittura in cui è riferito il comportamento di Mosè nella scena del vitello d'oro dice quanto segue (chiedo scusa se mi servo anacronisticamente della versione di Lutero):[1]

(*Esodo* 32:7)"E il Signore disse a Mosè: 'Va, scendi giú; perciocché il tuo popolo, che tu hai tratto fuor del paese di Egitto, si è corrotto. (8)Essi si son tosto stornati dalla via che io avea lor comandata; essi si hanno fatto un vitello di getto, e l'hanno adorato, e gli hanno sacrificato, e hanno detto: Questi, o Israele, sono i tuoi dii, che ti hanno tratto fuor del paese di Egitto.' (9)Il Signore disse ancora a Mosè: 'Io ho riguardato questo popolo, ed ecco, egli è un popolo di collo duro. (10)Ora dunque, lasciami fare, e l'ira mia si accenderà contro a loro, e io li consumerò; e io ti farò diventare una gran nazione.' (11)Ma Mosè supplicò al Signore Iddio suo, e disse: 'Perché si accenderebbe, o Signore, l'ira tua contro al tuo popolo, che tu hai tratto fuor del paese di Egitto, con gran forza e con possente mano?' "...

"(14)E il Signore si pentí del male che avea detto di fare al suo popolo. (15)E Mosè, rivoltosi, scese dal monte, avendo in mano le due tavole della Testimonianza, tavole scritte da' due lati, di qua e di là. (16)E le tavole erano lavoro di Dio, e la scrittura era scrittura di Dio, intagliata sopra le tavole. (17)Or Giosuè udí il romor del popolo, mentre gridava, e disse a Mosè: 'E' vi è un grido di battaglia nel campo.' (18)E Mosè disse: 'Questo non è punto grido di vittoriosi, né grido di vinti; io odo un suono di canto.' (19)E, come egli fu vicino al campo, vide quel vitello e le danze. E l'ira sua si accese, ed egli gittò le tavole dalle sue mani, e le spezzò appiè del monte. (20)Poi prese il vitello, che i figliuoli d'Israele avevano fatto, e lo bruciò col fuoco, e lo tritò, finché fu ridotto in polvere; e sparse quella pol-

[1] [Sostituiamo la versione di Lutero con quella secentesca di Giovanni Diodati.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Nicola di Verdun: Mosè (Oxford, Ashmolean Museum)

TAVOLA 3

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

vere sopra dell'acqua, e fece bere quell'acqua a' figliuoli d'Israele."...

"(30)E il giorno seguente, Mosè disse al popolo: 'Voi avete commesso un gran peccato; ma ora io salirò al Signore: forse farò io che vi sia perdonato il vostro peccato.' (31)Mosè dunque ritornò al Signore, e disse: 'Deh! Signore; questo popolo ha commesso un gran peccato, facendosi degl'iddii d'oro. (32)Ma ora, rimetti loro il lor peccato; se no, cancellami ora dal tuo Libro che tu hai scritto.' (33)E il Signore disse a Mosè: 'Io cancellerò dal mio Libro colui che avrà peccato contro a me. (34)Or va al presente, conduci il popolo al luogo del quale ti ho parlato; ecco, un mio Angelo andrà davanti a te; e al giorno della mia visitazione, io li punirò del lor peccato.' (35)E il Signore percosse il popolo, perciocché avea fatto il vitello, che Aaronne avea fabbricato."

È impossibile per noi, sotto l'influenza della moderna critica biblica, leggere questo passo senza scorgervi i segni di un maldestro montaggio di resoconti tratti da fonti diverse. Al versetto 8 il Signore in persona comunica a Mosè che il popolo ha abbandonato la retta via e si è fatto un idolo. Mosè intercede per i peccatori. Ma al versetto 18 Mosè mostra a Giosuè di non saperne nulla, e si lascia trasportare dall'ira (versetto 19) quando vede la scena dell'adorazione dell'idolo. Al versetto 14 ha già ottenuto il perdono di Dio per il suo popolo peccatore, eppure al versetto 31 e seguenti si reca di nuovo sul monte per implorare questo perdono, informa il Signore del rinnegamento del popolo e ottiene l'assicurazione che la punizione è rimandata. Il versetto 35 si riferisce a una punizione che Dio infligge al popolo della quale non viene detto nulla, mentre nei versetti 20-30 viene descritta la punizione che lo stesso Mosè ha inflitto. È noto che le parti storiche del libro che trattano dell'esodo dall'Egitto sono dense di incongruenze e di contraddizioni anche piú appariscenti.

Per gli uomini del Rinascimento un simile atteggiamento critico verso il testo biblico naturalmente non esisteva: essi dovevano intendere il racconto come un qualcosa di coerente, e trovavano pertanto che esso non offriva un buon aggancio all'arte figurativa. Il Mosè del passo biblico era già stato informato dell'idolatria del suo popolo, e si era posto dalla parte della dolcezza e dell'indulgenza; ciononostante quando si trovò al cospetto del vitello d'oro e della folla danzante soggiacque a un improvviso accesso d'ira. Non ci sarebbe quindi da meravigliarsi se l'artista, che voleva rappresentare la reazione dell'eroe a questa dolorosa sorpresa, si fosse reso indipen-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

dente, per motivi interiori, dal testo biblico. Del resto questo scostamento dalla lettera della Sacra Scrittura per motivi di poco conto non era affatto inusuale o interdetto all'artista. Un dipinto famoso del Parmigianino[1] che si trova nella sua città natale ci mostra Mosè mentre seduto in vetta a un monte scaglia a terra le tavole, benché il versetto biblico dica espressamente: "le spezzò appiè del monte". Già la raffigurazione di un Mosè seduto non trova alcun riscontro nel testo biblico e sembra piuttosto dar ragione a quei critici i quali hanno supposto che la statua di Michelangelo non si proponga di fermare un preciso momento della vita dell'eroe.

Piú importante della infedeltà verso il testo sacro è la trasformazione che Michelangelo ha operato, secondo la nostra interpretazione, a proposito del carattere di Mosè. Mosè era, secondo le testimonianze della tradizione, uomo iracondo e soggetto agli impeti della passione. In uno di questi accessi di sacro furore aveva ucciso l'egiziano che stava maltrattando un israelita, e perciò dovette fuggire dal paese e rifugiarsi nel deserto. In un'analoga esplosione di affetti frantumò le due tavole che Dio stesso aveva scritto. Probabilmente la tradizione, riferendo simili aspetti del suo carattere, non è tendenziosa e riferisce fedelmente l'impressione suscitata da una grande personalità realmente vissuta. Tuttavia Michelangelo ha posto nel mausoleo del papa un altro Mosè, che va al di là del Mosè storico o tradizionale. Elaborando il motivo delle tavole della Legge infrante, egli non le lascia spezzare dalla collera di Mosè, ma fa acquietare quest'ira attraverso la minaccia ch'esse possano rompersi, o perlomeno la frena mentre sta per passare all'azione. Cosí facendo egli ha impresso nella figura di Mosè qualcosa di nuovo, di sovrumano, e la possente massa corporea e la muscolatura formidabile del personaggio diventano il mezzo d'espressione fisica della piú alta impresa psichica possibile all'uomo: soggiogare la propria passione a vantaggio e in nome di una causa alla quale ci si è votati.

A questo punto l'interpretazione della statua di Michelangelo può dirsi conclusa. Possiamo ancora domandarci quali motivi agivano nell'artista quando egli destinò il Mosè, e precisamente un Mosè cosí profondamente trasformato, al monumento funebre di papa Giu-

[1] [Si tratta certamente del pannello monocromo affrescato dal Parmigianino sulla volta della cappella maggiore di Santa Maria della Steccata in Parma. Tuttavia la critica piú moderna non concorda nell'attribuire al Parmigianino l'intenzione di dipingere Mosè in vetta al monte, anche perché dai suoi nove studi sul Mosè risulta chiaramente che egli intendeva inserirlo in una piú vasta composizione pittorica che non portò a termine.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

lio II. Da molte parti si è concordemente richiamata l'attenzione sul fatto che questi motivi vadano ricercati nel carattere del papa e nei rapporti che l'artista ebbe con lui. Giulio II era affine a Michelangelo nel senso che mirava alla realizzazione di progetti grandi e imponenti, grandi soprattutto nel senso della dimensione. Era un uomo d'azione, il suo fine era dichiarato, egli mirava all'unificazione dell'Italia sotto il dominio del papato. Il suo proposito era di attuare da solo, nel breve lasso di tempo e di signoria che gli era concesso, isolato e impaziente, e con metodi violenti, un'impresa destinata a riuscire soltanto parecchi secoli dopo grazie all'azione congiunta di piú forze. Egli seppe apprezzare in Michelangelo un uomo simile a lui, ma lo fece spesso soffrire per la sua irascibilità e la sua mancanza di riguardi. L'artista era consapevole di nutrire aspirazioni altrettanto impetuose, e può aver intuito — con la maggiore chiaroveggenza che gli era propria — l'insuccesso a cui erano entrambi condannati. Cosí egli pose il suo Mosè nel monumento funebre del papa, non senza rimprovero verso il defunto, e a titolo di ammonimento per sé stesso, innalzandosi con questa critica al di sopra della sua stessa natura.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Nel 1863 l'inglese Watkiss Lloyd dedicò al Mosè di Michelangelo un piccolo libro.[1] Quando riuscii ad avere tra le mani questo scritto di 46 pagine presi conoscenza del suo contenuto con sentimenti contraddittori. Fu un'occasione per costatare ancora una volta, sulla mia persona, quale sorta di indecorosi motivi infantili sono soliti intervenire nel nostro impegno al servizio di una causa seria: a tutta prima mi rammaricai che Lloyd avesse anticipato tanti elementi che mi erano cari poiché costituivano il risultato dei miei sforzi personali, e solo in un secondo tempo fui in grado di rallegrarmi dell'inattesa conferma. Le nostre strade tuttavia si separano in un punto decisivo.

Lloyd ha dapprima osservato che le descrizioni consuete della figura sono inesatte, che Mosè non è in procinto di alzarsi in piedi,[2] che la sua mano destra non afferra la barba, che solo l'indice destro posa ancora sulla barba.[3] Egli ha anche osservato — e la cosa è assai piú indicativa — che l'atteggiamento in cui la figura è rappresentata si può spiegare soltanto risalendo a un momento precedente che non è raffigurato, e che il sovrapporsi verso destra delle ciocche di sinistra della barba deve lasciar supporre che la mano destra e la metà sinistra della barba fossero state prima in uno stretto, piú naturale contatto. Ma egli batte un'altra strada per ripristinare questa vicinanza giudicata indispensabile; non fa scorrere la mano ad afferrare la barba, ma è la barba che si trovava vicino alla mano. Lloyd spiega che bisognerebbe immaginarsi che, un attimo prima dell'improvvisa interruzione, la testa della statua fosse voltata completamente verso destra, sopra la mano che teneva allora, come tiene adesso, le tavole della Legge. La pressione (delle tavole) sul palmo della mano faceva sí che le dita si aprissero naturalmente sotto i riccioli fluenti, e l'improvviso volgere del capo nell'altra direzione ebbe come conseguenza

[1] W. W. Lloyd, *The Moses of Michael Angelo* (Londra 1863).

[2] *Ibid.*, p. 10: "Ma non si sta alzando né si prepara ad alzarsi; il busto è completamente eretto, non piegato in avanti per effetto dell'alterazione di equilibrio che precede un movimento del genere..." [Freud cita in inglese.]

[3] *Ibid.*, p. 11: "Tale descrizione è completamente errata; i rivoletti della barba sono trattenuti dalla mano destra, ma non sono né stretti né afferrati, rinchiusi o impugnati saldamente. Sono semplicemente trattenuti per un attimo: momentaneamente impegnati, sono sul punto di essere lasciati liberi." [Freud cita in inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

che una parte delle ciocche venisse trattenuta per un attimo dalla mano rimasta immobile, formando quella ghirlanda di peli che va intesa come una scia ("*wake*") del percorso della barba.

L'altra possibilità — un precedente accostamento tra mano destra e metà sinistra della barba — è scartata da Lloyd per una considerazione che dimostra quanto egli è andato vicino alla nostra interpretazione. Non è possibile — egli sostiene — che il profeta, anche se in preda a un'estrema eccitazione, possa aver teso avanti la mano per tirare la barba cosí di lato. In questo caso la posizione delle dita sarebbe completamente diversa, e per di piú le tavole, in seguito a questo movimento, cadrebbero certamente a terra poiché sarebbero trattenute solo dalla pressione del braccio destro; a meno che si presuma che la figura di Mosè compia un gesto talmente goffo per non lasciarsi sfuggire le tavole che il solo immaginarlo è una profanazione ("*unless clutched by a gesture so awkward, that to imagine it is profanation*").

È facile scorgere in cosa consista la trascuranza del critico. Egli ha inteso rettamente le stranezze della barba come indizi di un movimento trascorso, ma poi ha tralasciato di applicare la stessa conclusione alle singolarità non meno forzate nella posizione delle tavole. Egli valorizza soltanto gli elementi che provengono dalla barba, e non anche quelli che si riferiscono alle tavole, la cui posizione egli ritiene identica a quella originaria. Cosí facendo si sbarra la strada verso una concezione come la nostra la quale, attraverso la valorizzazione di alcuni dettagli poco appariscenti, approda a un'interpretazione sorprendente dell'intera figura e delle sue intenzioni.

Ma, e se ci trovassimo entrambi su una falsa strada? Se stessimo attribuendo peso e significato a particolarità che per l'artista erano indifferenti, dettagli che egli avrebbe figurati cosí come sono del tutto a piacer suo o per determinate ragioni formali senza riporvi alcunché di segreto? E se fossimo caduti anche noi vittime dello stesso destino di tanti interpreti, che credono di vedere nitidamente cose che l'artista non ha inteso creare né consapevolmente né inconsapevolmente? Sono domande alle quali non posso rispondere. Io non so dire se è possibile attribuire a un artista come Michelangelo — nelle cui opere lotta per esprimersi un cosí ricco contenuto di pensiero — simile ingenua indeterminatezza, e in particolare se ciò possa esser riferito ai tratti vistosi e singolari della statua di Mosè. Infine, possiamo ancora aggiungere in tutta modestia che l'artista

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

divide con l'interprete la responsabilità di questa incertezza. Michelangelo è giunto abbastanza spesso nelle sue creazioni al limite estremo di ciò che l'arte può esprimere; e forse nel caso del Mosè egli non è riuscito appieno — ammesso che questa fosse la sua intenzione — a rendere intelligibile la tempesta di violento eccitamento attraverso gli indizi che di essa sono sopravvissuti nella quiete sopraggiunta.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

A parecchi anni di distanza dalla comparsa del mio lavoro sul Mosè di Michelangelo, pubblicato anonimo nel 1914 sulla rivista "Imago", mi venne tra le mani grazie alla cortesia di Ernest Jones una copia del numero di aprile 1921 del "Burlington Magazine for Connoisseurs" (vol. 38), che mi indusse a rivolgere di nuovo il mio interesse all'interpretazione da me proposta della statua. In questo numero si trova un breve articolo di H. P. Mitchell su due bronzi del dodicesimo secolo attualmente all'Ashmolean Museum di Oxford, attribuiti a un eminente artista di quell'epoca, Nicola di Verdun. Altre sue opere sono conservate a Tournai, Arras e Klosterneuburg presso Vienna; il reliquiario dei Tre Re nel duomo di Colonia è considerato il suo capolavoro.

Ora, una delle due statuette esaminate da Mitchell è un Mosè (alto oltre 23 centimetri) caratterizzato al di là di ogni dubbio dalle tavole della Legge che lo accompagnano. Anche questo Mosè è rappresentato seduto, avvolto in un mantello drappeggiato; il suo volto mostra un'espressione fortemente appassionata, forse preoccupata, e la mano destra afferra la lunga barba e ne preme le ciocche tra il cavo della mano e il pollice a mo' di tenaglia: esegue quindi lo stesso movimento che viene supposto nella figura 2B del mio saggio come fase preliminare alla posizione nella quale vediamo oggi immobilizzato il Mosè di Michelangelo.

Basta gettare un'occhiata alla tavola 3 per riconoscere la differenza tra le due raffigurazioni, che piú di tre secoli separano. Il Mosè dell'artista lorenese tiene le tavole per il bordo superiore con la mano sinistra, e le appoggia al ginocchio: spostando le tavole al lato opposto e affidandole al braccio destro, si realizza la situazione iniziale del Mosè di Michelangelo. Se la mia interpretazione del gesto con cui Mosè si afferra la barba è ammissibile, il Mosè del 1180 ci restituisce un momento della tempesta passionale, mentre la statua che si trova a San Pietro in Vincoli riproduce la quiete dopo la tempesta.

Io credo che la scoperta riferita qui aumenti la verosimiglianza dell'interpretazione che ho tentato di fornire nel mio lavoro del 1914.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Forse è possibile che un conoscitore d'arte colmi la lacuna temporale tra il Mosè di Nicola di Verdun e quello del maestro del Rinascimento italiano, dimostrando che nel periodo intercorso Mosè è stato oggetto di altri tipi di raffigurazione.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

NUOVI CONSIGLI SULLA TECNICA DELLA PSICOANALISI

1913-14

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Nell'Avvertenza editoriale agli scritti di *Tecnica della psicoanalisi* (1911-1912) (compresi nel volume 6 di questa edizione, alle pp. 511-41) è narrato come Freud fin dal 1908 avesse pensato a un'esposizione sistematica della tecnica della psicoanalisi, come dopo aver lavorato a una tale opera l'avesse abbandonata, per riprendere il progetto nel 1910, convertendo però l'idea di un'unica trattazione sistematica in quella di una mezza dozzina di saggi staccati dedicati a singoli problemi particolari, e come infine nel bienno 1911-12 egli avesse pubblicato i primi tre scritti sull'argomento.

Altri tre saggi (qui di seguito riportati) furono composti da Freud nel biennio 1913-14 e pubblicati sotto il comune titolo *Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse*.

Il primo di questi saggi, I. *Zur Einleitung der Behandlung* (Inizio del trattamento) apparve in due puntate, nei numeri di gennaio e marzo della "Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", vol. 1(1 e 2), 1-10 e 139-46 (1913); la seconda puntata portava altri due titoletti *Die Frage der ersten Mitteilungen* e *Die Dynamik der Heilung*. Perciò è come se il saggio fosse stato diviso in tre paragrafi: dall'inizio a p. 348: *Inizio del trattamento*; da p. 348 a p. 351: *Il problema delle prime comunicazioni*; e dall'ultimo capoverso di p. 351 alla fine: *Dinamica della guarigione*. Poiché questi titoletti furono omessi nelle edizioni successive al 1924, essi non sono qui riprodotti.

Il secondo saggio, II. *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (Ricordare, ripetere e rielaborare), scritto nei primi mesi del 1914, apparve alla fine di quell'anno nella "Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", vol. 2(6), 485-91 (1914). Freud vi illustra la trasformazione intervenuta nel procedimento dell'analisi. Mentre all'inizio sembrava che compito del trattamento fosse quello di far ricordare le situazioni traumatiche o conflittuali responsabili dei sintomi, ora il compito principale consiste nel mettere in evidenza e combattere le resistenze. In questo saggio Freud formula per la prima volta il concetto di *Wiederholungszwang* (coazione a ripetere) e di *Durcharbeiten* (rielaborare, manipolare).

Nel terzo saggio, III. *Bemerkungen über die Übertragungsliebe*, pure

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

composto nella prima metà del 1914 (Freud scrisse ad Abraham il 29 luglio di aver finito gli ultimi due saggi prima di rimanere sconvolto dalla notizia dello scoppio della guerra) fu pubblicato all'inizio dell'anno successivo nella "Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", vol. 3(1), 1-11 (1915). Esso prende in considerazione le situazioni in cui la traslazione assume chiaramente i caratteri di un innamoramento della paziente per il medico. Freud, come scrisse ad Abraham dopo la pubblicazione, lo considerava il saggio meglio riuscito della serie.

I *Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse* sono stati riprodotti in *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 4 (1918) pp. 412-69, in *Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie* (Vienna 1924) pp. 84-135, in *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (1925) pp. 84-135, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926)* (Vienna 1931) pp. 359-96, e in *Gesammelte Werke*, il primo saggio nel vol. 8 (1943) pp. 454-78, il secondo e il terzo saggio nel vol. 10 (1946), rispettivamente alle pp. 126-36 e 306-21.

Il primo saggio è qui presentato in lingua italiana per la prima volta nella traduzione di Ezio Luserna. Il secondo e il terzo saggio apparvero nell'antologia: C. L. Musatti, *Freud* (L'Arco, Firenze 1949) e sono qui riprodotti nella stessa traduzione di Musatti con qualche lieve modifica.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

1.

Inizio del trattamento[1]

1913

Chi voglia imparare sui libri il nobile giuoco degli scacchi si accorgerà ben presto che soltanto le mosse di apertura e quelle finali consentono una presentazione sistematica esauriente, mentre ad essa si sottraggono le innumerevoli svariatissime mosse che si succedono dopo l'apertura. Soltanto un assiduo studio di partite in cui abbiano gareggiato dei maestri può colmare la lacuna esistente in queste istruzioni. A limitazioni analoghe soggiacciono senza dubbio le regole che possono essere fissate per l'esercizio del trattamento psicoanalitico.

Tenterò ora di raggruppare ad uso dell'analista pratico alcune di queste regole per l'avviamento della cura. Vi sono fra esse disposizioni che possono apparire, e certamente sono, assai minute. A loro giustificazione valga il fatto che si tratta appunto di regole di un giuoco destinate ad acquistare importanza dal piano del giuoco nel suo complesso. Comunque mi sembra opportuno presentare queste regole come "consigli" e non pretendere che vengano accettate incondizionatamente. La straordinaria diversità delle costellazioni psichiche di cui siamo costretti a tener conto, la plasticità di tutti i processi psichici e la quantità dei fattori che si rivelano di volta in volta determinanti, sono tutti elementi che si oppongono a una standardizzazione della tecnica e fanno sí che un procedimento peraltro legittimo risulti talvolta inefficace, mentre un procedimento solitamente difettoso vada una volta ogni tanto a

[1] [Solo nella prima edizione compariva a questo punto la seguente nota: "Continuazione della serie di scritti apparsi in 'Zentralblatt für Psychoanalyse', vol. 2 (3, 4 e 9) con il titolo: *L'impiego dell'interpretazione dei sogni nella psicoanalisi* (1911); *Dinamica della traslazione* (1912); *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* (1912)." Questi scritti sono raggruppati sotto il titolo generale *Tecnica della psicoanalisi* (1911-12) nel volume 6 di questa edizione, pp. 511-41.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

buon fine. Queste circostanze non impediscono tuttavia di stabilire le regole per un comportamento mediamente appropriato da parte del medico.

Già anni fa ho fornito le indicazioni piú importanti per selezionare i malati.[1] Non intendo perciò ripeterle in questa sede; esse nel frattempo hanno trovato il consenso di altri psicoanalisti. Aggiungo però che da allora ho preso l'abitudine, se so poco di un paziente, di accettarlo dapprima solo in via provvisoria, per la durata di una o due settimane. Se il rapporto si interrompe entro questo periodo, si risparmia al malato la penosa impressione di un tentativo di guarigione fallito. Si è trattato appunto soltanto di un sondaggio per conoscere il caso e per decidere se era adatto alla psicoanalisi. A parte questo tentativo, non disponiamo di alcun altro tipo di verifica; né varrebbero a sostituirlo conversazioni e interrogatori, per prolungati che fossero, durante la normale ora di consultazione. Comunque questo tentativo preliminare è ormai l'inizio della psicoanalisi e deve seguirne le regole. Lo si può eventualmente tenere distinto da essa, per il fatto che si fa parlare soprattutto il paziente e gli si forniscono solo i chiarimenti strettamente indispensabili per la prosecuzione del suo racconto.

Far iniziare il trattamento con un periodo di prova siffatto di alcune settimane ha del resto anche una motivazione diagnostica. Molto spesso, quando si ha dinanzi a sé una nevrosi con sintomi isterici o ossessivi non eccessivamente pronunciati e di comparsa piuttosto recente — le forme appunto che siamo inclini a considerare favorevolmente ai fini di un trattamento — è necessario domandarsi se il caso non corrisponda invece allo stadio preliminare di una cosiddetta dementia praecox (schizofrenia secondo Bleuler, parafrenia secondo la mia proposta),[2] destinata prima o poi a manifestarsi in un quadro clinico ben delineato. Contesto che sia sempre cosí facile operare questa distinzione. So che alcuni psichiatri non sono cosí esitanti nella diagnosi differenziale, ma mi sono convinto che altrettanto spesso essi sbagliano. Per lo psicoanalista però l'errore è piú denso di conseguenze che per il cosiddetto psichiatra clinico. Infatti quest'ultimo sia in un caso che nell'altro non intraprende nulla da cui si possa trar profitto; egli corre soltanto il rischio di commettere un errore teorico e l'interesse della sua diagnosi è mera-

[1] Nello scritto *Psicoterapia* (1904).
[2] [Vedi il caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 401 e nota 1.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mente accademico. Lo psicoanalista invece in caso sfavorevole commette uno sbaglio pratico, si rende responsabile di un inutile dispendio e getta il discredito sul suo metodo terapeutico. Egli non può tener fede alla sua promessa di guarire il malato se quest'ultimo non soffre d'isteria o di nevrosi ossessiva bensí di parafrenia; l'analista ha perciò motivi particolarmente seri per evitare l'errore diagnostico. In un trattamento di prova di alcune settimane gli capiterà spesso di osservare indizi sospetti che potranno determinarlo a non proseguire l'esperimento. Purtroppo non posso affermare che il trattamento di prova consenta invariabilmente una decisione sicura; è soltanto una buona precauzione in piú.[1]

Lunghe conversazioni preliminari prima dell'inizio del trattamento analitico, una precedente terapia di altro genere cosí come una conoscenza già in atto tra il medico e l'analizzando hanno particolari conseguenze sfavorevoli alle quali bisogna esser preparati. Queste situazioni fanno infatti sí che il paziente si ponga di fronte al medico in un atteggiamento di traslazione già definito, atteggiamento che il medico è costretto a scoprire soltanto lentamente, anziché avere l'opportunità di osservare il crescere e il divenire della traslazione fin dal suo inizio. In questo modo il paziente ha per un certo tempo un vantaggio sul medico che solo a malincuore gli è concesso durante la cura.

Si diffidi di coloro che vogliono cominciare la cura con un rinvio. L'esperienza dimostra che, trascorso il termine concordato, non arrivano, anche se la motivazione di questo rinvio, ossia la razionalizzazione del loro proposito, appare insospettabile al non iniziato.

Particolari difficoltà insorgono quando tra il medico e il paziente che inizia l'analisi o tra le famiglie di costoro si sono stabiliti rapporti di amicizia o relazioni sociali. Lo psicoanalista al quale si richiede di prendere in trattamento la moglie o il figlio di un amico, può prepararsi a che l'impresa, qualunque sia il suo esito, gli costi l'amicizia. Egli dev'esser disposto a fare questo sacrificio, se non è in grado di fornire un sostituto degno di fiducia.

[1] Ci sarebbero moltissime cose da dire su questa incertezza diagnostica, sulle prospettive dell'analisi per forme lievi di parafrenia e sui motivi che stanno alla base della somiglianza fra i due tipi di affezioni. Ma in questa sede non mi è possibile sviluppare questa tematica. Contrapporrei volentieri, come fa Jung, l'isteria e la nevrosi ossessiva come "nevrosi di traslazione" alle affezioni parafreniche come "nevrosi di introversione", se impiegando in tal modo il concetto di "introversione" (della libido) non ci si allontanasse dal suo unico legittimo significato. [Vedi *Dinamica della traslazione* (1912) p. 526, n. 1 e *Introduzione al narcisismo* (1914) p. 444.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Profani e medici, ai quali piace pur sempre scambiare la psicoanalisi per un trattamento suggestivo, sono soliti attribuire grande valore all'aspettativa del paziente nei confronti del nuovo trattamento. Essi pensano spesso che con un certo malato non si farà molta fatica dal momento che egli nutre grande fiducia nella psicoanalisi ed è pienamente convinto della sua verità ed efficacia. Nel caso di un altro malato essi ritengono che la cosa sarà piú difficile, perché egli si comporta in modo scettico e a nulla vuol credere prima di aver visto il risultato sulla propria persona. In realtà questa impostazione del malato ha un significato molto ridotto; la sua provvisoria fiducia o sfiducia non conta quasi rispetto alle resistenze interne che àncorano la nevrosi. La fiducia cieca del paziente rende certo molto piacevole il primo contatto con lui; lo si ringrazierà di questo, ma lo si avvertirà che la sua favorevole predisposizione è destinata a infrangersi contro la prima difficoltà emergente nella cura. Allo scettico si dirà che l'analisi non ha bisogno di alcuna fiducia, che gli è consentito di essere critico e diffidente come meglio crede, che non si intende affatto mettere in conto alle sue valutazioni codesto atteggiamento, poiché infatti egli non è in grado di farsi un giudizio sicuro su questi punti; la sua sfiducia è un sintomo come gli altri, e non darà alcun disturbo, purché egli si disponga a seguire scrupolosamente quanto la regola del trattamento esige da lui.

Chi abbia familiarità con l'essenza della nevrosi non si stupirà di sentire che anche colui il quale è perfettamente capace di esercitare la psicoanalisi sulle altre persone, può comportarsi come qualsiasi altro essere umano e produrre le resistenze piú intense appena egli stesso sia fatto oggetto della psicoanalisi. In questo caso ancora una volta ci si rende conto di quanto sia profonda la dimensione della psiche e non si trova nulla di sorprendente nel fatto che la nevrosi sia radicata in strati psichici ai quali la cultura analitica non è pervenuta.

Sono punti importanti all'inizio della cura analitica le determinazioni relative al *tempo* e al *denaro*.

Quanto al tempo io seguo esclusivamente il principio del noleggio di una determinata ora. Ad ogni paziente viene assegnata una certa ora ancora disponibile nella mia giornata lavorativa; quest'ora è sua ed egli deve risponderne anche se non la utilizza. Questa decisione, che per l'insegnante di musica o di lingue è considerata ovvia nella

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nostra buona società, presa da un medico suona forse dura o addirittura indegna del suo ruolo. Si sarà forse inclini a porre in rilievo le numerose occorrenze che di tanto in tanto potrebbero impedire al paziente di comparire dinanzi al medico ogni volta alla stessa ora, e si pretenderà che si tenga conto delle numerose malattie intercorrenti che possono capitargli nel corso di un trattamento analitico piuttosto lungo. La mia risposta però è una sola: non si può fare altrimenti. Con un comportamento piú mite le sospensioni "occasionali" si accumulerebbero al punto che il medico vedrebbe minacciata la propria sussistenza materiale. Se invece ci si attiene rigorosamente a questa determinazione, risulta che gli ostacoli casuali non si presentano affatto e le malattie intercorrenti solo molto di rado. Quasi mai l'analista gode di agi di cui chi si guadagna onestamente da vivere dovrebbe vergognarsi; e in tal modo può continuare indisturbato il proprio lavoro ed evita la penosa e imbarazzante esperienza di una pausa immeritata, proprio e immancabilmente quando il lavoro promette di diventare particolarmente importante e ricco di contenuto. Ci si fa una convinzione precisa sull'importanza dei fattori psicogenetici nella vita quotidiana degli uomini, sulla frequenza delle finte malattie e sulla non esistenza del caso, soltanto dopo aver esercitato per anni la psicoanalisi seguendo rigorosamente il principio del noleggio dell'ora. In caso di indubbie affezioni organiche, che certo non possono venir eliminate mediante l'interesse psichico, interrompo il trattamento, mi considero autorizzato a disporre in altro modo dell'ora resasi libera e riprendo in cura il paziente appena si è ristabilito e ho a disposizione un'altra ora.

Lavoro con i miei pazienti tutti i giorni ad eccezione delle domeniche e delle grandi festività: dunque, di regola, sei giorni alla settimana. Per casi lievi o quando il trattamento è già molto avanzato sono sufficienti anche tre ore settimanali. Negli altri casi le limitazioni di tempo non sono vantaggiose né per il medico né per il paziente; all'inizio devono essere categoricamente respinte. Già per brevi interruzioni capita sempre che il lavoro si insabbi un poco; usavamo parlare scherzosamente di una sorta di "crosta del lunedí", quando si riprende il lavoro dopo il riposo domenicale; con un lavoro poco frequente esiste il pericolo che non si riesca a tenere il passo con l'esperienza reale del paziente, che la cura perda il contatto con l'attualità e venga sospinta su vie laterali. Di quando in quando ci imbattiamo addirittura in malati ai quali bisogna dedicare piú tempo della misura media di un'ora al giorno, dal momento che essi impie-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

gano la maggior parte di essa a disgelarsi, e comunque a diventare comunicativi.

Una domanda spiacevole per il medico, che il malato gli rivolge proprio all'inizio, è la seguente: "Quanto tempo durerà il trattamento? quanto tempo Le occorre per liberarmi dal mio male?" Se si è proposto un trattamento di prova di alcune settimane, si evita di rispondere direttamente a questa domanda promettendo che una dichiarazione piú attendibile potrà esser resa al termine del periodo di prova. Pressappoco come Esopo nella favola del viandante che chiede quanto sia lunga la via la risposta che diamo è un "va!", e la motivazione di questo decreto è che bisogna imparare a conoscere il passo del viandante prima di poter calcolare la durata del suo cammino. Pronunciandosi in questo modo si superano le prime difficoltà, ma il paragone non è felice, poiché il nevrotico può facilmente mutare il proprio ritmo e in certi periodi non fare che progressi molto lenti. In verità è quasi impossibile rispondere alla domanda sulla presumibile durata del trattamento.

La scarsa avvedutezza dei malati e l'insincerità dei medici concorrono a far sí che all'analisi si rivolgano le pretese piú esagerate in un tempo limitatissimo. A mo' di esempio, comunico i dati seguenti che traggo da una lettera pervenutami qualche giorno fa da una signora che risiede in Russia. Ha 53 anni,[1] è sofferente da 23, da 10 anni non è piú in grado di esercitare continuativamente un'attività lavorativa. "Trattamenti in vari istituti per malattie nervose" non hanno saputo renderle possibile una "vita attiva". Spera di essere guarita completamente grazie alla psicoanalisi, di cui ha letto. Ma la sua cura è già costata cosí tanto alla famiglia, che non può permettersi un soggiorno a Vienna piú lungo di sei settimane, o al massimo di due mesi. A ciò si aggiunge la difficoltà che sin dall'inizio ella vuole "chiarirsi" soltanto per iscritto, poiché il toccare i suoi complessi provocherebbe in lei un'esplosione oppure la "farebbe temporaneamente ammutolire". — Nessuno normalmente si aspetterebbe che un pesante tavolo possa esser sollevato con due dita come se si trattasse di un leggerissimo sgabello, o che si possa costruire una grande casa nello stesso tempo richiesto per erigere una piccola capanna di legno; eppure, appena si tratta delle nevrosi, che a tutt'oggi non sembrano ancora aver trovato una propria collocazione nell'ambito del pensiero umano, anche persone intelligenti

[1] [Nelle edizioni precedenti a quella del 1925 si leggeva: "33 anni".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

dimenticano la necessaria proporzionalità tra tempo, lavoro e risultato. È questa del resto una conseguenza ben comprensibile della profonda insipienza relativa all'etiologia delle nevrosi. Grazie a quest'ignoranza, la nevrosi è per questa gente una sorta di "fanciulla di terra straniera".[1] Non si sa da dove venga e perciò ci si aspetta che un bel giorno sparisca.

I medici favoriscono questa credulità; tra di loro anche persone competenti spesso non valutano correttamente la gravità delle malattie nevrotiche. Un collega e amico, che stimo molto poiché dopo parecchi decenni di lavoro scientifico condotto in base a premesse diverse si è volto a un apprezzamento della psicoanalisi, mi scrisse una volta: "Ciò di cui abbiamo bisogno è un trattamento breve, comodo, ambulatoriale, delle nevrosi ossessive." Non potendo soddisfarlo, me ne vergognai e cercai di scusarmi osservando che probabilmente anche gli internisti sarebbero molto soddisfatti di una terapia della tubercolosi o del carcinoma che riunisse in sé questi vantaggi.

Per dirla in termini piú diretti, nella psicoanalisi si tratta sempre di periodi lunghi, mezzi anni o anni interi, comunque di periodi piú lunghi di quanto i malati si aspettano. Si ha quindi l'obbligo di rivelare questa circostanza al paziente prima ch'egli si decida definitivamente a intraprendere il trattamento. Ritengo in generale piú degno, ma anche piú opportuno, richiamare l'attenzione del malato — pur senza scoraggiarlo — sulle difficoltà e i sacrifici della terapia analitica, togliendogli cosí ogni diritto di sostenere in seguito che lo si è trascinato verso un trattamento di cui ignorava mole e significato. Chi si lascia distogliere da siffatte comunicazioni si sarebbe comunque rivelato inadatto in seguito. È bene effettuare una selezione del genere prima dell'inizio del trattamento. Con il progredire dell'opera di chiarificazione tra i malati, cresce comunque il numero di coloro che superano questa prima prova.

Mi rifiuto di impegnare i pazienti a perseverare per un determinato periodo nel trattamento, permetto a ciascuno di interrompere la cura quando gli aggrada, non gli nascondo però che un'interruzione dopo un breve lavoro non lascerà dietro di sé alcun risultato e potrà metterlo con facilità, al pari di un'operazione incompiuta, in una situazione insoddisfacente. Nei primi anni della mia attività psicoanalitica trovavo enormi difficoltà nell'indurre i malati a perseverare

[1] [Allusione alla poesia di Schiller "Das Mädchen aus der Fremde".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nell'analisi; questa difficoltà si è da tempo spostata: ora devo darmi gran pena per costringerli a smettere.

L'abbreviazione della cura analitica rimane un legittimo desiderio, al cui appagamento si tende, come vedremo, per diverse vie. Ad essa si oppone purtroppo un elemento di grande rilievo, la lentezza con la quale si compiono modificazioni psichiche profonde, dunque in ultima analisi l'"atemporalità" dei nostri processi inconsci.[1] Quando i malati vengono posti dinanzi alla difficoltà del grande dispendio di tempo necessario all'analisi, non di rado sanno proporre un certo espediente. Suddividono le loro sofferenze in mali che descrivono come insopportabili e in altri che definiscono secondari, e dicono: "Purché Lei mi liberi dal tal male (per esempio dal mal di capo, da una determinata paura), con il resto saprò cavarmela." Cosí facendo però sopravvalutano la virtú selettiva dell'analisi. Certo, il medico analista può molto, ma non può decidere con esattezza cosa sarà in grado di fare. Egli mette in moto un processo, quello di scioglimento delle rimozioni esistenti; può vigilare su questo processo, promuoverlo, liberarlo dagli ostacoli che gli si frappongono per via, e anche, non c'è dubbio, sciuparne gran parte. Complessivamente però, il processo, una volta avviato, va per la sua strada e non si lascia prescrivere né la direzione né la sequenza dei punti da intaccare. Quanto al potere dell'analista sui fenomeni morbosi la situazione è dunque paragonabile a quella della potenza virile. L'uomo piú vigoroso può sí generare un bambino intero, ma non può far nascere nell'organismo femminile una testa, un braccio o una gamba soltanto; e neppure può decidere sul sesso del bambino. Anch'egli appunto non fa che avviare un processo estremamente complicato e originato da eventi remotissimi, processo che si conclude con il distacco del bambino dalla madre. Anche la nevrosi di una persona possiede i caratteri di un organismo, le sue manifestazioni parziali non sono indipendenti tra loro, si condizionano a vicenda e sono solite rafforzarsi reciprocamente; si soffre sempre soltanto di un'unica nevrosi, non di piú nevrosi che casualmente si siano incontrate in un individuo. Il malato che secondo il suo desiderio sia stato liberato da un sintomo insopportabile, potrebbe agevolmente fare l'esperienza che un sintomo, sino a quel momento lieve, cresce sino a diventare insopportabile a sua volta. L'analista desideroso che il successo del trattamento dipenda il meno possibile dai suoi elementi di suggestione

[1] [Vedi in *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

(vale a dire dalla traslazione), farà bene a rinunciare anche a quel poco di influsso selettivo sull'esito terapeutico che eventualmente sarebbe in grado di esercitare. Lo psicoanalista deve preferire quei pazienti che esigono da lui, nei limiti del possibile, la guarigione piena e gli mettono a disposizione il tempo necessario perché si compia il processo di ristabilimento. Naturalmente è lecito attendersi condizioni cosí favorevoli soltanto in pochi casi.

Il punto successivo sul quale bisogna decidere all'inizio di una cura è il denaro, l'onorario del medico. L'analista non mette in dubbio che il denaro debba essere considerato innanzitutto un mezzo per sopravvivere e ottenere potere, ma egli sostiene che nella valutazione del denaro sono coinvolti potenti fattori sessuali. Può richiamarsi quindi al fatto che le faccende di denaro sono trattate dalle persone civili in modo del tutto analogo alle cose sessuali, con la stessa contraddittorietà, *pruderie* e ipocrisia. Egli è dunque deciso in partenza a non fare altrettanto, e a trattare invece i rapporti di denaro dinanzi ai propri pazienti con la stessa naturale sincerità alla quale vuole educarli nelle questioni della vita sessuale. Dà loro la prova ch'egli stesso ha deposto un falso pudore, comunicando spontaneamente quanto valuta il proprio tempo. Umana prudenza impone poi di non lasciar accumulare grandi somme bensí di fissare il pagamento a intervalli regolari piuttosto brevi (mensili per esempio). (Com'è noto non si accresce agli occhi del paziente il valore del trattamento se glielo si offre molto a buon mercato.) Questa non è, come si sa, la prassi abituale del neurologo o dell'internista nella nostra società europea. Ma allo psicoanalista è consentito porsi sul piano del chirurgo, che è schietto e costoso perché dispone di ausili terapeutici davvero efficaci. Ritengo comunque piú degno ed eticamente meno discutibile dichiarare apertamente le proprie pretese e i propri reali bisogni piuttosto che, com'è ancor oggi in uso fra medici, fare la parte del filantropo disinteressato — situazione che davvero non si confà ad alcuno — rammaricandosi in segreto o deprecando a viva voce la mancanza di riguardi e la mania che hanno i pazienti di approfittarsi dei medici. Per la sua richiesta di pagamento l'analista farà inoltre valere il fatto che pur con un lavoro pesante egli non potrà mai guadagnare quanto altri specialisti medici.

Per le stesse ragioni egli potrà anche rifiutarsi di curare senza onorario, non facendo eccezione neppure a favore dei colleghi o dei loro congiunti. L'ultima pretesa sembra contravvenire alle regole della

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

collegialità medica; si tenga conto però che un trattamento gratuito significa per lo psicoanalista molto di piú che per qualsiasi altro medico; significa cioè la sottrazione di una quota rilevante del suo tempo disponibile per il guadagno (un ottavo, un settimo e simili), e ciò per la durata di molti mesi. Un secondo trattamento gratuito, che avvenga contemporaneamente, gli ruba addirittura un quarto o un terzo della sua capacità di guadagno, il che dovrebbe essere equiparato all'effetto di un grave incidente traumatico.

Si tratta allora di vedere se il vantaggio per il malato bilancia in qualche modo il sacrificio del medico. Posso certo consentirmi un giudizio in proposito poiché per dieci anni circa ho dedicato giornalmente un'ora, talora anche due ore, a trattamenti gratuiti, dato che per orientarmi nella nevrosi volevo lavorare nel modo piú libero possibile da resistenze. Non trovai in questa pratica i vantaggi che cercavo. Alcune resistenze del nevrotico sono enormemente accresciute dal trattamento gratuito: per esempio nella giovane donna, la tentazione implicita nel rapporto di traslazione; nel giovane, l'opposizione (derivante dal complesso paterno) all'obbligo della gratitudine, opposizione che rappresenta una delle piú spiacevoli incombenze per chi si dedica all'assistenza medica. La mancanza dell'effetto di regolarizzazione, che pure si verifica quando si salda il conto al proprio medico, si fa sentire in modo molto penoso; tutto il rapporto si sposta fuori dal mondo reale; un buon motivo per aspirare alla fine della cura viene sottratto al paziente.

Si può essere lontanissimi da un atteggiamento di ascetica condanna del denaro e purtuttavia deplorare che la terapia analitica sia quasi inaccessibile per motivi esterni e interni alle persone povere. C'è poco da fare a questo proposito. Forse è giustificata l'asserzione assai diffusa secondo cui cade meno facilmente preda della nevrosi chi dalle necessità della vita è costretto a un duro lavoro. Del tutto incontestabile si presenta invece l'altra esperienza per cui il povero nel quale si sia radicata una nevrosi, se la lascia sottrarre soltanto con molta fatica. Essa gli rende troppi buoni servigi nella lotta per l'autoaffermazione; il tornaconto secondario che la malattia gli offre è troppo importante.[1] La pietà che gli uomini

[1] [La nozione di un'utilità che deriva dalla malattia compare già nelle *Osservazioni generali sull'attacco isterico* (1908) p. 443, anche se l'espressione "tornaconto secondario" è qui menzionata per la prima volta. Per una piú ampia discussione sul "tornaconto della malattia" vedi la nota aggiunta da Freud nel 1923 al *Frammento di un'analisi d'isteria* (1901) p. 335.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

hanno negato al suo bisogno materiale, il povero la reclama ora grazie al titolo che la nevrosi gli conferisce e che lo assolve dall'obbligo di combattere la sua povertà lavorando. Chi si occupa della nevrosi di un povero con i mezzi della psicoterapia fa dunque di regola l'esperienza che in questo caso gli si richiede in verità una terapia pratica di tutt'altro genere, una terapia come quella usata, a quanto dice la tradizione, dall'imperatore Giuseppe II. Naturalmente si trovano pure, a volte, persone eccellenti che si trovano in miseria senza averne colpa, e per le quali il trattamento gratuito non urta contro gli ostacoli anzidetti e raggiunge anzi brillanti risultati.

Per le classi medie il dispendio di denaro necessario per la psicoanalisi è soltanto in apparenza eccessivo. A prescindere dal fatto che la salute e la capacità di fare da una parte, e un moderato dispendio di denaro dall'altra sono entità tra loro assolutamente inconfrontabili, se si sommano le interminabili spese per sanatori e cure mediche e a queste si contrappone l'incremento della capacità di fare e guadagnare ottenuto al termine di una cura analitica portata a buon fine, si può dire che i malati hanno fatto un buon affare. Nella vita non c'è nulla di piú dispendioso della malattia e della stupidità.

Prima di concludere queste osservazioni sull'inizio del trattamento analitico, dirò qualche parola ancora su un preciso cerimoniale che attiene alla situazione nella quale la cura si attua. Insisto nella raccomandazione di far stendere il malato su un divano mentre prendiamo posto dietro di lui, in modo ch'egli non possa vederci. Questa disposizione ha un significato storico, è ciò che è rimasto del trattamento ipnotico dal quale si è sviluppata la psicoanalisi. Merita però di essere mantenuta per molteplici ragioni. In primo luogo per un motivo personale, che però altri, forse, condividono con me. Non sopporto di essere fissato ogni giorno per otto (o piú) ore da altre persone. Dato che mi abbandono io stesso, mentre ascolto, al flusso dei miei pensieri inconsci, non desidero che l'espressione del mio volto offra al paziente materiale per interpretazioni o lo influenzi nelle sue comunicazioni. Il paziente avverte di solito la situazione impostagli come una privazione e vi si ribella, soprattutto se la pulsione di guardare (voyeurismo) ha una parte importante nella sua nevrosi. Insisto però su questa misura, che ha lo scopo e ottiene l'esito di evitare l'impercettibile commistione fra traslazione e libere associazioni del paziente, di isolare la traslazione e farla affiorare a suo tempo in modo spiccatamente delineato sotto forma di

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

resistenza. So che molti analisti agiscono in modo diverso, ma nutro il sospetto che in questo loro discostarsi dal mio modo di procedere abbia piú parte la brama di fare diversamente che non un effettivo vantaggio ch'essi vi abbiano riscontrato. [Vedi oltre p. 348.]

Quando dunque le condizioni della cura siano state cosí stabilite, sorge il problema: in quale punto e con quale materiale si deve dar inizio al trattamento?

In complesso è indifferente con che materiale si inizia il trattamento, se con la biografia del paziente, la storia della sua malattia o i suoi ricordi d'infanzia. In ogni caso bisogna cominciare in modo da lasciar parlare il paziente e rimettere al suo arbitrio la scelta del punto di partenza. Gli si dice dunque: Prima di poterLe dire qualcosa, devo apprendere una quantità di cose su di Lei; mi racconti per favore ciò che Lei sa di sé.

Si fa un'eccezione soltanto per la regola fondamentale della tecnica psicoanalitica[1] che il paziente è tenuto a osservare. Gliela si rende nota sin dal primo momento: Ancora una cosa prima che Lei cominci. In un punto il Suo racconto deve differenziarsi da una comune conversazione. Mentre Lei di solito cerca, giustamente, di tener fermo nella Sua esposizione il filo del discorso e di ricacciare tutte le idee improvvise e i pensieri secondari che lo intralciano, per non saltare, come si dice, di palo in frasca, qui deve procedere in modo diverso. Lei osserverà che durante il Suo racconto Le vengono in mente diversi pensieri, che vorrebbe respingere con determinate obiezioni critiche. Sarà tentato di dirsi: Questo o quello non c'entra oppure non ha alcuna importanza, oppure è insensato, perciò non c'è bisogno di dirlo. Non ceda mai a questa critica e nonostante tutto dica, anzi dica proprio perché sente un'avversione a dire. Il motivo di questa prescrizione — in fondo l'unica che Lei debba seguire — verrà a saperlo piú tardi e imparerà a comprenderlo. Dica dunque tutto ciò che Le passa per la mente. Si comporti, per fare un esempio, come un viaggiatore che segga al finestrino di una carrozza ferroviaria e descriva a coloro che si trovano all'interno il mutare del panorama dinanzi ai suoi occhi. Infine non dimentichi mai di aver promesso assoluta sincerità e non passi sotto silenzio alcunché di cui le dispiaccia parlare per un motivo qualsiasi.[2]

[1] [Vedi in *Tecnica della psicoanalisi* (1911-12): *Dinamica della traslazione* (1912) p. 531, n. 1.]

[2] Ci sarebbero molte cose da dire sulle nostre esperienze con la regola psicoanalitica fon-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

I pazienti che fanno risalire la loro malattia a un determinato momento si concentrano di norma sulla causa immediata della malattia; altri, che non disconoscono il rapporto tra la loro nevrosi e l'infanzia, cominciano spesso con l'esposizione di tutta la loro biografia. In nessun caso ci si aspetti una narrazione sistematica e comunque non si faccia alcunché per sollecitarla. Ogni piú piccolo brano della storia dovrà essere in seguito raccontato di nuovo e soltanto nel corso di queste ripetizioni compariranno le aggiunte che forniscono le connessioni importanti, ignote al malato.

Vi sono pazienti che sin dalle prime ore si preparano accuratamente alla loro narrazione, apparentemente allo scopo di assicurarsi la migliore utilizzazione possibile del tempo a disposizione per il trattamento. Ciò che cosí si panneggia come zelo è in realtà una resistenza. Si sconsigli tale preparazione, che viene effettuata soltanto per salvaguardarsi dalla comparsa di associazioni indesiderate.[1] Per quanto sincero possa essere il malato nel credere alla propria lodevole intenzione, la resistenza reclamerà la sua parte in questa preparazione deliberata e riuscirà a far sí che il materiale piú prezioso

damentale. Di tanto in tanto ci imbattiamo in persone che si comportano come se questa regola se la fossero data da sé. Altre peccano contro di essa sin dall'inizio. È indispensabile, e addirittura vantaggioso che la regola sia comunicata negli stadi iniziali del trattamento. In seguito, sotto il dominio delle resistenze, si cessa di seguirla, e prima o poi per ciascuno viene il momento di superarla. La nostra stessa autoanalisi deve rammentarci come sorga irresistibile la tentazione di cedere a quei pretesti critici per tenere lontane determinate idee improvvise. Ci si può render conto invariabilmente della scarsa efficacia dei patti che abbiamo concluso con il paziente stabilendo la regola psicoanalitica fondamentale quando per la prima volta gli viene in mente qualcosa di intimo che riguarda una terza persona. Pur sapendo che dovrebbe dire tutto, il paziente fa della discrezione verso gli altri un nuovo impedimento alla comunicazione. "Devo dire proprio tutto? Credevo che questo valesse soltanto per le cose che mi riguardano personalmente." Naturalmente è impossibile effettuare un trattamento che escluda dalla comunicazione i rapporti del paziente con gli altri e quel che egli pensa di questi rapporti. *Pour faire une omelette il faut casser des œufs.* Un uomo per bene sarà disposto a dimenticare ciò che di questi segreti che riguardano persone estranee non gli sembra significativo. Nemmeno alla comunicazione di nomi si può rinunciare. Altrimenti i racconti del paziente assumono qualcosa di umbratile, come le scene della "Figlia naturale" di Goethe, qualcosa che non riesce a fissarsi nella memoria del medico; inoltre i nomi tenuti in serbo impediscono l'affiorare di molte importanti concatenazioni. Si può forse consentire che siano tenuti riservati alcuni nomi fin quando l'analizzato non ha acquistato maggiore confidenza col medico e col procedimento analitico. È notevole osservare come l'intero compito diventi insolubile non appena si sia concessa la riserva per un unico punto. Ma si pensi soltanto a cosa accadrebbe da noi se fosse concesso un diritto d'asilo, per esempio in un'unica piazza della città; si pensi a quanto tempo ci vorrebbe affinché in quella piazza si riunissero tutte le canaglie della città. Una volta ho avuto in cura un alto funzionario che in grazie del suo giuramento di servizio era tenuto a non comunicare un certo numero di cose perché erano segreti di Stato; ebbene, il trattamento fallí proprio a causa di questa limitazione. Il trattamento psicoanalitico deve porsi al di là di ogni riguardo, dal momento che nevrosi e resistenze non hanno riguardi per nulla e per nessuno.

[1] Si ammettano eccezioni solo per dati come alberi genealogici, informazioni relative a periodi trascorsi in luoghi determinati, operazioni e simili.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

della comunicazione sfugga. Si noterà ben presto che il paziente scopre altri metodi per sottrarre al trattamento quanto da esso gli viene richiesto. Ogni giorno per esempio parlerà della cura con un amico intimo e porterà in questa conversazione tutti i pensieri che avrebbe dovuto dire in presenza del medico. La cura presenta in questo caso una falla, attraverso la quale defluisce proprio il meglio. Giungerà quindi presto il momento di consigliare al paziente di trattare la sua cura analitica come una faccenda tra il suo medico e lui stesso, evitando di portarla a conoscenza di chiunque, per intimo e curioso che sia. In fasi successive del trattamento il paziente di solito non è soggetto a tentazioni del genere.

A certi malati che vogliono tener segreto il loro trattamento, spesso perché hanno tenuto segreta anche la loro nevrosi, non oppongo difficoltà. Non ha naturalmente importanza se, grazie a questa riservatezza, alcuni tra i piú bei risultati terapeutici sfuggono a coloro che li circondano. La decisione dei pazienti in favore della segretezza porta ovviamente alla luce un tratto della loro storia segreta.

Ingiungendo ai malati di mettere al corrente, all'inizio della cura, il minor numero possibile di persone, li proteggiamo anche in certa misura dai molti influssi ostili che tenteranno di distoglierli dall'analisi. Tali influssi possono risultare esiziali all'inizio della cura. In seguito sono perlopiú indifferenti o addirittura utili per portare alla luce alcune resistenze che tendono a celarsi.

Se durante il trattamento analitico il paziente ha bisogno transitoriamente di un'altra terapia, interna o specialistica, è molto piú conveniente ricorrere a un collega non analista, anziché prestare di persona questa altra assistenza.[1] I trattamenti combinati per disturbi nevrotici connessi a una grave sofferenza organica sono perlopiú irrealizzabili. I pazienti distolgono il loro interesse dall'analisi appena si indica loro piú di una via che deve portare alla guarigione. La cosa migliore è quella di differire il trattamento organico sino alla conclusione di quello psichico; se si facesse precedere il primo, esso rimarrebbe nella maggior parte dei casi senza risultato.

Torniamo all'inizio del trattamento. Si incontreranno talvolta pazienti che iniziano il loro trattamento con l'assicurazione negativa che non viene loro in mente alcunché da raccontare, quantunque abbiano ben presente dinanzi a sé tutta la storia della loro vita e della

[1] [Confronta quanto qui è dichiarato con l'esperienza di Freud in due dei casi clinici descritti negli *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 214 sg. e 292 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

loro malattia.[1] Non si aderisca, né la prima volta né quelle successive, alla preghiera di indicare loro di cosa debbono parlare. Si tenga presente che cosa si ha di fronte in questi casi. È passata in prima linea una forte resistenza, volta a difendere la nevrosi; se ne accetti subito la sfida e la si affronti di petto. L'assicurazione, energicamente ripetuta, che non è possibile all'inizio una tale assoluta mancanza di associazioni, e che si tratta di una resistenza contro l'analisi, obbliga ben presto il paziente alle confessioni sospettate o mette allo scoperto una prima parte dei suoi complessi. È un cattivo segno se egli è costretto ad ammettere che, ascoltando la regola fondamentale, si è creato la riserva di tenere tuttavia per sé questo o quello. Meno grave se ha bisogno di comunicare soltanto la sfiducia che prova di fronte all'analisi o le scoraggianti cose che ha udito su di essa. Se egli esclude queste e analoghe possibilità che gli veniamo prospettando, lo si può costringere, insistendo, ad ammettere che ha tuttavia trascurato certi pensieri che lo tengono occupato. Egli ha pensato alla cura in sé, ma non a qualche cosa di preciso; oppure lo ha tenuto occupato l'immagine della stanza in cui si trova; oppure forse pensa agli oggetti presenti nell'ambiente in cui avviene il trattamento, e al fatto che si trova qui steso su un divano: tutte cose ch'egli ha sostituito con la dichiarazione: "nulla". Si tratta di indizi ben comprensibili; tutto ciò che si riallaccia alla situazione attuale corrisponde a una traslazione sul medico, che si rivela adatta a una resistenza. Si è cosí obbligati a cominciare rivelandogli la presenza di questa traslazione;[2] partendo da essa si trova rapidamente la via d'accesso al materiale patogeno del malato. Saranno soprattutto certe donne che secondo il contenuto della loro biografia sono preparate a un'aggressione sessuale, certi uomini con fortissima omosessualità rimossa, a dar inizio all'analisi con un simile diniego associativo.

Al pari della prima resistenza, anche i primi sintomi o i primi atti casuali dei pazienti possono rivendicare uno speciale interesse e rivelare un complesso che domina la loro nevrosi. Un giovane filosofo ricco d'ingegno, con squisite inclinazioni estetiche, si affretta ad assettare la banda dei pantaloni prima di mettersi sdraiato per il primo trattamento; si rivela un antico coprofilo di suprema raffinatezza,

[1] [Questo problema tecnico Freud l'aveva già affrontato negli *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 436 sgg.]

[2] [Vedi in *Tecnica della psicoanalisi* (1911-12): *Dinamica della traslazione* (1912) p. 525. In una nota di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) § 10, Freud mette in rilievo l'analogia di questa situazione con alcune tecniche ipnotiche.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

il che non può certo stupire in un futuro esteta. Nella stessa situazione una giovane ragazza allunga frettolosamente l'orlo della sottana sopra il malleolo che spunta; ella rivela in questo atto ciò che di piú interessante scoprirà la successiva analisi, il suo orgoglio narcisistico per la bellezza del proprio corpo e le sue inclinazioni esibizionistiche.

Numerosissimi pazienti si oppongono alla posizione che vien loro proposta, mentre il medico siede, non visto, dietro di loro [vedi sopra p. 343], e chiedono il permesso di effettuare il trattamento in una posizione diversa, perlopiú perché non vogliono rinunciare a vedere il medico. Questo viene loro regolarmente negato; non si può però impedir loro di organizzarsi in modo da dire alcune frasi prima dell'inizio della "seduta" oppure dopo che se ne è dichiarata la conclusione quando si sono alzati dal divano. Cosí facendo essi suddividono il trattamento in una fase ufficiale, durante la quale si comportano di solito in maniera molto inibita, e in una fase "alla buona", durante la quale parlano con vera libertà, comunicando ogni sorta di cose ch'essi stessi non considerano parte del trattamento. Il medico non tollera a lungo questa distinzione, egli bada anche ai discorsi che vengono fatti prima o dopo la seduta, e, utilizzandoli alla prima occasione, abbatte la parete divisoria che il paziente voleva erigere. Questa parete è anch'essa fabbricata con il materiale di una resistenza di traslazione.

Ora, fintanto che le comunicazioni e le idee improvvise del paziente si susseguono senza interruzione, si lasci intatto il tema della traslazione. Per questa procedura piú delicata di qualsiasi altra, si aspetti che la traslazione si sia fatta resistenza.

La domanda successiva di fronte a cui ci troviamo è fondamentale: Quando dobbiamo iniziare le comunicazioni all'analizzato? Quando è il momento di svelargli il significato recondito delle sue idee improvvise, di introdurlo ai presupposti e alle procedure tecniche dell'analisi?

La risposta non può essere che una sola: Non prima che si sia instaurata nel paziente una efficace traslazione, un vero e proprio rapporto con il medico. La prima meta del trattamento rimane quella di legare il paziente alla cura e alla persona del medico. A questo scopo non occorre far altro che lasciargli tempo. Se gli si dimostra un interesse serio, se si eliminano accuratamente le resistenze che compaiono all'inizio e si evitano passi falsi, il paziente sviluppa da

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

solo tale attaccamento e inserisce il medico fra le *imagines* di quelle persone dalle quali è stato abituato a ricevere del bene. Naturalmente ci si può giocare questo primo successo se dall'inizio si adotta un punto di vista che non sia quello dell'immedesimazione, per esempio un punto di vista moraleggiante, oppure se ci si atteggia a rappresentante o mandatario di una parte, per esempio dell'altro membro della coppia coniugale e simili.[1]

Questa risposta implica naturalmente la condanna di un procedimento che intendesse comunicare al paziente la traduzione dei suoi sintomi, appena sia stata individuata, o che ravvisasse addirittura un particolare trionfo nello scaraventargli in faccia al primo incontro queste "soluzioni". Per un analista sufficientemente esperto non è difficile distinguere con chiarezza i desideri trattenuti di un malato già dalle sue lagnanze e dal resoconto della sua malattia; ma ci vuole una bella presunzione e avventatezza per rivelare a un estraneo conosciuto da poco, ignaro di tutte le premesse analitiche, ch'egli è legato incestuosamente a sua madre, che nutre desideri di morte verso la moglie apparentemente amata, che accarezza l'intenzione di ingannare il suo principale e cosí via![2] Ho sentito parlare di analisti i quali vantano diagnosi istantanee e trattamenti rapidi di questo genere, ma la mia esortazione è di non seguirne l'esempio. Da un tale comportamento non si otterrà che discredito per sé e la propria causa e si provocheranno le piú violente opposizioni, indipendentemente dalla correttezza delle proprie intuizioni; anzi, la resistenza sarà tanto piú violenta quanto piú esatta è stata l'intuizione. Se l'effetto terapeutico sarà di regola in un primo tempo pari a zero, lo scoraggiamento suscitato nel paziente di fronte all'analisi sarà definitivo. Anche in stadi ulteriori del trattamento si dovrà usare prudenza, al fine di non comunicare la soluzione di un sintomo o la traduzione di un desiderio prima che il paziente non vi si trovi talmente vicino da dover fare soltanto un breve passo ancora per impadronirsene egli stesso. Negli anni passati ho avuto sovente l'opportunità di sperimentare come la comunicazione prematura di una soluzione provocasse una fine prematura della cura; ciò avveniva sia a causa delle resistenze che venivano cosí improvvisamente destate, sia in base al sollievo ottenuto grazie alla soluzione offerta.

[1] [Soltanto nella prima edizione l'ultima parte della frase suonava: "...oppure se ci si atteggia a rappresentante o mandatario di una delle parti con cui il paziente è in conflitto: dei suoi genitori ad esempio, o dell'altro membro della coppia coniugale."]

[2] [Vedi l'esempio particolareggiato di un simile procedimento descritto da Freud in *Psicoanalisi "selvaggia"* (1910).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

A questo punto si obietterà: Ma il nostro compito consiste allora nel prolungare il trattamento e non invece nel portarlo a termine il piú rapidamente possibile? Non soffre il malato a causa del suo non sapere e non capire, e non è doveroso renderlo consapevole il piú presto possibile, vale a dire appena il medico stesso è diventato consapevole?

La risposta a questa domanda suggerisce una breve digressione sul significato del sapere e sul meccanismo della guarigione in psicoanalisi.

All'epoca degli esordi della tecnica analitica attribuivamo in verità grande valore, grazie a un atteggiamento mentale di tipo intellettualistico, alla conoscenza da parte del malato di ciò che era stato da lui dimenticato, non distinguendo quasi tra la nostra conoscenza e la sua. Ci ritenevamo particolarmente fortunati se riuscivamo ad avere notizie del trauma infantile dimenticato dal malato da un'altra fonte, per esempio dai genitori, dalle persone che lo avevano accudito, o dal suo stesso seduttore, come risultò possibile in singoli casi; e ci affrettavamo a portare al malato la notizia, insieme alle prove della sua esattezza, certi di far giungere in tal modo a rapida conclusione nevrosi e trattamento. Era per noi una grave delusione allorché veniva a mancare il risultato atteso. Come poteva accadere che il malato, il quale ora sapeva del suo episodio traumatico, si comportasse tuttavia come se non ne sapesse piú di prima? Dopo aver comunicato e descritto il trauma rimosso, non ne affiorava nemmeno il ricordo.

In un determinato caso, la madre di una ragazza isterica mi aveva rivelato l'episodio omosessuale che aveva considerevolmente contribuito alla fissazione degli attacchi della ragazza. Era stata la madre stessa che aveva sorpreso il fatto; ma la malata l'aveva completamente dimenticato quantunque esso si fosse verificato in età prepuberale. Potei allora fare un'esperienza istruttiva. Ogni volta che ripetevo il racconto della madre alla ragazza, questa reagiva con un attacco isterico, dopo il quale l'informazione era di nuovo dimenticata. Non v'era alcun dubbio che la paziente manifestava la piú violenta resistenza contro un sapere che le veniva imposto; alla fine simulò debolezza mentale e perdita completa della memoria per proteggersi dalle mie comunicazioni. Ci si dovette cosí decidere a privare la conoscenza in sé del significato che le era stato attribuito, e a porre l'accento sulle resistenze che avevano a suo tempo provocato la

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mancanza di conoscenza ed erano tuttora pronte a tutelarla. Mentre il sapere cosciente, anche quando non veniva nuovamente respinto, era comunque impotente di fronte a queste resistenze.[1]

Il singolare comportamento dei malati, che sanno conciliare un sapere cosciente con un non sapere, rimane inspiegabile per la cosiddetta psicologia normale. Per la psicoanalisi invece, che ammette l'esistenza dell'inconscio, tale comportamento non presenta difficoltà alcuna; anzi il fenomeno suddetto è uno dei piú forti sostegni di una concezione che accosta i processi psichici dal punto di vista di una differenziazione topica. Ora i malati sanno dell'episodio rimosso nel loro pensiero cosciente, ma a quest'ultimo manca il collegamento con il punto in cui il ricordo rimosso è in certo qual modo contenuto. Una modificazione può subentrare solo quando il processo ideativo cosciente è penetrato fino a quel punto e vi ha sgominato le resistenze della rimozione. È proprio come se dal ministero della giustizia fosse stato emanato un decreto, in base al quale le mancanze giovanili si devono giudicare con una certa clemenza. Fintantoché questo decreto non è giunto a conoscenza dei singoli tribunali distrettuali, o se per caso i giudici distrettuali non hanno intenzione di attenervisi e preferiscono giudicare di testa propria, non può esservi alcuna variazione nel trattamento dei singoli delinquenti giovanili. Comunque aggiungiamo a scanso di equivoci che il rendere consapevole il malato del materiale che egli ha rimosso non rimane senza conseguenze. Non produrrà l'effetto desiderato, e cioè di porre fine ai sintomi, ma inciderà in altro modo. Susciterà in un primo tempo delle resistenze, ma quando queste saranno superate, darà luogo a un processo ideativo nel cui decorso s'inserirà, alla fine, l'atteso influsso del ricordo inconscio.[2]

È giunto ora il momento di ricavare una visione d'insieme del giuoco di forze che mettiamo in moto attraverso l'analisi. Il motore primo della terapia è la sofferenza del malato e il desiderio di guarigione che ne deriva. La grandezza di questa forza motrice viene diminuita da parecchi fattori che si scoprono soltanto nel corso del-

[1] [La concezione assai diversa che Freud aveva su quest'argomento all'epoca della sua collaborazione con Breuer è documentata dal resoconto di un caso clinico in *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 411 sg.]

[2] [Una differenziazione di tipo topico fra rappresentazioni inconsce e rappresentazioni consce, discussa da Freud nel caso del piccolo Hans (1908) pp. 569 sg. e accennata brevemente in *Psicoanalisi "selvaggia"* (1910) pp. 329 sg., sarà approfondita nello scritto metapsicologico *L'inconscio* (1915) §§ 2 e 7.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

l'analisi, soprattutto dal "tornaconto secondario della malattia";[1] la forza tuttavia persiste sino alla fine del trattamento anche se ogni miglioramento provoca una sua diminuzione. Di per sé, essa è incapace di eliminare la malattia; a tal fine le mancano due cose: non conosce le vie che bisogna imboccare per giungere a questa conclusione e non riesce a trovare l'importo di energia necessario per debellare le resistenze. Il trattamento analitico pone rimedio a entrambe queste carenze. Le quantità d'affetto richieste per superare le resistenze vengono fornite mobilitando le energie disponibili per la traslazione; attraverso tempestive comunicazioni il trattamento indica inoltre al malato le vie sulle quali deve dirigere queste energie. Abbastanza spesso la traslazione può allontanare da sola i sintomi del male, ma in questo caso solo transitoriamente, fintanto appunto ch'essa stessa persiste. Si tratta in questo caso di un trattamento suggestivo, non di psicoanalisi. Il trattamento merita la denominazione di psicoanalisi solo quando l'intensità della traslazione è impiegata per vincere le resistenze. Solo allora diventa impossibile continuare a star male, anche se la traslazione è stata di nuovo sciolta, cosí com'è suo destino.

Nel corso del trattamento viene sollecitato un altro elemento che può essere d'aiuto: l'interesse intellettuale e l'intelligenza del malato. Ma è un fattore che conta poco di fronte alle altre forze in lotta tra loro e che corre continuamente il pericolo di essere svalutato a causa dell'offuscamento del giudizio prodotto dalle resistenze. In tal modo le nuove fonti a cui il malato attinge forza e di cui è debitore all'analista si riducono alla traslazione e all'ammaestramento (per mezzo della comunicazione). Dell'ammaestramento però egli si serve solo in quanto vi è indotto dalla traslazione; per questo motivo la prima comunicazione dovrebbe attendere sino a che si sia prodotta una forte traslazione. E, vorremmo aggiungere, lo stesso vale per ogni comunicazione successiva. In ogni caso bisogna attendere sino a che il perturbamento della traslazione sia eliminato dalle resistenze di traslazione che affiorano una dopo l'altra.[2]

[1] [Vedi sopra p. 342, nota.]

[2] [L'intera questione che attiene al meccanismo della terapia psicoanalitica e in particolare alla traslazione sarà discussa piú ampiamente nelle lezioni 27 e 28 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17). Alcune interessanti osservazioni sulle difficoltà che i nevrotici ossessivi incontrano nell'attenersi alla "regola psicoanalitica fondamentale" (vedi sopra pp. 344 sgg.) si trovano in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) § 6.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

2.

Ricordare, ripetere e rielaborare

1914

Non mi pare superfluo rammentare continuamente a chi studia le profonde trasformazioni che la tecnica psicoanalitica ha subíto da quelli che furono i suoi primi esordi.

Dapprima, nella fase della catarsi di Breuer, si trattava di mettere a fuoco il fattore di formazione del sintomo e, per conseguenza, di agire tenacemente per indurre i pazienti a riprodurre i processi psichici di quella certa situazione, al fine di orientarli verso la scarica grazie all'attività cosciente. Far ricordare e far abreagire erano allora le mete che ci proponevamo di raggiungere con l'aiuto dello stato ipnotico. Subito dopo, con la rinuncia all'ipnosi, ci si impose il compito di scoprire, attraverso le associazioni libere dell'analizzato, ciò che egli non riusciva a ricordare. Col lavoro di interpretazione e la comunicazione all'ammalato dei suoi risultati si doveva aggirare la resistenza. Si trattava ancora di mettere a fuoco le situazioni che stanno alla base della formazione dei sintomi e i fattori scatenanti della malattia, ma l'elemento dall'abreagire passò in secondo piano e sembrò sostituito da un altro lavoro richiesto ai pazienti: quello speso per superare (conformemente alla regola psicoanalitica fondamentale) l'atteggiamento critico verso le proprie associazioni. Alla fine si è venuto configurando l'attuale rigoroso procedimento tecnico per cui il medico rinuncia alla rilevazione di un singolo momento o problema e si accontenta di studiare gli elementi superficiali che si presentano di volta in volta nella psiche del paziente, utilizzando la tecnica interpretativa essenzialmente per riconoscere le resistenze che a proposito di questi elementi si verificano e per renderle accessibili alla coscienza dell'ammalato. Si stabilisce cosí una nuova specie di divisione del lavoro: il medico scopre le resistenze ignote all'ammalato; e, solo in seguito al superamento di queste resistenze l'am-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

malato, spesso senza alcuna fatica, racconta le situazioni e le connessioni dimenticate. Lo scopo di queste tecniche è naturalmente rimasto immutato. Da un punto di vista descrittivo consiste nel completamento delle lacune della memoria, da un punto di vista dinamico nel superamento delle resistenze dovute alla rimozione.

Dobbiamo esser grati alla vecchia tecnica ipnotica, poiché in essa si presentano in forma isolata e schematica alcuni singoli meccanismi psichici dell'analisi. Solo su una tale base abbiamo potuto arrischiarci a creare noi stessi nella cura analitica situazioni complesse che hanno tuttavia serbato la loro trasparenza.

In quei trattamenti ipnotici l'atto del ricordare si sviluppava in modo assai semplice. Il paziente si trasponeva in una situazione precedente che egli non confondeva mai con quella attuale, comunicava i processi psichici che a quell'epoca si erano verificati nella misura in cui essi erano rimasti normali, e vi inseriva poi quanto poteva risultare da una trasformazione di processi allora inconsci in processi coscienti.

Aggiungo qui alcune osservazioni che ogni psicoanalista trova confermate nella sua esperienza.[1] L'oblio di impressioni, scene, eventi si riduce in genere a un loro "sbarramento". Quando il paziente parla di queste cose "dimenticate", raramente trascura di aggiungere: "Veramente l'ho sempre saputo, solo che non ci pensavo." Spesso egli esprime la propria delusione per il fatto che non vogliono venirgli in mente abbastanza di quelle cose che egli può riconoscere come veramente "dimenticate", cose cioè a cui non ha mai piú pensato dopo che gli sono capitate. Cionondimeno anche questa aspirazione, soprattutto nelle isterie di conversione, viene talora appagata. La "dimenticanza" trova un'ulteriore limitazione nella produzione dei tanto frequenti ricordi di copertura. In molti casi ho tratto l'impressione che la ben nota, e per noi teoricamente cosí importante amnesia dell'infanzia sia completamente controbilanciata dai ricordi di copertura. In questi ultimi non si conservano soltanto *alcuni*, ma *tutti* gli elementi essenziali della vita infantile. È solo questione, attraverso l'analisi, di imparare a ricavarli. I ricordi di copertura fungono da rappresentanti degli anni dimenticati dell'infanzia con la stessa adeguatezza con cui il contenuto manifesto del sogno rappresenta i pensieri onirici.

[1] [Solo nella prima edizione questo e i tre successivi capoversi (che costituiscono le osservazioni "aggiunte" da Freud) erano stampati in corpo minore.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Gli altri gruppi di processi psichici che, in quanto atti meramente interiori, possono essere contrapposti alle impressioni e ai dati immediati dell'esperienza, e cioè le fantasie, i riferimenti, gli impulsi emotivi, le connessioni, vanno considerati separatamente nella loro relazione col ricordo e con l'oblio. Qui accade assai spesso che venga "ricordato" qualcosa che non ha mai potuto essere "dimenticato", per il semplice fatto che non è mai stato notato, che non è mai stato cosciente. Agli effetti del decorso psichico sembra inoltre del tutto indifferente che una tale "connessione" sia stata cosciente e poi sia stata obliata, o che essa non sia mai pervenuta alla coscienza. La consapevolezza che il malato raggiunge nel corso dell'analisi è del tutto indipendente da questo o quel tipo di rievocazione.

Particolarmente nelle svariate forme della nevrosi ossessiva l'oblio si limita perlopiú a un annullamento di connessioni, a un disconoscimento di concatenazioni causali, a un isolamento di ricordi.

Per una specie particolare di situazioni assai importanti che si verificano in un'epoca assai remota dell'infanzia — e che allora vengono vissute senza essere capite, mentre vengono comprese e interpretate *a posteriori* — non è in genere possibile suscitare il ricordo. Si arriva a prenderne conoscenza attraverso i sogni, si è forzati a prestar loro fede in base a motivi inoppugnabili derivanti dalla struttura stessa della nevrosi, e ci si può anche render conto che l'analizzato, quando ha superato le sue resistenze, non fa appello alla mancanza del ricordo (e cioè dell'impressione che quel certo fatto gli è noto) al fine di non accettarne la realtà. Questo argomento tuttavia richiede tali precauzioni critiche, e ci mette di fronte a situazioni cosí nuove e peregrine, che mi riservo di dedicargli una trattazione a parte sulla base di un materiale adeguato.[1]

Con l'applicazione della nuova tecnica è rimasto assai poco, per non dir nulla, di questo soddisfacente e pacifico andamento.[2] Vero è che anche ora si danno casi che procedono per un buon tratto come con la tecnica ipnotica, e che solo piú tardi si incagliano: ma altri casi hanno sin dall'inizio un andamento diverso. Se per mettere in rilievo la differenza ci limitiamo a questi ultimi casi, possiamo dire che l'analizzato non *ricorda* assolutamente nulla degli elementi

[1] [Freud si riferisce ovviamente al caso dell'uomo dei lupi (1914), vedi oltre pp. 487 sgg., la cui stesura corre piú o meno parallela a quella di questo saggio. Freud parlerà ancora di questa categoria di ricordi infantili nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) lez. 23, verso la fine.]

[2] [Freud riprende qui il tema interrotto dalle osservazioni or ora intercalate.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

che ha dimenticato e rimosso, e che egli piuttosto li *mette in atto*. Egli riproduce quegli elementi non sotto forma di ricordi, ma sotto forma di azioni; li *ripete*, ovviamente senza rendersene conto.

Ad esempio: l'analizzato non dice di ricordare d'esser stato caparbio e diffidente verso l'autorità dei genitori, ma si comporta in questo stesso modo verso il medico. Non ricorda d'esser rimasto privo di consiglio e di aiuto nella sua esplorazione sessuale infantile, ma porta un mucchio di sogni e di associazioni confuse, si lagna che nulla gli riesce e dichiara che è un suo destino non portar mai a termine ciò che intraprende. Non ricorda d'essersi profondamente vergognato di determinate pratiche sessuali e di aver temuto che esse venissero scoperte, ma mostra ora di vergognarsi del trattamento che ha intrapreso e cerca di tenerlo celato a tutti: e cosí di seguito.

Quel che piú conta è che il paziente comincia la cura fin dal primo istante con una tale ripetizione. Quando a un paziente, che ha avuto una vita piena di vicissitudini e che presenta una lunga storia clinica, si comunica la regola psicoanalitica fondamentale e lo si invita a dire quello che gli passa per la mente, ci si attende che egli dia libero corso al fluire delle sue comunicazioni; spesso capita invece che a tutta prima egli non sappia che cosa dire. Non apre bocca e sostiene che non gli viene in mente nulla. Si tratta semplicemente della ripetizione di una impostazione omosessuale, che si presenta sotto forma di resistenza a qualsiasi ricordo. [Vedi sopra pp. 346 sg.] Il paziente non si libererà, finché rimane in trattamento, da questa "coazione a ripetere":[1] e alla fine ci si rende conto che proprio questo è il suo modo di ricordare.

Naturalmente ci deve interessare in primo luogo il rapporto di questa coazione a ripetere con la traslazione e con la resistenza. Ci rendiamo subito conto che la stessa traslazione rappresenta un elemento della ripetizione, e che la ripetizione è la traslazione del passato dimenticato, non soltanto sulla persona del medico ma su tutti gli altri ambiti della situazione attuale. Dobbiamo perciò rassegnarci a che l'analizzato soggiaccia alla coazione a ripetere (che ora sostituisce l'impulso a ricordare) non soltanto nei suoi rapporti personali col medico, ma anche in tutte le altre attuali attività e relazioni della sua vita: come ad esempio quando egli durante la cura sceglie un

[1] [Questa nozione, che in una forma piú generalizzata avrà una grande importanza nella successiva teoria freudiana delle pulsioni, compare qui per la prima volta. Come qui essa sarà usata da Freud in senso clinico nello scritto *Il perturbante* (1919), ma soprattutto costituirà il fondamento teorico del § 3 di *Al di là del principio di piacere* (1920) in cui Freud fa un riferimento al presente scritto.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

oggetto sessuale, si assume un compito o dà corso a una iniziativa. Anche l'apporto della resistenza è riconoscibile con facilità. Quanto maggiore è la resistenza, tanto maggiore è la misura in cui il ricordare viene sostituito dal mettere in atto (ripetere). L'ideale, quanto al ricordo delle cose dimenticate, si ha quindi nell'ipnosi, stato in cui la resistenza è completamente messa da parte. Quando la cura incomincia sotto gli auspici di una lieve e tacita traslazione positiva, ciò consente al paziente di immergersi immediatamente nei suoi ricordi come farebbe nell'ipnosi durante la quale gli stessi sintomi morbosi sono messi a tacere; ma se in seguito questa traslazione si fa ostile o troppo accentuata, tale dunque da esigere una rimozione, subito il ricordo lascia il posto alla messa in atto. Da allora in poi sono le resistenze che determinano l'ordine di successione di quanto verrà ripetuto. L'ammalato dissotterra dall'arsenale del passato le armi con cui si difende dalla prosecuzione della cura, armi che noi dobbiamo toglierli di mano una a una.

Sappiamo dunque che l'analizzato ripete invece di ricordare, che ripete sotto le condizioni impostegli dalla resistenza; ma ci possiamo ora chiedere: che cosa propriamente egli ripete o mette in atto? La risposta è questa: egli ripete tutto ciò che, provenendo dalle fonti di quanto in lui vi è di rimosso, si è già imposto alla sua personalità manifesta: le sue inibizioni, i suoi atteggiamenti inservibili, i tratti patologici del suo carattere. Sí, egli ripete anche durante il trattamento tutti i suoi sintomi. E ora possiamo osservare che mettendo in rilievo la coazione a ripetere non abbiamo acquisito un fatto nuovo, ma solo una concezione piú unitaria. Ci rendiamo conto infatti che lo stato morboso dell'ammalato non può cessare con l'inizio della sua analisi, e che la sua malattia non va trattata come una faccenda del passato, ma come una forza che agisce nel presente. Gli elementi della malattia vengono a uno a uno condotti entro l'orizzonte e il campo d'azione della cura e, mentre l'ammalato li vive come qualche cosa di reale e attuale, noi dobbiamo effettuare il nostro lavoro terapeutico che consiste in gran parte nel ricondurre questi elementi al passato.

Il ricordare a cui i pazienti erano indotti durante l'ipnosi non poteva che suscitare l'impressione di un esperimento di laboratorio. Il ripetere a cui essi sono indotti durante il trattamento analitico secondo la tecnica piú recente significa evocare un pezzo di vita vissuta, e non può quindi essere sempre una faccenda pacifica e scevra

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

di pericoli. A ciò si connette tutto il problema dello spesso inevitabile "peggioramento durante la cura".

Anzitutto già il fatto di iniziare il trattamento fa sí che l'ammalato modifichi il suo atteggiamento cosciente verso la malattia. Abitualmente si accontentava di lamentarsene, di trattarla come qualche cosa di insensato, di sottovalutarne l'importanza; continuava peraltro a esercitare verso le manifestazioni della malattia lo stesso comportamento rimovente (e cioè la politica dello struzzo) che aveva già esercitato verso le cause di quella. Può accadere cosí che egli non conosca con esattezza le condizioni della sua fobia, che non ponga attenzione al preciso enunciato delle sue idee ossessive, che non colga l'intenzione autentica del suo impulso coatto.[1] Ciò non giova naturalmente alla cura. Egli deve trovare ora il coraggio di rivolgere la sua attenzione alle manifestazioni della sua malattia. La malattia stessa deve cessare di essere per lui qualche cosa di esecrabile e diventare piuttosto un degno avversario, una parte del suo essere che si fonda sopra buoni motivi, e da cui dovranno essere tratti elementi preziosi per la sua vita ulteriore. La riconciliazione col rimosso testimoniato dai sintomi è cosí avviata fin dall'inizio e ciò implica altresí una certa tolleranza verso la malattia. Se ora, in base a questo nuovo rapporto con la malattia, si acuiscono conflitti e si manifestano sintomi che prima erano soltanto adombrati, è possibile rassicurare il paziente con l'osservazione che si tratta soltanto di aggravamenti necessari ma transitori, e che non si può uccidere un nemico assente o non sufficientemente vicino. La resistenza può però sfruttare la situazione per le sue proprie mire, nell'intenzione di abusare del permesso di essere malato. E il paziente sembra voler dichiarare: "Guarda un po' cosa salta fuori quando davvero mi abbandono a queste cose! Non avevo ragione di consegnarle alla rimozione?" Specialmente i giovani e i bambini amano servirsi del fatto che durante la cura si pretende che essi pongano attenzione alla propria malattia per abbandonarsi a un'orgia di sintomi morbosi.

Ulteriori pericoli sono dati dal fatto che col progredire della cura anche nuovi moti pulsionali, appartenenti a strati piú profondi e che fino a quel momento non erano stati avvertiti possono diventare suscettibili di essere "ripetuti". Infine, le azioni del paziente possono, anche all'infuori della traslazione, produrre transitori danni

[1] [Vedi ad esempio i casi del piccolo Hans (1908) p. 572 e dell'uomo dei topi (1909) p. 56 e nota.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

alle condizioni di vita del paziente, o addirittura esser scelte in modo tale da inficiare definitivamente ogni prospettiva di guarigione.

La tattica che il medico deve adottare in questa situazione si giustifica facilmente. Per lui lo scopo rimane il ricordo secondo la vecchia maniera, la riproduzione sul terreno psichico; e a questo scopo egli deve restar fedele anche se sa che esso con la nuova tecnica non può essere raggiunto. Egli si accinge a un permanente conflitto col paziente per trattenere entro il campo psichico tutti gli impulsi che quegli vorrebbe avviare nel campo motorio, e saluta come una vittoria della cura tutti quei casi in cui è possibile liquidare attraverso un'attività mnestica ciò che il paziente vorrebbe scaricare in una azione. Quando il legame attraverso la traslazione si è comunque consolidato al punto da divenire utilizzabile, il trattamento può evitare che l'ammalato compia tutti gli atti di ripetizione particolarmente importanti e può adoperare le intenzioni *in statu nascendi* come materiale per il lavoro terapeutico. Si protegge nel modo migliore l'ammalato dai danni che egli può arrecare a sé stesso col dare corso ai suoi impulsi, quando lo si impegni a non prendere durante la cura alcuna decisione veramente importante per la sua vita (come quella di una professione o di una scelta definitiva dell'oggetto d'amore), ma ad attendere piuttosto per questi progetti il momento della guarigione.

Nel far ciò si deve esser disposti a salvaguardare quella parte della libertà personale dell'analizzato che è compatibile con queste prescrizioni; non gli si deve quindi vietare l'attuazione di progetti meno significativi, anche se assurdi, ricordando a tal proposito che l'uomo può farsi veramente assennato solo attraverso i propri errori e la propria esperienza. Ci capitano naturalmente anche pazienti che non riusciamo a trattenere dal cacciarsi in una qualche situazione che è del tutto inutilizzabile per l'analisi, e che solo a cose fatte diventano docili e accessibili a una elaborazione analitica. E può pure accadere di tanto in tanto che non si abbia il tempo per imbrigliare con la traslazione le pulsioni selvagge, o che il paziente spezzi, in un atto di ripetizione, il legame che lo tiene avvinto al trattamento. Come esempio estremo di situazioni siffatte posso citare il caso di una signora piuttosto anziana che aveva ripetutamente, durante stati d'animo crepuscolari, abbandonato la propria casa e il proprio marito, rifugiandosi da qualche parte, senza rendersi conto del motivo di questo suo "andarsene". Essa era venuta da me in analisi con una spiccata traslazione fondata sulla tenerezza, accentuò rapidissima-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mente tale traslazione nei primi giorni, e in capo a una settimana "se ne andò" anche da me prima che io avessi il tempo di dirle qualche cosa che la potesse trattenere da una tale ripetizione.

Tuttavia il mezzo principale per domare la coazione a ripetere del paziente, e trasformarla in un motivo che stimoli il ricordo, è dato dal modo in cui è impiegata la traslazione. Rendiamo la coazione a ripetere innocua, o addirittura utile, quando le riconosciamo il diritto di far quel che vuole entro un ambito ben definito. Le offriamo la traslazione come palestra in cui le è concesso di espandersi in una libertà quasi assoluta, e dove le viene prescritto di presentarci tutti gli elementi pulsionali patogeni che si nascondono nella vita psichica dell'analizzato. Se il paziente è tanto compiacente da rispettare le condizioni indispensabili per la continuazione stessa del trattamento, ci riesce in genere di dare a tutti i sintomi della malattia un nuovo significato in base alla traslazione,[1] facendo in modo che la normale nevrosi sia sostituita da una "nevrosi di traslazione"[2] dalla quale il paziente può essere guarito mediante il lavoro terapeutico. La traslazione crea cosí una provincia intermedia fra la malattia e la vita, attraverso la quale è possibile il passaggio dalla prima alla seconda. Il nuovo stato ha assunto su di sé tutti i caratteri della malattia, ma costituisce una malattia artificiale completamente accessibile ai nostri attacchi. Al tempo stesso questo stato è una parte della vita reale, favorito tuttavia da condizioni particolarmente propizie e coi caratteri della provvisorietà. Dalle reazioni[3] di tipo ripetitivo, che si verificano nella traslazione, le note vie conducono al risveglio dei ricordi che, superate le resistenze, si presentano, a quanto sembra, senza alcuna difficoltà.

Potrei fermarmi qui se il titolo di questo saggio non mi impegnasse a descrivere una ulteriore parte della tecnica analitica. Come è noto il superamento delle resistenze è avviato dal fatto che il medico scopre la resistenza che l'ammalato da solo non ha mai riconosciuto e la comunica al paziente. Pare che i principianti dell'analisi siano inclini a scambiare tale fase preparatoria per il lavoro nella sua totalità. Spesso sono stato chiamato a consulto in casi in cui il medico lamentava il fatto di aver mostrato all'ammalato la sua resistenza senza che perciò si fosse verificato alcun cambiamento:

[1] [*Übertragungsbedeutung*. Nelle edizioni che precedono quella del 1924 si leggeva: *Übertragungsbedingung* (determinazione in base alla traslazione).]

[2] [Il rapporto fra quest'uso particolare del termine "nevrosi di traslazione" e il suo uso consueto che denota le nevrosi isteriche e ossessive è chiarito nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) lez. 27.]

[3] [Solo nella prima edizione era scritto "azioni".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ché anzi la resistenza si era rafforzata e l'intera situazione si era fatta piú intricata. Pareva che la cura non dovesse andare avanti. Questa fosca prognosi si rivelava però sempre erronea. La cura in genere procedeva nel modo migliore; solo che il medico aveva dimenticato che dalla semplice menzione della resistenza non può risultare la sua immediata scomparsa. Si deve lasciare all'ammalato il tempo di immergersi nella resistenza a lui ignota,[1] di *rielaborarla*, di superarla persistendo, a dispetto di essa, nel suo lavoro che si attiene alla regola psicoanalitica fondamentale. Solo quando la resistenza è giunta a tale livello è possibile scoprire, in collaborazione con l'analizzato, i moti pulsionali rimossi che la alimentano; il paziente può infatti rendersi conto dell'esistenza e della potenza di questi moti in base a quanto è venuto sperimentando. Perciò il medico non ha altro da fare che attendere e lasciare che si svolga un decorso che non può essere evitato né sempre accelerato. Se egli si attiene a ciò, potrà risparmiare a sé stesso l'erronea impressione di essersi arenato quando invece ha condotto il trattamento per la via giusta.

Questa rielaborazione delle resistenze può, nella pratica, risolversi in un compito gravoso per l'analizzato e in una prova di pazienza per il medico. Si tratta però della parte del lavoro che produce i maggiori mutamenti nel paziente e che differenzia il trattamento analitico da tutti i trattamenti di tipo suggestivo. Da un punto di vista teorico la rielaborazione delle resistenze può essere equiparata a quell'"abreazione" degli ammontari affettivi incapsulati dalla rimozione senza la quale il trattamento ipnotico rimaneva inefficace.[2]

[1] ["...*sich in den ihm unbekannten Widerstand zu vertiefen.*" Cosí in tutte le edizioni tedesche successive alla prima nella quale era scritto invece "...*sich in den ihm nun bekannten Widerstand zu vertiefen*" (...di immergersi nella resistenza che ora gli è nota). Il testo freudiano della prima edizione sembra piú sensato di quello delle successive edizioni.]

[2] [La nozione del "rielaborare" che Freud introduce in questo scritto è evidentemente connessa all'"inerzia psichica" di cui parlerà altrove. In *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) § 11A egli metterà in relazione la necessità della "rielaborazione" con la persistenza di una "resistenza dell'inconscio" anche quando è ormai superata la "resistenza dell'Io". Su questo tema egli tornerà in *Analisi terminabile e interminabile* (1937) § 6.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

3.

Osservazioni sull'amore di traslazione

1914

Ogni principiante in psicoanalisi è probabilmente preso all'inizio soprattutto dalle difficoltà presentate dalla interpretazione delle associazioni del paziente e dal problema della riproduzione del materiale rimosso. Tali difficoltà sono però destinate a rivelarglisi ben presto di scarsa importanza e a essere sostituite dalla persuasione che le uniche vere e serie difficoltà consistono nel modo di impiegare la traslazione.

Fra le diverse situazioni che si verificano in questo contesto, è mia intenzione trasceglierne una sola, ben circoscritta: e ciò sia per la sua frequenza e la sua importanza pratica, sia per l'interesse teorico ch'essa presenta. Mi riferisco al caso in cui una paziente di sesso femminile lascia capire per indubbi segni o dichiara esplicitamente di essersi innamorata, come una qualsiasi altra donna mortale, del medico che l'analizza. Tale situazione ha i suoi aspetti tragicomici e i suoi aspetti seri. Essa è inoltre talmente complessa e soggetta a condizionamenti molteplici, si presenta con un carattere di tale fatalità ed è cosí difficile da risolvere, che discuterla avrebbe risposto da molto tempo a una esigenza vitale per la tecnica psicoanalitica. Ma poiché anche noi, pur facendoci beffe degli errori altrui, non ne siamo sempre del tutto immuni, non ci siamo fino ad ora affrettati a risolvere questo problema. Continuamente ci siamo trovati di fronte al dovere della discrezione professionale a cui nella vita non possiamo sottrarci, ma che certo non giova al progresso delle nostre cognizioni scientifiche. Nella misura in cui la letteratura psicoanalitica fa parte anch'essa della vita reale, abbiamo qui una contraddizione insanabile. Or non è molto, prescindendo per un attimo da questa discrezione, ho mostrato come proprio il verificarsi della

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

traslazione abbia rallentato, nel suo primo decennio, lo sviluppo della terapia psicoanalitica.[1]

Per il profano ben educato — e profano, rispetto alla psicoanalisi, è anche il tipo d'uomo che corrisponde agli ideali della nostra civiltà — le faccende d'amore non sono confrontabili con alcuna altra cosa; è come se fossero scritte su una pagina speciale che non sopporta altri segni. Se quindi la paziente è innamorata del medico, il profano concluderà che esistono soltanto due soluzioni: quella piú rara quando la situazione nel suo complesso consente la stabile e legittima unione dei due, e quella piú frequente che induce medico e paziente ad andarsene ciascuno per la propria strada e ad abbandonare, come in forza di un qualsiasi altro incidente banale, il lavoro iniziato che doveva servire alla guarigione. Naturalmente si può anche immaginare una terza via d'uscita, che sembrerebbe conciliabile con la prosecuzione della cura, e cioè il costituirsi di una relazione amorosa illegittima non destinata a durare eternamente. Ma tanto la morale borghese quanto la dignità del medico rendono questa soluzione impossibile. Comunque il profano gradirebbe d'essere tranquillizzato, con un'assicurazione possibilmente chiara dello psicoanalista, sull'esclusione di questo terzo caso.

È evidente che lo psicoanalista deve impostare il problema in tutt'altro modo.

Consideriamo la seconda soluzione del caso in esame: il medico e la paziente si lasciano dopo che la paziente si è innamorata del medico; la cura viene dunque interrotta. Lo stato della paziente rende tuttavia necessario ben presto un secondo tentativo analitico presso un altro medico; accade però che essa si innamori anche di questo secondo medico, e cosí pure, se interrompe nuovamente e si rivolge a un altro, del terzo, e cosí via. Dal fatto che questa situazione si produca con certezza (e si tratta com'è noto di uno dei fondamenti della teoria psicoanalitica) si possono trarre due ammaestramenti: uno per il medico psicoanalista, l'altro per la paziente bisognosa d'analisi.

Per il medico questo fenomeno ha il valore di un chiarimento prezioso e di un buon avvertimento a premunirsi da una "controtraslazione" che eventualmente stia per prodursi in lui.[2] Egli deve ricono-

[1] Nel mio scritto *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914). [Allusione alle difficoltà create a Breuer dalla traslazione nel caso di Anna O. Vedi in questo volume pp. 385 sg.]

[2] [Il tema della "controtraslazione", già accennato da Freud nello scritto sulle *Prospettive future della terapia psicoanalitica* (1910) p. 200, è ripreso piú oltre a pp. 367 e 372 sg. Freud lo menziona tuttavia assai raramente in forma esplicita nei suoi scritti.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

scere che l'innamoramento della paziente è una conseguenza dovuta alla situazione analitica, e non può dunque essere ascritto a prerogative della propria persona, sicché egli non ha alcun motivo per insuperbirsi di una tale "conquista", come si direbbe fuori dell'analisi. Ed essere rammentati di ciò è sempre un bene. Quanto alla paziente le si impone un dilemma: o deve rinunciare a un trattamento psicoanalitico, o deve accettare come un destino inevitabile di innamorarsi del proprio medico.[1]

So bene che i parenti della paziente si pronunceranno per la prima delle due possibilità con la stessa fermezza con cui lo psicoanalista si esprimerà in favore della seconda. Penso però che questo è un caso in cui la decisione non può essere lasciata alla tenera, o meglio alla egoistica e gelosa sollecitudine dei parenti. Soltanto l'interesse della malata dovrebbe decidere; l'amore dei congiunti non guarisce dalle nevrosi. Non è necessario che lo psicoanalista si imponga, ma è lecito che egli si dichiari indispensabile per ottenere determinati risultati. Chi, in qualità di parente, assume la posizione di Tolstoj rispetto a questo problema, può ben conservare l'indisturbato possesso della propria moglie o figlia, ma deve anche rassegnarsi a che essa persista nella sua nevrosi e nel disturbo ad essa connesso della sua capacità d'amore. Dico questo perché si tratta di una situazione simile a quella di un trattamento ginecologico. D'altronde il padre o il marito geloso si sbaglia di grosso, se ritiene che la paziente possa sottrarsi all'innamoramento per il medico, nel caso in cui le si lasci intraprendere un trattamento diverso da quello analitico per lottare contro la nevrosi. La differenza starebbe solo in ciò: questo altro innamoramento, destinato a rimanere inespresso e inanalizzato, non potrebbe mai fornire quel contributo alla guarigione dell'ammalata che l'analisi può invece ricavare da una tale situazione.

Mi si dice che alcuni medici che esercitano l'analisi spesso[2] preparano le pazienti al manifestarsi della traslazione amorosa o addirittura le invitano "a innamorarsi soltanto del medico, perché in tal modo l'analisi può procedere rapidamente". Non riesco a immaginare una tecnica piú balorda. Si toglie in tal modo al fenomeno il

[1] Che la traslazione possa anche manifestarsi con sentimenti diversi e meno affettuosi è cosa ben nota che esula tuttavia dall'argomento di questo scritto. [Vedi in *Tecnica della psicoanalisi* (1911-12): *Dinamica della traslazione* (1912) pp. 528 sg.]

[2] [*Häufig*. Nella prima edizione soltanto al posto di questa parola era scritto: *frühzeitig* (sin dall'inizio, precocemente).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

persuasivo carattere della spontaneità, e ci si crea da soli degli ostacoli che saranno poi difficili da superare.[1]

Va detto che a tutta prima non si ha l'impressione che dall'innamoramento in stato di traslazione possa derivare qualche cosa di utile per la cura. La paziente, anche quella che ha dimostrato fino a quel momento la massima arrendevolezza, perde improvvisamente ogni interesse al trattamento e cessa di capirlo; non vuole udire, o parlare d'altro che di quel suo amore che vorrebbe contraccambiato: abbandona i suoi sintomi, o li trascura, o addirittura si dichiara guarita. Si ha un completo cambiamento di scena, come quando uno spettacolo viene interrotto per l'improvvisa irruzione di un elemento reale: ad esempio quando durante una rappresentazione teatrale si leva un grido d'allarme per un incendio. Il medico che sperimenta questo evento per la prima volta fatica a tenere in pugno la situazione analitica e a sottrarsi all'errata impressione che il trattamento sia effettivamente giunto alla fine.

Con un po' di riflessione si riesce però a orizzontarsi. Soprattutto se si tiene a mente il sospetto che tutto ciò che ostacola la prosecuzione della cura può rivelarsi espressione della resistenza.[2] La resistenza partecipa indubbiamente in misura notevole al sorgere di questa tumultuosa esigenza d'amore. Già da tempo avevamo notato i segni di una tenera traslazione nella paziente; e avevamo potuto mettere sul conto di questo atteggiamento verso il medico la sua docilità, la sua accettazione delle spiegazioni dell'analisi, la notevole comprensione e l'alta intelligenza che essa dimostrava. Tutto questo ora è come spazzato via: l'ammalata è divenuta del tutto irragionevole e sembra abbandonarsi completamente al suo amore; d'altronde tale cambiamento si produce regolarmente proprio nel momento in cui si stava per chiedere alla paziente di ammettere o di ricordare un elemento della storia della sua vita, particolarmente penoso e fortemente rimosso. Ella era dunque innamorata da tempo, ma ora la resistenza comincia a servirsi di questo amore per ostacolare il proseguimento della cura, per distogliere ogni interesse dal lavoro e per mettere l'analista in una posizione imbarazzante.

Un attento esame consente di scorgere nella situazione anche l'in-

[1] [Nella prima edizione soltanto questo capoverso (che ha la natura di un inciso) era stampato in corpo minore.]

[2] [Questa stessa tesi Freud l'aveva già asserita in forma assai piú perentoria nella prima edizione dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 472. Ma nel 1925 egli aggiunse al passo in questione ("qualsiasi cosa disturbi la continuazione del trattamento è una resistenza") una lunga nota che chiarisce il significato tecnico di questa regola.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

flusso di altri motivi che complicano ancor piú le cose, e che in parte si riferiscono all'innamoramento, ma in parte costituiscono espressioni peculiari della resistenza. Appartiene alla prima specie il tentativo della paziente di saggiare la propria irresistibilità, di spezzare l'autorità del medico abbassandolo al rango di amante e di ricavare dal soddisfacimento amoroso tutti i possibili vantaggi collaterali. Quanto alla resistenza, si deve presumere che utilizzi eventualmente la dichiarazione d'amore come mezzo per mettere alla prova l'austerità dello psicoanalista, il quale, ove mostrasse di compiacersene dovrebbe attendersi i rimproveri della paziente. Ma soprattutto si ha l'impressione che la resistenza si comporti come un *agent provocateur*, accentuando l'innamoramento ed esagerando la disponibilità della paziente a concedersi sessualmente, per potere in seguito, con un richiamo ai pericoli di tale licenziosità, sottolineare con piú forza la legittimità della rimozione [vedi sopra p. 358]. Come è noto tutti questi elementi accessori, che in casi piú semplici possono anche mancare, sono stati considerati da Alfred Adler come l'essenza stessa dell'intero processo.[1]

Ma come deve comportarsi lo psicoanalista per trarsi d'impaccio in questa situazione, quando egli stabilisca che la cura, nonostante questa traslazione amorosa e proprio attraverso di essa, debba continuare?

Sarebbe facile per me a questo punto, ricalcando i princípi della morale comune, sostenere che l'analista non deve mai e poi mai accogliere o ricambiare la tenerezza offertagli: e che egli deve piuttosto rendersi conto che è giunto il momento, di fronte alla donna innamorata, di fare le parti dell'esigenza morale e della necessità della rinuncia, inducendola ad abbandonare le sue aspirazioni e a proseguire il lavoro analitico, vincendo la parte piú propriamente animalesca del suo essere.

Tuttavia io non soddisferò questa attesa, né nella prima né nella seconda parte: non nella prima, perché io non scrivo per la clientela, ma per i medici i quali debbono lottare contro serie difficoltà; inoltre perché ho qui la possibilità di risalire dal precetto morale alla sua origine, cioè a dire alla sua pratica utilità. Mi trovo infatti questa volta nella fortunata condizione di poter sostituire, senza che cambi l'esito, il precetto moralistico con considerazioni proprie della tecnica analitica.

[1] [A. ADLER, *Beitrag zur Lehre vom Widerstand*, Zbl. Psychoanal., vol. 1, 219 (1911).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Ma un rifiuto ancora piú risoluto opporrò alla seconda parte dell'accennata attesa. Invitare la paziente a reprimere, rinunciare e sublimare le proprie pulsioni non appena ella abbia ammesso la sua traslazione amorosa è un modo di procedere che non definirei analitico, ma solo insensato. Sarebbe come se dagli inferi si volesse evocare uno spirito avvalendosi di formule magiche, per poi rispedirlo giú senza averlo interrogato: un richiamare alla coscienza il rimosso, per poi spaventati tornare a rimuoverlo. Non c'è del resto neppure troppo da illudersi circa l'esito di un tale procedimento; giacché come è noto i discorsi piú elevati hanno scarsa efficacia sulle passioni. La paziente avvertirebbe soltanto l'umiliazione, e non mancherebbe di vendicarsene.

E neppure posso consigliare una via di mezzo, che a qualcuno può sembrare particolarmente ingegnosa. Secondo questa via si potrebbe raccomandare all'analista di ricambiare i sentimenti di tenerezza della paziente, evitando tuttavia ogni manifestazione fisica di questa tenerezza, fino a quando diventi possibile avviare il rapporto su binari piú tranquilli, portandolo a un livello superiore. Contro un tale espediente debbo obiettare che il trattamento psicoanalitico si fonda sulla sincerità. Buona parte della sua efficacia educativa e del suo valore etico risiedono precisamente in ciò; ed è pericoloso abbandonare questo fondamento. Chi si è profondamente immedesimato nella tecnica analitica, non riesce piú assolutamente a ricorrere alle menzogne e agli inganni che abitualmente i medici reputano inevitabili; e se, con le migliori intenzioni di questo mondo, cerca di avvalersene, finisce col tradirsi. Dal momento che si richiede al paziente la piú assoluta sincerità, ci si gioca tutta la propria autorità lasciandosi cogliere da lui mentre si deflette dalla verità. Del resto, l'esperimento di lasciarsi andare a sentimenti di tenerezza nei confronti della paziente non è sempre esente da pericoli. Non sempre ci si domina al punto da non trovarsi improvvisamente, un momento o l'altro, oltre i limiti che ci si era prefissati. Penso perciò che non si debba abbandonare quella impassibilità a cui si è pervenuti trattenendo la controtraslazione.

Ho già lasciato intendere che la tecnica analitica fa obbligo al medico di rifiutare alla paziente bisognosa d'amore il soddisfacimento richiesto. D'altronde la cura deve essere condotta in stato di astinenza; e con ciò non mi riferisco soltanto alla privazione fisica; ma neppure intendo la privazione di tutto ciò a cui la paziente aspira, giacché probabilmente nessun ammalato sopporterebbe questo. Vo-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

glio piuttosto porre questo principio generale: che occorre lasciar persistere nella malata i bisogni e i desideri, come forze propulsive al lavoro e al mutamento, evitando quindi di metterli a tacere con surrogati. Altro che surrogati non potrebbero infatti essere offerti, giacché l'ammalata — per il suo stato e fintanto che non sono eliminate le sue rimozioni — è incapace di un appagamento effettivo.

Si intende bene che il principio secondo il quale la cura analitica deve essere effettuata in stato di privazione va inteso ben al di là del singolo caso qui considerato, e ch'esso richiederebbe una discussione approfondita per poter definire i limiti della sua applicabilità.[1] In questa sede eviteremo tuttavia di affrontare tale discussione e ci atterremo il piú strettamente possibile alla situazione da cui siamo partiti. Che cosa accadrebbe se il medico si comportasse diversamente e si servisse di una libertà concessa, supponiamo, a entrambi, per corrispondere all'amore della paziente e placare cosí il suo bisogno di tenerezza?

Se egli cosí contasse di riuscire, mediante una tale corresponsione, a garantirsi il proprio potere sulla paziente, tanto da indurla a risolvere i compiti della cura e a ottenere la definitiva liberazione dalla nevrosi, l'esperienza si incaricherebbe di mostrargli che egli ha fatto male i suoi conti. La paziente raggiungerebbe il *proprio* fine, mentre egli non raggiungerebbe mai il *suo*; cosí che si produrrebbe tra il medico e la paziente quello che un divertente aneddoto racconta di un sacerdote e di un agente di assicurazioni. A un agente di assicurazioni miscredente e gravemente ammalato vien condotto, per iniziativa dei parenti, un religioso perché lo converta prima della morte. Il colloquio si protrae cosí a lungo che coloro i quali attendono fuori cominciano a sperare. Quand'ecco che la porta della stanza dove giace il malato si apre; il miscredente non è stato convertito, ma il sacerdote se ne vien via con una polizza.

Se il suo amore venisse corrisposto, ciò costituirebbe un grande trionfo per la malata ma un totale naufragio per la cura. La malata sarebbe riuscita a far ciò a cui tendono tutti gli ammalati in analisi; cioè a mettere in atto, a ripetere nella vita reale quello che essa dovrebbe soltanto ricordare riproducendolo come materiale psichico e trattenendolo nella sfera puramente psichica.[2] Nel corso ulteriore della relazione amorosa essa metterebbe in campo tutte le inibizioni e le reazioni patologiche della sua vita amorosa, senza che vi sia

[1] [Freud affronterà quest'argomento in *Vie della terapia psicoanalitica* (1918).]
[2] Vedi il saggio che precede *Ricordare, ripetere e rielaborare* (1914) pp. 355 sg.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

modo di correggerle; né potrebbe esserle evitata la tormentosa esperienza che si accompagna al rimorso e l'intensa accentuazione della sua propensione a rimuovere. Una eventuale relazione amorosa porrebbe senz'altro termine alla possibilità di influenzare la paziente mediante il trattamento analitico; l'unione fra l'analista e la paziente è dunque una vera assurdità.

Esaudire la richiesta d'amore della paziente è perciò per l'analista altrettanto nefasto che reprimerla. La via che l'analista deve seguire è un'altra, e tale che non esiste per essa alcun modello nella vita reale. Ci si guardi bene dal respingere la traslazione amorosa, dallo scacciarla, dal dissuaderne la paziente; e ci si astenga altrettanto fermamente dal ricambiarla in qualunque modo. Si tenga in pugno la traslazione amorosa, ma la si tratti come qualche cosa di irreale, come una situazione che deve verificarsi durante la cura e va fatta risalire alle sue cause inconsce, aiutando in tal modo a ricondurre alla coscienza e quindi al controllo della paziente gli elementi latenti della sua vita amorosa. Quanto piú si dà l'impressione di essere noi stessi immuni da ogni tentazione, tanto piú facilmente si può trarre dalla situazione il suo contenuto analitico. La paziente, in cui la rimozione sessuale non ancora eliminata è soltanto passata in secondo piano, si sentirà allora sufficientemente sicura per mettere in luce tutte le condizioni a cui è soggetta la sua vita amorosa, tutte le fantasie connesse alle sue aspirazioni sessuali, tutte le singole peculiarità del suo innamoramento, e partendo da questi elementi si aprirà da sola la via che conduce alle radici infantili del suo amore.

Vi è una categoria di donne con le quali questo tentativo di utilizzare per il lavoro analitico la traslazione amorosa, senza tuttavia soddisfarla, comunque non riesce. Si tratta di donne dalla passionalità elementare che non ammette surrogati: figlie della natura, che non accettano una realtà psichica in cambio di quella materiale, e che, per dirla col poeta, sono accessibili soltanto alla "logica della polenta... alla tesi della bistecca".[1] Con tali persone la scelta è questa: o ricambiare l'amore oppure attrarre su di sé l'ostilità della donna delusa; e in nessuno dei due casi si possono salvaguardare gli interessi della cura. Non resta allora che ritirarsi senza aver ottenuto nulla: e rimane solo il problema di come si concili la possibilità della nevrosi con una tale indomabile esigenza d'amore.

Il mezzo che a molti psicoanalisti è risultato idoneo, per condurre

[1] [Dalla poesia di Heine "I ratti migranti".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

progressivamente alla concezione analitica altre pazienti il cui innamoramento abbia caratteri meno violenti, è il seguente. Si mette anzitutto in rilievo l'inequivocabile apporto della resistenza a questo "amore". Un innamoramento vero e proprio dovrebbe rendere docile la paziente e accrescere la sua disponibilità a risolvere i problemi del proprio caso, se non altro perché l'uomo da lei amato lo esige. Una donna davvero innamorata sceglierebbe di buon grado la via che porta al compimento della cura, per rendersi piú preziosa agli occhi del medico e per prepararsi a quella realtà nella quale l'inclinazione amorosa possa trovare il suo posto. Ecco invece che la paziente si mostra caparbia e indisciplinata, ch'essa ha abbandonato ogni interesse per la cura e non presta alcuna attenzione alle ben radicate convinzioni del medico. Ch'essa dunque, sotto la forma apparente dell'innamoramento, esprime semplicemente una resistenza, senza farsi alcuno scrupolo di portare il medico in un cosiddetto "vicolo cieco". Giacché se l'analista, come il suo dovere e la sua ragione gli impongono, la respinge, essa potrà assumere la parte della donna che ha subíto un'umiliazione e potrà sottrarsi agli sforzi che egli fa per curarla servendosi del proprio rancore e del proprio desiderio di vendetta, cosí come ora si serve del proprio presunto amore.

Come secondo argomento contro l'autenticità di questo amore si fa osservare che esso non reca in sé un solo tratto originale, generato dalla situazione attuale, ma si costituisce mediante ripetizioni e riproduzioni stereotipate di reazioni precedenti, alcune delle quali risalgono addirittura all'infanzia. E si ha cura di darne una dimostrazione mediante un'analisi particolareggiata del comportamento amoroso della paziente.

Aggiungendo a questi argomenti la necessaria dose di pazienza, si riesce in genere a superare la difficile situazione, e cosí, sia che questo innamoramento si attenui, sia che esso si "ribalti", è possibile procedere nel lavoro il cui scopo diventa quello di scoprire la scelta oggettuale infantile e le fantasie che intorno ad essa la paziente ha elaborato.

Vorrei tuttavia a questo punto esaminare criticamente gli argomenti esposti e chiedermi se con essi abbiamo detto la verità alla paziente, o se, indottivi da uno stato di necessità, abbiamo dissimulato e deformato le cose. In altri termini, l'amore quale si rivela nella cura analitica può veramente dirsi qualcosa di non reale?

Penso che abbiamo detto la verità alla paziente, ma non tutta la verità, la quale non si dà pensiero degli esiti che produce. Dei due

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nostri argomenti il primo è indubbiamente il piú forte, giacché l'apporto della resistenza all'amore di traslazione è indiscutibile e assai considerevole. Tuttavia la resistenza non ha creato essa stessa un tale amore; essa lo trova di fronte a sé, se ne serve e ne esagera le manifestazioni. L'autenticità del fenomeno non risulta diminuita per il concorso della resistenza. Il nostro secondo argomento è di gran lunga piú debole. È bensí vero che questo innamoramento costituisce una riedizione di antichi processi e riproduce reazioni infantili. Ma questo è il carattere tipico di qualsiasi innamoramento. Non ve n'è infatti alcuno che non riproduca modelli infantili. E proprio le determinanti infantili conferiscono all'amore quella peculiare coattività che sembra sconfinare nel patologico. Forse l'amore di traslazione offre un grado di libertà minore che non l'amore quale si verifica nella vita e che chiamiamo normale, e lascia scorgere di piú la sua dipendenza dai modelli infantili, rivelandosi meno duttile e malleabile. Ma questo è tutto, e non è l'essenziale.

E che cos'altro dovrebbe contrassegnare l'autenticità di un amore? Forse le sue possibilità concrete, la sua efficacia nel conquistare la meta amorosa? Ma sotto un tale aspetto l'amore di traslazione non sembra esser da meno di alcuna altra specie di amore; si ha l'impressione di poter ottenere qualunque cosa da questo amore.

Riassumiamo dunque. Non abbiamo alcun diritto di contestare all'innamoramento, quale si produce nel trattamento analitico, il carattere di un amore effettivo. Se ci appare una cosa tanto poco normale, ciò si spiega esaurientemente col fatto che anche l'innamoramento che si verifica abitualmente al di fuori della cura analitica ci rammenta piuttosto i fenomeni psichici abnormi che non quelli normali. Tuttavia esso è caratterizzato da alcuni elementi che gli conferiscono una posizione particolare: 1) è provocato dalla situazione analitica, 2) è esaltato dalla resistenza che domina quella situazione, 3) si sottrae in misura notevole alla considerazione della realtà, è piú imprudente, piú incurante delle conseguenze, piú cieco nella valutazione della persona amata, di quanto siamo abituati a pensare di un innamoramento normale. Tuttavia non possiamo dimenticare che proprio questi elementi di deviazione dal comportamento normale costituiscono in definitiva l'essenza dell'essere innamorati.

Per quel che riguarda la condotta del medico la prima delle tre succitate peculiarità dell'amore di traslazione è quella decisiva. Egli ha suscitato questo innamoramento iniziando il trattamento analitico per la guarigione della nevrosi: si tratta per lui dell'inevitabile

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

esito di una situazione medica, come il fatto che un ammalato si denuda di fronte a lui o gli confida un segreto di importanza vitale. Perciò il principio a cui si attiene saldamente è che non gli è lecito trarre alcun utile personale da una tale situazione. Né la disponibilità della paziente può modificare questo stato di cose; essa non fa che rovesciare l'intera responsabilità sulla persona del medico. Come egli deve ben sapere, l'ammalata non può disporre di alcun altro meccanismo per la guarigione. Quando si è riusciti a superare felicemente ogni difficoltà, spesso essa ammette la fantasia anticipatoria con cui ha intrapreso la cura: se si comporterà bene durante l'analisi, alla fine sarà premiata con la tenerezza del medico.

Per il medico vi è dunque una coincidenza di motivi etici e tecnici, i quali gli vietano di concedere il suo amore all'ammalata. Egli deve sempre tener presente la sua meta: che è quella di far sí che la donna, inibita in forza di fissazioni infantili nelle sue capacità amorose, giunga a disporre liberamente di questa funzione per lei inestimabilmente importante: non però perché essa la sprechi durante la cura, ma perché la serbi per la vita reale, quando, concluso il trattamento, le esigenze della vita si faranno sentire. Egli non deve ripetere con lei la storia di quella gara di cani, nella quale vien posta come premio una filza di salsicce, e che un burlone, lanciando una singola salsiccia sulla pista, manda a monte, giacché i cani si slanciano su questa scordando la corsa e l'intera filza che attende sul traguardo il vincitore. Non dirò che sia sempre facile per il medico mantenersi entro i limiti che gli vengono prescritti dalla morale e dalla tecnica. In ispecie un uomo giovane e non ancora legato da saldi vincoli può avvertire questo come un compito assai duro. Indubbiamente l'amore fra i sessi è una delle cose piú importanti della vita, e l'unione del soddisfacimento spirituale e fisico che si attinge nel godimento d'amore ne rappresenta precisamente uno dei vertici. Tutti gli uomini, salvo alcuni strambi maniaci, lo sanno e orientano di conseguenza la propria esistenza. Soltanto nella scienza si ha ritegno ad ammetterlo. D'altronde è una parte imbarazzante per un uomo quella di fare lo sdegnoso di fronte alla donna che impetra l'amore; e una donna per bene la quale confessi la propria passione esercita, nonostante la nevrosi e la resistenza, un fascino incomparabile. Né la tentazione è data dalle pretese grossolanamente sensuali della paziente. Queste agiscono piuttosto in senso negativo, e richiedono tutta la tolleranza del medico per poter essere considerate come un fenomeno naturale. Il pericolo di scordare per una bella espe-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

rienza la tecnica e la missione del medico è rappresentato piuttosto dai moti di desiderio piú delicati, inibiti nella meta, da parte della donna.

Con tutto ciò la possibilità di cedere va assolutamente esclusa per lo psicoanalista. Per quanto in alto egli ponga l'amore, deve porre ancora piú in alto l'opportunità che gli è data di far superare alla paziente una fase decisiva della sua vita. Essa deve imparare da lui a oltrepassare il "principio di piacere", a rinunciare a un soddisfacimento immediato ma socialmente inaccettabile, in favore di un soddisfacimento piú lontano e forse anche meno sicuro, ma psicologicamente e socialmente ineccepibile. A tale scopo essa deve venir condotta a ripercorrere le fasi piú remote del suo sviluppo psichico, cosí da acquistare per una tale via quel di piú di libertà spirituale che distingue, da un punto di vista sistematico, l'attività psichica cosciente da quella inconscia.[1]

Lo psicoanalista deve perciò combattere una battaglia su tre fronti: in sé stesso, contro le forze che tenderebbero ad abbassarlo dal piano dell'analisi; fuori dell'analisi, contro gli avversari che gli contestano l'importanza delle forze motrici sessuali e gli interdicono di avvalersene nella sua tecnica scientifica; e nell'analisi stessa, contro le sue pazienti, le quali da principio si comportano allo stesso modo degli avversari, ma in seguito manifestano chiaramente la sopravvalutazione della vita sessuale di cui sono preda, e vogliono rendere il medico prigioniero della loro passionalità socialmente incontrollata.

I profani, del cui atteggiamento verso la psicoanalisi ho detto in principio, non mancheranno certo di prendere occasione anche da questa analisi dell'amore di traslazione per attirare l'attenzione del mondo sulla pericolosità di questo metodo terapeutico. Quanto allo psicoanalista, egli sa bene di lavorare con forze altamente esplosive e di dover procedere con le stesse cautele e la stessa coscienziosità del chimico. Ma quando mai si è interdetto al chimico l'uso delle sostanze esplosive che gli sono necessarie per l'opera sua, a cagione della loro pericolosità? È singolare che la psicoanalisi debba conquistarsi per proprio conto e di bel nuovo quelle libertà che sono da tempo riconosciute alle altre attività mediche. Io non sono certo del parere che si debbano abbandonare i metodi blandi di trattamento. Per molti casi essi sono sufficienti: e in fin dei conti può darsi che

[1] [La distinzione fra conscio e inconscio in psicoanalisi da un punto di vista descrittivo, dinamico e sistematico è chiarita nello scritto freudiano *Nota sull'inconscio in psicoanalisi* (1912).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

il *furor sanandi* sia tanto poco utile alla società umana quanto ogni altra forma di fanatismo. Ma credere che si possano vincere le psiconevrosi operando con blandi mezzucci, significa sottovalutare grossolanamente la natura di queste affezioni, la loro origine e la loro effettiva importanza. No: nell'attività terapeutica resterà sempre posto, accanto alla *medicina*, per il *ferrum* e per l'*ignis*:[1] e cosí pure non si può rinunciare a una rigorosa e non addomesticata psicoanalisi, la quale non tema di maneggiare i moti psichici piú pericolosi e di padroneggiarli nell'interesse del malato.

[1] [Allusione a un aforisma attribuito a Ippocrate: "Ciò che non cura la medicina, lo cura il ferro; ciò che il ferro non cura lo cura il fuoco; e ciò che il fuoco non può curare va ritenuto incurabile."]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

PER LA STORIA DEL MOVIMENTO PSICOANALITICO

1914

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Nell'ottobre 1913 Bleuler e Jung si ritirarono rispettivamente dalla direzione e dalla redazione dello "Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen". Il periodico mutò anche nome e uscí nel 1914 come "Jahrbuch der Psychoanalyse" sotto la direzione unica di Freud, conservando la numerazione precedente. Nel volume di quell'anno, il sesto (unico perché la pubblicazione fu poi interrotta a causa della guerra), Freud pubblicò due lavori, uno dei quali, con la data febbraio, è questo. (Per l'altro, l'*Introduzione al narcisismo*, composto circa nello stesso periodo, vedi oltre, pp. 443 sgg.)

Era già avvenuta tre anni prima la rottura con Adler e il suo gruppo, e da un anno si erano interrotti i rapporti personali fra Freud e Jung, benché Jung continuasse a tenere la Presidenza dell'Associazione psicoanalitica internazionale, che gli era stata confermata, sia pur fra molti contrasti, al Congresso di Monaco (settembre 1913).

Adler e Jung avevano continuato, malgrado i dissensi teorici con Freud, a chiamare "psicoanalisi" le loro dottrine. Freud nel presente scritto rivendica a sé, come fondatore della psicoanalisi, il diritto di precisare che cosa per psicoanalisi si debba intendere, e di respingere come estranee alla psicoanalisi le dottrine che ne modificano i princípi informatori. Dopo questa netta presa di posizione, Jung diede le dimissioni dalla presidenza dell'Associazione psicoanalitica internazionale (20 aprile), dalla quale uscí in luglio con tutto il proprio gruppo. Da allora Jung chiamò la propria dottrina "Psicologia analitica". Adler, che all'inizio aveva fondato in contrapposizione alla Società psicoanalitica una "Società per una libera psicoanalisi", aveva già adottato per la propria dottrina l'espressione "Psicologia individuale".

Per svolgere la propria tesi Freud fa una storia della psicoanalisi.

Il saggio si divide in tre parti. Nella prima viene narrata l'origine della psicoanalisi: i rapporti con Breuer (che Freud tratta con molta deferenza), e il successivo isolamento fino al 1902. A proposito della tesi del fondamento sessuale delle nevrosi, che aveva determinato, oltre al distacco da Breuer, il lungo ostracismo da parte del mondo scientifico, Freud narra qui per la prima volta come questa tesi, prima di essere da

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

lui formulata e sviluppata, gli fosse stata suggerita separatamente, sia pure in forma concisa, da tre personalità scientifiche di grande prestigio; tali comunicazioni erano state del tutto dimenticate (rimosse) per riapparire soltanto molto piú tardi nel suo ricordo. Queste amnesie sono simili a quelle per cui un adulto spesso non è in grado di dire da chi abbia avuto, nell'infanzia o nella preadolescenza, le prime rivelazioni sulla realtà della vita sessuale. Anche Freud afferma di essere rimasto scandalizzato dalle comunicazioni ricevute da queste figure paterne (Charcot, lo stesso Breuer e il ginecologo Rudolph Chrobak), e attribuisce a una tale reazione emotiva la sopravvenuta amnesia. Va del resto rilevato come assai spesso Freud, nel corso della sua attività scientifica, abbia avuto, anche in altre occasioni, il dubbio di aver già udito o letto come opera altrui i concetti che gli si erano presentati come originali.

Nella seconda parte Freud narra lo sviluppo del movimento psicoanalitico dal 1902 al 1910, e cioè la costituzione del piccolo gruppo viennese che finí col dar luogo alla "Società psicologica del mercoledí", e, dopo il 1907, l'apporto decisivo del gruppo zurighese di Bleuler e Jung attraverso il quale la dottrina e la pratica della psicoanalisi si diffusero oltre i confini dell'Austria. In una nota aggiunta nell'edizione del 1923, viene data notizia anche della ulteriore diffusione del movimento psicoanalitico. Le due prime parti di questa esposizione sono state ampiamente riprese nella *Autobiografia* (1924) di Freud.

La terza parte si rifà agli ultimi avvenimenti, e cioè al distacco dal movimento di Adler e di Jung. Chiedendosi come sia stato possibile che valenti scienziati i quali avevano dato importanti contributi allo sviluppo della psicoanalisi, accettandone i princípi informatori e trovandone costante conferma nell'esercizio dell'attività analitica, avessero potuto a un tratto rinnegare quei princípi, Freud fa un paragone con ciò che talora accade con i pazienti nel corso del trattamento psicoanalitico (vedi p. 421). Succede infatti che qualche paziente, dopo aver appreso alcune parti del sapere analitico fino a riuscire a maneggiarle come cosa propria, mandi improvvisamente all'aria tutto ciò che ha assimilato e sviluppi le stesse resistenze che si presentavano all'inizio del trattamento. "Con gli psicoanalisti le cose possono svolgersi esattamente come con i pazienti in analisi."

La polemica scientifica fra ex collaboratori, che in ogni campo può difficilmente essere mantenuta su un piano di assoluta obiettività, in sede psicoanalitica è piú che mai esposta a quei fattori irrazionali che generano le resistenze, perché ognuno è personalmente e intimamente coinvolto in ogni tesi che venga presentata. Anche Freud nel presente scritto usa un tono per lui insolito, spesso passionale e aspro.

La polemica con Adler e Jung viene condotta da Freud, in questo periodo, anche attraverso altri due lavori, scritti peraltro in forma piú pacata e scientifica, come osserva Ernest Jones in *Vita e opere di Freud*, vol. 2, p. 337. Sono i due importanti saggi *Introduzione al narcisismo* e *Dalla storia di una nevrosi infantile* riportati in questo stesso volume alle pp. 443 sgg. e 487 sgg. Nel primo le argomentazioni sono di tipo piú teorico, nel secondo a carattere prevalentemente clinico. Spunti polemici nei

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

confronti di Adler e di Jung si ritrovano in molti altri scritti successivi di Freud, come ad esempio nel saggio "*Un bambino viene picchiato*" (1919).

Il presente scritto fu pubblicato con il titolo *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung* nello "Jahrbuch der Psychoanalyse", vol. 6, 207-60 (1914). Esso è stato riprodotto in *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 4 (1918) pp. 1-77; come monografia a sé apparve presso l'Internationaler Psychoanalytischer Verlag (Vienna e Zurigo 1924) e ancora in *Gesammelte Schriften*, vol. 4 (1918) pp. 411-80, e in *Gesammelte Werke*, vol. 10 (1946) pp. 44-113. È qui presentato nella traduzione di Angela Staude e Renata Colorni.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

1.

[Circa 1885-1902]

Fluctuat nec mergitur
(Nello stemma della città di Parigi[1])

Nessuno dovrà stupirsi del carattere soggettivo e della parte che alla mia persona è assegnata nei contributi che mi accingo a fornire sulla storia del movimento psicoanalitico. La psicoanalisi è infatti una mia creazione; per dieci anni sono stato l'unica persona che se n'è occupata, e tutto il disappunto che questo nuovo fenomeno ha suscitato nei contemporanei si è riversato sotto forma di critica sul mio capo. Mi ritengo quindi autorizzato a sostenere che ancor oggi, pur non essendo io da tempo l'unico psicoanalista, nessuno meglio di me può sapere che cos'è la psicoanalisi, in che cosa essa si differenzi da altri modi di indagare la vita psichica, e che cosa con il suo nome si debba intendere rispetto a quello che sarebbe meglio indicare con una diversa denominazione. Rifiutando fermamente quello che a me sembra un atto di illecita usurpazione, fornisco quindi indirettamente ai nostri lettori alcuni chiarimenti sui fatti che hanno condotto a mutare la redazione e la forma esteriore dello "Jahrbuch".[2]

Quando nel 1909 mi fu per la prima volta concesso di parlare pubblicamente di psicoanalisi nell'aula di un'università americana,[3] commosso dall'importanza che un'occasione come quella aveva per le mie aspirazioni, dichiarai di non essere colui che aveva dato vita alla psicoanalisi; dissi che tale merito spettava a un altro, a Josef Breuer che l'aveva acquisito quando io ero ancora uno studente impegnato a dare

[1] ["Fluttua e non affonda": è l'iscrizione che appare sull'imbarcazione raffigurata nello stemma. Freud la cita in due occasioni nella sua corrispondenza con Fliess (lettere del 21 settembre 1899 e dell'8 maggio 1901), riferendosi alla propria condizione psichica.]

[2] [Lo "Jahrbuch" era stato diretto fino a questo momento da Bleuler e Freud e affidato alla cura redazionale di Jung. D'ora in poi Freud ne divenne il direttore unico e la cura redazionale fu affidata ad Abraham e Hitschmann. Vedi oltre p. 419.]

[3] Vedi le mie *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909), tenute per il ventesimo anniversario di fondazione della Clark University di Worcester, Massachusetts. [Vedi oltre p. 404.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

gli ultimi esami (1880-82). Da allora, tuttavia, vari amici bene intenzionati mi hanno indotto a considerare se io non avessi espresso la mia gratitudine in modo spropositato. Mi dissero che avrei fatto bene a rendere omaggio, come in precedenti occasioni, al "procedimento catartico" di Breuer in quanto stadio preparatorio della psicoanalisi, ma che avrei dovuto datare quest'ultima soltanto a partire dal mio rifiuto della tecnica ipnotica e dall'introduzione delle associazioni libere. Comunque non ha grande importanza che si faccia iniziare la storia della psicoanalisi con il procedimento catartico o con il modo in cui io l'ho modificato. Se indugio su questo problema di scarso interesse è solo perché alcuni dei miei oppositori hanno l'abitudine, di quando in quando, di richiamarsi al fatto che quest'arte psicoanalitica non sarebbe da ricondurre affatto alla mia persona, bensí a quella di Breuer. Questo avviene naturalmente soltanto nel caso in cui la posizione che essi sostengono consenta loro di ritenere che qualcosa della psicoanalisi è degno di essere preso in considerazione; quando invece, senza fare distinzioni rifiutano la psicoanalisi in blocco, allora essa è sempre e incontestabilmente opera mia. Non ho mai sentito che Breuer si sia attirato il vilipendio e il biasimo proporzionali all'importanza del suo contributo alla psicoanalisi. Avendo ormai da tempo compreso che l'inesorabile destino della psicoanalisi è di esasperare gli uomini e di stimolare il loro spirito di contraddizione, ho tratto per me stesso la conclusione che di tutto ciò che la caratterizza io devo essere l'unico vero autore. Mi compiaccio di aggiungere che nessuno dei tentativi di sminuire la mia parte nella molto infamata psicoanalisi è mai partito da Breuer né si è potuto vantare del suo appoggio.

Il contenuto della scoperta di Breuer è stato cosí spesso illustrato che ci è lecito ometterne qui una discussione esauriente; esso consiste nel dato fondamentale che i sintomi degli isterici dipendono da scene della loro vita profondamente incisive (traumi), che essi hanno però dimenticato; la terapia che vi si fonda consiste nel far loro ricordare e riprodurre in stato di ipnosi queste esperienze (catarsi); da ciò deriva quel frammento della teoria secondo cui questi sintomi corrispondono a un'utilizzazione abnorme di quantità di eccitamento che non sono state esaurite (conversione). Ogniqualvolta Breuer deve riferirsi alla conversione nelle sue considerazioni teoriche contenute negli *Studi sull'isteria* (1892-95), egli aggiunge tra parentesi il mio nome,[1] come

[1] [Queste parole possono dar luogo a un equivoco. Breuer cita almeno quindici volte il termine "conversione" o i suoi derivati, ma solo una volta, la prima — *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 352 — aggiunge fra parentesi il nome di Freud. È possibile che Freud cono-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

se questo primo tentativo di dare una ragione teorica del fenomeno in questione fosse di mia spettanza. Credo che questa distinzione vada riferita soltanto alla denominazione, perché l'interpretazione ci apparve contemporaneamente e in comune.

È inoltre noto che, dopo la sua prima esperienza, Breuer lasciò cadere per una serie di anni il trattamento catartico, e lo riprese soltanto dopo che io, tornato dal mio soggiorno presso Charcot, ve lo ebbi indotto.[1] Egli era un internista impegnato in una pratica medica molteplice; io invece solo a malincuore ero diventato medico; in compenso a quell'epoca avevo un forte motivo che mi spingeva ad aiutare i malati nervosi, o almeno a capire qualcosa dei loro stati. Mi ero affidato alla terapia fisica e mi ritrovai perplesso dinanzi alle delusioni causatemi dalla *Elettroterapia* di Erb, per altro cosí ricca di consigli e di indicazioni.[2] Se a quel tempo non giunsi per mio conto alla conclusione piú tardi fatta prevalere da Möbius secondo cui i successi del trattamento elettrico nei disturbi nervosi sono effetti della suggestione, ciò fu dovuto solo al fatto che i successi promessi dall'elettroterapia non si verificarono. Un surrogato che allora mi parve adeguato per la rinuncia alla terapia elettrica era il trattamento mediante suggestioni operate in stato di ipnosi profonda che avevo imparato a conoscere attraverso le dimostrazioni estremamente impressionanti di Liébeault e Bernheim.[3] Ma l'*esplorazione* dei pazienti in stato d'ipnosi, che Breuer mi fece conoscere, doveva risultare — grazie all'automatismo dei suoi effetti e alla soddisfazione che al tempo stesso otteneva la mia brama di sapere — incomparabilmente piú attraente che non i monotoni e perentori divieti di cui fa uso il trattamento suggestivo, divieti che sbarrano il passo ad ogni ricerca ulteriore.

Poco fa siamo stati esortati — e tale ammonimento corrisponde a una delle acquisizioni piú recenti della psicoanalisi — a portare in primo piano nell'analisi il conflitto in atto e la causa occasionale della malattia [vedi oltre p. 435]. Ora, questo è esattamente ciò che all'inizio dei nostri lavori Breuer e io abbiamo fatto con il metodo catartico. Indirizzavamo l'attenzione del malato direttamente sulla scena traumatica ove il sintomo era nato, tentavamo di rintracciare il conflitto

scesse la prima versione manoscritta dei contributi di Breuer ove tale distinzione veniva operata ogni volta e abbia convinto Breuer a ometterla prima che il volume fosse pubblicato. Il termine viene usato per la prima volta da Freud nel suo primo scritto su *Le neuropsicosi da difesa* (1894) p. 124.]

[1] [Freud lavorò alla Salpêtrière di Parigi nell'inverno 1885-86. Vedi la sua *Relazione sui miei viaggi di studio a Parigi e a Berlino* (1886) pp. 6 sgg.]

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

[3] [Freud soggiornò alcune settimane a Nancy nel 1889.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

psichico che essa conteneva, liberandone poi l'affetto represso. Scoprimmo cosí l'andamento che caratterizza i processi psichici delle nevrosi, da me piú tardi chiamato "regressione". L'associazione del malato risaliva dalla scena da chiarire a esperienze precedenti, costringendo l'analisi, il cui compito era quello di correggere il presente, a occuparsi del passato. Questa regressione condusse sempre piú addietro; dapprima invariabilmente fino all'epoca della pubertà, poi insuccessi e lacune nella nostra comprensione attirarono il lavoro analitico verso gli anni ancora precedenti dell'infanzia, che fino ad allora erano stati inaccessibili a qualsiasi tipo di indagine. Tale indirizzo regressivo divenne un carattere importante dell'analisi. Risultò che la psicoanalisi non poteva chiarire niente del presente se non rifacendosi a qualcosa del passato, e che ogni esperienza patogena presuppone un'esperienza piú lontana nel tempo, la quale pur non essendo di per sé patogena, conferisce tuttavia all'evento successivo la qualità patogena che gli è propria. Comunque la tentazione d'indugiare sull'occasione nota, attuale, era cosí grande che le ho ceduto anche in analisi successive. Nel trattamento eseguito nel 1899 della paziente da me chiamata "Dora",[1] mi era nota la scena che aveva determinato l'insorgere della malattia che avevo di fronte. Innumerevoli volte mi sforzai di portare in analisi tale esperienza, ma alla mia diretta sollecitazione non ottenni mai altra risposta se non la stessa scarna e lacunosa descrizione. Soltanto dopo una lunga digressione che rinviò alla sua prima infanzia, la paziente fece un sogno la cui analisi le riportò alla memoria i dettagli fino a quel momento dimenticati della scena in questione, e ciò rese possibile la comprensione e la soluzione del conflitto attuale.

Basta questo esempio per rendersi conto quanto tragga in inganno l'ammonimento sopra menzionato, e quanta regressione scientifica si esprima nel consiglio di trascurare la regressione nella tecnica analitica.

Il primo dissenso tra Breuer e me si manifestò a proposito dell'intimo meccanismo psichico dell'isteria. Egli prediligeva una teoria per cosí dire ancora fisiologica, e intendeva spiegare la scissione psichica degli isterici in base alla mancanza di comunicazione tra i diversi stati psichici (o, come a quel tempo dicevamo: stati di coscienza); creò cosí la teoria degli "stati ipnoidi", i cui esiti si sarebbero inseriti come corpi estranei, non assimilati, nella "coscienza vigile". Io avevo assunto un punto di vista meno scientifico; ovunque mi sembrava di

[1] [Si tratta del *Frammento di un'analisi d'isteria. (Caso clinico di Dora.)* (1901) il cui trattamento Freud attribuisce qui per errore al 1899 invece che al 1900. Vedi l'*Avvertenza editoriale* al caso di Dora, p. 302.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

scorgere tendenze e inclinazioni analoghe a quelle della vita quotidiana, e concepivo la scissione psichica stessa come risultato di un processo di ripulsa che allora chiamai "difesa" e piú tardi "rimozione".[1] Feci poi un breve tentativo di far sussistere i due meccanismi l'uno accanto all'altro, ma poiché l'esperienza continuava a mostrarmi sempre la stessa e unica cosa, alla teoria ipnoide di Breuer non tardò a contrapporsi la mia dottrina della difesa.

Sono tuttavia del tutto certo che questo contrasto non aveva niente a che vedere con la rottura che poco dopo ebbe luogo tra noi. Questa aveva motivi piú profondi, ma si presentò in maniera tale che in un primo tempo non la compresi; solo piú tardi, in seguito ad ogni sorta di valide indicazioni riuscii a farmene una ragione. Si ricorderà certo che Breuer dichiarò a proposito della sua famosa prima paziente che in essa l'elemento sessuale era sorprendentemente poco sviluppato[2] e non aveva mai portato un contributo al ricco quadro della sua malattia. Mi sono sempre meravigliato che i critici non abbiano contrapposto piú spesso questa assicurazione di Breuer alla mia asserzione circa l'etiologia sessuale delle nevrosi, e ancor oggi non so se in questa omissione io debba vedere una prova della loro discrezione o della loro sbadataggine. Chi rilegga la storia clinica di Breuer alla luce dell'esperienza acquisita nel corso degli ultimi vent'anni, non potrà misconoscere il simbolismo dei serpenti, della contrattura, della paralisi del braccio, e tenendo conto della situazione creatasi al capezzale del padre malato, scoprirà senza difficoltà qual è l'autentica interpretazione di quell'insieme di sintomi. Per conseguenza la sua opinione sulla funzione svolta dalla sessualità nella vita psichica della ragazza divergerà notevolmente da quella del suo medico.

Per il ristabilimento della malata, Breuer stabilí con lei un rapporto suggestivo particolarmente intenso, che può fornirci un ottimo modello di quel che oggi chiamiamo "traslazione". Ora, io ho fondati motivi per supporre che dopo l'eliminazione di tutti i sintomi Breuer dovette scoprire la motivazione sessuale di questa traslazione in base a nuovi indizi, pur sfuggendogli la natura generale di tale inaspettato fenomeno; sicché a questo punto, come colpito da un *untoward event* [contrattempo], egli troncò l'indagine.[3] Di ciò Breuer non m'informò

[1] [Nel suo scritto di parecchi anni successivo *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925), Freud reintroduce il termine "difesa" per significare un concetto generale di cui la "rimozione" diventa un caso particolare.]

[2] [Vedi il caso di Anna O. in *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 189, da cui questa frase è riportata testualmente.]

[3] [Notizie piú dettagliate su questo argomento si trovano in E. Jones, *Vita e opere di*

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

direttamente, ma mi fornì ripetutamente accenni sufficienti per giustificare quest'illazione. Quando poi io sostenni, con sempre maggiore risolutezza, l'importanza della sessualità nell'etiologia delle nevrosi, egli fu il primo a dimostrarmi quella reazione di rifiuto indignato che in seguito mi doveva divenire tanto familiare, ma che allora non avevo ancora imparato a riconoscere come un destino per me inesorabile.

Il fatto che nel corso di ogni trattamento di nevrosi si instauri una traslazione affettuosa o ostile, improntata a grossolana sessualità, traslazione che né il medico né il paziente desiderano o sollecitano, mi è sempre apparso come la prova piú inconfutabile che le forze motrici della nevrosi derivano dalla vita sessuale. L'argomento è ancora lungi dall'essere apprezzato con la dovuta serietà, poiché, se lo fosse, alle indagini in questo campo non rimarrebbe aperta che un'unica strada. Esso è comunque rimasto decisivo per i miei convincimenti, accanto e al di là dei risultati specifici del lavoro analitico.

Una consolazione per la cattiva accoglienza che la mia tesi dell'etiologia sessuale delle nevrosi aveva trovato anche in seno alla piú ristretta cerchia di amici — non tardò infatti a formarsi un vuoto intorno alla mia persona — stava tuttavia nella certezza e che mi battevo per un'idea nuova e originale. Un giorno però mi si presentarono simultaneamente alcuni ricordi che turbarono questa soddisfazione, consentendomi in cambio un'illuminante incursione nei processi dell'attività creativa e nella natura dell'umano sapere. L'idea di cui mi si addossava la responsabilità non era nient'affatto nata in me. Essa mi era stata prospettata da tre persone la cui opinione poteva contare sul mio rispetto piú profondo: da Breuer stesso, da Charcot, e dal ginecologo della nostra università, Chrobak, forse il piú eminente dei nostri medici viennesi.[1] Questi tre uomini mi avevano suggerito un'idea che, a stretto rigore, essi stessi non possedevano. Due di essi rinnegarono il loro contributo quando piú tardi glielo rammentai; il terzo (il grande maestro Charcot) avrebbe probabilmente fatto lo stesso, se mi fosse stato concesso di rivederlo. Comunque queste tre identiche opinioni che io avevo ascoltato senza comprenderle, avevano sonnecchiato in me per anni, fino al giorno in cui si ridestarono come conoscenza apparentemente originale.[2]

Freud (Il Saggiatore, Milano 1962) vol. 1, pp. 278 sgg. Vedi anche l'*Avvertenza editoriale* agli *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 167 sg.]

[1] [Rudolf Chrobak (1843-1910) fu professore di ginecologia a Vienna negli anni 1880-1908.]

[2] [Freud ricorda questa stessa genealogia della sua concezione dell'etiologia sessuale

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Mentre un giorno, giovane medico ospedaliero, accompagnavo Breuer in una passeggiata per la città, gli si avvicinò un uomo che aveva urgenza di parlargli. Io rimasi indietro, e quando Breuer fu di nuovo libero m'informò, col suo fare amichevolmente didattico, che si trattava del marito di una sua paziente, il quale era venuto a portargli un'informazione su di lei. La donna, aggiunse, si comportava in società in modo talmente strano che gli era stata affidata affinché egli ne iniziasse il trattamento come caso nervoso. In fin dei conti, concluse, si tratta sempre di *segreti d'alcova*. Chiesi sorpreso cosa intendesse dire: mi spiegò il termine "alcova" (letto coniugale) perché non capiva come la cosa potesse essermi apparsa tanto inaudita.

Alcuni anni dopo, durante una delle serate in cui Charcot riceveva, mi trovai accanto al venerato maestro, proprio nel momento in cui egli stava raccontando a Brouardel[1] una storia molto interessante tratta dalla sua pratica del giorno. Non udii bene l'inizio, ma gradualmente il racconto avvinse la mia attenzione. Una giovane coppia di sposi del lontano Oriente, lei molto sofferente, l'uomo impotente o assai poco abile. "*Tâchez donc*, — sentii ripetere Charcot, — *je vous assure, vous y arriverez*" [Sú, provate, vi assicuro che ci riuscirete]. Brouardel, che parlava a voce meno alta, deve poi aver espresso la propria meraviglia che in tali circostanze si presentassero sintomi come quelli della donna in questione, perché improvvisamente Charcot esclamò con grande animazione: "*Mais dans des cas pareils c'est toujours la chose génitale, toujours... toujours... toujours*" [Ma in casi simili si tratta sempre di genitali, sempre... sempre... sempre]. E ciò dicendo incrociò le mani sul ventre saltellando varie volte su e giú con la vivacità che gli era propria. So che per un attimo caddi in preda a uno stupore quasi paralizzante dicendo a me stesso: "Ma se lo sa, perché non lo dice mai?" Ma presto l'impressione fu dimenticata; tutto il mio interesse fu assorbito dall'anatomia cerebrale e dalla riproduzione sperimentale di paralisi isteriche.

Un anno dopo iniziavo a Vienna la mia attività medica come docente di neuropatologia, e per tutto quanto concerneva l'etiologia delle nevrosi ero rimasto innocente e ignorante come solo da un

delle nevrosi nella riunione del 1° aprile 1908 della Società psicoanalitica di Vienna. Vedi *Dibattiti della Società psicoanalitica di Vienna 1906-1908*, trad. it. di Ada Cinato (Boringhieri, Torino 1973).]

[1] [P.-C.-H. Brouardel (1837-1906), dal 1879 professore di medicina legale a Parigi. Freud lo ricorda con parole di elogio nella sua *Relazione sui miei viaggi di studio a Parigi e a Berlino* (1886) p. 7 e nella *Prefazione alla traduzione di "Riti scatologici di tutti i popoli" di J. G. Bourke* (vedi sopra p. 186).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

promettente giovane accademico è lecito attendersi; un bel giorno mi giunse un gentile invito di Chrobak a prendere in cura una sua paziente, alla quale, data la sua nuova posizione di professore universitario, non poteva dedicare tempo sufficiente. Giunsi prima di lui dalla malata, e appresi che soffriva di incomprensibili attacchi d'angoscia, che potevano essere alleviati solo se le si fornivano precise informazioni sul luogo in cui si trovava il suo medico in ogni momento della giornata. Quando giunse Chrobak mi prese in disparte, e mi rivelò che l'angoscia della paziente dipendeva dal fatto che nonostante fosse sposata da diciotto anni, era ancora *virgo intacta*. Il marito era assolutamente impotente. Al medico, in questi casi, egli diceva, non resta altro che far scudo con la propria reputazione all'avversa sorte familiare e tollerare che, stringendosi nelle spalle, la gente dica di lui: "Un altro incapace, se durante tutti questi anni non l'ha rimessa a posto." L'unica ricetta contro tali sofferenze, egli aggiunse, ci è ben nota, ma non possiamo prescriverla. Essa è la seguente:

Recipe. *Penis normalis*
dosim
repetatur!

Di una simile ricetta non avevo mai sentito parlare, e mi veniva da scuotere il capo per il cinismo del mio benefattore.

Ho svelato l'illustre origine dell'idea scellerata non certo perché voglio rovesciarne la responsabilità su altri. So bene che altro è enunciare un'idea una o piú volte sotto forma di fugace aperçu, altro è considerarla seriamente, prenderla alla lettera, portarla avanti nonostante una gran quantità di elementi particolari la contraddicano, e conquistarle la sua posizione tra le verità riconosciute. È la stessa differenza che esiste tra un lieve *flirt* e un matrimonio legittimo, con tutti i suoi doveri e le sue difficoltà. *Épouser les idées de...* [Sposare le idee di...] è espressione di uso corrente, almeno in francese.

Tra gli altri fattori che grazie al mio lavoro si aggiunsero al procedimento catartico trasformandolo nella psicoanalisi, mi preme sottolineare la teoria della rimozione e della resistenza, l'introduzione della sessualità infantile, e l'interpretazione e l'uso dei sogni al fine della conoscenza dell'inconscio.

Sono certo di aver elaborato autonomamente la teoria della rimozione; non so di alcuna fonte che mi abbia influenzato e avvicinato ad essa, e per lungo tempo ho ritenuto che si trattasse di una concezione originale fino a quando Rank ha segnalato il passo del *Mondo*

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

come *volontà e rappresentazione* di Schopenhauer ove il filosofo tenta una spiegazione della follia.[1] Ciò che là è detto circa la riluttanza ad accettare ciò che della realtà risulta penoso, coincide cosí perfettamente con il contenuto del mio concetto di rimozione, che ancora una volta ho potuto ringraziare le lacune della mia cultura che mi avevano permesso di fare una scoperta. Altri, infatti, hanno letto quel brano senza soffermarvisi, senza fare questa scoperta, e forse lo stesso sarebbe capitato a me se negli anni giovanili avessi trovato piú gusto nella lettura di autori filosofici. Piú tardi mi sono interdetto l'alto godimento delle opere di Nietzsche con il deliberato obiettivo di non essere ostacolato da nessun tipo di rappresentazione anticipatoria nella mia elaborazione delle impressioni psicoanalitiche. In compenso dovevo esser disposto — e lo sono di buon grado — a rinunciare ad ogni pretesa di priorità in quei casi — e non sono rari — in cui la faticosa indagine psicoanalitica non può far altro che confermare le nozioni intuitivamente acquisite dai filosofi.[2]

La teoria della rimozione è dunque il pilastro su cui poggia l'edificio della psicoanalisi. Essa costituisce l'elemento piú essenziale della psicoanalisi e non è altro che l'espressione teorica di un'esperienza ripetibile a volontà se si procede all'analisi di un nevrotico senza l'ausilio dell'ipnosi. Accade in questo caso di avvertire una resistenza che si oppone al lavoro analitico e adduce a pretesto un venir meno della memoria al fine di renderlo vano. L'applicazione dell'ipnosi cela necessariamente questa resistenza; perciò la storia della psicoanalisi vera e propria ha inizio soltanto con l'innovazione tecnica della rinuncia all'ipnosi. La valutazione teorica del fatto che questa resistenza coincide con un'amnesia conduce poi inevitabilmente a quella concezione dell'attività psichica inconscia che è propria della psicoanalisi, e che in ogni modo si distingue notevolmente dalle speculazioni filosofiche sull'inconscio. Si può dire quindi che la dottrina psicoanalitica è un tentativo di rendere intelligibili due fatti che si sperimentano in modo sorprendente e inatteso quando ci si sforza di ricondurre i sintomi morbosi di un nevrotico alle loro fonti nell'ambito della sua vita passata: l'esperienza della traslazione e quella della resistenza. Ogni orientamento della ricerca che rico-

[1] O. Rank, *Schopenhauer über den Wahnsinn*, Zbl. Psychoanal., vol. 1, 69 (1911).

[2] [Freud stesso fornirà altri esempi dai quali risulta che alcune sue concezioni sono state anticipate da altri in *Preistoria della tecnica analitica* (1920). Vedi altresí oltre, a p. 393, le osservazioni relative a Popper-Lynkeus. La possibilità che Freud abbia derivato, sia pure indirettamente, il termine "rimozione" dal pensiero di Herbart è discussa da Jones, op. cit., vol. 1, pp. 445 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nosca questi due fatti e li assuma come punto di partenza per il proprio lavoro ha diritto di chiamarsi psicoanalisi, anche se giunge a risultati diversi dai miei. Chi invece voglia prendere in considerazione altri aspetti del problema e si discosti da queste due ipotesi di fondo, difficilmente — se si ostina a dirsi psicoanalista — si sottrarrà all'accusa di mimetizzarsi per usurpare la proprietà altrui.

Mi ribellerei molto energicamente se qualcuno volesse annoverare la teoria della rimozione e della resistenza tra le premesse anziché tra i risultati della psicoanalisi. Tali premesse di natura genericamente psicologica e biologica esistono e sarebbe opportuno che di esse si trattasse in altra sede; ma la teoria della rimozione è un'acquisizione del lavoro psicoanalitico, ottenuta in maniera legittima come inferenza teorica di un numero indefinitamente grande di esperienze.

Una acquisizione dello stesso genere, solo molto posteriore nel tempo, fu la scoperta della sessualità infantile, della quale nei primi anni dell'indagine analitica, che ancora procedeva per tentativi, non si faceva parola. In un primo tempo ci si accorse soltanto che l'effetto di impressioni attuali doveva essere ricondotto a eventi del passato. Tuttavia il ricercatore trova spesso di piú di quanto vorrebbe. Si fu indotti a risalire sempre piú addietro in questo passato, e infine si sperò di potersi arrestare alla pubertà, epoca del tradizionale risveglio degli impulsi sessuali. Invano, poiché le tracce conducevano ancora piú indietro, all'infanzia e ai primi anni di essa. Durante questo cammino fu necessario superare un errore che per poco non sarebbe divenuto fatale per la giovane scienza. Sotto l'influsso della teoria traumatica dell'isteria che si rifaceva a Charcot, facilmente si tendeva a considerare reali ed etiologicamente significativi i resoconti dei malati, secondo cui i loro sintomi dovevano esser fatti risalire a esperienze sessuali passive subite durante i primi anni dell'infanzia, vale a dire, in parole povere, alla seduzione. Quando questa etiologia crollò per la sua intrinseca inverosimiglianza e perché era in contrasto con circostanze sicuramente accertabili, seguí uno stadio di totale perplessità. L'analisi aveva portato correttamente all'individuazione di tali traumi sessuali infantili, e tuttavia questi non corrispondevano al vero. Si era dunque perduto il terreno della realtà. A quel tempo avrei volentieri rinunciato a portare avanti l'impresa come aveva fatto il mio venerato predecessore Breuer in occasione della sua indesiderata scoperta. Forse perseverai soltanto perché non avevo ormai alcuna possibilità di intraprendere

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

qualcosa di diverso. Alla fine mi convinsi che quando si viene delusi nelle proprie aspettative non si ha diritto di lasciarsi prendere dalla disperazione, e bisogna invece sottoporre a revisione queste aspettative. Se gli isterici riconducono i loro sintomi a traumi inventati, la novità consiste appunto nel fatto che essi creano tali scene nella loro *fantasia*, e questa realtà psichica pretende di essere presa in considerazione accanto alla realtà effettiva. A questa riflessione seguí ben presto la scoperta che queste fantasie sono destinate a mascherare, abbellire e porre su un piano piú alto l'attività autoerotica dei primi anni dell'infanzia; e dietro alle fantasie apparve allora in piena luce la vita sessuale del bambino in tutta la sua estensione.[1]

In questa attività sessuale dei primi anni dell'infanzia anche alla costituzione congenita veniva finalmente attribuita la parte che le spetta. Disposizione ed esperienza si allacciavano qui in un'inscindibile unità etiologica per due ordini di ragioni: la disposizione innalzava le impressioni a traumi capaci di produrre stimoli e fissazioni — impressioni che altrimenti, essendo del tutto banali, sarebbero rimaste inefficaci —; le esperienze, d'altra parte, ridestavano fattori della disposizione che senza di esse avrebbero sonnecchiato a lungo senza forse svilupparsi mai. L'ultima parola sulla questione dell'etiologia traumatica fu detta piú tardi da Abraham, che fece notare come proprio la peculiare costituzione sessuale del bambino abbia la virtú di provocare esperienze sessuali di tipo particolare, cioè i traumi.[2]

Le mie affermazioni iniziali sulla sessualità infantile si fondavano quasi esclusivamente sui risultati dell'analisi condotta su individui adulti, analisi che si spinge a ritroso verso il loro passato. Mi mancava allora l'opportunità di compiere le mie osservazioni direttamente sui bambini. Fu perciò un trionfo eccezionale quando alcuni anni dopo fu possibile confermare la maggior parte dei miei risultati mediante l'osservazione e l'analisi diretta di bambini in tenera età, trionfo che gradualmente fu sminuito dalla considerazione che la scoperta era tale che in verità ci si sarebbe dovuti vergognare d'averla fatta. Quanto piú ci s'inoltrava nell'osservazione del bambino, tanto

[1] [Vedi la narrazione diretta di questa crisi del pensiero freudiano nella lettera del 21 settembre 1897 a Fliess e la prima ammissione pubblica di aver cambiato opinione sull'importanza dei traumi infantili in *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi* (1905) p. 220. Nell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932) lez. 33, Freud osserva che le fantasie di seduzione non si riferiscono al padre ma alla madre.]

[2] K. Abraham, *Il trauma sessuale come forma di attività sessuale infantile* (1907).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

piú ovvi risultarono i fatti in questione, ma tanto piú strana altresí la circostanza che ci si fosse presa tanta pena per trascurarli.

Una convinzione cosí certa dell'esistenza e dell'importanza della sessualità infantile si ottiene invero solo se si procede a ritroso a partire dai sintomi e dalle peculiarità dei nevrotici fino a giungere alle loro fonti ultime, la cui scoperta spiega e modifica ciò che in essi è esplicabile e suscettibile di mutamento. Capisco che si giunga a risultati diversi se, come recentemente ha fatto C. G. Jung, ci si forma prima una rappresentazione teorica della natura della pulsione sessuale, e, a partire da questa, si vuole poi comprendere la vita del bambino. Tale rappresentazione non può essere scelta se non in modo arbitrario o in base a considerazioni marginali, e corre il rischio di divenire inadeguata al campo cui si intende applicarla. Certo anche la via analitica conduce alla fin fine ad alcune difficoltà e oscurità relative alla sessualità e al suo rapporto con la vita dell'individuo nel suo complesso; ma questi problemi non si possono eliminare mediante speculazioni; essi sono destinati a sussistere finché osservazioni di altra natura o compiute in ambiti diversi non li risolvono.

Circa l'interpretazione dei sogni mi bastano poche parole. Essa mi si presentò come primo frutto dell'innovazione tecnica che avevo adottato dopo essermi risolto, sulle tracce di un oscuro presentimento, a sostituire l'ipnosi con le associazioni libere. La mia brama di sapere non era vòlta fin dall'inizio all'intelligenza dei sogni. Non conosco influssi che abbiano guidato il mio interesse o che mi abbiano fornito una soccorrevole aspettativa. Prima che i miei rapporti con Breuer si interrompessero non ebbi praticamente il tempo di informarlo, sia pure con una frase soltanto, di essere ormai in grado di tradurre i sogni. Come conseguenza di questo modo in cui avvenne la scoperta il simbolismo del linguaggio onirico fu piú o meno l'ultimo aspetto che del sogno mi divenne accessibile, dal momento che le associazioni del sognatore poco contribuiscono alla conoscenza dei simboli. Poiché avevo conservato l'abitudine di studiare le cose prima di consultare i libri, potei impadronirmi del simbolismo del sogno prima che mi capitasse sott'occhio la pubblicazione di Scherner.[1] Soltanto piú tardi ho apprezzato in tutta la sua portata questo mezzo di espressione del sogno, grazie anche all'influsso dei lavori

[1] [K. A. Scherner, *Das Leben des Traumes* (Berlino 1861).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

di Wilhelm Stekel, autore che ha esordito in modo altamente meritorio, ma che in seguito è andato completamente fuori strada.[1] La stretta connessione fra l'interpretazione psicoanalitica dei sogni e l'antica arte, un tempo tenuta in gran pregio, d'interpretare i sogni mi si palesò soltanto molti anni dopo. Ritrovai la parte piú peculiare e significativa della mia teoria del sogno, quella che riconduce la deformazione onirica a un conflitto interno, a una sorta d'insincerità interiore, in un autore al quale era sí rimasta estranea la medicina ma non la filosofia, il famoso ingegnere J. Popper, che sotto il nome di Lynkeus aveva pubblicato nel 1899 le *Phantasien eines Realisten*.[2]

L'interpretazione dei sogni divenne per me consolazione e punto di riferimento durante quei primi difficili anni dell'analisi, quando contemporaneamente dovevo venire a capo della tecnica, dei fenomeni clinici e della terapia delle nevrosi, quando mi trovavo del tutto isolato e spesso temevo di perdere nell'intrico dei problemi e nell'accumularsi delle difficoltà l'orientamento e la fiducia. La verifica della mia ipotesi secondo cui una nevrosi deve diventare intelligibile attraverso l'analisi spesso si faceva attendere nei malati per un periodo di lunghezza sconcertante; nei loro sogni invece, che si lasciavano intendere come fenomeni analoghi ai loro sintomi, questa ipotesi veniva confermata quasi invariabilmente.

Solo questi successi mi permisero di perseverare. Mi sono perciò abituato a misurare l'intelligenza di un praticante psicologo in base al suo atteggiamento nei confronti dei problemi dell'interpretazione dei sogni, e mi sono compiaciuto di osservare che la maggior parte degli avversari della psicoanalisi evitavano addirittura d'inoltrarsi su questo terreno o si comportavano con grande goffaggine quando ci si provavano. Ho compiuto la mia autoanalisi, la cui necessità non tardò a svelarmisi, con l'aiuto di una serie di sogni che mi avevano accompagnato attraverso tutte le vicissitudini degli anni della mia infanzia, e ancor oggi sono dell'opinione che per un buon sognatore e per persone non troppo anormali questa specie di analisi possa bastare.[3]

[1] [Una discussione piú dettagliata dell'influenza di Stekel è contenuta in un passo dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 322 sg., aggiunto nel 1925.]

[2] [*Fantasie di un realista*. Vedi gli scritti successivi di Freud *Josef Popper-Lynkeus e la teoria del sogno* (1923) e *I miei rapporti con Josef Popper-Lynkeus* (1932). La parola "famoso" nell'ultima frase fu aggiunta nel 1924.]

[3] [Freud narra parti importanti della sua autoanalisi nelle lettere a Fliess, particolarmente nelle lettere del 3 e del 15 ottobre 1897. Il suo atteggiamento nei confronti dell'au-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Svolgendo la storia dello sviluppo della psicoanalisi ritengo di aver mostrato, meglio che con una descrizione sistematica, che cosa sia la psicoanalisi stessa. Non riconobbi in un primo tempo la particolare natura delle mie scoperte. Sacrificai senza esitare la mia incipiente popolarità di medico e l'affluenza dei nevrotici al mio ambulatorio perché mi ero messo a indagare sistematicamente sugli elementi sessuali che avevano causato le loro nevrosi, cosa che mi permise di fare una serie di esperienze che consolidarono definitivamente la mia convinzione circa l'importanza pratica del fattore sessuale. Ignaro mi presentai alla Società viennese di psichiatria e neurologia, a quel tempo presieduta da von Krafft-Ebing, come un oratore che si attende di venir ricompensato con l'interessamento e il riconoscimento dei colleghi per i danni materiali che si è deliberatamente procurato.[1] Consideravo le mie scoperte alla stregua di ordinari contributi alla scienza e speravo che gli altri le accogliessero come tali. Il silenzio che si levò dopo le mie comunicazioni, il vuoto che si creò intorno alla mia persona, le allusioni che mi furono indirizzate mi fecero comprendere a poco a poco che le asserzioni sulla funzione della sessualità nell'etiologia delle nevrosi non potevano contare sulla stessa accoglienza che viene riservata a contributi scientifici di altro genere. Compresi che d'ora innanzi avrei fatto parte di quelli che "hanno scosso il sonno del mondo", secondo l'espressione di Hebbel,[2] e che non mi era concesso far conto né sull'obiettività né

toanalisi non fu tuttavia sempre cosí favorevole come risulta da queste parole. Per esempio, nella lettera a Fliess del 14 novembre 1897, Freud dichiara: "La mia autoanalisi rimane interrotta. Ora vedo il perché. Posso analizzare me stesso solo con le conoscenze obiettivamente acquisite (come se fossi un estraneo); una vera e propria autoanalisi è impossibile, altrimenti non si darebbe malattia (nevrotica). Poiché ho ancora delle difficoltà a risolvere gli enigmi dei miei pazienti, queste stesse difficoltà mi ostacolano certamente anche nell'autoanalisi." Analogamente verso la fine della sua vita, nella breve nota *La finezza di un'azione mancata* (1935) egli sostiene che il rischio di incompletezza nell'autoanalisi è particolarmente grande perché si tende ad accontentarsi di spiegazioni parziali, al di là delle quali la resistenza può tener celati elementi ben piú importanti. Per contro, parole di apprezzamento per i risultati che si possono ottenere con l'autoanalisi sono contenute nella *Premessa a un articolo di Pickworth Farrow* (1926). In definitiva Freud tende a considerare col tempo l'autoanalisi niente di piú che un complemento dell'analisi intrapresa con un analista: di ciò egli parla brevemente in *Tecnica della psicoanalisi: Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* (1912) pp. 537 sg. e, piú diffusamente, in uno dei suoi ultimi scritti: *Analisi terminabile e interminabile* (1937).]

[1] [Freud si riferisce alla conferenza tenuta alla Società in primavera e pubblicata con il titolo *Etiologia dell'isteria* (1896). Richard von Krafft-Ebing (1840-1903) fu professore di psichiatria a Strasburgo (1872-73), a Graz (1873-89) dove diresse anche l'ospedale psichiatrico provinciale, e a Vienna (1889-1902). Celebri sono le sue opere nel campo della criminologia, della neurologia e della psicopatologia sessuale.]

[2] [F. Hebbel, *Gyges und sein Ring*, atto 5, scena 1.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sull'indulgenza. Ma poiché andava rafforzandosi la mia convinzione sull'esattezza di massima delle mie osservazioni e conclusioni, e siccome la fiducia nel mio giudizio e il mio coraggio morale erano tutt'altro che scarsi, l'esito di questa situazione non poteva esser dubbio. Mi decisi a credere che mi era toccata la fortuna di scoprire alcuni fatti e connessioni di particolare importanza, e mi trovai pronto ad assumermi il destino che talvolta è connesso con tali scoperte.

Questo destino me lo immaginavo nel modo seguente: sarei probabilmente riuscito a provvedere a me stesso grazie ai successi terapeutici del nuovo trattamento, ma fin quando fossi stato in vita la scienza non si sarebbe accorta di me. Alcuni decenni dopo un altro si sarebbe immancabilmente imbattuto nelle medesime cose per le quali i tempi non sono attualmente maturi, sarebbe riuscito a ottenere il giusto riconoscimento per averle scoperte e mi avrebbe cosí dato la gloria che spetta ai precursori inevitabilmente avversati dalla sorte. Nel frattempo, come Robinson, m'installai sulla mia isola solitaria nella maniera piú confortevole possibile. Se, dalle tribolazioni e dagli assilli del presente, mi volto a guardare quegli anni di solitudine, quello mi appare un tempo bello ed eroico; lo "splendido isolamento"[1] non mancava di vantaggi e di attrattive. Non ero costretto a leggere pubblicazioni, né ad ascoltare oppositori malinformati, non ero sottoposto ad alcun influsso, non subivo alcuna pressione. Imparai a domare le inclinazioni speculative e, seguendo il consiglio indimenticabile del mio maestro Charcot, a guardare e riguardare le stesse cose fino a che non cominciavano a parlare da sé.[2] Le mie pubblicazioni, che con una certa fatica riuscii a collocare, potevano rimanere molto indietro rispetto al mio sapere, potevano venire rimandate a piacere, dal momento che non vi era nessuna controversa "priorità" da difendere. L'*Interpretazione dei sogni*, ad esempio, essenzialmente già pronta all'inizio del 1896,[3] fu stesa soltanto nell'estate del 1899. Il trattamento di "Dora" fu concluso alla fine del 1899[4] e la storia della sua malattia fu fissata nel corso dei quindici giorni seguenti; ma la sua pubblicazione avvenne soltanto nel 1905. Nel frattempo i miei scritti non venivano recensiti nelle riviste specializzate o, se in via eccezionale ciò acca-

[1] [In inglese nel testo: *splendid isolation*.]

[2] [Questa frase appare, con parole un po' diverse, nel necrologio di Freud per Charcot (1893) p. 106.]

[3] [Vedi tuttavia su questo punto l'Introduzione all'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. xv sg.] [4] [Vedi la nota a p. 384.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

deva, erano respinti con derisoria o compassionevole superiorità. All'occasione qualche collega non mancava di indirizzarmi, in una delle sue pubblicazioni, un'osservazione assai breve e non troppo lusinghiera, come ad esempio: cocciuto, estremista, molto strano. Avvenne una volta che un assistente della clinica di Vienna, presso la quale tenevo il mio corso semestrale, mi chiese il permesso di assistervi. Ascoltò con attenzione senza mai intervenire; ma dopo l'ultima lezione si offrí di accompagnarmi fuori. Durante questa passeggiata mi rivelò che, d'accordo col suo capo, egli aveva scritto un libro contro la mia teoria, ma che deplorava molto di averne approfondito la conoscenza soltanto grazie alle mie lezioni, poiché altrimenti si sarebbe espresso diversamente a proposito di molte cose. Invero egli si era informato presso la clinica se prima non dovesse leggere l'*Interpretazione dei sogni*, ma gliel'avevano sconsigliato, dicendo che non ne valeva la pena. Egli stesso paragonò poi l'edificio della mia teoria, cosí come ora l'aveva intesa, per la solidità della sua compagine interna, con la Chiesa cattolica. Poiché mi sta a cuore la salvezza della sua anima voglio supporre che in questa dichiarazione fosse implicito un certo apprezzamento. Concluse però che era troppo tardi per rivedere il suo libro, perché ormai era già stampato. Il collega in questione non ha in seguito ritenuto necessario informare minimamente il suo prossimo di aver mutato opinione riguardo alla mia psicoanalisi; ha preferito anzi, in qualità di recensore abituale di una rivista medica, seguirne lo sviluppo con noterelle facete.[1]

Quel tanto che avevo di suscettibilità personale fu in quegli anni smussata a mio vantaggio. Fui risparmiato però dall'amareggiamento grazie a una circostanza che non soccorre tutti gli inventori solitari. Costoro infatti si torturano abitualmente nella ricerca delle ragioni del disinteresse o del rifiuto dei loro contemporanei, atteggiamenti che essi avvertono penosamente in contrasto con la certezza delle proprie convinzioni. Ciò mi fu risparmiato, perché la dottrina psicoanalitica mi permetteva di comprendere questo comportamento del mio prossimo come conseguenza necessaria delle fondamentali ipotesi analitiche. Se era vero che le situazioni da me svelate sono tenute lontane dalla coscienza dei malati da resistenze interne di tipo affettivo, era inevitabile che queste resistenze si instaurassero anche nelle persone sane non appena, grazie a un intervento esterno, esse

[1] [Freud racconta il seguito di questo aneddoto all'inizio del § 5 della sua *Autobiografia* (1924).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

venivano poste a confronto con il materiale rimosso. Che esse sapessero giustificare il rifiuto affettivo con motivazioni intellettuali non era sorprendente. Con la stessa frequenza ciò accadeva ai malati, e gli argomenti addotti (gli argomenti sono comuni come le more, per parlare con Falstaff)[1] erano gli stessi e non proprio dei piú sagaci. La differenza stava solo nel fatto che per i malati disponevamo di mezzi di pressione perché si avvedessero delle loro resistenze e le superassero, mentre per i sedicenti sani eravamo privi di tale ausilio. In qual modo si potessero indurre questi sani a riesaminare freddamente e con obiettività scientifica tutta la questione, era un problema aperto, per la cui soluzione la cosa migliore era dare tempo al tempo. Nella storia della scienza si era potuta fare spesso la seguente costatazione: la stessa asserzione che in un primo tempo non aveva provocato che contestazioni, successivamente era stata accolta senza bisogno di nuove prove in suo favore.

Tuttavia nessuno potrà attendersi che in quegli anni, in cui ero l'unico rappresentante della psicoanalisi, si sia sviluppato in me un particolare rispetto per il giudizio del mondo o una qualche propensione alla remissività intellettuale.

[1] [W. Shakespeare, *Enrico quarto*, parte 1, atto 2, scena 4.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

2.

[Circa 1902-1910]

Dall'anno 1902 una schiera di giovani medici mi si fece attorno con l'esplicita intenzione di imparare, esercitare e diffondere la psicoanalisi. A ciò li aveva indotti un collega, che aveva sperimentato su sé stesso i benefici effetti della terapia analitica.[1] In serate determinate ci si riuniva nella mia abitazione, si discuteva secondo certe regole, si cercava di orientarsi in questo campo di indagine sconcertante per la sua novità, e di conquistare ad esso l'interesse di altre persone. Un giorno un giovane diplomato di una scuola professionale si presentò a noi con un manoscritto che rivelava un'intelligenza eccezionale. Lo inducemmo a compiere gli studi ginnasiali,[2] a iscriversi all'università e a dedicarsi alle applicazioni non mediche della psicoanalisi. La piccola associazione guadagnò cosí un segretario assiduo e fidato, e io acquistai in Otto Rank il mio aiutante e collaboratore piú fedele.[3]

La piccola cerchia non tardò ad allargarsi mutando ripetutamente, nel corso degli anni successivi, la propria composizione. In complesso potevo dire a me stesso che per la ricchezza e varietà di talenti che in essa operavano, non aveva nulla da invidiare allo stato maggiore di qualsiasi docente clinico. Fin dall'inizio ne fecero parte uomini che nella successiva storia del movimento psicoanalitico avrebbero assunto funzioni assai importanti, se pur non sempre gradevoli. A quel tempo però non era ancora possibile intuire tale sviluppo. Potevo ritenermi soddisfatto, e credo di aver fatto di tutto per rendere

[1] [Wilhelm Stekel.]

[2] [La nostra scuola secondaria superiore che comprende, oltre il "ginnasio", anche il liceo.]

[3] [*Nota aggiunta nel 1923*] Attualmente direttore dell'Internationaler Psychoanalytischer Verlag [Casa editrice psicoanalitica internazionale], e redattore fin dall'inizio della "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse" e di "Imago" [vedi oltre p. 420 e n. 2].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

accessibile agli altri ciò che io sapevo e avevo sperimentato. Di cattivo auspicio erano solo due circostanze, che finirono per estraniarmi intimamente da quella cerchia. Non riuscii a stabilire tra i membri quell'amichevole accordo che dovrebbe regnare tra uomini che svolgono il medesimo difficile lavoro, né a soffocare le dispute di priorità, cui il lavoro in comune forniva numerose occasioni. Le difficoltà connesse all'insegnamento della pratica psicoanalitica, notevolissime in effetti e alle quali sono imputabili molti dei dissidi odierni, erano peraltro già presenti in quella privata Società psicoanalitica di Vienna. Io stesso non osavo presentare una tecnica ancora incompiuta e una teoria in continua evoluzione con quella autorità che ad altri avrebbe probabilmente risparmiato alcune deviazioni che hanno portato al definitivo sbandamento. L'autonomia e la precoce indipendenza dal maestro danno sempre una soddisfazione psicologica a chi svolge un lavoro intellettuale; ma da un punto di vista scientifico si trae un vantaggio da questi atteggiamenti solo se in questi ricercatori si realizzano alcune condizioni personali che non sono molto frequenti. La psicoanalisi in particolare avrebbe richiesto una lunga, severa disciplina e un'educazione al dominio di sé. In considerazione del coraggio che essi dimostravano nel votarsi a una causa cosí derisa e disperata, ero incline a permettere ai membri della Società cose che altrimenti mi avrebbero urtato. La cerchia peraltro non comprendeva soltanto medici, ma anche altre persone colte che avevano riconosciuto un che di significativo nella psicoanalisi: scrittori, artisti, e cosí via. L'*Interpretazione dei sogni*, il libro sul *Motto di spirito* e altri lavori avevano mostrato sin dall'inizio che le teorie della psicoanalisi non possono rimanere confinate al campo medico, poiché sono suscettibili di applicazioni molteplici ad altri ambiti delle scienze umane.

Dal 1907 la situazione cambiò di colpo contrariamente ad ogni aspettativa. Risultò che la psicoanalisi aveva silenziosamente suscitato interesse e trovato amici, anzi che esistevano scienziati pronti a professarla. Una lettera di Bleuler[1] mi aveva già precedentemente informato che i miei lavori venivano studiati e utilizzati al Burghölzli. Nel gennaio 1907 giunse a Vienna il primo membro della clinica zurighese, il dottor Eitingon,[2] e presto seguirono altre visite

[1] [Eugen Bleuler (1857-1939), il celebre psichiatra che diresse il Burghölzli, l'ospedale psichiatrico di Zurigo.]

[2] [*Nota aggiunta nel 1923*] Il futuro fondatore del "Policlinico psicoanalitico" di Ber-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

che avviarono un vivace scambio d'idee; infine, su invito di Carl Gustav Jung, a quel tempo ancora assistente al Burghölzli, nella primavera del 1908 fu combinato un primo incontro a Salisburgo, che riuní gli amici della psicoanalisi da Vienna, Zurigo e altri luoghi. Frutto di questo primo Congresso psicoanalitico fu la fondazione di una rivista, lo "Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen" [Annuario di ricerche psicoanalitiche e psicopatologiche], diretto da Bleuler e Freud e redatto da Jung, che cominciò a uscire nell'anno 1909. In questa pubblicazione si espresse la stretta collaborazione scientifica instauratasi tra Vienna e Zurigo.

Ripetutamente ho riconosciuto con gratitudine i grandi meriti della scuola psichiatrica di Zurigo per la divulgazione della psicoanalisi promossa soprattutto da Bleuler e Jung, e non esito a fare lo stesso oggi, pure in condizioni tanto mutate. Invero non fu la presa di posizione della scuola di Zurigo ad attirare per prima l'attenzione del mondo scientifico sulla psicoanalisi. Il periodo di latenza era trascorso e dappertutto la psicoanalisi divenne oggetto di crescente interessamento. Ma altrove dall'interesse che veniva rivolto alla psicoanalisi non risultò a tutta prima che un rifiuto, quasi sempre accentuato appassionatamente; a Zurigo, invece, l'accordo in linea di principio divenne la nota dominante. In nessun altro luogo esisteva un gruppetto altrettanto compatto di adepti, o poteva essere posta al servizio dell'indagine psicoanalitica una clinica pubblica, o si trovava un docente disposto ad assumere la dottrina psicoanalitica come parte integrante del suo insegnamento di psichiatria. Gli zurighesi divennero in tal modo il nucleo della piccola schiera che si batteva per il riconoscimento dell'analisi. Soltanto essi offrivano l'opportunità di imparare la nuova arte e di eseguire lavori in materia. La maggior parte di coloro che oggi mi seguono e collaborano con me sono venuti passando per Zurigo, persino quelli per cui geograficamente era molto piú vicina Vienna che la Svizzera. Vienna è in posizione eccentrica rispetto all'Occidente europeo, in cui si trovano i grandi centri della nostra cultura; da molti anni la sua reputazione è danneggiata da pesanti pregiudizi. I rappresentanti delle nazioni piú importanti si danno convegno in Svizzera, dove l'attività intel-

lino. [Vedi le due brevi note di Freud: *Prefazione a "Rapporto sul Policlinico psicoanalitico di Berlino" di Max Eitingon* (1923) e *Prefazione a "Dieci anni dell'Istituto psicoanalitico di Berlino"* (1930).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

lettuale è cosí fervida; un focolaio d'infezione ivi situato era destinato ad assumere quindi particolare importanza per la diffusione di quella che Hoche di Friburgo ha chiamato "un'epidemia psichica".[1]

Secondo la testimonianza di un collega che ha partecipato a quanto si faceva al Burghölzli, si può stabilire che già molto presto la psicoanalisi vi destò interesse. Nello scritto di Jung sui fenomeni occulti, pubblicato nel 1902, si trova già un primo accenno al mio libro sull'interpretazione dei sogni.[2] A partire dal 1903 o 1904, riferisce il mio informatore, la psicoanalisi assunse una posizione di primo piano. Da quando tra Vienna e Zurigo si erano stretti rapporti personali, anche al Burghölzli si costituí alla metà del 1907 una società informale che discuteva i problemi della psicoanalisi in incontri che avvenivano con regolarità. Nell'unione che si stabilí tra la scuola viennese e quella di Zurigo, gli Svizzeri non erano affatto la parte meramente ricettiva. Essi avevano già svolto un rispettabile lavoro scientifico, i cui risultati andarono a beneficio della psicoanalisi. L'esperimento associativo suggerito dalla scuola di Wundt era da loro stato interpretato in senso psicoanalitico e aveva consentito applicazioni inaspettate. Divenne quindi possibile fornire rapide conferme sperimentali di osservazioni psicoanalitiche, e dimostrare all'allievo la presenza di alcune connessioni che l'analista avrebbe solo potuto raccontare. Era gettato il primo ponte che dalla psicologia sperimentale conduceva alla psicoanalisi.

Nel trattamento psicoanalitico l'esperimento associativo consente un'analisi provvisoria del caso in questione a livello qualitativo, ma non fornisce un contributo essenziale alla tecnica e in fondo può essere trascurato nel corso delle analisi. Piú significativa fu invece un'altra acquisizione della scuola di Zurigo, vale a dire dei suoi due capi, Bleuler e Jung. Il primo dimostrò che in tutta una serie di casi puramente psichiatrici la spiegazione scaturiva da quegli stessi processi che erano stati individuati, mediante la psicoanalisi, nel caso del sogno e delle nevrosi ("meccanismi di Freud"); Jung applicò con successo il metodo interpretativo analitico ai piú stravaganti e oscuri fenomeni della dementia praecox [schizofrenia],[3] sicché l'origine di

[1] [Alfred Hoche, professore di psichiatria a Friburgo, accanito avversario della psicoanalisi, aveva presentato al Congresso medico di Baden-Baden nel 1910 una memoria dal titolo *Eine psychische Epidemie unter Ärzten*, Med. Klin., vol. 6, 1007 (1910).]

[2] [C. G. Jung, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti* (1902) p. 88.]

[3] [Jung, *Psicologia della dementia praecox* (1907).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

essa fu rintracciata con chiarezza nella vita passata e negli interessi dei pazienti. Da quel momento in poi divenne impossibile per gli psichiatri continuare a ignorare la psicoanalisi. La grande opera di Bleuler sulla schizofrenia,[1] nella quale il metodo psicoanalitico veniva equiparato a quello clinico-sistematico, costituí il coronamento di questo successo.

Non trascurerò di accennare a una differenza che fin da allora si palesò nell'indirizzo di lavoro delle due scuole. Già nel 1897 avevo pubblicato l'analisi di un caso di schizofrenia,[2] d'impronta paranoide però, per cui la sua soluzione non poteva sminuire l'impressione suscitata dalle analisi junghiane. Per me, piú che la possibilità di interpretarne i sintomi, era stato importante scoprire il meccanismo psichico della malattia e soprattutto rilevarne la coincidenza con quello già riconosciuto nell'isteria. Sulle differenze fra i due meccanismi non fu allora ancora gettata luce alcuna. Ciò accadde perché a quell'epoca io mi proponevo di costruire una teoria libidica delle nevrosi che spiegasse tutti i fenomeni nevrotici e psicotici in base a vicissitudini abnormi della libido, ossia a deviazioni rispetto al suo impiego normale. Questo punto di vista mancava agli scienziati svizzeri. Per quanto sappia, Bleuler sostiene ancor oggi la causa organica delle varie forme di dementia praecox, e Jung, il cui lavoro a proposito di questa malattia era apparso nel 1907, al nostro congresso di Salisburgo del 1908 sostenne la tesi che essa ha origine tossica, tesi che non tiene conto della teoria della libido anche se invero non la esclude. Sullo stesso punto piú tardi (1912)[3] egli si è arenato, basandosi troppo su quel materiale di cui prima non si era voluto servire.

Non posso, a differenza di chi non ne è coinvolto, apprezzare gran che un terzo contributo della scuola svizzera, che forse va messo interamente sul conto di Jung. Mi riferisco alla dottrina dei "complessi", che nacque dai suoi studi sull'associazione verbale degli anni 1906-09.[4] Essa né ha dato origine a una teoria psicologica indipendente, né ha dimostrato di potersi inscrivere senza sforzo nel contesto della teoria psicoanalitica. La parola "complesso", invece,

[1] [E. Bleuler, *Dementia praecox, oder Gruppe der Schizophrenien* (Lipsia-Vienna 1911).]

[2] [*Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896) pp. 318 sgg. In tutte le edizioni tedesche appare la data sbagliata 1897. In realtà questo articolo fu pubblicato nel "Neurologisches Zentralblatt" il 15 maggio 1896.]

[3] [Jung, *Trasformazioni e simboli della libido* (1912). Edizione definitiva: *Simboli della trasformazione* (1952).]

[4] [Jung, *Diagnostische Assoziationsstudien* (Barth, Lipsia 1906-09).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ha conquistato diritto di cittadinanza nella psicoanalisi, come termine adeguato e spesso indispensabile per la descrizione riassuntiva di uno stato di fatto psicologico.[1] Nessun altro fra i nomi e le designazioni coniati per le esigenze della psicoanalisi ha raggiunto popolarità cosí grande, né è incorso cosí spesso in applicazioni abusive a detrimento di formulazioni concettuali piú precise. Nel gergo degli psicoanalisti si è incominciato a parlare di "ritorno del complesso", quando ci si riferiva al "ritorno del rimosso", oppure si è presa l'abitudine di dire: ho un complesso contro di lui, quando l'unica espressione corretta sarebbe stata: ho una resistenza contro di lui.

Negli anni a partire dal 1907 che sono seguiti all'unificazione delle scuole di Vienna e di Zurigo, la psicoanalisi conobbe quell'eccezionale impulso sotto il cui segno si trova ancor oggi; di esso esiste una documentazione sicura sia nella diffusione degli scritti in suo favore e nel fatto che continua ad aumentare il numero dei medici che desiderano esercitare o apprendere la psicoanalisi, sia nell'accumularsi degli attacchi sferrati contro di essa in congressi e dotte compagnie. Essa è migrata nei paesi piú lontani e non solo ha fatto sobbalzare ovunque gli psichiatri, ma ha destato altresí l'interesse dei profani colti e di chi era impegnato in altri campi del sapere. Havelock Ellis, che aveva seguíto con simpatia lo sviluppo della psicoanalisi senza mai proclamarsi suo seguace, nel 1911 scrisse in una relazione al Congresso medico australasiatico: "La psicoanalisi di Freud è ora promossa ed esercitata non solo in Austria e in Svizzera, ma anche negli Stati Uniti, in Inghilterra, in India, in Canada e, non ne dubito, in Australasia."[2] Un medico (probabilmente tedesco) del Cile, al Congresso internazionale di medicina e igiene di Buenos Aires, nel 1910, intervenne in favore della sessualità infantile e pronunciò parole di lode per i successi della psicoanalisi nella terapia dei sintomi ossessivi;[3] uno psichiatra inglese dell'India centrale (Berkeley-Hill[4]) mi informò attraverso un distinto collega venuto in Europa che i mao-

[1] [Vedi la prima volta in cui Freud usa il termine "complesso" in senso specifico in *Diagnostica del fatto e psicoanalisi* (1906) pp. 242 sgg. Ma sui precedenti di questo termine vedi nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) la nota editoriale a p. 149.]

[2] [H. Ellis, *Die Lehren der Freud-Schule*, Zbl. Psychoanal., vol. 2, 61 (1911). Anche Freud portò allo stesso congresso il breve contributo in lingua inglese *Sulla psicoanalisi* (1911).]

[3] G. Greve, *Sobre Psicologia y Psicoterapia de ciertos Estados angustiosos*, Lecture to Neurological Section of the Int. American Congress of Medicine and Hygiene, Buenos Aires 1910. [Freud pubblicò un estratto in inglese di questo lavoro nel "Zentralblatt für Psychoanalyse", vol. 1, 594 (1911).]

[4] [Il nome fu aggiunto nell'edizione del 1924.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mettani dell'India, sui quali stava esercitando la psicoanalisi, non lasciavano intravedere un'etiologia delle loro nevrosi diversa da quella dei nostri pazienti europei.

L'introduzione della psicoanalisi negli Stati Uniti avvenne sotto auspici particolarmente illustri. Nell'autunno del 1909 Jung e io fummo invitati da G. Stanley Hall,[1] presidente della Clark University di Worcester (presso Boston), a tenere per il ventesimo anniversario della fondazione dell'Istituto un certo numero di conferenze in lingua tedesca. Con nostra grande sorpresa scoprimmo che gli uomini privi di pregiudizi di quella piccola ma rispettata università pedagogico-filosofica erano a conoscenza di tutti i lavori psicoanalitici e vi avevano fatto riferimento nelle loro lezioni. Nella pudibonda America era possibile, quantomeno nei circoli accademici, discutere liberamente e trattare scientificamente tutto ciò che nella vita era reputato indecente. Le cinque conferenze che avevo improvvisato a Worcester uscirono poi nell'"American Journal of Psychology" in traduzione inglese e poco dopo in lingua tedesca con il titolo *Über Psychoanalyse*.[2] Jung parlò dei suoi studi di associazione verbale e dei conflitti dell'anima infantile.[3] Fummo ricompensati per la nostra opera con il titolo onorifico di LL.D. (dottori *utroque jure*). Durante quella settimana celebrativa di Worcester la psicoanalisi era rappresentata da cinque persone: oltre a Jung e me, c'erano Ferenczi, che mi aveva accompagnato nel viaggio, Ernest Jones, a quel tempo all'Università di Toronto (Canada), ora a Londra, e Brill, che stava già esercitando la pratica analitica a New York.

Il rapporto personale piú significativo allacciato a Worcester fu quello con James J. Putnam, professore di neuropatologia alla Harvard University, che anni prima aveva espresso un giudizio negativo sulla psicoanalisi ma che adesso stava rapidamente familiarizzandosi con essa, raccomandandola ai suoi connazionali e colleghi in numerose conferenze dense di contenuto e belle nella forma. Il rispetto di cui in America egli era circondato per le elevate doti morali del suo carattere e per il suo inflessibile amore del vero tornò a vantaggio della psicoanalisi e la protesse dalle accuse cui avrebbe probabilmente

[1] [Granville Stanley Hall (Ashfield, Massachusetts, 1844-1924) studiò in Germania e fu professore di psicologia prima (1883-88) alla Johns Hopkins University di Baltimora, ove ebbe per allievo John Dewey, e poi (1889-1920) alla Clark University. Fondò nel 1887 e diresse sino al 1921 l'"American Journal of Psychology". Si occupò prevalentemente di psicologia del fanciullo e di pedagogia.]

[2] [Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909).]

[3] [Jung, *Il metodo associativo* (1909) e *Conflitti dell'anima infantile* (1910).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

finito per soccombere ben presto. Piú tardi Putnam ha ceduto troppo alle grandi esigenze etiche e filosofiche della sua natura, avanzando la pretesa, a mio avviso impossibile, che la psicoanalisi si ponesse al servizio di una determinata concezione etico-filosofica del mondo; tuttavia egli è rimasto il pilastro principale del movimento psicoanalitico nella sua terra d'origine.[1]

I piú grandi meriti per la successiva diffusione di questo movimento li acquistarono Brill e Jones, che con un'assiduità colma di abnegazione con i loro lavori portavano e riportavano dinanzi agli occhi dei connazionali i fatti fondamentali facilmente osservabili della vita quotidiana, del sogno e della nevrosi. Brill ha rafforzato questo influsso con la sua attività medica e la traduzione dei miei scritti, Jones con conferenze istruttive e interventi incisivi ai congressi americani.[2] La mancanza di una tradizione scientifica radicata e la minore rigidità delle autorità ufficiali furono decisamente favorevoli all'iniziativa promossa da Stanley Hall in America. Un tratto caratteristico fu fin dal principio che professori e direttori di istituzioni manicomiali americane si mostrarono interessati all'analisi nella stessa misura dei professionisti indipendenti. Ed è chiaro che proprio per questo, la battaglia decisiva per le sorti dell'analisi non può che avvenire là dove si è prodotta la massima resistenza, e cioè negli antichi centri della cultura.

Dei paesi europei, la Francia fino ad ora si è rivelato il meno disponibile ad accettare la psicoanalisi, nonostante gli efficaci scritti in francese dello zurighese A. Maeder abbiano fornito al lettore un agevole accesso alle sue teorie. I primi indizi di partecipazione sono giunti dalla provincia: Morichau-Beauchant (Poitiers) fu il primo francese a professare pubblicamente la psicoanalisi. Régis[3] e Hesnard (Bordeaux) solo recentemente hanno tentato di dissipare i pregiudizi dei loro compatrioti nei confronti della nuova dottrina con una presentazione ampia, non sempre comprensibile, le cui obiezioni si rivolgono in particolar modo al simbolismo.[4] A Parigi stessa pare

[1] [*Nota aggiunta nel* 1923] Vedi J. J. PUTNAM, *Addresses on Psycho-Analysis* (Londra, Vienna e New York 1921). [Vedi quel che ne dice Freud in *Prefazione a "Discorsi di psicoanalisi" di J. J. Putnam* (1921).] Putnam morí nel 1918. [Vedi il *Necrologio di J. J. Putnam* (1919) scritto da Freud.]

[2] Entrambi hanno raccolto le loro pubblicazioni: A. A. BRILL, *Psychanalysis: its Theories and Practical Application* (Filadelfia e Londra, 1ª ed. 1912, 2ª ed. 1914, 3ª ed. 1922); E. JONES, *Papers on Psycho-Analysis* (Londra e New York, 1ª ed. 1913, 2ª ed. 1918, 3ª ed. 1923, 4ª ed. 1938, 5ª ed. 1948).

[3] [E. Régis (1855-1918) fu professore di psichiatria a Bordeaux dal 1905.]

[4] [E. RÉGIS e A. HESNARD, *La Psychoanalyse des Névroses et des Psychoses* (Parigi 1914). Nelle edizioni precedenti al 1924 le ultime parole di questa frase suonavano: "una pre-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

stia ancora regnando la convinzione (alla quale al Congresso di Londra del 1913[1] Janet ha dato cosí eloquente espressione) che tutto ciò che della psicoanalisi è buono ripeta, con irrilevanti modifiche, le opinioni di Janet, e che tutto il resto sia nefando. Allo stesso congresso Janet dovette ascoltare una serie di rettifiche di Jones, che gli poté rinfacciare la sua scarsa cognizione di causa.[2] Pur respingendo le sue pretese, non possiamo dimenticare i pregi del suo lavoro sulla psicologia delle nevrosi.

In Italia, dopo alcuni promettenti inizi, venne a mancare un'ulteriore partecipazione. In Olanda, grazie a relazioni personali, l'analisi fece presto il suo ingresso; van Emden, van Ophuijsen, van Renterghem[3] e i due Stärcke vi svolgono un'attività sia teorica che pratica coronata da successo.[4] L'interesse degli ambienti scientifici inglesi per l'analisi si è sviluppato assai lentamente, ma abbiamo ragione di sperare che il senso pratico degli Inglesi e la loro passione per le cause giuste favorirà in Gran Bretagna una splendida fioritura della psicoanalisi.

In Svezia P. Bjerre, continuatore dell'attività medica di Wetterstrand, ha almeno temporaneamente rinunciato alla suggestione ipnotica in favore del trattamento analitico. R. Vogt (Cristiania) fin dal 1907 ha apprezzato la psicoanalisi nel suo *Psykiatriens grundtraek*, sí che il primo manuale di psichiatria che ha tenuto conto della psicoanalisi è stato scritto in lingua norvegese. In Russia la psicoanalisi è generalmente nota e diffusa; quasi tutti i miei scritti al pari di quelli di altri aderenti dell'analisi sono stati tradotti in russo. Ma non si è ancora giunti in Russia a una comprensione veramente approfondita delle teorie analitiche. I contributi dei medici russi sono da considerare per ora insignificanti. Solo Odessa possiede nella persona di M. Wulf un analista istruito. L'introduzione della psicoanalisi nella scienza e letteratura polacca torna principalmente a merito di L. Jekels. L'Ungheria, geograficamente cosí strettamente unita all'Austria, scientificamente cosí estraniata da essa, ha finora dato

sentazione ampia e comprensibile le cui uniche obiezioni si rivolgono al simbolismo".]

[1] [Congresso internazionale di medicina.]

[2] [Vedi P. Janet, *Psycho-Analysis. Rapport par M. le Dr. Pierre Janet*, Int. Congr. Med., vol. 17, sez. xii (1), 13 (1913) e Jones, *Professor Janet on Psychoanalysis: a Rejoinder*, J. Abnorm. (soc.) Psychol., vol. 9, 400 (1915).]

[3] A. W. van Renterghem, *Freud en zijn School* (Baarn 1913).

[4] Il primo riconoscimento ufficiale di cui l'interpretazione dei sogni e la psicoanalisi godettero in Europa, fu loro tributato dallo psichiatra Jelgersma, rettore dell'Università di Leida, nella sua prolusione del 9 febbraio 1914 tradotta in tedesco con il titolo: *Unbewusstes Geistesleben*, Beiheft der Int. Z. Psychoanal., N. 1 (Lipsia e Vienna 1914).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

alla psicoanalisi un collaboratore soltanto, Ferenczi, che vale però una società intera.[1]

Per quel che riguarda la situazione della psicoanalisi in Germania, non si può fare a meno di tener conto che essa si trova al centro della discussione scientifica, suscitando espressioni del piú reciso rifiuto presso medici e profani; tali espressioni non si sono a tutt'oggi ancora esaurite, ma anzi continuano a farsi sentire e di tanto in tanto s'intensificano. Nessuna istituzione scolastica pubblica ha fino ad oggi dato accesso alla psicoanalisi e sono pochissimi i medici professionisti di successo che la esercitano; soltanto pochi istituti, come quello di Binswanger a Kreuzlingen (su suolo svizzero) e di Marcinowski nello Holstein, le hanno aperto le porte. Uno dei rappresentanti piú eminenti dell'analisi, Karl Abraham, ex assistente di Bleuler, agisce nella difficile atmosfera berlinese. Ci si potrebbe stupire che questa situazione di fatto si sia mantenuta inalterata già da parecchi anni se non si sapesse che la suddetta descrizione superficiale riflette soltanto l'apparenza esteriore. Non si deve attribuire eccessiva importanza al rifiuto dei rappresentanti ufficiali della scienza, dei direttori d'istituto e della nuova generazione che da essi dipende. È comprensibile che gli oppositori alzino la voce, mentre i seguaci intimiditi se ne stanno in silenzio. Infatti molti di questi ultimi, i cui primi contributi all'analisi avevano fatto ben sperare, si sono ritirati dal movimento sotto la pressione delle circostanze. Il movimento procede tuttavia silenziosamente con marcia irresistibile, acquista sempre nuovi seguaci tra gli psichiatri e i profani, porta alla

[1] [*Nota aggiunta nel* 1923] Non è certo mia intenzione rendere *up to date* questa descrizione tracciata nel 1914. Mi siano consentite alcune osservazioni soltanto, che indicheranno come in questo periodo, che include la guerra mondiale, il quadro sia mutato. In Germania va affermandosi una lenta infiltrazione delle dottrine analitiche nella psichiatria clinica, anche se ciò non è sempre ammesso. Le traduzioni in francese dei miei scritti pubblicate negli ultimi anni, hanno finalmente destato anche in Francia un forte interesse per la psicoanalisi, che attualmente è piú vivo nei circoli letterari che non in quelli scientifici. In Italia Mario Levi-Bianchini (Nocera Superiore) ed Edoardo Weiss (Trieste) sono i traduttori e propugnatori della psicoanalisi (vedi la "Biblioteca psicoanalitica italiana"). La vivace partecipazione nei paesi di lingua spagnola (prof. H. Delgado di Lima) è dimostrata dall'edizione integrale delle mie opere pubblicata a Madrid (traduzione di Lopez-Ballesteros). Per l'Inghilterra pare stia effettivamente avverandosi ciò che sopra abbiamo predetto; nell'India britannica (Calcutta) si è formato un centro particolare per lo studio dell'analisi. L'approfondimento dell'analisi nell'America del Nord continua a non tenere il passo con la sua popolarità. Dopo la rivoluzione, in Russia il lavoro psicoanalitico è reiniziato in numerosi centri. Appare adesso in lingua polacca la "Polska Bibljoteka Psychoanalityczna". In Ungheria è fiorita sotto la direzione di Ferenczi una splendida scuola analitica: si veda il volume in onore del cinquantesimo compleanno di Ferenczi [che include lo scritto di Freud *Il dottor Sándor Ferenczi (per il cinquantesimo compleanno)* (1923)]. Attualmente i piú riluttanti sono ancora i paesi scandinavi.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

letteratura psicoanalitica un numero sempre crescente di lettori, e proprio per questa ragione costringe gli avversari al tentativo di difendersi con forza sempre maggiore. Almeno una dozzina di volte nel corso di questi anni mi è capitato di leggere, in rapporti sui lavori di congressi e di sedute di associazioni scientifiche o in rendiconti di alcune pubblicazioni, che ormai la psicoanalisi è morta, superata e liquidata una volta per tutte. Avremmo dovuto dare una risposta simile al telegramma che Mark Twain inviò al giornale che aveva erroneamente annunciato la sua morte: "Notizia del mio decesso fortemente esagerata." Dopo ogni dichiarazione di morte la psicoanalisi ha acquistato nuovi seguaci e collaboratori o si è creata nuovi organi. Dichiararla morta rappresenta comunque un progresso rispetto alla congiura del silenzio.

Contemporaneamente a tale espansione della psicoanalisi nello spazio, avvenne un dispiegamento del suo contenuto che dalla nevrosi e dalla psichiatria si estese ad altri campi del sapere. Non indugerò in una descrizione approfondita di questo aspetto dell'evoluzione della nostra disciplina, dal momento che esiste un ottimo libro di Rank e Sachs che illustra dettagliatamente proprio questi risultati del lavoro analitico.[1] Comunque tutto in questo campo è allo stadio iniziale, poco elaborato; generalmente si tratta solo di primi tentativi e talvolta di pure intenzioni. Nessuna persona ragionevole vi troverà nulla da eccepire. L'enorme quantità di problemi è affrontata da una piccola cerchia di persone, di cui la maggior parte ha altrove la propria attività principale ed è costretta ad affrontare con una preparazione dilettantistica i problemi specifici di una scienza sconosciuta. Questi ricercatori di provenienza psicoanalitica non fanno alcun mistero del loro dilettantismo, agiscono con l'unico intento di segnare il cammino e tenere il posto agli specialisti, indicando le tecniche e le premesse analitiche di cui costoro dovranno tener conto quando si metteranno personalmente al lavoro. Se ciononostante i risultati conseguiti fino ad oggi hanno qualche interesse, ciò è da un lato merito della fecondità del metodo analitico, dall'altro del fatto che già ora esistono scienziati che, pur non essendo medici, hanno eletto a compito della loro vita l'applicazione della psicoanalisi alle scienze morali.

La maggior parte di queste applicazioni va fatta risalire, com'è

[1] O. Rank e H. Sachs, *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften* (Wiesbaden 1913), nella collana di Löwenfeld: "Grenzfragen".

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ovvio, all'impulso suscitato dai miei primi lavori analitici. L'esame analitico delle persone nervose e dei sintomi nevrotici degli individui normali rese necessario supporre che esistessero situazioni psicologiche che era impossibile confinare all'ambito in cui si erano manifestate. L'analisi ci fornì pertanto non solo la spiegazione di fatti patologici, ma rivelò altresì la connessione fra essi e la normale vita psichica, scoprendo relazioni insospettate tra la psichiatria e le più disparate scienze il cui contenuto fosse un'attività psichica. Certi sogni tipici, ad esempio, offrirono la possibilità di comprendere miti e favole. Riklin[1] e Abraham,[2] seguendo questo spunto, inaugurarono quelle indagini sui miti che trovarono poi il loro compimento nell'opera di Rank, i cui lavori sulla mitologia soddisfano tutte le pretese degli specialisti.[3] La traccia del simbolismo onirico condusse al centro dei problemi della mitologia, del folklore (Jones,[4] Storfer[5]) e delle astrazioni religiose. Ad uno dei congressi psicoanalitici, tutti gli ascoltatori restarono profondamente impressionati quando uno scolaro di Jung dimostrò la concordanza delle configurazioni fantastiche schizofreniche con le cosmogonie di tempi e popoli primitivi.[6] In seguito il materiale delle mitologie fu elaborato ulteriormente nei lavori di Jung che intendevano gettare un ponte tra nevrosi e fantasie religiose e mitologiche, con risultati non sempre ineccepibili, ma molto interessanti.

Un'altra via condusse dall'indagine sui sogni all'analisi delle creazioni poetiche e infine dei poeti e degli artisti stessi. Alla prima tappa risultò che i sogni inventati dai poeti si comportano spesso rispetto all'analisi come se fossero sogni veri e propri.[7] La concezione dell'attività psichica inconscia consentì che ci si formasse una prima idea dell'essenza del lavoro creativo del poeta; e l'esser stati costretti, dallo studio dei nevrotici, a riconoscere il valore dei moti pulsionali, ci permise di individuare le fonti della produzione artistica, ponendoci di fronte ai due problemi seguenti: come l'artista reagisce a tali

[1] [F. Riklin, *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen* (Lipsia e Vienna 1908).]

[2] [K. Abraham, *Sogno e mito: uno studio di psicologia dei popoli* (1909).]

[3] [Rank, *Der Mytus von der Geburt des Helden* (Lipsia e Vienna 1909) e *Die Lohengrinsage* (Lipsia e Vienna 1911).]

[4] [E. Jones, *On the Nightmare*, Amer. J. Insanity, vol. 66, 383 (1910) e *Die Bedeutung des Salzes in Sitte und Brauch der Völker*, Imago, vol. 1, 361 e 454 (1912).]

[5] [A. J. Storfer, *Marias jungfräuliche Mutterschaft* (Berlino 1914).]

[6] [Jan Nelken al Congresso di Weimar del 1911; egli ha ampliato la sua comunicazione congressuale in J. Nelken, *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 4, 504 (1912).]

[7] Vedi il mio scritto *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen* (1907).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

impulsi e con quali mezzi riesce a travestire le sue reazioni.[1] Quasi tutti gli analisti con interessi generali hanno contribuito nei loro lavori alla disamina di questi problemi, che sono fra i piú affascinanti tra quelli offerti dalle applicazioni della psicoanalisi. Naturalmente neppure qui mancò da parte di chi non aveva familiarità con l'analisi quell'opposizione che si espresse in fraintendimenti e appassionati rifiuti simili a quelli che si erano verificati sul terreno originario della psicoanalisi. C'era del resto da aspettarsi *a priori* che in qualsiasi territorio la psicoanalisi si spingesse avrebbe dovuto sostenere la medesima lotta con gli indigeni. Resta da dire soltanto che non in tutti i campi i tentativi d'incursione hanno ancora destato l'attenzione che il futuro riserva loro. Tra le applicazioni rigorosamente scientifico-letterarie della psicoanalisi la piú notevole è l'accurato lavoro di Rank sul motivo dell'incesto, il cui contenuto è comunque tale da assicurare al suo autore la piú vasta impopolarità.[2] Esistono, per il momento, solo pochi lavori scientifico-linguistici e storici su base psicoanalitica. Io stesso ho osato per primo accostare i problemi religioso-psicologici, tracciando un paragone tra il cerimoniale religioso e quello nevrotico.[3] Il pastore Pfister di Zurigo, nel suo lavoro sulla religiosità del conte von Zinzendorf[4] (nonché in altri contributi), ha potuto ricondurre l'esaltazione religiosa all'erotismo perverso; negli ultimi lavori della scuola di Zurigo avviene piú facilmente che l'analisi si compenetri di rappresentazioni religiose, anziché l'inverso cui si aspirava.

Nei quattro saggi che compongono *Totem e tabú* (1912-13) ho fatto il tentativo di trattare analiticamente problemi della psicologia dei popoli che direttamente ci riconducono alle origini delle piú importanti istituzioni della nostra civiltà: gli ordinamenti statali, la moralità, la religione, ma anche il divieto dell'incesto e la coscienza morale. Oggi non è ancora possibile stabilire fino a che punto le conclusioni emerse da tale indagine resisteranno alla critica.

Circa l'applicazione del pensiero analitico ai temi dell'estetica, il

[1] Vedi RANK, *Der Künstler* (Vienna 1907); analisi di poeti fatte da I. Sadger [*Aus dem Liebesleben Nikolaus Lenaus* (Lipsia e Vienna 1909)], da T. Reik [*Flaubert und seine "Versuchung" des heiligen Antonius* (Minden 1912)] e da altri; il mio saggio su *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) e quello di ABRAHAM, *Giovanni Segantini: un saggio psicoanalitico* (1911).

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

[3] *Comportamenti ossessivi e pratiche religiose* (1907). [Tutte le edizioni tedesche portano la data sbagliata 1910.]

[4] [O. PFISTER, *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf* (Lipsia e Vienna 1910).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mio libro sul motto di spirito[1] ne è stato un primo esempio. Tutto il resto è ancora in attesa di elaborazione; coloro che vi si accingeranno possono comunque contare su un ricco raccolto in questo ambito. In tutti questi settori manca la collaborazione dei rispettivi specialisti, per attirare i quali Hanns Sachs nel 1912 ha fondato la rivista "Imago", diretta da lui stesso e da Rank. In essa Hitschmann e von Winterstein hanno preso a illuminare psicoanaliticamente sistemi e personalità filosofiche; non resta che augurarci che tali indagini proseguano e si approfondiscano.

Le rivoluzionarie scoperte della psicoanalisi attinenti alla vita psichica del bambino, alla funzione degli impulsi sessuali nel medesimo (von Hug-Hellmuth[2]) e ai destini delle componenti della sessualità che diventano inutilizzabili ai fini dell'atto riproduttivo, attirarono inevitabilmente l'attenzione sulla pedagogia e stimolarono il tentativo di sottolineare, in questo ambito di ricerche, l'importanza del punto di vista analitico. È merito del pastore Pfister aver intrapreso con sincero entusiasmo quest'applicazione della psicoanalisi e averla consigliata ai curatori d'anime e agli educatori.[3] In Svizzera egli è riuscito a conquistare ai suoi interessi tutta una serie di pedagoghi. Pare che altri suoi colleghi condividano le sue opinioni, ma abbiano preferito tenersi prudentemente in disparte. Una frazione di analisti viennesi ritiratisi dalla psicoanalisi sembra essere approdata a una sorta di pedagogia medica.[4]

Ho tentato, con questi accenni incompleti, d'indicare la quantità ancora incalcolabile delle relazioni sorte tra psicoanalisi medica e altri campi del sapere. C'è materiale per il lavoro di una generazione di ricercatori, e non dubito che questo lavoro sarà compiuto non appena superate le resistenze che all'analisi vengono opposte sul suo terreno d'origine.[5]

Attualmente ritengo che scrivere la storia di queste resistenze sia infruttuoso e inopportuno. È una storia non molto gloriosa per gli uomini di scienza dei nostri giorni. Ma voglio subito aggiungere che non mi è mai venuto in mente di condannare e di disprezzare in blocco gli avversari della psicoanalisi solo perché erano tali; ciò a

[1] [*Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905).]

[2] [H. von Hug-Hellmuth, *Aus dem Seelenleben des Kindes* (Lipsia e Vienna 1913).]

[3] Pfister, *Die psychoanalytische Methode* (Lipsia e Berlino 1913). [Vedi sopra, a pp. 183 sgg., la prefazione di Freud a questo libro.]

[4] [A. Adler e C. Furtmüller (a cura di), *Heilen und Bilden* (Monaco 1914).]

[5] Vedi il mio lavoro *L'interesse per la psicoanalisi* (1913) [in questo volume, pp. 249 sgg.].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

prescindere da qualche persona indegna, e dagli avventurieri e profittatori che in tempi di guerra sempre si incontrano su entrambi i fronti. Sapevo peraltro darmi una spiegazione del comportamento di questi miei avversari e inoltre avevo imparato che la psicoanalisi mette in evidenza gli aspetti peggiori di ciascuno. Decisi tuttavia di non rispondere e, fin dove giungeva la mia influenza, di trattenere anche gli altri dalla polemica. Date le particolari condizioni della disputa relativa alla psicoanalisi, il beneficio di discussioni pubbliche o su riviste mi pareva assai dubbio, mentre sapevo come si formano le maggioranze nei congressi e nelle assemblee di associazioni, e nutrivo scarsa fiducia nella correttezza o nella nobiltà dei signori avversari. L'esperienza insegna che pochissime persone riescono a mantenere un atteggiamento corretto nelle controversie scientifiche (di obiettività è meglio non parlarne), e gli alterchi scientifici mi hanno da sempre fatto una pessima impressione. Forse questo mio comportamento è stato frainteso, si è pensato forse che io fossi cosí mite o di esser riusciti a intimidirmi a tal punto che non valesse piú la pena di occuparsi di me. A torto; sono capace come chiunque altro di litigare e di infierire, ma non mi riesce di esprimere in forma letterariamente adeguata gli affetti che a ciò soggiacciono; preferisco perciò astenermi del tutto dalla polemica.

Forse per alcuni aspetti sarebbe stato meglio se avessi dato libero sfogo alle mie passioni e a quelle di chi mi stava vicino. Noi tutti conosciamo l'interessante tentativo di spiegare le origini della psicoanalisi a partire dall'ambiente viennese; ancora nel 1913 Janet non ha disdegnato di servirsene, benché certamente egli sia fiero di essere parigino e Parigi non possa accampare la pretesa di essere una città piú morigerata di Vienna.[1] La prospettiva avanzata è la seguente: la psicoanalisi, ossia l'asserzione che le nevrosi fanno capo a disturbi della vita sessuale, può essere sorta solo in una città come Vienna, in un'atmosfera di sensualità e d'immoralità sconosciuta ad altre città; la psicoanalisi non sarebbe altro che il rispecchiamento, e in un certo senso la proiezione teorica, di queste particolari condizioni dell'ambiente viennese. Bene, non sono davvero un campanilista, ma questa teoria mi è sempre parsa particolarmente insensata, tanto insensata che qualche volta sono stato incline a supporre che il rimprovero di "viennesismo" fosse solo un eufemismo per sostituire un altro rimprovero che si preferiva non proferire in pubblico.[2] Se le premesse

[1] [L'ultima parte della frase è stata aggiunta nell'edizione del 1924.]
[2] [Probabilmente l'origine ebraica di Freud.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

fossero esattamente l'opposto di quel che sono, l'argomentazione potrebbe anche esser degna di attenzione. Supposto che vi sia una città i cui abitanti si siano imposti restrizioni particolari nel soddisfare i bisogni sessuali, rivelando nel contempo un'inclinazione particolare verso gravi malattie nevrotiche, tale città sarebbe invero il terreno su cui a un osservatore potrebbe venire in mente di collegare i due fatti e di dedurre uno dall'altro. Ora per Vienna non si verifica né l'una né l'altra di queste due premesse. I viennesi non sono né piú astinenti né piú nevrotici di altri abitanti di grandi città. I rapporti sessuali sono un po' piú disinvolti, la *pruderie* è minore che nelle città occidentali e nordiche, orgogliose della loro castità. Tali peculiarità dei viennesi lungi dall'illuminare il presunto ricercatore circa la causa delle nevrosi dovrebbero piuttosto trarlo in inganno.

La città di Vienna ha comunque fatto di tutto per rinnegare il proprio contributo alla nascita della psicoanalisi. In nessun luogo come a Vienna l'analista avverte con tanta chiarezza l'ostile indifferenza dell'ambiente degli studiosi e delle persone colte.

Può darsi che di ciò la mia politica di evitare il vasto pubblico abbia una parte di responsabilità. Se avessi permesso o fatto sí che la psicoanalisi divenisse oggetto di discussione nelle chiassose sedute delle Società mediche viennesi, tutte le passioni si sarebbero sfogate, tutti i rimproveri e le invettive che ciascuno ha contro l'altro in mente o sulla punta della lingua si sarebbero espresse apertamente, e forse oggi il bando contro la psicoanalisi sarebbe superato e questa non sarebbe piú un'estranea nella propria città natale. Cosí invece ha forse ragione il poeta che fa dire al suo Wallenstein:

Doch das vergeben mir die Wiener nicht,
Dass ich um ein Spektakel sie betrog.

[Questo i Viennesi non mi perdoneranno mai,
Che di uno spettacolo li frodai.][1]

Il compito superiore alle mie forze di rinfacciare agli avversari della psicoanalisi *suaviter in modo* il loro torto e le loro arbitrarietà, fu assolto nella maniera piú onorevole da Bleuler.[2] Il mio apprezzamento a questo lavoro critico su due fronti è talmente scontato, che mi affretto a esporre ciò che in esso non mi convince. È ancora uno scritto di parte, troppo indulgente verso gli errori degli avversari, e troppo

[1] [Schiller, *I Piccolomini*, atto 2, scena 7.]
[2] Bleuler, *Die Psychoanalyse Freuds - Verteidigung und kritische Bemerkungen*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 2, 623 (1910).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

severo verso le manchevolezze degli adepti. Questo tratto che caratterizza il lavoro di Bleuler spiega forse perché il giudizio di uno psichiatra di cosí grande prestigio, di cosí indubbia competenza e indipendenza, non abbia esercitato un maggior influsso sui suoi colleghi. L'autore dell'*Affettività*[1] non deve stupirsi se l'incisività di un'opera si rivela determinata non dal valore dei suoi argomenti, ma dalla sua tonalità affettiva. Un'altra parte dell'efficacia del suo lavoro — quella sui seguaci della psicoanalisi — fu piú tardi demolita da Bleuler stesso il quale rivelò il rovescio della propria posizione rispetto alla psicoanalisi e smantellò tanta parte dell'edificio della dottrina psicoanalitica,[2] che gli avversari potrebbero davvero dirsi soddisfatti del soccorso loro offerto da un difensore siffatto. A filo conduttore di questo giudizio negativo nei confronti della psicoanalisi, Bleuler non adduce argomenti nuovi o osservazioni migliori, ma fa appello esclusivamente allo stato delle proprie conoscenze di cui egli non confessa piú, come nei lavori precedenti, l'inadeguatezza. Parve quindi che la psicoanalisi fosse minacciata da una perdita difficilmente riparabile. Tuttavia nel suo ultimo scritto,[3] di fronte agli attacchi che gli ha procurato l'aver introdotto la psicoanalisi nel suo libro sulla schizofrenia,[4] Bleuler azzarda ciò che egli stesso chiama un "atto di presunzione". "Ora, però, voglio compiere un atto di presunzione: ritengo che le diverse concezioni psicologiche finora elaborate abbiano contribuito ben poco alla spiegazione dei nessi tra sintomi psicogenetici e malattia, e che la psicologia del profondo costituisca una parte di quella psicologia ancora da creare di cui il medico ha bisogno per comprendere e guarire razionalmente i propri malati; ritengo persino che con la mia *Schizofrenia* io sia avanzato di un piccolissimo passo verso questa comprensione. Le prime due asserzioni sono sicuramente esatte, l'ultima potrà rivelarsi errata."

Dal momento che con "psicologia del profondo" non s'intende altro che la psicoanalisi, ci possiamo per il momento ritenere soddisfatti di questa ammissione.

[1] BLEULER, *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia* (Halle 1906).
[2] BLEULER, *Kritik der Freudschen Theorie*, Allg. Z. Psychiat., vol. 70, 665 (1913).
[3] BLEULER, *Die Kritiken der Schizophrenie*, Z. ges. Neurol. Psychiat., vol. 22, 19 (1914).
[4] [BLEULER, *Dementia praecox, oder Gruppe der Schizophrenien*, in G. ASCHAFFENBURG (a cura di), "Handbuch der Psychiatrie" (Deuticke, Vienna 1911) parte speciale, sez. 4, 1.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

3.

[*Il dissenso con Adler e con Jung*]

Mach es kurz!
Am Jüngsten Tag ist's nur ein Furz!
[Sii breve!
Al Giudizio finale ciò non sarà che un peto.]
Goethe[1]

Due anni dopo il primo, ebbe luogo il secondo Congresso privato degli psicoanalisti, questa volta a Norimberga (nel marzo del 1910). Nel frattempo, sotto l'impressione dell'accoglienza in America, della crescente ostilità nei paesi di lingua tedesca e dell'insospettato rafforzarsi del movimento grazie all'apporto degli Zurighesi, si era andato formando in me un proposito che esposi a quel secondo congresso, assistito dal mio amico Sándor Ferenczi. Cominciavo a pensare di dare un'organizzazione al movimento psicoanalitico, di spostarne il centro a Zurigo e di dargli un capo che si prendesse a cuore il suo futuro. Poiché questo mio assetto ha suscitato molti dissensi tra i seguaci dell'analisi, voglio esporre piú dettagliatamente le mie ragioni. Spero che esse varranno a giustificarmi, anche se dovesse risultare che in effetti non ho fatto una cosa saggia.

Ritenevo che il legame con Vienna anziché rivelarsi propulsivo potesse costituire un impaccio per il giovane movimento. Una città come Zurigo, nel cuore dell'Europa, in cui il titolare di una cattedra accademica aveva aperto il proprio istituto alla psicoanalisi, mi pareva assai piú ricca di prospettive. Presumevo inoltre che la mia persona costituisse un secondo impedimento, poiché i giudizi nei miei confronti erano troppo confusi dal favore e dall'odio delle opposte fazioni: da una parte venivo paragonato a Colombo,[2] Darwin, Keplero; dall'altra insultato e definito un paralitico. Era perciò mia intenzione mettermi in disparte, insieme alla città da cui la psicoanalisi aveva preso le mosse.

[1] [Da *Zahme Xenien*. In questi versi dell'ultimo Goethe, cosí risponde il Padreterno alle accuse di Satana contro Napoleone. Parecchi anni prima, in una lettera a Fliess del 4 dicembre 1896, Freud aveva citato questi versi proponendosi di usarli come motto in un lavoro sulla "resistenza". Nel presente contesto essi possono significare sarcasmo contro gli avversari della psicoanalisi o autoironia per aver perso il proprio tempo ad occuparsi di tali quisquilie.] [2] [Questo nome fu aggiunto nell'edizione del 1924.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Inoltre non ero piú giovane, vedevo un lungo cammino da percorrere e sentivo come un peso la responsabilità di guidare un movimento in età cosí tarda.[1] Ritenevo però che un capo dovesse esserci. Sapevo fin troppo bene quali errori attendevano chiunque affrontasse i problemi dell'analisi e speravo che si sarebbe riusciti a evitarne molti erigendo un'autorità disposta a istruire e vigilare. In un primo tempo tale autorità era toccata a me in virtú dell'incolmabile vantaggio di quindici anni circa di esperienza. Mi stava perciò a cuore che quest'autorità fosse trasferita a un uomo piú giovane, che dopo la mia scomparsa prendesse naturalmente il mio posto. Questi non poteva essere che C. G. Jung, dal momento che Bleuler era mio coetaneo; in favore di Jung parlavano inoltre il suo eccezionale talento, i contributi che egli aveva già portato all'analisi, la sua posizione indipendente e l'impressione di sicura energia che emanava dalla sua persona. Egli pareva peraltro pronto ad allacciare rapporti amichevoli con me e a rinunciare per amor mio ai pregiudizi razziali che fino a quell'epoca si era consentito. A quel tempo non immaginavo che la scelta era assai infelice a dispetto di tutti questi vantaggi, che essa si era appuntata su una persona la quale, incapace di tollerare l'altrui autorità, era ancor meno incline a crearsene una propria e devolveva tutte le sue energie nel perseguire senza scrupoli i propri personali interessi.

Ritenevo necessario istituire un'associazione ufficiale perché temevo gli abusi che in nome della psicoanalisi sarebbero stati commessi non appena essa fosse divenuta popolare. Doveva esserci una sede competente a dichiarare: "con tutte queste fandonie l'analisi non ha niente a che fare, questa non è psicoanalisi". Nelle riunioni dei gruppi locali di cui l'associazione internazionale era composta, si doveva insegnare il modo di esercitare la psicoanalisi e fornire l'addestramento a quei medici sulla cui attività fosse possibile dare una sorta di garanzia. Mi pareva inoltre auspicabile che i seguaci della psicoanalisi s'incontrassero per mantenere rapporti amichevoli e aiutarsi a vicenda, considerato che la scienza ufficiale aveva promulgato contro di loro la grande messa al bando e usato il boicottaggio contro medici e istituti che esercitavano la psicoanalisi.

Tutto questo e nient'altro io volevo ottenere con la fondazione dell'"Associazione psicoanalitica internazionale". Probabilmente era di piú di quanto fosse possibile. Come i miei avversari avevano dovuto

[1] [Nel 1910 Freud aveva 54 anni.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sperimentare che non era possibile frenare il nuovo movimento, cosí a me toccò sperimentare che esso non si lasciava guidare sulla via che avevo inteso indicargli. La mozione presentata da Ferenczi a Norimberga fu accettata: Jung fu eletto presidente, Riklin nominato suo segretario; fu anche decisa la pubblicazione di un bollettino che mantenesse il contatto tra il centro e i gruppi locali. Scopo dell'Associazione fu dichiarato: "Coltivare e promuovere la scienza psicoanalitica fondata da Freud, sia come psicologia pura sia nella sua applicazione alla medicina e alle scienze morali; garantire ai membri dell'Associazione il sostegno reciproco in tutti gli sforzi intesi ad acquisire e diffondere le conoscenze psicoanalitiche." Al progetto si opposero vivacemente solo i Viennesi. Adler espresse con appassionata animazione il timore che si mirasse a una "censura e restrizione della libertà scientifica". I Viennesi cedettero solo dopo aver ottenuto che sede dell'Associazione non fosse Zurigo, ma volta a volta la città dove risiedeva il presidente che veniva eletto con scadenza biennale.

Al congresso stesso si costituirono tre gruppi locali, quello di Berlino sotto la presidenza di Abraham, quello di Zurigo che aveva ceduto il proprio capo alla direzione centrale dell'Associazione, e il gruppo viennese, la cui guida lasciai ad Adler. Un quarto gruppo, quello di Budapest, poté formarsi solo successivamente. Bleuler, impedito da una malattia, non aveva partecipato al congresso; piú tardi rivelò le sue perplessità di principio a entrare nell'Associazione; vi si risolse dietro mie insistenze in seguito a un colloquio che avemmo privatamente, ma ne uscí poco dopo a causa di dissensi con Zurigo. I legami tra il gruppo locale di Zurigo e l'istituto del Burghölzli erano con ciò interrotti.

Altra conseguenza del Congresso di Norimberga fu la fondazione del "Zentralblatt für Psychoanalyse" [Rivista centrale di Psicoanalisi], che fu il frutto degli sforzi riuniti di Adler e Stekel. Esso nacque evidentemente con lo scopo di rappresentare l'opposizione e riconquistare a Vienna l'egemonia minacciata dall'elezione di Jung. Ma quando i due promotori della rivista, assillati dalle difficoltà di trovare un editore, mi assicurarono le loro intenzioni pacifiche, concedendomi come pegno della sincerità dei loro propositi un diritto di veto, accettai di assumere la direzione e partecipai assiduamente ai lavori del nuovo organo, il cui primo numero uscí nel settembre 1910.

Proseguo nella storia dei congressi psicoanalitici. Il terzo ebbe luogo nel settembre 1911 a Weimar, e fu ancora piú vivace dei precedenti

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

per umore generale e interesse scientifico. Putnam, che aveva assistito a quest'assemblea, espresse poi in America il suo compiacimento e il suo rispetto per *the mental attitude* dei partecipanti e citò una mia frase che debbo aver usato in riferimento a questi ultimi: "Hanno imparato a tollerare un pezzetto di verità."[1] In effetti chiunque avesse partecipato a congressi scientifici doveva riportare un'impressione favorevole dell'Associazione psicoanalitica. Io stesso avevo presieduto i due congressi precedenti, concedendo ad ogni relatore il tempo necessario per le sue comunicazioni e facendo in modo che la discussione su di esse avvenisse in seguito, durante conversazioni private in cui i relatori mettevano a confronto le loro idee. Jung, che come presidente assunse a Weimar la guida dell'assemblea, reintrodusse la discussione dopo ogni comunicazione, senza però che a quel tempo ciò costituisse un disturbo.

Un quadro del tutto diverso è stato offerto due anni dopo a Monaco, nel settembre 1913, dal quarto Congresso, del quale tutti i partecipanti conservano ancora fresco il ricordo. Fu diretto da Jung in maniera scortese e scorretta; i relatori avevano il tempo limitato; le discussioni soffocavano le comunicazioni. Per un perfido capriccio del caso quello spirito maligno di Hoche[2] aveva eletto a suo domicilio la stessa casa in cui gli analisti tenevano le loro riunioni. Facilmente Hoche avrebbe potuto rendersi conto fino a che limiti di assurdità gli analisti corrispondano alla descrizione che egli stesso ne ha dato come di una setta fanatica che segue il proprio capo con cieca devozione. Faticose e spiacevoli trattative portarono alla rielezione di Jung a presidente dell'Associazione psicoanalitica internazionale, titolo che egli accettò sebbene due quinti dei presenti gli negassero la propria fiducia. Ci si accomiatò senza alcuna voglia di rivedersi.

Il patrimonio dell'Associazione psicoanalitica internazionale al tempo di questo congresso era il seguente: i gruppi locali di Vienna, Berlino e Zurigo si erano già costituiti nel 1910 durante il Congresso di Norimberga. Nel maggio 1911 vi si aggiunse un gruppo a Monaco sotto la presidenza di L. Seif. Nello stesso anno si formò il primo gruppo locale americano, "The New York Psychoanalytic Society", sotto la presidenza di A. A. Brill. Al Congresso di Weimar fu approvata la fondazione di un secondo gruppo americano, che

[1] J. J. PUTNAM, *On Freud's Psycho-analytic Method and its Evolution*, Boston med. surg. J., 25 gennaio 1912. [2] [Vedi p. 401, n. 1.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nel corso degli anni successivi si costituí come "American Psychoanalytic Association", accolse i suoi membri dal Canada e da tutta l'America ed elesse Putnam presidente e Jones segretario. Poco prima del Congresso di Monaco, nel 1913, entrò in azione il gruppo locale di Budapest sotto la presidenza di Ferenczi. Di lí a poco Jones, trasferitosi a Londra, vi fondò il primo gruppo inglese. Il numero dei membri degli otto gruppi locali attualmente esistenti non fornisce naturalmente alcun metro per valutare il numero dei discepoli e adepti non organizzati della psicoanalisi.

Anche lo sviluppo della letteratura periodica della psicoanalisi merita un breve cenno. La prima collezione di monografie al servizio dell'analisi furono gli "Schriften zur angewandten Seelenkunde",[1] che in libera successione uscirono sin dal 1907 e attualmente sono giunti al quindicesimo numero (editori prima Hugo Heller, di Vienna, poi Franz Deuticke, Lipsia-Vienna). Sono stati pubblicati lavori di Freud (N. 1 e N. 7), Riklin, Jung, Abraham (N. 4 e N. 11), Rank (N. 5 e N. 13), Sadger, Pfister, Max Graf, Jones (N. 10 e N. 14), Storfer e von Hug-Hellmuth.[2] La fondazione di "Imago", di cui si parlerà piú avanti [p. 420], ha alquanto ridotto il valore di questo tipo di pubblicazioni. Dopo l'incontro a Salisburgo nel 1908 fu data vita allo "Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen" [Annuario di ricerche psicoanalitiche e psicopatologiche], che sotto la redazione di Jung ha conosciuto cinque annate e che ora è tornato al pubblico con una nuova direzione e col titolo lievemente modificato in "Jahrbuch der Psychoanalyse" [Annuario di psicoanalisi].[3] Esso non vuole piú essere, com'è stato negli ultimi anni, un archivio che colleziona contributi di argomento psicoanalitico; il suo intento è piuttosto quello di riuscire a valutare, grazie all'attività redazionale, tutte le iniziative e tutte le acquisizioni nel campo della psicoanalisi.[4] Il "Zentralblatt für Psychoanalyse", progettato come dicemmo da Adler e Stekel dopo la fondazione dell'Associazione psicoanalitica internazionale (Norimberga 1910), ha conosciuto in breve tempo un destino movimentato. Già il decimo numero del primo volume [luglio 1911] reca sul frontespizio la no-

[1] [Vedine la presentazione congiunta di Freud e dell'editore in *Prospetto per la collana "Scritti di psicologia applicata"* (1907).]

[2] [*Nota aggiunta nel 1923*] Dopo di allora sono apparsi ancora lavori di Sadger (N. 16 e N. 18) e di Kielholz (N. 17). [3] [Vedi p. 381, n. 2.]

[4] [*Nota aggiunta nel 1923*] Lo "Jahrbuch" cessò le pubblicazioni con l'inizio della guerra [dopo aver pubblicato solo un volume (1914)].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tizia che il dottor Alfred Adler, a causa di contrasti scientifici col direttore, di sua propria volontà ha deciso di dimettersi dalla redazione. Da quel tempo Stekel è rimasto redattore unico (estate 1911). Al Congresso di Weimar [settembre 1911], il "Zentralblatt" fu elevato a organo ufficiale dell'Associazione internazionale e reso accessibile a tutti i membri, grazie all'incremento della sottoscrizione annuale a cui ciascuno era tenuto. Dal terzo numero del secondo[1] volume (dicembre 1912) in poi, Stekel divenne unico responsabile del contenuto della rivista. Il suo impresentabile comportamento in pubblico mi aveva indotto ad abbandonarne la direzione e a creare in tutta fretta un nuovo organo per la psicoanalisi nella "Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse" [Rivista internazionale di psicoanalisi medica]. Con l'aiuto di quasi tutti i collaboratori e del nuovo editore Hugo Heller, il primo fascicolo di questa rivista poté uscire nel gennaio 1913 e sostituire il "Zentralblatt" come organo ufficiale dell'Associazione psicoanalitica internazionale.

Nel frattempo, con l'inizio del 1912, Hanns Sachs e Otto Rank avevano creato una nuova rivista, "Imago" (edita da Heller), destinata esclusivamente all'applicazione della psicoanalisi alle scienze morali. "Imago" si trova attualmente a metà del suo terzo volume e gode del crescente interesse anche di quei lettori che con l'analisi medica hanno poco a che fare.[2]

A prescindere da queste quattro pubblicazioni periodiche ("Schriften zur angewandten Seelenkunde", "Jahrbuch", "Internationale Zeitschrift" e "Imago") anche altre riviste in lingua tedesca e straniera pubblicano lavori che meritano un posto nel quadro della letteratura psicoanalitica. Il "Journal of abnormal Psychology" diretto da Morton Prince contiene di regola un numero tale di contributi analitici apprezzabili da dover essere stimato il rappresentante principale della letteratura analitica in America. Nell'inverno del 1913 White e Jelliffe hanno fondato a New York una nuova rivista dedicata esclusivamente alla psicoanalisi ("The psychoanalytic Review"),

[1] [Terzo volume in realtà. I volumi uscivano con scadenza mensile da ottobre a settembre.]

[2] [*Nota aggiunta nel 1923*] La pubblicazione di queste due riviste nel 1919 è passata all'Internationaler Psychoanalytischer Verlag [Casa editrice psicoanalitica internazionale] ed esse sono attualmente (1923) al loro nono volume. (In verità l'"Internationale Zeitschrift" è al suo undicesimo, "Imago" al suo dodicesimo anno di vita; ma, date le condizioni di guerra, il quarto volume della "Zeitschrift" ha compreso piú di un anno, ossia dal 1916 al 1918, e il quinto volume di "Imago" ha raccolto gli anni 1917-18.) Nel titolo "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse" è stata omessa, sin dall'inizio del sesto volume, la parola "ärztliche" [medica].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

che evidentemente conta sul fatto che per la maggior parte dei medici americani interessati all'analisi la lingua tedesca rappresenta una difficoltà.[1]

Debbo ora menzionare due secessioni avvenute all'interno del movimento psicoanalitico; la prima tra la fondazione dell'Associazione nel 1910 e il Congresso di Weimar del 1911, la seconda, cominciata dopo questo congresso, divenne palese a Monaco nel 1913. La delusione che mi procurarono avrebbe potuto essere evitata se si fosse prestata maggior attenzione ai processi che si svolgono in chi è sottoposto a trattamento psicoanalitico. Comprendevo naturalmente benissimo che al primo contatto con le sgradevoli verità analitiche qualcuno potesse darsi alla fuga; io stesso avevo sempre affermato che la comprensione di ciascuno viene impedita dalle sue stesse rimozioni (o meglio dalle resistenze che le mantengono) per cui, nel rapporto con l'analisi, non si può procedere oltre un certo punto. Ma non mi ero aspettato che chi aveva raggiunto una certa profondità nella comprensione dell'analisi, potesse poi rinunciare ad essa fino a perderla del tutto. Eppure l'esperienza quotidiana fatta sui malati aveva dimostrato che il rigetto totale delle conoscenze analitiche può partire da ogni livello di profondità nel quale si presenti una resistenza particolarmente forte; anche quando, con lavoro faticoso siamo riusciti a far sí che un malato abbia afferrato parti del sapere analitico fino a saperle maneggiare come cosa propria, ciononostante possiamo verificare che egli mandi all'aria tutto ciò che aveva appreso e si ribelli come nel bel mezzo dei suoi giorni di noviziato. Dovetti apprendere che con gli psicoanalisti le cose possono svolgersi esattamente come con i pazienti in analisi.

Non è compito facile né invidiabile scrivere la storia di queste due secessioni, perché da un lato mi manca un forte stimolo personale a farlo — non mi sono mai aspettato gratitudine, né sono abbastanza vendicativo —, dall'altro so che scrivendola mi espongo alle invettive di avversari privi di scrupoli e fornisco ai nemici dell'analisi lo spettacolo graditissimo di come "gli psicoanalisti si sbranano a vicenda". Sono riuscito con tanto sforzo a impedirmi di polemizzare con gli avversari fuori dell'analisi, e ora mi vedo costretto ad affrontare la lotta con i miei vecchi seguaci o con coloro che ancor oggi vogliono dirsi tali. Ma non mi rimane altra scelta; tacere sarebbe comodo o

[1] [*Nota aggiunta nel 1923*] Nel 1920 Jones si è accinto alla fondazione dell'"International Journal of Psycho-Analysis", destinato al pubblico inglese e americano.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

vile e nuocerebbe alla causa piú che confessare apertamente i danni subíti. Chi si sia interessato di altri movimenti scientifici saprà che turbamenti e dissapori del tutto analoghi sogliono presentarsi ovunque. Forse altrove vengono celati con maggior cura; la psicoanalisi, che rinnega molti ideali convenzionali, è piú sincera anche in queste cose.

Un altro inconveniente molto rilevante è che non posso evitare del tutto di sottoporre i due campi avversari a un chiarimento di tipo analitico. L'analisi però non si presta a usi polemici; essa presuppone il consenso assoluto dell'analizzato e una situazione da superiore a sottoposto. Chi dunque intraprende un'analisi con intenti polemici deve attendersi che l'analizzato applichi a sua volta l'analisi contro di lui, e che la discussione giunga a un tale livello per cui è escluso che si possa convincere chiunque assista alla scena con atteggiamento imparziale. Ridurrò perciò al minimo l'applicazione dell'analisi e con ciò l'indiscrezione e l'aggressione nei confronti dei miei avversari, e dichiaro che non intendo avvalermi di essa per dare fondamento alla mia polemica scientifica. Non affronto l'eventuale contenuto di verità delle teorie che rifiuto e non ne azzardo la confutazione. Lascio questo compito ad altre persone qualificate nel campo della psicoanalisi (che in parte l'hanno già svolto). Il mio unico intento è dimostrare come, e in quali punti, queste teorie contravvengano ai princípi fondamentali dell'analisi, e pertanto non sia lecito sussumerle sotto questa denominazione. Mi avvarrò quindi dell'analisi solo per far capire come tali deviazioni da essa siano potute nascere negli analisti. Nei punti controversi sarò naturalmente costretto a difendere il buon diritto della psicoanalisi con osservazioni di natura meramente critica.

La psicoanalisi ha affrontato come primo compito la spiegazione delle nevrosi; ha eletto a punti di partenza i due dati di fatto della resistenza e della traslazione, e, tenendo conto di un terzo dato di fatto — l'amnesia —, ha dato ragione di essi nelle teorie della rimozione, delle forze motrici sessuali della nevrosi, e dell'inconscio. Non ha mai avuto la pretesa di fornire una teoria completa della vita psichica umana in generale, esigendo soltanto che i suoi risultati venissero usati a integrazione e rettifica di conoscenze altrimenti acquisite. La teoria di Adler invece si pone una meta che va ben al di là di questa: essa vuole rendere intelligibili il comportamento e il carattere degli uomini nell'atto stesso in cui rende intel-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ligibile le loro malattie psicotiche e nevrotiche; in realtà tale teoria si attaglia meglio ad ogni altro ambito piuttosto che a quello delle nevrosi anche se essa, per motivi attinenti alla storia delle proprie origini, si ostina a porlo in primo piano. Per molti anni ebbi occasione di studiare Adler e non mi sono mai rifiutato di riconoscergli un cervello notevole, con spiccate attitudini speculative. A testimonianza delle "persecuzioni" che egli afferma di aver subíto da parte mia, posso far notare che dopo la fondazione dell'Associazione gli affidai la guida del gruppo viennese [vedi p. 417]. Solo le richieste pressanti di tutti i membri della Società m'indussero a riassumere la presidenza nelle sedute scientifiche. Quando mi resi conto che la sua attitudine a comprendere il valore del materiale inconscio era particolarmente scarsa, le mie aspettative su di lui mutarono e pensai che egli sarebbe riuscito a scoprire i legami che uniscono la psicoanalisi alla psicologia e ai fondamenti biologici dei processi pulsionali; i suoi pregevoli studi sull'inferiorità degli organi[1] autorizzavano in un certo senso tale aspettativa. In effetti egli creò qualcosa del genere, ma la sua opera riuscí "come se" – per parlare con il suo stesso "gergo"[2] – fosse intesa a dimostrare che la psicoanalisi ha torto in tutto e sostiene l'importanza delle forze motrici sessuali soltanto per la sua credulità nei confronti delle asserzioni dei nevrotici. Il motivo personale del suo lavoro può essere menzionato anche pubblicamente, dal momento che egli stesso lo ha rivelato davanti a una piccola cerchia di appartenenti al gruppo viennese. "Crede proprio che ci provi gran gusto a restare per tutta la vita nella Sua ombra?" Ora, io non trovo niente di riprovevole nel fatto che un uomo piuttosto giovane dichiari liberamente la propria ambizione, che comunque si presume sia uno degli elementi propulsivi del suo lavoro. Ma, pur essendo dominati da tale motivo, si dovrebbe saper evitare di divenire ciò che gli Inglesi con il loro fine tatto sociale dicono *unfair*, e per cui i Tedeschi dispongono solo di una parola molto piú grossolana.[3] Che Adler non ci sia riuscito affatto lo dimostrano le numerosissime meschine malignità che deformano i suoi lavori e i segni di una sfrenata brama di priorità che in essi si tradisce. Alla Società psicoanalitica di Vienna un giorno udimmo dalla sua viva voce che egli rivendicava a sé la priorità dell'idea dell'"unità

[1] [A. Adler, *Studie über Minderwertigkeit von Organen* (Berlino-Vienna 1907).]
[2] ["Come se" e "gergo" sono espressioni continuamente ricorrenti negli scritti di Adler.]
[3] [Anche in italiano la resa di *unfair* con scorretto, sleale, disonesto è piuttosto grossolana rispetto all'inglese.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

delle nevrosi" e della "concezione dinamica" delle medesime. Fu per me una grande sorpresa, poiché avevo sempre creduto che questi due princípi fossero stati da me enunciati prima ancora di conoscere Adler.

Quest'aspirazione di Adler a un posto al sole ha tuttavia avuto una conseguenza che la psicoanalisi deve avvertire come benefica. Una volta venute alla luce le inconciliabili divergenze scientifiche tra noi, indussi Adler a dimettersi dalla redazione del "Zentralblatt"; egli abbandonò anche l'Associazione e ne fondò una nuova, che in un primo tempo ebbe il buon gusto di chiamarsi "Società per una libera psicoanalisi".[1] Evidentemente però la gente di fuori, estranea alla psicoanalisi, è altrettanto incapace di apprezzare le differenze fra le vedute di due psicoanalisti quanto lo siamo noi Europei di riconoscere le sfumature che differenziano due volti cinesi. La "libera" psicoanalisi rimase nell'ombra di quella "ufficiale", "ortodossa", e fu trattata solo come appendice di quest'ultima. Fu allora che Adler fece il passo di cui gli siamo grati: sciolse ogni legame con la psicoanalisi e per distinguere la propria dottrina le diede il nome di "Psicologia individuale". Su questa terra c'è posto per tutti, e certamente è giusto che a chiunque può farlo davvero, sia consentito di aggirarvisi a suo piacimento; non è desiderabile invece che si continui a coabitare sotto il medesimo tetto quando vige ormai l'incomprensione e l'intolleranza reciproca. La "psicologia individuale" di Adler è attualmente uno dei tanti indirizzi psicologici contrari alla psicoanalisi, il cui ulteriore sviluppo non ha per quest'ultima interesse alcuno.

Fin dal principio la teoria di Adler si pose come "sistema", cosa che la psicoanalisi ha evitato accuratamente di fare. Essa rappresenta altresí un eccellente esempio di "elaborazione secondaria", del tipo di quella operata, per esempio, dal pensiero vigile sul materiale onirico. Nel caso di Adler il materiale onirico è sostituito da quello appena ottenuto dagli studi psicoanalitici; colto esclusivamente dal punto di vista dell'Io, tale materiale viene sottoposto alle categorie consuete dell'Io, tradotto, rigirato, e, proprio come avviene per la formazione del sogno, frainteso.[2] La dottrina di Adler, peraltro, è caratterizzata non tanto da ciò che afferma, quanto da ciò che nega; si costituisce perciò di tre elementi di valore piuttosto dissimile: i buoni contributi alla psicologia dell'Io, le traduzioni nel nuovo gergo

[1] [*Verein für freie Psychoanalyse.*]
[2] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 448 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

— superflue, ma accettabili — dei dati di fatto analitici e i travisamenti e le distorsioni di questi ultimi quando non si confanno alle premesse dell'Io.

Gli elementi del primo tipo non sono mai stati misconosciuti dalla psicoanalisi, sebbene essa non fosse tenuta a dedicare loro particolare attenzione; la psicoanalisi era maggiormente interessata a dimostrare che a tutte le tendenze dell'Io risultano frammiste componenti libidiche. La teoria di Adler pone in evidenza il rovescio di questa affermazione, vale a dire le componenti egoistiche che entrano nella costituzione dei moti pulsionali libidici. Ciò costituirebbe un apprezzabile tornaconto se Adler non si servisse di tale costatazione per rinnegare sistematicamente l'impulso libidico in favore della componente pulsionale dell'Io. In tal modo la sua teoria agisce come agiscono tutti i malati e come agisce in generale il nostro pensiero cosciente: usa cioè la razionalizzazione, come Jones l'ha chiamata,[1] per celare il motivo inconscio. In questo Adler spinge la sua coerenza al punto da ritenere addirittura che l'elemento propulsivo piú forte dell'atto sessuale consista nell'intento dell'uomo di mostrarsi padrone della donna, di starle "*sopra*". Non so se abbia sostenuto queste enormità anche nei suoi scritti.

Ben presto la psicoanalisi aveva riconosciuto che ogni sintomo nevrotico deve la propria possibilità di esistenza a un compromesso. Il sintomo nevrotico deve perciò in un modo o nell'altro rendere giustizia alle esigenze dell'Io che maneggia la rimozione: offrendo un vantaggio, permettendo un impiego utile; altrimenti subirebbe lo stesso destino dell'originario moto pulsionale respinto. L'espressione "tornaconto della malattia" ha tenuto conto di questi fatti; saremmo anche autorizzati a distinguere il tornaconto "primario" per l'Io, che già sul nascere del sintomo deve manifestarsi, da un contributo "secondario" che subentra appoggiandosi ad altri intenti dell'Io se il sintomo è destinato a sussistere.[2] L'analisi sapeva inoltre da tempo che la sottrazione di tale tornaconto o il suo venir meno in conseguenza di un mutamento delle circostanze reali produce uno dei meccanismi di guarigione dal sintomo. La dottrina di Adler pone l'accento principale su questi nessi che sono facili da individuare e da comprendere, non tenendo in nessun conto la circostanza che innumerevoli volte l'Io fa soltanto di necessità virtú e tollera solo per amore del bene-

[1] [E. Jones, *Rationalisation in Everyday Life*, J. abnorm. Psychol., vol. 3, 161 (1908).]

[2] [Freud affronta piú distesamente il tema del tornaconto primario e secondario della malattia nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) lez. 24.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ficio che comporta il sintomo piú indesiderato che gli viene imposto; ciò accade, ad esempio, quando accetta l'angoscia come misura di salvaguardia. L'Io vi sostiene la parte ridicola del clown Augusto che vuol convincere con i suoi gesti gli spettatori che tutti i cambiamenti avvengono nel circo grazie ai suoi comandi. Ma solo gli spettatori piú giovani gli prestano fede.

Quanto alla seconda componente della dottrina di Adler, la psicoanalisi non può far altro che accoglierla come cosa sua. E in effetti, essa non consiste in altro che in un insieme di nozioni psicoanalitiche che l'autore ha attinto in dieci anni di comune lavoro alle fonti a tutti accessibili, e che poi ha spacciato come suo patrimonio mutandone la nomenclatura. Io stesso, ad esempio, ritengo che "misura di salvaguardia" [*Sicherung*] sia un termine migliore di quello da me adoperato di "misura protettiva" [*Schutzmassregel*], ma non riesco a scoprirvi un nuovo significato. Parimenti emergerebbe dalle asserzioni adleriane una quantità di concetti da tempo noti se si sostituisse "finto, fittizio e finzione" con gli originari "fantasticato" e "fantasia". Da parte della psicoanalisi tale identità verrebbe ribadita anche se l'autore non avesse per molti anni partecipato al lavoro comune.

La terza componente della dottrina di Adler — le interpretazioni distorte e le deformazioni dei fatti analitici scomodi — contiene ciò che definitivamente separa dall'analisi quella che attualmente si chiama "psicologia individuale". Com'è noto, secondo il principio fondamentale del sistema adleriano, è la mira all'autoaffermazione dell'individuo, la sua "volontà di potenza", a manifestarsi, sotto forma di "protesta virile",[1] come tratto dominante del modo di vivere, della formazione del carattere e della nevrosi. Questa protesta virile, che è il motore della teoria adleriana, non è altro che la rimozione separata dal proprio meccanismo psicologico, e per di piú sessualizzata, e questo mal si accorda con la vantata esclusione della sessualità dal posto che le è stato attribuito nella vita psichica.[2] La protesta virile esiste certamente, ma assumendola a forza motrice

[1] [Il termine "protesta virile" fu introdotto da Adler nella seguente comunicazione al Congresso internazionale di psicoanalisi di Norimberga del 1910: *Der psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose* (L'ermafroditismo psichico nella vita e nella nevrosi). Un estratto di essa è apparso in "Jb. psychoanal. psychopath. Forsch.", vol. 2, 738 (1910), mentre fu pubblicata per intero in "Fortschritte der Medizin", vol. 28, 486 (1910).]

[2] [Freud ha discusso piú diffusamente la concezione di Adler della rimozione alla fine dello scritto "*Un bambino viene picchiato*" (1919). Vedi alcune considerazioni sulla protesta virile in relazione al narcisismo piú oltre pp. 462 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

dell'accadere psichico, ai fatti dell'esperienza viene attribuita la mera funzione di un trampolino di cui ci si libera dopo essersene serviti per lanciarsi in alto. Prendiamo una delle situazioni fondamentali della brama infantile, l'osservazione da parte del bambino dell'atto sessuale tra gli adulti. Nelle persone del cui passato il medico si occuperà in seguito, l'analisi dimostra che due impulsi si sono in quel momento impossessati dell'immaturo osservatore; se si tratta di un maschietto l'uno è di porsi al posto dell'uomo attivo, l'altro è la tendenza opposta a identificarsi con la donna passiva.[1] Entrambi gli impulsi esauriscono insieme le possibilità di piacere risultanti da quella situazione. Solo il primo può essere assunto sotto il concetto di protesta virile, se mai questo concetto ha da serbare un senso. Il secondo, del cui destino Adler non si cura o che egli non conosce, è invece quello che acquisterà maggiore importanza per la successiva nevrosi. Adler si è identificato a tal punto con la gelosa limitatezza dell'Io da tener conto soltanto di quei moti pulsionali che aggradano all'Io e da esso sono incoraggiati; proprio la nevrosi, caratterizzata com'è da moti pulsionali che si oppongono all'Io, è la situazione che rimane al di fuori del suo orizzonte.

In relazione al tentativo, a cui la psicoanalisi non consente di sottrarsi, di mettere in relazione il principio fondamentale della teoria con la vita psichica del bambino, si sono verificati in Adler i piú gravi scostamenti dalla realtà dei fatti e le confusioni concettuali piú profonde. Il significato biologico, sociale e psicologico di "maschile" e "femminile" si combinano nella sua teoria in un disperato miscuglio.[2] È impossibile e confutabile in base all'osservazione che il bambino, maschio o femmina che sia, possa fondare il proprio programma di vita su un originario disprezzo del sesso femminile, eleggendo a proprio "filo conduttore"[3] il desiderio "voglio diventare un vero uomo". Inizialmente il bambino non intuisce il significato della differenza dei sessi; anzi parte dalla premessa che a entrambi i sessi appartenga lo stesso genitale (quello maschile), non comincia la propria esplorazione sessuale con la questione della differenza sessuale,[4] e

[1] [Vedi *L'Io e l'Es* (1922) § 3.]

[2] [Vedi la nota aggiunta da Freud nel 1914 in *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 525.]

[3] ["*Leitlinie*" (letteralmente linea conduttrice) è un termine che ricorre spesso negli scritti di Adler.]

[4] [Vedi un'affermazione quasi identica nel passo aggiunto nel 1914 dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 503. Essa sarà rettificata in una nota dello scritto *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

la disistima sociale della donna gli è del tutto estranea. Vi sono delle donne nella cui nevrosi il desiderio di essere un uomo non ha avuto alcuna parte. Quel tanto di "protesta virile" che è in esse rintracciabile si può far risalire senza difficoltà al turbamento del primordiale narcisismo dovuto alla minaccia di evirazione, vale a dire ai primi impedimenti che si frappongono all'attività sessuale. Ogni controversia sulla psicogenesi delle nevrosi è destinata a risolversi nell'ambito delle nevrosi infantili. L'accurata disamina di una nevrosi dell'età infantile pone fine a tutti gli errori concernenti l'etiologia delle nevrosi e a tutti i dubbi circa la funzione della pulsione sessuale.[1] Perciò Adler, nella sua critica del lavoro di Jung *Conflitti dell'anima infantile* (1910), dovette ricorrere all'insinuazione che i fatti occorsi nel caso in questione fossero stati presentati — da colui che è certamente il padre [del bambino] — in modo unilaterale.[2]

Non indugerò oltre sulla componente biologica della teoria adleriana, né esaminerò se la effettiva "inferiorità organica"[3] o la sensazione soggettiva di essa — non si sa bene quale delle due — sia veramente in grado di costituire il fondamento del sistema adleriano. Mi si permetta di osservare soltanto che se cosí fosse la nevrosi diverrebbe un esito collaterale di ogni tipo di deperimento fisico, mentre l'osservazione insegna che una schiacciante maggioranza di brutti, deformi, storpiati e miserabili non reagisce affatto alle proprie manchevolezze sviluppando una nevrosi. Trascuro altresí l'interessante osservazione secondo cui il sentimento d'inferiorità sarebbe da ricondurre alla sensazione di essere un bambino. Essa ci fa vedere sotto quale travestimento il motivo dell'infantilismo, sul quale la psicoanalisi insiste cosí tanto, si ripresenti nella "psicologia individuale". È invece mio dovere rilevare come Adler ha buttato all'aria tutte le acquisizioni psicologiche della psicoanalisi. Nel suo libro sul carattere nervoso[4] l'inconscio interviene ancora come una particolarità psicologica, priva però di ogni nesso con il sistema. In seguito egli ha dichiarato coerentemente che per lui era indifferente che una rappresentazione fosse cosciente o inconscia. Adler ha di-

[1] [È ciò che Freud intende illustrare soprattutto nella sua analisi dell'uomo dei lupi (1914) alla cui stesura egli attese qualche mese dopo aver scritto questa "storia".]

[2] ADLER, *Review of C. Jung's "Über Konflikte der kindlichen Seele"*, Zbl. Psychoanal., vol. 1, 122 (1911). [3] [Vedi p. 423, n. 1.]

[4] [ADLER, *Über den nervösen Charakter* (Wiesbaden 1912). Preferiamo rendere con "Il carattere nervoso" anche se la traduzione italiana reca il titolo *Il temperamento nervoso* (Astrolabio, Roma 1950).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mostrato sin dall'inizio di non avere alcuna capacità di intendere la rimozione. Nella relazione di una conferenza che egli tenne presso la Società viennese (febbraio 1911) si legge che le risultanze di un particolare caso mostravano che il paziente non aveva mai rimosso la sua libido, ma si era continuamente "salvaguardato" contro di essa.[1] Poco dopo durante una discussione a Vienna ebbe a dire: "Se chiedete donde proviene la rimozione, vi rispondono: dalla civiltà. Ma se poi chiedete donde proviene la civiltà, vi rispondono: dalla rimozione. Vedete dunque che si tratta soltanto di un giuoco di parole." Un pizzico di quell'acume con cui Adler ha smascherato gli artifici difensivi del "carattere nervoso", sarebbe bastato per indicargli la via d'uscita da questa cavillosa argomentazione. Ciò che con essa si vuole intendere è solo che la civiltà poggia sui risultati di rimozioni delle generazioni precedenti, e che ad ogni nuova generazione si richiede di effettuare le medesime rimozioni se vuole mantenere quella civiltà. Ho sentito dire di un bambino che si considerava burlato e si era messo a gridare perché alla domanda: "da dove vengono le uova?" gli era stato risposto: "dalle galline", e alla successiva domanda: "da dove vengono le galline?" la risposta era stata: "dalle uova". E tuttavia al bambino non era stato risposto con un giuoco di parole, bensí era stata detta la verità.

Altrettanto inconsistenti e miserevoli sono le affermazioni di Adler sul sogno, questo *scibboleth*[2] della psicoanalisi. Dapprima egli considerava il sogno come una conversione dalla linea femminile a quella virile, non facendo altro con ciò che tradurre la teoria dell'appagamento di desiderio nel linguaggio della "protesta virile". In seguito scoprí che l'essenza del sogno consisteva nel fatto che l'uomo grazie ad esso si permette inconsciamente ciò che coscientemente gli è interdetto. Ad Adler va anche attribuita la responsabilità di aver confuso per primo sogno e pensieri onirici latenti,[3] equivoco sul quale egli fonda la nozione di "tendenza prospettica" del sogno, che in seguito Maeder riprese da lui.[4] Con ciò si trascura deliberatamente

[1] ADLER, Zbl. Psychoanal., vol. 1, 371 (1911).

[2] [*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".]

[3] [ADLER, *Beitrag zur Lehre vom Widerstand*, Zbl. Psychoanal., vol. 1, 215n. (1911).]

[4] [A. MAEDER, *Über die Funktion des Traumes*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 4, 692 (1912).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

il fatto che l'interpretazione di tutti quei sogni la cui espressione manifesta risulta assolutamente incomprensibile è fondata precisamente sul metodo dell'interpretazione dei sogni del quale si vengono contestando premesse e risultati. Della resistenza Adler sa solo dire che essa serve all'intenzione del malato di opporsi al medico. Questo è senz'altro esatto; ma equivale a dire: serve alla resistenza. Quale sia la sua origine e come accada che i suoi fenomeni si pongano al servizio del malato, poiché non interessa l'Io, Adler non si dà la pena di spiegarlo. Non vengono presi assolutamente in considerazione né i singoli meccanismi dei sintomi e dei fenomeni morbosi né il fondamento della molteplicità delle malattie e delle loro multiformi manifestazioni; tutto è infatti in egual maniera asservito alla protesta virile, all'autoaffermazione, all'innalzamento della personalità. Il sistema è fatto; pur essendo costato un enorme lavoro di reinterpretazione, non è riuscito tuttavia a fornire una sola osservazione nuova sul piano sperimentale. Credo di aver dimostrato come questo sistema non abbia niente a che fare con la psicoanalisi.

L'immagine della vita che emerge dal sistema adleriano è interamente fondata sulle pulsioni aggressive; non lascia posto all'amore. Ci si potrebbe addirittura stupire che una cosí disperata *Weltanschauung* abbia ottenuto qualche credito; ma non dobbiamo dimenticare che l'umanità, oppressa dal giogo delle proprie esigenze sessuali, è pronta ad accettare tutto, purché le si faccia balenare il miraggio del "superamento della sessualità".

La secessione di Adler si compí prima del Congresso di Weimar nel 1911; dopo questa data avvenne la secessione degli Svizzeri. Stranamente essa fu annunciata da alcune dichiarazioni di Riklin in articoli divulgativi, pubblicati in Svizzera, da cui il mondo apprese, ancor prima dunque dei piú stretti colleghi, che la psicoanalisi aveva superato alcuni deplorevoli errori che l'avevano screditata. Nel 1912 Jung, in una lettera dall'America, vantò le sue modifiche alla psicoanalisi, che avrebbero infranto la resistenza di molte persone che fino a quel momento non avevano voluto saperne. Replicai che questo non era titolo di gloria, e che quanto piú egli sacrificava le verità psicoanalitiche acquisite con tanta fatica, tanto piú avrebbe visto svanire la resistenza. Ciò di cui gli Svizzeri andavano cosí fieri, altro non era che la modificazione teorica della psicoanalisi ottenuta respingendo il fattore della sessualità. Confesso che sin dall'inizio

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

intesi questo "progresso" come un adeguamento eccessivo alle esigenze dell'attualità.

I due movimenti a ritroso rifuggenti dalla psicoanalisi, che ora ho da comparare, si assomigliano tra l'altro perché cercano tutti e due di ottenere il consenso grazie a punti di vista di una certa sublimità, quasi *sub specie aeternitatis*. In Adler questa parte è affidata alla relatività di ogni conoscenza e al diritto della personalità di plasmare la materia dello scibile in maniera artistica e individuale; in Jung si ribadisce il diritto storico-culturale della gioventú a scuotere i ceppi in cui la vecchiaia tirannica vorrebbe costringerla con la sua rigida mentalità. Questi argomenti rendono necessarie alcune parole di confutazione.

La relatività della nostra conoscenza è un'obiezione che può essere opposta tanto alla psicoanalisi quanto ad ogni altra scienza. Essa deriva da ben note correnti reazionarie contemporanee, ostili alla scienza, e rivendica un'apparente superiorità che a noi non spetterebbe. Nessuno può sapere quale potrà essere il giudizio definitivo dell'umanità sui nostri sforzi teorici. Abbiamo esempi in cui un rifiuto serbatosi per tre generazioni è poi stato corretto e trasformato in riconoscimento positivo dalla generazione successiva. Al singolo non resta altro da fare che sostenere con tutte le forze le proprie convinzioni confortate dall'esperienza, dopo aver attentamente ascoltato le critiche che egli stesso si fa e, un po' meno, le critiche degli avversari. Ci si accontenti di portare avanti onestamente la propria causa, senza arrogarsi un ufficio di giudice che spetta a un lontano futuro. Insistere sulla funzione dell'arbitrio personale nelle cose della scienza è grave; con ciò si vuole evidentemente contestare alla psicoanalisi il valore di scienza, per altro già sminuito dall'affermazione precedente [sulla relatività della conoscenza]. Chi attribuisce grande valore al pensiero scientifico andrà piuttosto in cerca di mezzi e metodi che circoscrivano quanto piú possibile l'arbitrarietà degli elementi dovuti al gusto personale là dove la loro funzione sia ancora eccessiva. D'altronde ricordiamoci per tempo che ogni eccesso di zelo difensivo è fuori luogo. Queste argomentazioni non sono serie: Adler le adopera contro l'avversario, ma non le applica alle sue teorie. Esse non hanno comunque impedito ai suoi seguaci di esaltarlo come il messia il cui avvento, preparato da questo e quel precursore, era atteso dall'umanità. Certamente il messia non è piú qualcosa di relativo.

L'argomento junghiano *ad captandam benevolentiam* si fonda

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sulla premessa fin troppo ottimistica che il progresso dell'umanità, della civiltà e del sapere si sia svolto secondo una linea ininterrotta. Come se non vi fossero mai stati periodi di decadenza, reazioni e restaurazioni dopo ogni rivoluzione, generazioni che, facendo un passo indietro, hanno rinunciato alle conquiste della generazione precedente. Le concessioni al punto di vista della massa, la rinuncia a un'innovazione perché se ne avverte la sgradevolezza rendono improbabile *a priori* che la correzione della psicoanalisi operata da Jung possa rivendicare il carattere di una giovanile iniziativa liberatrice. Infine, non è decisiva, per il successo di un'iniziativa, l'età di chi la intraprende ma il carattere dell'iniziativa stessa.

Dei due movimenti qui descritti, quello adleriano è indubbiamente il piú significativo; radicalmente errato, esso si segnala tuttavia per rigore e coerenza. Inoltre si fonda pur sempre su una teoria delle pulsioni. La modifica junghiana invece ha allentato il nesso tra fenomeni e vita pulsionale; del resto, come rilevano i suoi critici (Abraham, Ferenczi, Jones), essa è cosí confusa, nebulosa e intricata che non è facile prendere posizione nei suoi confronti. Da qualunque parte la prendiamo, dobbiamo esser pronti a sentirci dire che l'abbiamo fraintesa, ma non si capisce in qual modo si possa intenderla rettamente. Essa si presenta in maniera stranamente oscillante, ora come una "divergenza affatto innocua che non vale lo schiamazzo che le si è levato dintorno" (Jung), ora come nuovo messaggio di salvezza che inaugurerebbe non solo una nuova era per la psicoanalisi, ma addirittura una nuova *Weltanschauung* per il mondo intero.

Sotto l'impressione delle incoerenti dichiarazioni private e pubbliche della corrente junghiana, si è indotti a chiedersi in qual misura vi concorrano l'intrinseca mancanza di chiarezza e di sincerità. Bisogna pur ammettere che i rappresentanti della nuova teoria si trovano in una situazione difficile. Combattono gli argomenti da essi stessi propugnati in passato, e ciò non in base a osservazioni che abbiano loro insegnato qualcosa di nuovo, bensí in virtú di reinterpretazioni, che ora fanno loro apparire le cose diverse da come le avevano viste prima. Non vogliono perciò rinunciare ai legami con la psicoanalisi, l'essere rappresentanti della quale li ha resi famosi nel mondo, e preferiscono annunciare che la psicoanalisi è mutata. Al Congresso di Monaco mi vidi costretto a fare chiarezza in questa nebulosità, e a tal fine dichiarai di non riconoscere come continuazione e sviluppo legittimo della psicoanalisi da me fondata le inno-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

vazioni degli Svizzeri. Critici indipendenti (come Furtmüller) già precedentemente avevano riconosciuto questo stato di cose, e a buon diritto Abraham dice che Jung è in rotta completa con la psicoanalisi. Sono naturalmente pronto a concedere che ognuno ha il diritto di pensare e scrivere quel che vuole, ma non di spacciarlo per ciò che non è.

Come l'indagine adleriana ha aggiunto qualcosa di nuovo alla psicoanalisi contribuendo allo sviluppo della psicologia dell'Io, volendosi tuttavia far pagare questo regalo al prezzo eccessivo del rifiuto di tutte le fondamentali dottrine analitiche, cosí anche Jung e i suoi seguaci hanno collegato la loro battaglia contro la psicoanalisi a una nuova acquisizione che a quest'ultima essi hanno recato. Seguendo nei particolari (Pfister li aveva preceduti in questo) il processo per cui il materiale delle rappresentazioni sessuali, nell'ambito del complesso familiare e della scelta d'oggetto incestuosa, viene adoperato per rappresentare i piú alti interessi etici e religiosi degli uomini, essi hanno illuminato un importante caso della sublimazione delle forze pulsionali erotiche e della loro trasformazione in aspirazioni che erotiche non sono piú. Ciò era in perfetta armonia con le aspettative nutrite dalla psicoanalisi, e si sarebbe ottimamente accordato con la concezione secondo cui nel sogno come nella nevrosi diviene visibile il dissolversi regressivo sia di questa che di tutte le altre sublimazioni. Il mondo però sarebbe insorto, e con indignazione avrebbe esclamato che etica e religione erano state sessualizzate! Non posso ora evitare di fare una volta tanto il processo alle intenzioni, e suppongo che gli scopritori non se la siano sentita di affrontare tale uragano d'indignazione; e forse la bufera cominciò a infuriare anche nel loro stesso petto. Il passato teologico di molti Svizzeri non è indifferente per la loro posizione rispetto alla psicoanalisi, come non lo è il passato socialista di Adler per lo sviluppo della sua psicologia. Torna in mente il noto racconto di Mark Twain sui destini del suo orologio e lo stupore con cui si chiude: "E soleva dire che non era mai riuscito a capire dove andassero a finire i calderai, gli armaioli, i ciabattini e i fabbri falliti; ma nessuno aveva mai saputo dirglielo."[1]

Sceglierò la via della similitudine e supporrò che in una società

[1] [Freud cita in inglese. Nella "storiella istruttiva" *Il mio orologio*, l'autore, dopo aver fatto successivamente ricorso a molti orologiai per mettere a punto un orologio che prima del loro intervento era sempre andato benissimo, riconosce in uno di essi un ex macchinista di piroscafo. La morale, qui riportata, è attribuita a "quella buon'anima dello zio William".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

viva un arrivista che vada vantando la propria discendenza da una famiglia di antichissima nobiltà, tuttavia sconosciuta nel luogo; gli viene ora dimostrato che i suoi genitori vivono in qualche parte nelle vicinanze e sono persone assai modeste; egli non ha ormai a sua disposizione che una via d'uscita e di essa si avvale. Non può piú rinnegare i propri genitori, ma asserisce che sono essi stessi di nobile lignaggio, ma decaduti purtroppo, e presso un ufficio compiacente procura loro un albero genealogico. Ritengo che similmente debbono essersi comportati gli Svizzeri. Se da un lato etica e religione non dovevano esser sessualizzate, in quanto erano per definizione qualcosa di "elevato", e dall'altro la derivazione delle loro rappresentazioni dal complesso familiare e da quello edipico appariva inconfutabile, rimaneva una sola via d'uscita: che sin dall'inizio questi complessi non significassero ciò che parevano esprimere, ma possedessero quel piú alto significato "anagogico" (secondo la denominazione di Silberer) per cui potessero essere impiegati negli astratti corsi del pensiero etico e della mistica religiosa.

Mi preparo nuovamente a sentire di aver frainteso contenuto e intenti della teoria neozurighese; mi oppongo comunque sin d'ora se le incongruenze che nelle mie concezioni risultano da quanto è detto nelle pubblicazioni di quella scuola anziché sul loro vengono messe sul mio conto. Comunque non riesco a spiegarmi in altro modo l'insieme delle innovazioni junghiane e ad afferrarne i nessi. Tutti i mutamenti che Jung ha inteso recare alla psicoanalisi sgorgano dal suo intento di eliminare gli elementi sconvenienti del complesso familiare, affinché essi non abbiano a ripresentarsi nella religione e nell'etica. La libido sessuale fu sostituita da un concetto astratto, che possiamo dire ugualmente misterioso e inafferrabile per i saggi come per gli stolti.[1] Il complesso edipico fu inteso solo "simbolicamente": la madre in esso significa l'irraggiungibile cui, nell'interesse dello sviluppo della civiltà, si aveva da rinunciare; il padre, che nel mito di Edipo viene ucciso, diventò il padre "interiore" da cui bisogna liberarsi per divenire autonomi. Altre parti del materiale delle rappresentazioni sessuali subiranno certamente col tempo reinterpretazioni analoghe. Al posto del conflitto tra le tendenze erotiche contrarie all'Io e quelle di autoconservazione dell'Io fu fatto intervenire il conflitto tra "compito vitale" e "inerzia psichica";[2] il

[1] [Vedi p. 402, n. 3.]

[2] [Di questa Freud parlerà ancora alla fine della *Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica* (1915).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

senso di colpa nevrotico fu fatto corrispondere al rimprovero di non adempiere al proprio compito vitale. Fu creato cosí un nuovo sistema etico-religioso che, esattamente come quello adleriano, era destinato a reinterpretare, distorcere o spazzar via gli esiti concreti dell'indagine analitica. In verità questa gente si è limitata a cogliere alcuni acuti culturali della sinfonia dell'essere, mentre è loro sfuggita ancora una volta la potente e antichissima melodia delle pulsioni.

Per tenere in vita questo sistema era indispensabile abbandonare totalmente l'osservazione e la tecnica della psicoanalisi. All'occasione l'entusiasmo per la sublimità della sua causa ha permesso a Jung di disprezzare perfino la logica scientifica, come quando ad esempio egli reputa il complesso edipico non abbastanza "specifico" per l'etiologia delle nevrosi, e attribuisce tale specificità all'inerzia, quindi alla piú generale delle qualità dei corpi animati e inanimati! È da notare a questo proposito che il "complesso edipico" rappresenta soltanto un contenuto con il quale le forze psichiche dell'individuo si misurano, e non è esso stesso una forza come l'"inerzia psichica"; dall'indagine dell'uomo singolo era risultato, e sempre risulterà, che i complessi sessuali vivono in lui nel loro senso originario. Questo è il motivo che ha indotto [la nuova teoria] a relegare in secondo piano l'indagine relativa al singolo individuo, sostituendola con valutazioni i cui punti di riferimento erano tratti dalla psicologia dei popoli. Il massimo rischio di incorrere nel patente e originario significato dei complessi di cui era stata data una diversa interpretazione si presentava risalendo all'infanzia di ciascuno: per questo alla terapia fu prescritto di indugiare quanto meno possibile su questo passato e di porre la massima enfasi sul ritorno del conflitto in atto, caratterizzato essenzialmente non già da elementi accidentali e personali, ma piuttosto dall'elemento generale che consiste appunto nel non adempimento del compito vitale. A quel che ne sappiamo invece, il conflitto attuale del nevrotico diviene intelligibile e risolvibile solo se lo si fa risalire alla preistoria del paziente, ripercorrendo la strada che la sua libido ha imboccato quando egli si è ammalato.

La testimonianza di un paziente che ne ha dovuto esperire personalmente le conseguenze mi consente di riferire come si è venuta configurando la terapia dei neozurighesi sotto l'influsso di tali orientamenti: "Questa volta neppure l'ombra di una considerazione del passato e della traslazione. Dove credevo di afferrare quest'ultima, essa veniva spacciata per mero simbolo della libido. Gli insegna-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

menti morali erano molto belli e io vivevo attenendomi fedelmente ad essi ma senza procedere di un passo. Questo per me era ancora piú spiacevole che per lui, ma che ci potevo fare?... Anziché la liberazione analitica, ogni seduta implicava nuovi, enormi compiti, dal cui adempimento veniva fatto dipendere il superamento della nevrosi: la concentrazione interiore mediante introversione ad esempio, o l'approfondimento della meditazione religiosa, o la ripresa, con amorosa dedizione, della vita in comune con mia moglie eccetera. Ero al limite delle forze, perché si mirava davvero a una radicale ristrutturazione di tutto quanto il mio essere interiore. Abbandonai l'analisi come un povero peccatore contritissimo e nutrito dei migliori propositi, ma in preda altresí al piú profondo scoramento. Quel che egli mi raccomandava me lo avrebbe consigliato un qualsiasi pastore, ma donde attingere la forza?" Il paziente dichiarò invero di aver sentito dire che era necessario procedere preliminarmente a un'analisi del passato e della traslazione. Gli fu risposto che ne aveva avuta a sufficienza. Dato che l'analisi del primo tipo non gli era servita piú di tanto, mi sembrò di poter concludere che per il paziente essa *non era stata sufficiente*. Comunque la parte successiva del trattamento, che non ha piú alcun diritto di chiamarsi psicoanalisi, non gli fu di maggior aiuto. È sorprendente che ci volesse la lunga deviazione attraverso Vienna perché gli Zurighesi giungessero infine alla vicina Berna, in cui Dubois cura premurosamente le nevrosi mediante esortazioni morali.[1]

La rottura completa di questo nuovo indirizzo con la psicoanalisi avviene naturalmente anche nel modo di considerare la rimozione, che negli scritti di Jung quasi non viene piú nominata; nel fraintendimento del sogno, confuso, come in Adler [p. 429], con i pensieri onirici latenti prescindendo completamente dalla psicologia onirica; nella perdita di ogni intelligenza dell'inconscio: in breve, in tutti quei punti in cui mi è stato possibile identificare l'essenza della psicoanalisi. Quando Jung ci dice che il complesso dell'incesto è soltanto *simbolico*, che non possiede nessuna esistenza *reale*, che il selvaggio non prova alcuna brama per la vecchiaccia e preferisce

[1] [Paul Dubois (1848-1918), professore di neuropatologia a Berna, acquistò una certa notorietà agli inizi del secolo grazie al suo trattamento delle nevrosi fondato sulla "persuasione".] Conosco le perplessità che si frappongono all'impiego delle dichiarazioni dei pazienti, e voglio perciò affermare espressamente che il mio informatore è persona altrettanto fidata quanto piena di discernimento. Mi ha informato senza che io lo avessi sollecitato, e mi servo della sua informazione senza chiedergliene il consenso, dal momento che non posso ammettere che una tecnica psicoanalitica abbia il diritto di fare appello alla tutela della discrezione.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

invece una donna giovane e bella, allora siamo tentati, al fine di liquidare in tal modo l'apparente contraddizione, di supporre che "simbolico" e "nessuna esistenza reale" significhino appunto ciò che, con riguardo alle sue manifestazioni e ai suoi effetti patogeni, nella psicoanalisi viene designato come "esistente nell'inconscio".

Se si tiene presente che il sogno oltre ai pensieri onirici latenti che elabora è anche altro, non farà meraviglia che i malati sognino quelle cose che durante il trattamento si sono loro inculcate, sia che si tratti del "compito vitale" sia dello "stare sopra e sotto". È certamente possibile orientare i sogni degli analizzati, cosí come è possibile influenzarli con stimoli sollecitati a scopo sperimentale. Parte del materiale che interviene nel sogno è determinabile; non per questo risulta modificato tutto ciò che attiene alla sua essenza e al suo meccanismo. Non credo neppure nel fatto che i cosiddetti sogni "biografici" avvengano al di fuori dell'analisi.[1] Analizzando invece sogni avvenuti prima del trattamento, o badando a ciò che il sognatore aggiunge alle sollecitazioni fornitegli durante la cura, o anche non ponendogli alcun compito di tal natura, ci si convince quanto il sogno sia lungi dal fornire soltanto dei tentativi di soluzione al compito vitale. Il sogno infatti non è che una forma del pensiero; solo riconoscendo il valore del lavoro onirico, e non già facendo riferimento al contenuto dei pensieri, è possibile pervenire alla comprensione del sogno.[2]

Confutare con fatti i travisamenti e le deviazioni di Jung dalla psicoanalisi non è difficile. Ogni analisi eseguita secondo le regole, e in particolare ogni analisi infantile, rafforza le convinzioni su cui si fonda la teoria della psicoanalisi e respinge le interpretazioni diverse operate sia dal sistema adleriano sia da quello junghiano. Nell'epoca che ha preceduto la sua illuminazione Jung stesso ha eseguito e pubblicato un'analisi simile di un bambino;[3] resta da vedere se ne intraprenderà una nuova interpretazione grazie a un'altra "presentazione unilaterale dei fatti" (secondo l'espressione usata in proposito da Adler; vedi sopra p. 428).

L'opinione secondo cui la rappresentazione sessuale di pensieri "elevati" nel sogno e nella nevrosi altro non sarebbe che un modo d'espressione arcaico, naturalmente non si concilia col fatto che

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 320 sg.]

[2] [Questo argomento è discusso piú in dettaglio da Freud nelle *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni* (1922) § 7. Vedi anche la nota aggiunta nel 1925 nel cap. 6 dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 463.]

[3] [JUNG, *Conflitti dell'anima infantile* (1910); vedi sopra p. 404.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nella nevrosi questi complessi sessuali si rivelano portatori di quelle quantità di libido che alla vita reale sono state sottratte. Se si trattasse soltanto di un gergo sessuale, esso non potrebbe alterare in alcun modo l'economia libidica. Jung stesso nel suo *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica* (1913) ancora lo ammette, e definisce compito terapeutico il sottrarre a questi complessi l'investimento libidico. A ciò non si giunge assolutamente distogliendo il paziente dai complessi o spingendolo a sublimarli, ma solo occupandosene a fondo e rendendoglieli pienamente coscienti. Il primo brano di realtà di cui il malato deve tener conto è appunto la sua malattia. Sforzi volti a sottrarlo a questo compito indicano l'incapacità del medico di aiutarlo a superare le resistenze o la soggezione del medico stesso dinanzi ai risultati del proprio lavoro.

Concludendo vorrei dire che con la sua "modifica" della psicoanalisi Jung ha fornito un corrispettivo del famoso coltello di Lichtenberg.[1] Ha cambiato il manico e vi ha inserito una nuova lama; essendovi incisa la medesima marca, noi dovremmo prendere questo arnese per quello precedente.

Credo al contrario di aver dimostrato che la nuova teoria con la quale si vorrebbe sostituire la psicoanalisi equivale a una rinuncia alla psicoanalisi e a una defezione da essa. Qualcuno forse sarà indotto a temere che questa defezione, proprio perché parte da persone che hanno avuto parte tanto grande nel movimento psicoanalitico e hanno contribuito in misura cosí cospicua alla sua espansione, possa essere piú di altre densa di conseguenze per il destino della psicoanalisi. Non condivido questo timore.

Gli uomini sono forti finché si fanno promotori di un'idea forte; diventano impotenti se le si oppongono. La psicoanalisi sopravviverà a questa perdita e acquisterà nuovi adepti al posto di costoro. Posso soltanto concludere con l'augurio che il fato riservi una comoda ascesa a tutti quelli per cui il soggiorno negli inferi della psicoanalisi sia diventato sgradevole. A noialtri sia concesso di portare a termine in pace il nostro lavoro nel profondo.

[1] [Il motto di Georg Cristoph Lichtenberg (1742-99) di un coltello senza lama, a cui manca il manico, è citato in *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) p. 53, nota.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

INTRODUZIONE AL NARCISISMO

1914

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Freud afferma in questo scritto che il termine *narcisismo* fu introdotto da Näcke (nel 1899); piú tardi dovette correggere questa attribuzione poiché circa nella stessa epoca Havelock Ellis aveva pure impiegato un'uguale espressione (vedi oltre pp. 443 e n. 1).

Freud si era servito di questo termine in una riunione della Società psicoanalitica di Vienna il 10 novembre 1909 per affermare che il narcisismo, inteso come assunzione della propria persona quale oggetto d'amore, costituisce uno stadio intermedio necessario fra l'autoerotismo infantile e l'amore propriamente oggettuale. Il termine è apparso poi in una nota a piè di pagina nella seconda edizione (1909) dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 460, nel saggio su *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) p. 244, nel caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 386 e in *Totem e tabú* (1912-13) pp. 94 sg.

Il titolo del presente lavoro, come osserva Strachey, avrebbe dovuto essere "Per una introduzione al concetto di narcisismo". Freud lo abbreviò doppiamente: a *Narzissismus* sostituendo *Narzissmus*, che gli piaceva di piú foneticamente, e ulteriormente semplificando in *Zur Einführung des Narzissmus*.

Fin dal giugno 1913 Freud aveva pensato a questo lavoro, col quale intendeva in parte rispondere alle prese di posizione scismatiche di Adler e di Jung. Buttò giú uno schema nel settembre, mentre era a Roma (vedi sopra l'Avvertenza editoriale al saggio sul *Mosè di Michelangelo*), e terminò lo scritto nel marzo successivo. Esso apparve come articolo di apertura dello "Jahrbuch der Psychoanalyse", vol. 6, 1-24 (1914). (Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a *Per la storia del movimento psicoanalitico*, p. 377.) Fu riprodotto in *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 4 (1918) pp. 78-112, ristampato come volumetto a sé presso l'Internationaler Psychoanalytischer Verlag (Vienna e Zurigo 1924); ancora riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (1925) pp. 155-87, in *Theoretische Schriften* (Vienna 1931) pp. 25-57, e in *Gesammelte Werke*, vol. 10 (1946) pp. 138-70.

È qui presentato nella traduzione italiana di Renata Colorni.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Freud, come scrisse ad Abraham (18 marzo 1914) e come Jones (*Vita e opere di Freud*, vol. 2, pp. 370 sg.) riferisce, non era soddisfatto del suo lavoro. Le amarezze connesse al contrasto con gli ex collaboratori influivano sulle sue impressioni. Il saggio sul narcisismo ha tuttavia una grande importanza teoretica, che è del tutto indipendente dalla polemica con i dissidenti.

Esso è diviso in tre paragrafi. Nel primo Freud si pone il problema del diverso modo con cui avviene un distacco dalla realtà nel nevrotico e nello psicotico (o parafrenico, come qui egli lo definisce). Nel nevrotico la libido è distolta dagli oggetti reali, ma rimane oggettuale ed è rivolta agli oggetti della fantasia (e a un tale processo si adatta bene l'espressione usata da Jung di *introversione della libido*); nello psicotico, in ispecie nello schizofrenico, la libido si ritira sull'Io stesso, ripristinando una condizione della prima infanzia, e sviluppando l'onnipotenza del pensiero.

Nel secondo paragrafo Freud esamina le condizioni che producono, anche all'infuori della psicosi, il ritiro della libido dagli oggetti: ad esempio lo stato di malattia, la vecchiaia, o anche il sonno. Egli esamina pure come si producano le sensazioni dell'ipocondria, attraverso la erotizzazione degli organi e l'eccesso di eccitazione locale che ne consegue. Considera anche altre manifestazioni della libido narcisistica, come la scelta oggettuale amorosa del tipo *narcisistico* (contrapposta alla scelta del tipo *per appoggio* o — come è stata tradotta la parola tedesca *Anlehnung* da Strachey in inglese, e come è entrata anche nel nostro uso — del tipo *anaclitico*). Anche le differenze fra amore maschile e amore femminile, e certe forme di amore materno e paterno, ricevono luce dal concetto di un primitivo narcisismo.

Nel terzo paragrafo la libido narcisistica viene considerata in relazione alla formazione di un ideale dell'Io; e in connessione con questo nuovo concetto vengono considerati i processi di idealizzazione dell'oggetto e di sublimazione delle tendenze. È anche esaminato il rapporto dell'ideale dell'Io con ciò che comunemente è inteso come coscienza morale; con ciò viene anticipata la nozione di una istanza (quella che piú tardi nell'*Io e l'Es* (1922) verrà indicata come Super-io) a cui va anche riferito il delirio di essere osservati di determinati psicotici, e la stessa censura onirica. Un altro concetto qui introdotto è quello di comportamento in sintonia con l'Io, o *egosintonico*.

In polemica con Adler, Freud sostiene che la protesta virile di cui lo stesso Adler parla, deriva dal complesso di evirazione, e che d'altra parte essa non è da sola idonea a chiarire il problema della nevrosi; e mentre riconosce la validità del concetto d'inferiorità organica, ne riduce la portata come fattore stimolante dello sviluppo della personalità.

I temi qui trattati sono stati in seguito ripresi da Freud in *Metapsicologia* (1915): *Lutto e melanconia*, pubblicato nel 1917, nella lezione 26 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17), nei capp. 8 e 9 di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) e in *L'Io e l'Es* (1922).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Introduzione al narcisismo

1.

Il termine narcisismo deriva dalla descrizione clinica ed è stato scelto da Näcke[1] nel 1899 per designare il comportamento di una persona che tratta il proprio corpo allo stesso modo in cui è solitamente trattato il corpo di un oggetto sessuale, compiacendosi cioè sessualmente di contemplarlo, accarezzarlo e blandirlo, fino a raggiungere attraverso queste pratiche il pieno soddisfacimento. Sviluppato fino a questo grado il narcisismo ha il significato di una perversione che ha assorbito l'intera vita sessuale dell'individuo, ed è quindi soggetto alle aspettative con cui ci accostiamo allo studio di tutte le perversioni.

È stato dunque motivo di sorpresa per gli psicoanalisti osservare che singoli tratti del comportamento narcisistico si presentano in molti individui affetti da altri disturbi — per esempio negli omosessuali, come sostiene Sadger, — e si è fatta infine strada l'ipotesi che una collocazione libidica a cui va dato il nome di narcisismo si presenti in un ambito ben piú vasto di situazioni e possa rivendicare un suo posto nel normale decorso dello sviluppo sessuale degli uomini.[2] Alla stessa supposizione si è stati indotti dalle difficoltà

[1] [In una postilla aggiunta nel 1920 ai suoi *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 524, n. 3, Freud dice di aver qui erroneamente attribuito l'introduzione del termine "narcisismo" a Näcke, mentre il merito è di Havelock Ellis. Ellis stesso ha discusso in seguito la rettifica di Freud nel saggio *The Conception of Narcissism* contenuto in "Studies in the Psychology of the Sex", vol. 7 (Filadelfia 1927), sostenendo che la priorità va in effetti attribuita sia a lui stesso che a Näcke, avendo egli usato nel 1898 il termine "narcissus-like" (a mo' di narciso) per indicare un atteggiamento psicologico, mentre Näcke ha introdotto nel 1899 il termine "Narcismus" (narcisismo) per descrivere una perversione sessuale. La parola tedesca usata da Freud è "Narcissmus": nel caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 386, egli sostiene di preferire questa forma a quella forse piú corretta di "Narcissismus", per ragioni di brevità ed eufonia.]

[2] O. Rank, *Ein Beitrag zum Narzissismus*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 3, 401 (1911).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

del lavoro psicoanalitico sui nevrotici, poiché è sembrato che tale comportamento narcisistico si instauri in essi come una delle barriere che si frappongono alla nostra possibilità di influenzarli. Inteso in questo senso, il narcisismo non sarebbe una perversione, bensí il complemento libidico dell'egoismo della pulsione di autoconservazione, una componente del quale è legittimamente attribuita ad ogni essere vivente.

Un motivo pressante per occuparci della concezione di un primario e normale narcisismo nacque in noi quando si trattò di far collimare ciò che sapevamo della dementia praecox (Kraepelin) o della schizofrenia (Bleuler) con le premesse della teoria della libido. I malati di questo tipo, che ho proposto di definire parafrenici,[1] presentano due tratti caratteristici fondamentali: il delirio di grandezza e il distacco del loro interesse da persone e cose del mondo esterno. In virtú di quest'ultimo mutamento essi si sottraggono all'influsso della psicoanalisi e diventano inaccessibili agli sforzi che facciamo per curarli. Il distacco dei parafrenici dal mondo esterno necessita però di una piú precisa connotazione. Anche l'isterico o il nevrotico ossessivo — in ragione del livello raggiunto dalla sua malattia — ha abbandonato il rapporto con la realtà. L'analisi mostra tuttavia che egli non ha assolutamente interrotto il suo rapporto erotico con le persone e con le cose. Continua anzi a serbare ben saldo nella fantasia questo rapporto: ciò significa da una parte che egli ha sostituito o combinato insieme gli oggetti reali con oggetti immaginari tratti dai suoi ricordi, e dall'altra che ha rinunciato a intraprendere le attività motorie atte a raggiungere i suoi obiettivi in relazione a questi oggetti. L'espressione "introversione della libido" che Jung usa indiscriminatamente dovrebbe essere fatta valere per quest'unica situazione libidica.[2] Le cose stanno diversamente per il parafrenico: sembra che egli abbia effettivamente ritirato la sua libido da persone e cose del mondo esterno, senza averle sostituite con altre nella fantasia; quando ciò accade, il processo sembra secondario e inscrivibile in un tentativo di guarigione inteso a ricondurre la libido al suo oggetto.[3]

[1] [Per una discussione dell'uso freudiano di questo termine vedi, nel caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 401, n. 1.]

[2] [Vedi in *Tecnica della psicoanalisi* (1911-12): *Dinamica della traslazione* (1912) p. 526, n. 1; vedi anche sopra p. 335, nota.]

[3] In relazione a queste asserzioni, vedi la discussione sull'idea della "fine del mondo" nelle mie *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente. (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910) pp. 398 sgg. e lo scritto di K. Abraham, *Le differenze psicosessuali fra isteria e dementia praecox* (1908). [Vedi anche oltre, pp. 456 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Nasce a questo punto l'interrogativo: a quale destino va incontro nella schizofrenia la libido sottratta agli oggetti? La via per rispondere è tracciata dal delirio di grandezza tipico di questi stati. Tale delirio è nato certamente a spese della libido oggettuale. La libido sottratta al mondo esterno è stata diretta sull'Io, dando origine per conseguenza a un comportamento che possiamo definire narcisistico. In verità, lo stesso delirio di grandezza non è una creazione ex novo: come sappiamo, esso è al contrario l'amplificazione e l'esplicitazione ulteriore di un assetto già preesistente. Ciò ci induce a concepire il narcisismo sorto da riappropriazione di investimenti oggettuali come un narcisismo secondario, che si erige sulla base di un narcisismo primario la cui presenza è offuscata dagli influssi piú svariati. Mi sia consentito insistere che non è mia intenzione fornire in questa sede alcun chiarimento o approfondimento dei problemi della schizofrenia, e che intendo invece limitarmi a mettere insieme quanto è già stato detto altrove in proposito[1] al fine di giustificare l'introduzione del concetto di narcisismo.

Un terzo apporto a questo sviluppo ulteriore — a mio parere legittimo — della teoria della libido, è offerto da ciò che si ricava dalle nostre osservazioni e interpretazioni sulla vita psichica dei bambini e dei popoli primitivi. In questi ultimi troviamo alcune peculiarità che, prese singolarmente, potrebbero essere annoverate fra le manifestazioni del delirio di grandezza: una sopravvalutazione del potere dei propri desideri e atti psichici, l'"onnipotenza dei pensieri", una fede nella virtú magica delle parole e una tecnica per trattare con il mondo esterno — la magia — che appare la coerente applicazione di queste premesse nelle quali si esprime la sete di grandezza dei primitivi.[2] Ci aspettiamo nei bambini di oggigiorno, della cui evoluzione abbiamo una visione di gran lunga meno perspicua, un atteggiamento assolutamente analogo rispetto al mondo esterno.[3] Ci formiamo cosí il concetto di un investimento libidico originario dell'Io di cui una parte è ceduta in seguito agli oggetti, ma che in sostanza persiste e ha con gli investimenti d'oggetto la stessa relazione che il corpo di un organismo ameboidale ha con gli pseudopodi che emette.[4]

[1] [Vedi, in particolare, le opere citate nella nota precedente. In verità Freud approfondisce quest'argomento piú oltre, pp. 456 sg.]

[2] Vedi i passi relativi a questo tema nel mio libro su *Totem e tabú* (1912-13) [soprattutto le pp. 90 sgg.].

[3] Vedi S. Ferenczi, *Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 1, 124 (1913).

[4] [Freud ha usato piú di una volta questa e analoghe similitudini, per esempio nell'*In-*

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Nella nostra ricerca che assumeva come punto di partenza i sintomi nevrotici, questo aspetto della collocazione libidica doveva all'inizio restare necessariamente in ombra. Tutto ciò che ci veniva fatto di notare erano le emanazioni di questa libido, gli investimenti oggettuali suscettibili di essere esternati e poi di nuovo tirati indietro. Grosso modo, osserviamo anche una contrapposizione tra libido dell'Io e libido oggettuale.[1] Quanto piú si impiega dell'una, tanto piú si depaupera l'altra. Ci sembra che il punto piú alto cui perviene la libido oggettuale nel suo sviluppo si esprima nello stato di innamoramento, il quale ci si presenta come una rinuncia del soggetto alla propria personalità in favore di un investimento d'oggetto; la situazione opposta si può riscontrare nella fantasia (o autopercezione) della "fine del mondo", propria dei paranoici.[2] Infine, per ciò che attiene alla differenziazione delle energie psichiche, siamo indotti a concludere che inizialmente, durante lo stadio narcisistico, esse coesistono e la nostra approssimativa analisi non riesce a far distinzione tra esse; solo quando avviene l'investimento d'oggetto diventa possibile discriminare un'energia sessuale — la libido — da un'energia delle pulsioni dell'Io.[3]

Prima di procedere oltre, devo accennare a due quesiti che ci conducono al centro delle difficoltà del nostro tema. In primo luogo: in che rapporto sta il narcisismo di cui ci stiamo occupando con l'autoerotismo che abbiamo descritto come uno stadio primitivo della libido?[4] In secondo luogo: se attribuiamo all'Io un investimento libidico primario, che bisogno c'è di separare ancora una libido sessuale da un'energia non sessuale delle pulsioni dell'Io? Se postulassimo l'esistenza di un'unica energia psichica non ci risparmieremmo tutte le difficoltà di discernere fra energia delle pulsioni dell'Io e libido dell'Io, e fra libido dell'Io e libido oggettuale?

Per quel che riguarda il primo quesito, osservo che siamo costretti a supporre che non esista nell'individuo sin dall'inizio un'unità paragonabile all'Io; l'Io deve ancora evolversi. Le pulsioni autoerotiche

troduzione alla psicoanalisi (1915-17) lez. 26 e nel suo breve scritto su *Una difficoltà della psicoanalisi* (1916). Le opinioni qui espresse saranno parzialmente rivedute nei suoi scritti successivi: vedi soprattutto *L'Io e l'Es* (1922).]

[1] [Freud stabilisce qui per la prima volta questa distinzione.]

[2] [Vedi sopra, p. 444, n. 3.] Esistono due meccanismi in virtú dei quali si produce quest'idea della "fine del mondo": se tutto l'investimento libidico si dirige sull'oggetto amato, o se esso rifluisce tutto sull'Io.

[3] [Vedi lo scritto di Freud *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini*.]

[4] [Vedi i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 491 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sono invece assolutamente primordiali; qualcosa — una nuova azione psichica — deve dunque aggiungersi all'autoerotismo perché si produca il narcisismo.

La richiesta di fornire una risposta definitiva al secondo quesito è destinata a suscitare notevole disagio in ogni psicoanalista. Ci si ribella alla sensazione di dover abbandonare l'osservazione per dedicarsi a sterili dispute teoriche, ma al tempo stesso non ci si può sottrarre al tentativo di fornire un chiarimento. Evidentemente nozioni come quelle di libido dell'Io, energia delle pulsioni dell'Io e cosí via non sono né particolarmente perspicue né abbastanza ricche di contenuto; una teoria speculativa delle relazioni che le riguardano dovrebbe essere intesa innanzitutto a darsi un fondamento concettuale rigorosamente delimitato. È appunto questa, io credo, l'unica differenza fra una teoria speculativa e una scienza fondata sull'interpretazione empirica. Quest'ultima non invidierà alla speculazione la sua prerogativa di fondarsi su nozioni precise e logicamente inattaccabili; al contrario si accontenterà di buon grado di alcuni sfuggenti e nebulosi princípi di fondo di cui quasi non si riesce a farsi un concetto, sperando che essi si chiariscano strada facendo e ripromettendosi di sostituirli eventualmente con altri. Questi princípi non costituiscono infatti la base della scienza sulla quale poggia tutto il resto; solo all'osservazione spetta questa funzione. Essi non sono le fondamenta, ma piuttosto il tetto dell'intera costruzione e si possono sostituire o asportare senza correre il rischio di danneggiarla. È quel che sta accadendo anche alla fisica contemporanea, le cui vedute di fondo relative alla materia, ai centri di forza, all'attrazione e cosí via, sono poco meno dubbie delle corrispondenti vedute della dottrina psicoanalitica.[1]

Il valore dei concetti di "libido dell'Io" e "libido oggettuale" risiede nel fatto che essi traggono origine dall'elaborazione delle caratteristiche profonde dei processi nevrotici e psicotici. La differenziazione della libido in una libido che pertiene all'Io e in una libido che è vincolata agli oggetti risulta come un corollario inevitabile dall'antica ipotesi che istituí la distinzione tra pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io. A formulare tale ipotesi fui costretto se non altro dall'analisi delle nevrosi di traslazione pure (isteria e nevrosi ossessiva), e posso dire soltanto che tutti i tentativi di render ragione con altri mezzi di tali fenomeni sono completamente falliti.

[1] [Quest'argomentazione sarà sviluppata da Freud all'inizio del suo scritto *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini*.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Nell'assenza piú assoluta di una teoria delle pulsioni capace di fornirci un orientamento purchessia, ci è lecito, o meglio ci si impone di verificare innanzitutto un'ipotesi qualsivoglia elaborandola rigorosamente fino a quando essa risulti smentita o confermata. In favore dell'ipotesi di un'originaria differenziazione tra le pulsioni sessuali e le altre pulsioni, quelle dell'Io, si possono addurre diversi elementi oltre al fatto che tale ipotesi risulta utilmente applicabile nell'analisi delle nevrosi di traslazione. Ammetto che quest'ultima considerazione soltanto non sarebbe priva di ambiguità poiché nel caso in questione potrebbe trattarsi di un'energia psichicamente indifferenziata[1] che diventa libido solo nell'atto di investire un oggetto. Tuttavia, innanzitutto questa distinzione concettuale corrisponde alla separazione che la gente comune opera abitualmente tra fame e amore. In secondo luogo essa è confortata da considerazioni di natura biologica. L'individuo conduce effettivamente una doppia vita, come fine a sé stesso e come anello di una catena di cui è strumento, contro o comunque indipendentemente dal suo volere. Egli considera la sessualità come uno dei suoi propri fini; ma, da un altro punto di vista, egli stesso non è che un'appendice del suo plasma germinale a disposizione del quale pone le proprie forze in cambio di un premio di piacere.[2] Egli è il veicolo mortale di una sostanza virtualmente immortale, al pari del detentore di un maggiorasco che usufruisce solo temporaneamente di un istituto che gli sopravvive. La differenziazione tra pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io non farebbe altro che riflettere questa duplice funzione dell'individuo.[3] Dobbiamo rammentare in terzo luogo che tutte le nozioni psicologiche che noi andiamo via via formulando dovranno un giorno esser basate su un sostrato organico. Ciò rende probabile che a rendere operante la funzione sessuale siano alcune sostanze e processi chimici particolari i quali provvedono alla prosecuzione della vita individuale in quella della specie.[4] Nell'atto in cui sostituiamo queste sostanze chimiche

[1] [Questa nozione riapparirà in *L'Io e l'Es* (1922) § 4.]

[2] [Vedi questa stessa analogia, modificata appena nella forma, in *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) lez. 26.]

[3] [Vedi *Al di là del principio di piacere* (1920) § 6, in cui Freud discute piú dettagliatamente la teoria del plasma germinale di Weismann.]

[4] [L'interesse di Freud per i fattori chimici che intervengono a stimolare la funzione sessuale risale al 1895: si vedano in proposito la *Minuta teorica I* (1895) p. 43 e le lettere a Fliess del 1° marzo e 2 aprile 1896. Nelle prime edizioni dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 521, n. 5, Freud insiste sull'ipotesi generale di una "chimica sessuale" che agisce sugli organi della riproduzione. L'ipotesi sarà ripresa in *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini*.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

con alcune particolari forze psichiche teniamo conto di tale probabilità.

Proprio perché in genere mi sforzo di tener lontano dalla psicologia tutto ciò che è estraneo alla sua natura, incluso il pensiero biologico, desidero a questo punto ammettere espressamente che l'ipotesi di una separazione fra pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io — e cioè la teoria della libido — non poggia che in misura minima su basi psicologiche e ha invece nella biologia il suo supporto essenziale. Sarò quindi coerente abbastanza da lasciar cadere questa ipotesi sulle pulsioni nel caso in cui il lavoro psicoanalitico me ne indicasse una migliore. Ciò, finora, non è accaduto. Può darsi, dunque, che l'energia sessuale — cioè la libido — sia in ultima analisi e alla fin fine solo il prodotto di una differenziazione dell'energia che opera altrimenti nella psiche. Ma quest'affermazione è priva di rilievo. Essa si riferisce a questioni talmente lontane dai problemi della nostra esperienza e di cosí scarso contenuto conoscitivo, che confutarla non serve a nulla, come non serve a nulla asserirla; probabilmente questa identità originaria ha a che fare con i nostri interessi analitici tanto quanto la parentela originaria di tutte le razze ha a che fare con la dimostrazione di parentela specifica col morto che le autorità richiedono per assegnarne l'eredità. Tutte queste speculazioni non ci portano ad alcun risultato; e poiché non possiamo aspettare che da un'altra scienza ci piovano bell'e fatti i giudizi definitivi connessi alla teoria delle pulsioni, è di gran lunga piú opportuno provare a indagare se questo mistero fondamentale della biologia può esser chiarito dalla sintesi dei fenomeni *psicologici*. Rendiamoci conto che sbagliare è sempre possibile; ma non lasciamoci distogliere dal duplice progetto di portare avanti con chiarezza l'ipotesi che abbiamo menzionato per prima[1] indottivi dall'analisi delle nevrosi di traslazione — ipotesi secondo cui esisterebbe un contrasto fra le pulsioni dell'Io e le pulsioni sessuali —, e di verificare se essa si sviluppa in modo proficuo ed esente da contraddizioni e può essere applicata anche ad altre affezioni, per esempio alla schizofrenia.

La questione sarebbe naturalmente diversa se esistesse già la prova che la teoria della libido è calata a picco quando si è trattato di dare una spiegazione della schizofrenia. È ciò che Carl Gustav Jung ha

[1] [Nelle edizioni che precedono quella del 1924 al posto di *ersterwähnte*: [l'ipotesi] "che abbiamo menzionato per prima", era scritto, probabilmente per un errore di stampa, *ersterwählte*: l'ipotesi che è stata scelta per prima.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sostenuto[1] obbligandomi a fare queste ultime dichiarazioni che mi sarei volentieri risparmiato. Avrei preferito seguire fino in fondo la via già intrapresa nell'analisi del caso Schreber, di cui non ho mai reso esplicite le premesse. Ma l'asserzione di Jung è, se non altro, prematura e misere sono le argomentazioni su cui poggia. Innanzitutto egli si richiama al fatto che io stesso avrei dichiarato di essermi visto costretto, di fronte alle difficoltà del caso Schreber, ad ampliare il concetto di libido (il che equivarrebbe a rinunciare al suo contenuto sessuale) e a fare coincidere la libido con l'interesse della psiche in generale.[2] Quel che c'era da dire a rettifica di tale errata interpretazione è già stato esposto da Ferenczi in una critica circostanziata al lavoro di Jung.[3] A conforto di essa posso solo ripetere che non ho mai formulato la rinuncia alla teoria della libido che Jung mi attribuisce. Un'altra affermazione di Jung secondo cui non è pensabile che la perdita della normale funzione di realtà possa esser causata esclusivamente dal ritiro della libido non è un argomento ma una sentenza.[4] *It begs the question*,[5] dà la questione per dimostrata, evitando di discuterla: infatti, ciò che bisognerebbe indagare è precisamente se e come ciò sia possibile. Nel suo importante lavoro successivo Jung ha mancato di poco la soluzione che io avevo già da tempo indicato:[6] "Bisogna qui inoltre considerare, — egli scrive — e Freud del resto ne tiene conto nel suo lavoro sul caso Schreber,[7] che l'introversione della libido sexualis porta a un investimento dell'Io con cui probabilmente viene manifestato quell'effetto di derealizzazione. È in effetti una possibilità seducente quella di spiegare in questo modo la psicologia della derealizzazione." Tuttavia Jung non esplora ulteriormente questa possibilità, anzi, dopo poche righe,[8] la mette da parte osservando che da tali premesse "potrebbe derivare la psicologia di un anacoreta ascetico, e non una

[1] C. G. JUNG, *Trasformazioni e simboli della libido* (1912). [Edizione definitiva: *Simboli della trasformazione* (1952). La teoria della libido di Freud è discussa alle pp. 132 sgg.]

[2] [*Ibid.*, p. 136.]

[3] FERENCZI, *Review of C. G. Jung's "Wandlungen und Symbole der Libido"*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 1, 391 (1913).

[4] [JUNG, *op. cit.*, p. 137. L'espressione "funzione di realtà" è tratta da P. JANET, *Les névroses* (Parigi 1909) che parla di una perdita "de la fonction du réel". Vedi, di Freud, *Precisazioni sui due princípi dell'accadere psichico* (1911) p. 452.]

[5] [All'inglese del testo segue, come qui, la traduzione.]

[6] JUNG, *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica* (1913) [p. 145].

[7] [*Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente. (Caso clinico del presidente Schreber.)* (1910) pp. 399 sg.]

[8] [In tutte le edizioni tedesche si trova, per un errore di stampa, *Seiten* (pagine) al posto di *Zeilen* (righe).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

dementia praecox".[1] Se si considera che un tale anacoreta, i cui "sforzi... sono volti a cancellare ogni traccia d'interesse sessuale" (sia pure intendendo quest'ultimo termine solo nel senso che esso ha per il popolo), non manifesta necessariamente neppure una collocazione patogena della libido, si comprende quanto poco questa analogia inadeguata possa aiutarci a dare un giudizio definitivo sulla questione. È possibilissimo che l'anacoreta, pur avendo completamente distolto il suo interesse sessuale dagli esseri umani e avendolo sublimato in un accresciuto interesse per ciò che è divino, naturale o appartenente al mondo degli animali, non sia tuttavia incorso in un'introversione della libido sulle proprie fantasie o in un ritorno della libido sul proprio Io. Sembrerebbe che quest'analogia trascuri in linea di principio la possibilità di stabilire una differenza tra l'interesse che promana da fonti erotiche e quello derivante da altre fonti. Se inoltre teniamo conto che le indagini della scuola svizzera, nonostante tutti i loro pregi, hanno fatto chiarezza solo su due aspetti del quadro della dementia praecox – la presenza in essa di complessi di cui conosciamo l'esistenza nelle persone sane al pari che nei nevrotici, e la similarità delle sue formazioni fantastiche con i miti dei popoli –, e che tali indagini non sono state invece capaci di gettare luce alcuna sul meccanismo che presiede allo scoppio di questa malattia, possiamo rifiutare la tesi sostenuta da Jung secondo cui la teoria della libido sarebbe naufragata nel tentativo di padroneggiare la dementia praecox, e con ciò liquidata anche per le altre nevrosi.

[1] [JUNG, *Saggio di esposizione* cit., p. 145.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Ho l'impressione che a uno studio diretto del narcisismo si oppongano speciali difficoltà. Probabilmente le parafrenie resteranno la principale via per accedervi. Come le nevrosi di traslazione ci hanno consentito di seguire le tracce dei moti pulsionali libidici, cosí la dementia praecox e la paranoia ci consentiranno di penetrare la psicologia dell'Io. Ancora una volta saremo costretti a ricorrere alle distorsioni e amplificazioni di ciò che è patologico per comprendere l'apparente semplicità di ciò che è normale. Per accostarci alla conoscenza del narcisismo disponiamo tuttavia di alcune altre strade che mi accingo a descrivere una dopo l'altra: si tratta di prendere in considerazione le malattie organiche, l'ipocondria e la vita amorosa dell'uomo e della donna.

Un suggerimento orale di Sándor Ferenczi mi ha indotto ad attribuire importanza all'influsso delle malattie organiche sulla ripartizione della libido. È universalmente noto e ci sembra ovvio che una persona tormentata da un dolore o malessere organico abbandoni ogni interesse per le cose del mondo esterno che non hanno a che fare con la sua sofferenza. Da un'osservazione piú accurata ci rendiamo conto che, finché dura la sua sofferenza, egli ritira altresí l'interesse *libidico* dai propri oggetti d'amore, cioè smette di amare. La banalità di questa costatazione non è tale da impedirci di tradurla nei termini propri della teoria della libido. Diremo dunque piú esattamente: il malato ritira sull'Io i propri investimenti libidici e li esterna di nuovo fuori di sé dopo la guarigione. "La sua anima s'indugia — dice Wilhelm Busch del poeta sofferente di mal di denti — nell'angusta cavità del suo molare".[1] Libido e interesse dell'Io condividono in questa situazione lo stesso destino e tornano a essere reciprocamente indistinguibili. Il ben noto egoismo della persona malata li cela entrambi. Consideriamo cosí ovvio questo egoismo perché siamo convinti che in una situazione analoga ci comporteremmo nello stesso modo. La guisa in cui i disturbi corporei

[1] [*Einzig in der engen Höhle*
Des Backenzahnes weilt die Seele.
Wilhelm Busch, *Balduin Bählamm*, cap. 8.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

scacciano la disponibilità ad amare, per intensa che sia, e la sostituiscono improvvisamente con la piú assoluta indifferenza è un tema adeguatamente sfruttato dagli scrittori comici.

Al pari della malattia, anche lo stato di sonno consiste in un ritiro narcisistico dell'assetto libidico sulla propria persona, o, per essere piú precisi, sull'esclusivo desiderio di dormire. L'egoismo tipico dei sogni si inscrive perfettamente in questo contesto.[1] In entrambe queste situazioni abbiamo modo di osservare, se non altro, due casi di mutamento della ripartizione libidica indotti da un'alterazione dell'Io.

L'ipocondria si manifesta con penose e dolorose sensazioni corporee come il malessere organico e opera allo stesso modo anche sulla ripartizione della libido. L'ipocondriaco ritira dagli oggetti del mondo esterno interesse e libido (quest'ultima segnatamente), e li concentra entrambi sull'organo che lo interessa. Si impone pertanto una differenza fra ipocondria e malattia organica: mentre in quest'ultima le sensazioni penose sono fondate su alterazioni [organiche] accertabili, ciò non accade per la prima. Tuttavia saremmo in perfetto accordo con la nostra consueta concezione dei processi nevrotici se ci risolvessimo a dichiarare che l'ipocondria deve aver ragione e che certamente anche in essa non mancano alterazioni di natura organica.

Ma in cosa consisterebbero tali alterazioni? È nostra intenzione lasciarci guidare su questo punto dall'esperienza che sensazioni corporee di natura spiacevole, paragonabili a quelle dell'ipocondria, si riscontrano anche nelle altre nevrosi. Già in passato ho reso esplicita la mia propensione a stabilire per l'ipocondria la posizione di terza nevrosi "attuale", accanto alla nevrastenia e alla nevrosi d'angoscia.[2] Probabilmente non è azzardato sostenere che una piccola componente ipocondriaca concorre invariabilmente alla configurazione delle altre nevrosi. Certamente l'esempio migliore di ciò è

[1] [Sull'egoismo dei sogni vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 248-52. Freud tornerà su questo tema all'inizio di *Metapsicologia* (1915): *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*.]

[2] [Questa tesi è stata adombrata per la prima volta da Freud nel caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 382, n. 4; sull'argomento egli tornò in seguito nei *Contributi a una discussione sull'onanismo* (1912) p. 564 e, nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) verso la fine della lezione 24. Sul rapporto fra l'ipocondria e le altre nevrosi attuali Freud aveva tuttavia già richiamato l'attenzione nel suo scritto molto piú antico *Legittimità di separare dalla nevrastenia un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia"* (1894) pp. 155 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

costituito dalla nevrosi d'angoscia e dall'isteria che su di essa si struttura. Ora, il modello piú noto di organo dolorosamente teso, alterato in qualche modo se pur non malato nel significato consueto della parola, è l'organo genitale quando è eccitato. In tali situazioni esso si congestiona, diventa turgido, si copre di umori ed è sede delle sensazioni piú disparate. Se chiamiamo *erogenicità* la capacità che un'area corporea ha di inviare alla psiche stimoli sessualmente eccitanti, e se teniamo conto che grazie alle acquisizioni della teoria sessuale[1] siamo avvezzi da tempo all'idea che determinate altre zone del corpo — le zone *erogene* — possono prendere il posto dei genitali e comportarsi in maniera analoga ad essi, non ci resta che fare un passo ulteriore. Giungeremo allora alla conclusione che l'erogenicità è una caratteristica generale di tutti gli organi e potremo parlare di un suo aumento o di una sua diminuzione in una determinata parte del corpo. A ciascuna di queste alterazioni nell'erogenicità degli organi potrebbe corrispondere un'alterazione dell'investimento libidico dell'Io. In questi fattori andrebbe ravvisato quel che a nostro parere è il fondamento dell'ipocondria, e ciò che può esercitare sulla ripartizione della libido lo stesso effetto prodotto dalle affezioni materiali degli organi.

Ci rendiamo conto che, procedendo in questa linea di pensiero, ci imbattiamo nel problema non solo dell'ipocondria ma anche delle altre nevrosi "attuali": la nevrastenia e la nevrosi d'angoscia. Per questo desideriamo arrestarci; non fa parte degli scopi di un'indagine puramente psicologica sconfinare fino a questo punto nell'ambito della ricerca fisiologica. Mi sia consentito accennare soltanto che il punto di vista or ora menzionato consente di supporre che fra l'ipocondria e la parafrenia sussista un rapporto analogo a quello che hanno le altre nevrosi attuali con l'isteria e la nevrosi ossessiva; questo punto di vista consente di supporre cioè che l'ipocondria dipende dalla libido dell'Io cosí come le altre nevrosi dipendono dalla libido oggettuale e che l'angoscia ipocondriaca è il corrispettivo dell'angoscia nevrotica, a livello di libido dell'Io. Se inoltre ci siamo già abituati all'idea che il meccanismo dell'ammalarsi e della formazione dei sintomi nelle nevrosi di traslazione — il procedere dall'introversione alla regressione — sia legato a un ingorgo della libido

[1] [Vedi i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 494 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

oggettuale,[1] potremo accostarci anche all'idea di un ingorgo della libido dell'Io e metterla in relazione con i fenomeni dell'ipocondria e della parafrenia.

Ovviamente la nostra brama di sapere solleverà a questo punto il problema del perché tale ingorgo libidico nell'Io debba essere avvertito necessariamente come qualcosa di spiacevole. Mi accontenterò per il momento di rispondere che il dispiacere in generale è l'espressione di una tensione particolarmente elevata e che dunque in questo, come in altri casi, ciò che si converte nella qualità psichica del dispiacere è una certa quantità di un evento materiale; cionondimeno non può esser decisiva per lo svilupparsi del dispiacere la grandezza assoluta dell'evento materiale in questione, ma piuttosto una determinata funzione di tale grandezza assoluta.[2] Da questo punto di vista possiamo addirittura porci il problema di dove sorga la necessità per la nostra vita psichica di andare oltre le frontiere del narcisismo e di applicare la libido agli oggetti.[3] Attenendoci al nostro orientamento di pensiero dovremmo rispondere ancora una volta che tale necessità interviene quando l'investimento dell'Io con libido[4] ha oltrepassato una certa misura. Un forte egoismo instaura una protezione contro la malattia; tuttavia, prima o poi bisogna ben cominciare ad amare per non ammalarsi e se, in conseguenza di una frustrazione, si diventa incapaci di amare, inevitabilmente ci si ammala. Le cose si svolgono all'incirca secondo il modello immaginato da Heine per la psicogenesi della creazione del mondo:

Krankheit ist wohl der letzte Grund
Des ganzen Schöpferdrangs gewesen;
Erschaffend konnte ich genesen,
Erschaffend wurde ich gesund.

[Fu malattia ciò che mi diè
L'intimo impulso creativo.
Creando vidi che guarivo,
Creare fu guarir per me.][5]

[1] Vedi il mio scritto *Modi tipici di ammalarsi nervosamente* (1912) [pp. 548 sg.].

[2] [L'intera questione sarà ripresa da Freud con maggiori dettagli in *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini*. Per l'uso che nella frase precedente Freud fa del termine "quantità", vedi il *Progetto di una psicologia* (1895) pp. 201 sg.; per quello di "grandezza assoluta", *ibid.*, pp. 211 sg.]

[3] [Una discussione piú dettagliata di questo problema si trova nello scritto metapsicologico del 1915 citato nella nota che precede.]

[4] [*Ichbesetzung mit Libido*. In questo caso "investimento dell'Io" significa che è l'Io ad essere investito. Nell'accezione contraria di "investimenti da parte dell'Io" il termine *Ichbesetzungen* compare nel caso clinico del presidente Schreber (1910) pp. 399 sg.]

[5] [Da Heine, *Neue Gedichte*, Schöpfungslieder VII; trad. it. *Nuove poesie* (Canti della Creazione) di Ferruccio Amoroso in *Poesie di Enrico Heine* (Ricciardi, Milano-Napoli 1962) p. 51.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Nel nostro apparato psichico abbiamo innanzitutto identificato un meccanismo a cui è stato affidato il compito di padroneggiare gli eccitamenti che altrimenti risulterebbero tormentosi o produrrebbero effetti patogeni. Il lavoro che compie la psiche per deviare verso l'interno gli eccitamenti che non sono in grado di scaricarsi direttamente all'esterno o per i quali una tale scarica non sarebbe, al momento, augurabile, è straordinario. Ora, in un primo tempo è indifferente che tale elaborazione interna si compia su oggetti reali o immaginari. La differenza si manifesta solo in seguito, allorché il volgersi della libido su oggetti irreali (introversione) ha provocato un ingorgo libidico. Un'analoga elaborazione interna della libido tornata nell'Io dà luogo al delirio di grandezza nei parafrenici; forse solo in seguito allo scacco subíto da tale delirio di grandezza, l'ingorgo libidico nell'Io diventa patogeno e stimola quel processo verso la guarigione che a noi appare come il manifestarsi della malattia.

Proverò ora a procedere di qualche breve passo nella penetrazione del meccanismo della parafrenia e comincerò a mettere insieme le concezioni che a tutt'oggi mi sembrano degne di considerazione. Io ritengo che la differenza fra le affezioni parafreniche e le nevrosi di traslazione risieda nel fatto che nelle prime la libido divenuta libera a causa della frustrazione non resta legata agli oggetti della fantasia ma si ritira invece sull'Io; il delirio di grandezza corrisponde pertanto al dominio psichico di questo ammontare libidico e costituisce perciò l'equivalente di quell'introversione sulle formazioni fantastiche che si riscontra nelle nevrosi di traslazione: al fallimento di questa prestazione psichica fa seguito l'ipocondria parafrenica omologabile all'angoscia delle nevrosi di traslazione. Sappiamo che quest'angoscia si può risolvere grazie a un'elaborazione ulteriore che può consistere nella conversione, in formazioni reattive o in formazioni di tipo protettivo (fobie). Tale funzione è assolta nelle parafrenie dal tentativo che il malato compie in direzione del ristabilimento, tentativo al quale dobbiamo le manifestazioni vistose della malattia. Giacché la parafrenia implica spesso, se non abitualmente, solo un distacco libidico parziale dagli oggetti, si sono potuti distinguere nel quadro clinico di essa tre gruppi di manifestazioni: 1) quelle che corrispondono a ciò che resta dello stato di normalità o di nevrosi (manifestazioni residue); 2) quelle che corrispondono al processo morboso (il distacco libidico dagli oggetti, a cui vanno aggiunti il delirio di grandezza, l'ipocondria, i disturbi affettivi e ogni tipo di regressione); 3) quelle che corrispondono al ristabilimento e consentono

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

alla libido di tornare ad ancorarsi agli oggetti seguendo le modalità dell'isteria (nella dementia praecox o parafrenia propriamente detta) o della nevrosi ossessiva (nella paranoia). Questo rinnovato investimento libidico si verifica a partire da un livello diverso ed è soggetto a condizioni diverse rispetto all'investimento libidico primario.[1] La differenza fra le nevrosi di traslazione che derivano da questo rinnovarsi dell'investimento libidico e le formazioni corrispondenti dell'Io in condizioni normali, dovrebbe permetterci di penetrare in profondità nella struttura del nostro apparato psichico.

Una terza via per accostarci allo studio del narcisismo consiste nell'osservare la vita amorosa degli esseri umani, nel variegato differenziarsi delle sue manifestazioni, rispettivamente nell'uomo e nella donna. Cosí come in un primo momento la libido oggettuale ha tenuto nascosta alla nostra osservazione la presenza della libido dell'Io, anche in relazione alla scelta oggettuale del bambino (o dell'individuo che sta crescendo), ci siamo resi conto innanzitutto che egli trae i propri oggetti sessuali dalle sue esperienze di soddisfacimento. I primi soddisfacimenti sessuali di tipo autoerotico sono esperiti in relazione a funzioni di importanza vitale che si pongono al servizio dell'autoconservazione. Le pulsioni sessuali si appoggiano all'inizio al soddisfacimento delle pulsioni dell'Io, e solo in seguito si rendono da esse indipendenti; tuttavia tale "appoggio" continua a esser testimoniato dal fatto che sono assunti come primi oggetti sessuali le persone che hanno a che fare con la nutrizione, la cura e la protezione del bambino, cioè in primo luogo la madre o chi ne fa le veci. Accanto a questo modello e a questa fonte della scelta oggettuale che potremmo definire tipo [di scelta oggettuale] "per appoggio",[2] la ricerca analitica ci ha però fatto conoscere un secondo tipo di

[1] [Vedi alcune ulteriori osservazioni sull'argomento alla fine dello scritto metapsicologico di Freud sull'*Inconscio* (1915).]

[2] [È questa la prima volta in cui compare il termine "*Anlehnungstypus*" (tipo "per appoggio"). Strachey (Standard Ed., vol. 14, p. 87, n. 2) ha introdotto, come sinonimo di *attachement type* l'espressione *anaclitic type* (tipo anaclitico), in analogia col termine grammaticale "enclitico" usato per parole prive d'accento che, nella pronuncia, si appoggiano sulle parole precedenti formando con esse un'unità fonetica. Già nella prima edizione dei suoi *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 527, Freud dichiara che il bambino sceglie il suo primo oggetto sessuale riscoprendolo in base all'esperienza della sua prima infanzia relativa all'assunzione del cibo. Il concetto di "appoggio" è tuttavia espressamente menzionato solo in alcuni passi o note aggiunti da Freud nel 1914 per la terza edizione dei *Tre saggi* (vedi p. 492 e n. 1, e la nota a pp. 527 sg.). Piú chiaramente esso è reso esplicito nel secondo dei tre *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-17) p. 422. In un senso analogo Freud parla delle tendenze omosessuali che "si appoggiano" (*lehnen sich an*) alle pulsioni dell'Io nel caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 387.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

scelta oggettuale, del quale non sospettavamo l'esistenza. Segnatamente negli individui — come i pervertiti e gli omosessuali ad esempio — il cui sviluppo libidico ha subíto qualche disturbo abbiamo scoperto che nella successiva scelta dell'oggetto d'amore non viene assunta a modello la madre, ma la propria persona. Essi cercano palesemente sé stessi come oggetto d'amore e manifestano il tipo di scelta oggettuale da definirsi "narcisistico". Nell'osservazione di questo fenomeno va riconosciuto il motivo che piú fortemente ci ha indotto a formulare l'ipotesi del narcisismo.

A questo punto non giungiamo tuttavia alla conclusione che gli uomini si dividano in due gruppi nettamente distinti, a seconda che la loro scelta oggettuale sia conforme al tipo "per appoggio" o a quello narcisistico; al contrario avanziamo l'ipotesi che a ciascun individuo sia aperta la possibilità di compiere la sua scelta oggettuale in entrambe le direzioni, e che ognuno possa manifestare la sua preferenza per l'una o per l'altra. Affermiamo che l'uomo dispone in origine di due oggetti sessuali: sé stesso e la donna che si prende cura di lui; con ciò postuliamo che un narcisismo primario sia presente in ogni essere umano, narcisismo che può rivelarsi per alcuni l'elemento dominante della scelta oggettuale.

Il paragone fra l'uomo e la donna rivela poi che nei confronti del tipo di scelta oggettuale esistono fra i due sessi differenze di fondo, ancorché non riscontrabili ovviamente in ogni singolo caso. L'amore d'oggetto che corrisponde pienamente al tipo di scelta oggettuale per appoggio è invero caratteristica tipicamente maschile. In questo amore si manifesta una spiccata sopravvalutazione sessuale che deriva certamente dall'originario narcisismo infantile, e che corrisponde pertanto a una traslazione di quest'ultimo sull'oggetto sessuale. Tale sopravvalutazione sessuale è all'origine del peculiare stato d'innamoramento — in cui sono adombrati i tratti della coazione nevrotica —, stato che risale quindi a un impoverimento libidico subíto dall'Io a vantaggio dell'oggetto d'amore.[1] Lo sviluppo segue un corso diverso nel tipo di donna che incontriamo piú frequentemente, e che rappresenta, probabilmente, anche il tipo femminile piú puro e autentico. Con lo sviluppo della pubertà dovuto alla completa maturazione degli organi sessuali femminili latenti fino a quella fase, sembra prodursi nella donna un incremento dell'originario narcisismo che non risulta propizio alla configurazione di un amore d'oggetto vero

[1] [Freud ritornerà su questo tema in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) § 8.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

e proprio con la relativa sopravvalutazione sessuale. Specialmente quando sviluppandosi le donne acquistano in bellezza, interviene in esse una sorta di autosufficienza che le compensa dei sacrifici che la società impone alla loro libertà di scegliersi il proprio oggetto. A rigore queste donne amano, con intensità paragonabile a quella con cui sono amate dagli uomini, soltanto sé stesse. In verità i loro bisogni non le inducono ad amare, ma piuttosto ad essere amate; e si compiacciono degli uomini che soddisfano questa loro esigenza. Alle donne di questo tipo va attribuita un'importanza grandissima per la vita amorosa del genere umano. Esse esercitano un enorme fascino sugli uomini non solo per ragioni estetiche (di regola sono le piú belle), ma anche in virtú di alcune interessanti costellazioni psicologiche. È infatti accertabile con evidenza che il narcisismo di una persona suscita una grande attrazione su tutti coloro i quali, avendo rinunciato alla totalità del proprio narcisismo, sono alla ricerca di un amore oggettuale; l'attrattiva del bambino poggia in buona parte sul suo narcisismo, sulla sua autosufficienza e inaccessibilità, al pari del fascino di alcune bestie che sembrano non occuparsi di noi, come i gatti e i grandi animali da preda. Nelle raffigurazioni poetiche che ne vengono date, perfino i grandi criminali e gli umoristi ci avvincono per la coerenza narcisistica con cui sanno tener lontano tutto ciò che potrebbe rimpicciolire il loro Io. È come se li invidiassimo perché hanno saputo serbare una condizione di beatitudine psichica, un assetto libidico inattingibile al quale noi abbiamo ormai rinunciato da tempo. Il grande fascino della donna narcisistica non manca tuttavia di un suo rovescio: gran parte dell'insoddisfazione dell'uomo innamorato, dei dubbi che egli nutre sull'amore della sua donna, delle lamentele per la natura enigmatica di lei, hanno la loro radice in questa incompatibilità fra i due tipi di scelta oggettuale.

Forse non è superfluo assicurare i lettori che descrivendo in questo modo la vita amorosa femminile non nutro il minimo proposito di sminuire la donna. A prescindere dal fatto che sono comunque alieno da ogni partito preso, sono altresí consapevole che i diversi orientamenti dello sviluppo di cui ho or ora parlato corrispondono alla differenziazione di funzioni che si inseriscono in un contesto biologico assai complicato; sono inoltre disposto ad ammettere che parecchie donne amano secondo il tipo maschile e sviluppano la sopravvalutazione sessuale che accompagna questo genere di scelta.

Esiste una via grazie alla quale anche le donne narcisistiche il cui atteggiamento verso l'uomo si è mantenuto freddo possono pervenire

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

a un completo amore d'oggetto. Nel figlio a cui danno vita, una parte del proprio corpo si presenta a queste donne come un oggetto estraneo al quale, a prescindere dal proprio narcisismo, possono ora offrire in dono il piú pieno amore oggettuale. Per altre donne ancora, non è necessario attendere la nascita di un figlio perché possa compiersi il progresso evolutivo che dal narcisismo (secondario) porta all'amore d'oggetto. Prima della pubertà esse si sono sentite maschi e la loro evoluzione è proceduta per un tratto secondo un orientamento maschile; anche dopo che tale tendenza è stata interrotta per l'intervento della maturità femminile, queste donne serbano l'attitudine ad anelare a un ideale di mascolinità che, a ben vedere, altro non è che la prosecuzione della natura maschile insita in loro dall'epoca della fanciullezza.[1] Possiamo concludere le osservazioni qui svolte con una breve rassegna delle vie che portano alla scelta oggettuale.

Un essere umano può amare

1) Secondo il tipo narcisistico [di scelta oggettuale]:
   a) quel che egli stesso è (cioè sé stesso),
   b) quel che egli stesso era,
   c) quel che egli stesso vorrebbe essere,
   d) la persona che fu una parte del proprio sé.
2) Secondo il tipo [di scelta oggettuale] "per appoggio":
   a) la donna nutrice,
   b) l'uomo protettivo,

e la serie delle persone che fanno le veci di queste. L'inserimento del caso c) nel primo tipo si giustifica soltanto in base ai chiarimenti che daremo in seguito [p. 471].

Il significato per l'omosessualità maschile della scelta oggettuale narcisistica va valutato in un diverso contesto.[2]

Quel che abbiamo supposto essere il primario narcisismo infantile, il quale costituisce una delle premesse delle nostre teorie della libido, è piú facilmente desumibile facendo riferimento a un altro fattore che ricorrendo all'osservazione diretta. Se consideriamo l'atteggiamento dei genitori particolarmente teneri verso i loro figli, dobbiamo riconoscere che tale atteggiamento è la reviviscenza e la ri-

[1] [Il pensiero di Freud sulla sessualità femminile è ulteriormente sviluppato in alcuni dei suoi scritti successivi. Vedi *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile* (1920), *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925), *Sessualità femminile* (1931) e *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932) lez. 33.]

[2] [Freud aveva però già affrontato questo problema in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) pp. 244 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

produzione del proprio narcisismo al quale i genitori stessi hanno da tempo rinunciato. L'ottimo indizio della sopravvalutazione, di cui abbiamo già apprezzato il valore come stigma narcisistico per quel che attiene alla scelta oggettuale, costituisce, com'è ben noto, l'elemento dominante di questa relazione emotiva. Si instaura in tal modo una coazione ad attribuire al bambino ogni sorta di perfezioni di cui non esiste indizio alcuno se lo si osserva attentamente, nonché a dimenticare e coprire ogni sua manchevolezza (a questo fatto si riallaccia altresí il misconoscimento della sessualità infantile). Al tempo stesso esiste nei genitori anche la tendenza a sospendere in favore del bambino tutte le acquisizioni della civiltà al cui rispetto essi stessi hanno costretto il proprio narcisismo, e a rinnovare per lui la rivendicazione di privilegi a cui da tempo hanno rinunciato. La sorte del bambino dev'essere migliore di quella dei suoi genitori; egli non deve esser costretto a subire le necessità da cui, come i genitori sanno, la vita è dominata. Malattia, morte, rinuncia al godimento, restrizioni imposte alla volontà personale non devono valere per lui, le leggi della natura al pari di quelle della società devono essere abrogate in suo favore, egli deve davvero ridiventare il centro e il nocciolo del creato, quel "His Majesty the Baby",[1] che i genitori si sentivano un tempo. Il bambino deve appagare i sogni e i desideri irrealizzati dei suoi genitori: il maschio deve diventare un grand'uomo e un eroe in vece del padre, la femmina deve andar sposa a un principe in segno di riparazione tardiva per la madre. Nel punto piú vulnerabile del sistema narcisistico — l'immortalità dell'Io che la realtà mette radicalmente in forse — si ottiene sicurezza rifugiandosi nel bambino. L'amore parentale, cosí commovente e in fondo cosí infantile, non è altro che il narcisismo dei genitori tornato a nuova vita; tramutato in amore oggettuale, esso rivela senza infingimenti la sua antica natura.

[1] [In inglese nel testo. Forse un riferimento a un ben noto dipinto dell'età edoardiana all'Accademia reale che reca questo titolo. Il quadro mostra due poliziotti londinesi che fermano il traffico intenso per permettere a una bambinaia di attraversare la strada con la sua carrozzina. L'espressione "Sua Maestà l'Io" è usata da Freud in *Il poeta e la fantasia* (1907) p. 380, per indicare l'"eroe di tutte le fantasticherie e di tutti i romanzi".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

I disturbi a cui è esposto l'originario narcisismo del bambino, le reazioni con le quali egli se ne difende, nonché le strade che con ciò è costretto a imboccare sono temi che intendo lasciare da parte poiché costituiscono un importante materiale di ricerca di cui ancora non si è venuti a capo; si può comunque trascegliere, chiamandolo "complesso di evirazione" (angoscia per il pene nel ragazzo e invidia del pene nella ragazza), l'elemento piú significativo di questo materiale, e considerarlo in relazione all'influsso della precoce intimidazione sessuale. L'indagine psicoanalitica ci permette di solito di seguire i destini delle pulsioni libidiche quando esse risultano in opposizione alle pulsioni dell'Io da cui sono isolate; nell'ambito del complesso di evirazione l'indagine psicoanalitica ci consente invece di inferire che è esistita un'epoca e una situazione psichica in cui i due tipi di pulsioni, agendo ancora congiuntamente in indissolubile unità, comparivano sotto forma di interessi narcisistici. Alfred Adler ha derivato da questo contesto di fenomeni la sua nozione di "protesta virile" che egli eleva a forza motrice quasi esclusiva nella formazione del carattere e della nevrosi, non fondandola però su una tendenza narcisistica — e dunque ancora di tipo libidico —, ma su una valutazione sociale.[1] Il punto di vista della ricerca psicoanalitica è sempre stato, fin dagli inizi, quello di riconoscere l'esistenza e l'importanza della "protesta virile", ma di sostenere, in opposizione a Adler, la sua natura narcisistica e la sua derivazione dal complesso di evirazione. La protesta virile è una componente della formazione del carattere (alla cui genesi partecipa accanto a molti altri fattori), ed è assolutamente inidonea a chiarire i problemi delle nevrosi; del resto, nell'ambito delle nevrosi l'unica cosa che Adler ritiene di dover prendere in considerazione è il modo in cui esse si pongono al servizio degli interessi dell'Io. Per parte mia reputo assolutamente impossibile che la genesi della nevrosi poggi sulla base ristretta del complesso di evirazione, per quanto, anche negli uomini, questo complesso possa presentarsi come un elemento di grande forza fra le resistenze che si oppongono

[1] [Vedi A. Adler, *Der psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose*, Fortschr. Med., vol. 28, 486 (1910).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

alla guarigione. Fra l'altro conosco casi di nevrosi in cui la "protesta virile" o il complesso di evirazione come noi lo intendiamo, non ha alcuna funzione patogena o addirittura non compare affatto.[1]

L'osservazione dell'individuo adulto normale rivela che la sua megalomania di un tempo si è smorzata e che sono sfumate le caratteristiche psichiche da cui avevamo inferito l'esistenza del suo narcisismo infantile. Cos'è accaduto della sua libido dell'Io? Dobbiamo ritenere che l'intero suo importo si sia risolto negli investimenti d'oggetto? Questa possibilità è in contraddizione palese con l'orientamento complessivo delle nostre argomentazioni; dalla psicologia della rimozione possiamo invece trarre un'indicazione per una risposta diversa a tale quesito.

Abbiamo imparato che i moti pulsionali libidici incorrono nel destino di una rimozione patogena quando vengono in conflitto con le rappresentazioni della civiltà e dell'etica proprie del soggetto. Con ciò non abbiamo mai inteso che l'individuo abbia una nozione meramente intellettuale di queste rappresentazioni, ma sempre piuttosto che egli le riconosca come normative e si sottometta alle sollecitazioni che da esse gli provengono. Abbiamo detto che la rimozione procede dall'Io. Potremmo essere piú precisi e sostenere che procede dalla considerazione che l'Io ha di sé. Le stesse impressioni, esperienze, impulsi, moti di desiderio nei quali un individuo indulge, o che quanto meno elabora consapevolmente, sono respinti da un altro con la massima indignazione o almeno soffocati prima di pervenire alla coscienza.[2] Comunque la differenza fra i due individui, che chiama in causa l'elemento determinante della rimozione, può essere facilmente espressa in termini che si riescono a padroneggiare in virtú della teoria della libido. Possiamo dire che un individuo ha costruito in sé un *ideale* rispetto al quale misura il proprio Io attuale, mentre nell'altro

[1] [In una lettera del 30 settembre 1926, rispondendo a un rilievo di Edoardo Weiss, Freud cosí gli scrisse: "La questione che Lei solleva in relazione all'asserzione da me fatta nello scritto sul narcisismo, secondo cui esisterebbero delle nevrosi in cui il complesso di evirazione non ha parte alcuna, mi mette in imbarazzo. Non ricordo piú quel che a quell'epoca avevo in mente. Certo è che oggi alle affezioni in cui non compare questo complesso non potrei dare il nome di nevrosi e comunque non scriverei quella frase. Ma sappiamo talmente poco sull'argomento nel suo complesso, che preferirei non fornire un parere definitivo né in un senso né nell'altro." Vedi sopra altre critiche alla posizione di Adler sulla "protesta virile", nello scritto di Freud *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) pp. 426 sgg.]

[2] [Vedi alcune osservazioni contenute in *Metapsicologia* (1915): *La rimozione*.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

non avviene questa formazione di un ideale. La formazione di un ideale sarebbe da parte dell'Io la condizione della rimozione.[1]

A questo Io ideale si rivolge ora quell'amore di sé di cui l'Io reale ha goduto nell'infanzia. Il narcisismo appare ora spostato su questo nuovo Io ideale che si trova in possesso, come l'Io di quando si era bambini, di tutte le piú preziose qualità. L'uomo si è dimostrato ancora una volta, come sempre nell'ambito della libido, incapace di rinunciare a un soddisfacimento di cui ha goduto nel passato. Non vuole esser privato della perfezione narcisistica della sua infanzia e se — importunato dagli ammonimenti altrui e dal destarsi del suo stesso giudizio critico — non è riuscito a serbare questa perfezione negli anni dello sviluppo, si sforza di riconquistarla nella nuova forma di un ideale dell'Io. Ciò che egli proietta avanti a sé come proprio ideale è il sostituto[2] del narcisismo perduto dell'infanzia, di quell'epoca, cioè, in cui egli stesso era il proprio ideale.

Siamo con ciò indotti a esplorare le relazioni fra questa formazione di un ideale e la sublimazione. La sublimazione è un processo che interessa la libido oggettuale e consiste nel volgersi della pulsione a una meta diversa e lontana dal soddisfacimento sessuale. In questo processo l'accento cade sulla deviazione rispetto alla sessualità. L'idealizzazione è un processo che ha a che fare con l'oggetto; in virtú di essa l'oggetto, pur non mutando la sua natura, viene amplificato e psichicamente elevato. L'idealizzazione può avvenire sia nell'ambito della libido dell'Io sia nell'ambito della libido oggettuale. Cosí per esempio la sopravvalutazione sessuale di un oggetto è un'idealizzazione dello stesso. Pertanto, dal momento che la sublimazione descrive qualcosa che ha a che fare con la pulsione, mentre l'idealizzazione ciò che accade all'oggetto, queste due nozioni vanno concettualmente distinte l'una dall'altra.[3]

La formazione di un ideale dell'Io viene frequentemente confusa con la sublimazione delle pulsioni, a danno della nostra intelligenza dei fatti. Non necessariamente chi ha rinunciato al proprio narcisismo per dedicarsi a un alto ideale dell'Io è per ciò stesso riuscito a sublimare le sue pulsioni libidiche. Vero è che l'ideale dell'Io esige tale sublimazione, ma non può imporla; la sublimazione resta un processo

[1] [Freud tornerà su questa frase in una nota di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) § 11.]

[2] [Nelle edizioni precedenti a quella del 1924 si leggeva: è solo il sostituto.]

[3] [Sul tema dell'idealizzazione connessa all'innamoramento Freud tornerà in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) § 8.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

particolare il cui avvio può esser sollecitato dall'ideale, ma la cui esecuzione rimane assolutamente indipendente da tale sollecitazione. Proprio fra le persone nevrotiche troviamo le piú grandi differenze di tensione fra lo sviluppo conseguito dall'ideale dell'Io e la misura in cui le pulsioni libidiche primitive sono state sublimate; e in generale, dell'inopportunità di restare ancorati alla propria libido, è assai piú difficile persuadere gli idealisti che gli uomini semplici e di modeste pretese. Inoltre, la formazione di un ideale dell'Io e la sublimazione si pongono in un rapporto rispettivamente assai diverso anche con ciò che dà origine alla nevrosi. Come sappiamo, la formazione di un ideale accresce le esigenze dell'Io e favorisce al massimo la rimozione; la sublimazione offre invece una via d'uscita in virtú della quale le esigenze dell'Io possono esser soddisfatte senza dar luogo a rimozione.[1]

Non ci sarebbe niente di strano se riuscissimo a identificare una speciale istanza psichica che assolve il compito di vigilare affinché a mezzo dell'ideale dell'Io sia assicurato il soddisfacimento narcisistico, e a tal fine osserva costantemente l'Io attuale commisurandolo a questo ideale.[2] Se tale istanza esiste, non è possibile che ci accada di *scoprirla*; possiamo solo riconoscerla come tale e ci è lecito dichiarare che ciò che chiamiamo la nostra "coscienza morale" ha questa prerogativa. Riconoscere l'esistenza di tale istanza ci rende intelligibile il cosiddetto "delirio di esser notati" o, piú precisamente, di essere "osservati";[3] delirio che si manifesta con tanta evidenza nella sintomatologia delle affezioni paranoidi, sia come fenomeno morboso a sé stante sia inframmezzato alle manifestazioni di una nevrosi di traslazione. I malati di questo tipo si lamentano del fatto che tutti i loro pensieri sono conosciuti, che le loro azioni sono osservate e inquisite; sono informati dell'opera di questa istanza da voci che hanno la peculiarità di rivolgersi ad essi usando la terza persona ("Ella sta pensando di nuovo a quella cosa", "egli ora se ne va"). Tale lamentela è giustificata poiché corrisponde al vero. Una forza di questo genere che osserva, scopre e critica tutte le nostre intenzioni esiste davvero, e precisamente nella vita normale di ciascuno

[1] [La relazione fra la rinuncia alle mete sessuali (sublimazione) e la trasformazione della libido oggettuale in libido narcisistica è discussa da Freud verso l'inizio del § 3 de *L'Io e l'Es* (1922).]

[2] [Il Super-io nasce per Freud da una combinazione di questa istanza con l'ideale dell'Io. Vedi *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) § 11, e *L'Io e l'Es* (1922) § 3.]

[3] [I termini tedeschi corrispondenti sono *Beachtungswahn* (che altrove abbiamo reso con "delirio di attenzione") e *Beobachtungswahn*.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

di noi. Nel delirio di essere osservati essa compare in forma regressiva, rivelando in tal modo la sua genesi e la ragione per cui la persona ammalata vi si ribella. Infatti, l'esigenza di formare un ideale dell'Io, su cui la coscienza morale è incaricata di vigilare, è scaturita nell'individuo per opera delle critiche che i suoi genitori gli hanno rivolto a voce, alle quali, nel corso del tempo, si sono associati gli educatori, i maestri e l'incalcolabile e indefinita schiera di tutte le altre persone del suo ambiente (il suo prossimo e la pubblica opinione).

Considerevoli importi di libido di natura essenzialmente omosessuale sono stati dunque convogliati nella formazione di un ideale narcisistico dell'Io, e nel preservare tale ideale hanno trovato il proprio sbocco e soddisfacimento. L'istituzione della coscienza morale è stata in fondo in un primo tempo un'incarnazione delle critiche dei genitori, e in seguito di quelle della società: un processo analogo a quello che si rinnova quando una tendenza alla rimozione scaturisce da divieti e impedimenti sorti per la prima volta dall'esterno. Sia le voci, sia la moltitudine di persone la cui identità è lasciata nel vago sono ora riportate in primo piano dalla malattia; e con ciò vien riprodotta regressivamente la storia evolutiva della coscienza morale. Ma la ribellione contro questa "istanza censoria" dipende dall'intenzione del soggetto (che corrisponde in pieno al carattere fondamentale della sua malattia) di liberarsi da tutti gli influssi che sono seguiti a quello dei genitori e dal fatto che egli ritira da essi la libido omosessuale. La sua coscienza morale gli si fa dunque contro in forma regressiva, assumendo le sembianze di qualcosa di ostile che agisce dall'esterno.

Le lamentele dei paranoici mostrano altresí che l'autocritica della coscienza morale coincide nella sostanza con l'autosservazione su cui si fonda. La medesima attività psichica che si è assunta la funzione di coscienza morale si è dunque posta anche al servizio dell'indagine interiore che fornisce il materiale di cui la filosofia si serve per le sue operazioni intellettuali. A ciò si connette forse in qualche modo la tipica propensione dei paranoici a elaborare sistemi di tipo speculativo.[1]

Sarà certamente importante per noi se riusciremo a riconoscere i

[1] A titolo di mera supposizione, mi sia consentito aggiungere che allo svilupparsi e al rafforzarsi di questa istanza osservativa potrebbe esser connessa anche la genesi tardiva della memoria (soggettiva) e del fattore temporale, il quale non vige nella sfera dei processi inconsci. [Vedi le precisazioni di Freud su questi due punti in *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, § 5.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

segni dell'attività di questa istanza osservativa di tipo critico — assurta a coscienza morale e a introspezione filosofica — anche in altri ambiti. Desidero citare a questo proposito ciò che Silberer ha descritto come "fenomeno funzionale", una delle poche integrazioni alla teoria del sogno il cui valore è fuori discussione. Com'è noto, Silberer ha dimostrato che, negli stati fra il sonno e la veglia, la trasformazione dei pensieri in immagini visive si può osservare direttamente, ma che in queste circostanze spesso la raffigurazione che appare non corrisponde a un contenuto di pensiero, bensí alla condizione (di disponibilità, di stanchezza e cosí via) nella quale si trova la persona che sta lottando con il sonno. Analogamente Silberer ha dimostrato che la conclusione di alcuni sogni o brani singoli di essi non stanno a significare nient'altro che l'autopercezione del sognatore del proprio dormire e del proprio svegliarsi. Silberer ha dunque fornito le prove che l'autosservazione — nel senso del delirio paranoico di essere osservati — è un elemento che concorre alla formazione del sogno. Questo elemento non è presente in modo costante; io l'avevo trascurato probabilmente perché nei miei sogni esso non svolge una funzione di rilievo; in persone con attitudini filosofiche e avvezze all'introspezione esso può diventare assai spiccato.[1]

Ricordiamo a questo punto di aver scoperto che la formazione del sogno soggiace al dominio di una censura che costringe alla deformazione dei pensieri onirici. Questa censura non ce la siamo però figurata come una forza di tipo particolare, bensí abbiamo scelto questo termine per designare — fra le tendenze rimoventi che governano l'Io — la parte di esse che si rivolge ai pensieri onirici. Se ci addentriamo ulteriormente nella struttura dell'Io, potremo riconoscere nell'ideale dell'Io e nelle manifestazioni dinamiche della coscienza morale anche il "censore del sogno".[2] Se questo censore è un poco

[1] [Vedi di 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*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 3, 621 (1912). Nel 1914 — anno a cui risale la stesura del presente scritto — Freud aggiunse una discussione piuttosto ampia sul "fenomeno funzionale" di Silberer nella *Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 460-62.]

[2] [In questo passo, all'inizio della frase che segue, e piú oltre a p. 470, Freud usa la forma personale *Zensor* (censore) in luogo della forma impersonale adottata abitualmente *Zensur* (censura). Lo stesso avviene nel passo testé citato dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 462. La distinzione fra i due termini risulta chiaramente dalla seguente frase che si trova verso la fine della lezione 26 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17): "L'istanza autosservatrice ci è nota come il censore dell'Io, la coscienza morale; è la stessa che nottetempo esercita la censura onirica, dalla quale hanno origine le rimozioni contro moti di desiderio inammissibili."]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

all'erta anche durante il sonno, comprenderemo come l'attività che abbiamo supposto essergli propria — autosservazione e autocritica — contribuisca al contenuto del sogno con pensieri del tipo: "ora è troppo addormentato per pensare", "ora si sta svegliando".[1]

A questo punto possiamo tentare la discussione del sentimento di sé nelle persone normali e nei nevrotici.

A tutta prima il sentimento di sé ci appare un modo di esprimere l'ampiezza dell'Io, indipendentemente dagli elementi che la costituiscono. Tutto ciò che un individuo possiede o acquisisce, ogni residuo del primitivo sentimento di onnipotenza che l'esperienza corrobora in lui, contribuisce a esaltare il suo sentimento di sé.

Introducendo la distinzione che abbiamo stabilito fra pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io, dobbiamo riconoscere che il sentimento di sé dipende in modo particolarmente stretto dalla libido narcisistica. Nel dire questo ci richiamiamo a due fondamentali circostanze di fatto: che nelle parafrenie il sentimento di sé viene esaltato mentre nelle nevrosi di traslazione esso viene degradato; e che nella vita amorosa il non essere amati sminuisce il sentimento di sé mentre l'essere amati lo innalza. Come abbiamo già detto, l'essere amati costituisce la meta e il soddisfacimento della scelta oggettuale di tipo narcisistico.[2]

Inoltre è facile osservare che l'investimento libidico degli oggetti non innalza il sentimento di sé. La dipendenza dall'oggetto amato ha l'effetto di avvilire questo sentimento. La persona innamorata è umile. Chi ama ha perduto, per cosí dire, una parte del proprio narcisismo e può riconquistarlo solo se è amato a sua volta. A quel che pare, in ciascuna di queste relazioni, il sentimento di sé si mantiene in rapporto con la componente narcisistica della vita amorosa.

La percezione dell'impotenza, della propria inidoneità all'amore a causa di disturbi psichici o fisici, agisce in modo assai avvilente sul sentimento di sé. Secondo il mio modo di vedere, in ciò va ravvisata una delle fonti dei sentimenti di inferiorità che i soggetti colpiti da nevrosi di traslazione dichiarano spesso cosí di buon grado. Questi sentimenti sorgono tuttavia principalmente dall'impoverimento dell'Io dovuto agli spropositati investimenti libidici che gli

[1] Non mi è possibile stabilire qui se la differenziazione di questa istanza censoria dal resto dell'Io sia idonea a costituire il fondamento psicologico della distinzione filosofica fra coscienza e autocoscienza.

[2] [Questo argomento è discusso piú ampiamente da Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) § 8.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sono stati sottratti; cioè dal danno che l'Io subisce ad opera delle tendenze sessuali non piú tenute sotto controllo.

Adler ha sostenuto con ragione che nelle persone psichicamente valide, il rendersi conto dell'inferiorità di qualche organo ha un effetto stimolante e produce un aumento del rendimento grazie a un processo di sovracompensazione.[1] Sarebbe però una vera esagerazione se, seguendo l'esempio di Adler, volessimo far dipendere ogni buona prestazione dal suddetto fattore di un'originaria inferiorità organica. Non tutti i pittori soffrono di difetti agli occhi né tutti gli oratori erano in origine balbuzienti. Esiste anche un'abbondante casistica di opere egregie fondate su eccelse attitudini organiche. Per l'etiologia della nevrosi l'inferiorità organica e l'infermità hanno una funzione irrilevante, all'incirca la stessa che per la formazione del sogno ha il materiale percettivo corrente. La nevrosi si serve di tale inferiorità come di un pretesto, esattamente come fa con ogni altro elemento che le convenga. Proviamo infatti a dar retta a una paziente nevrotica quando ci racconta che per lei ammalarsi era inevitabile perché è talmente brutta, malfatta e priva di attrattive, che nessuno può amarla; la nevrotica successiva ci farà ricredere poiché persevera nella sua nevrosi e nella sua avversione per la sessualità, nonostante appaia piú desiderabile e in effetti sia piú desiderata della media delle donne. Le donne isteriche sono in maggioranza rappresentanti attraenti e addirittura belle del loro sesso; d'altra parte la quantità di brutture, di infermità e di guasti organici che riscontriamo negli strati piú infimi della società non incide affatto sulla frequenza delle malattie nevrotiche in quegli ambienti.

Le relazioni esistenti fra il sentimento di sé e l'erotismo (vale a dire gli investimenti oggettuali libidici) si possono esprimere nella formula seguente: bisogna distinguere il caso in cui gli investimenti amorosi sono *in sintonia con l'Io* da quello in cui al contrario essi hanno subíto una rimozione. Nel primo caso (di impiego egosintonico della libido), l'atto di amare è considerato alla stregua di ogni altra attività dell'Io. L'amare di per sé, come anelito e privazione, deprime il sentimento di sé; l'essere amati, venire ricambiati del proprio amore, possedere l'oggetto amato lo reinnalza. Se la libido è rimossa, l'investimento amoroso è avvertito come un grave svuotamento dell'Io, il soddisfacimento amoroso diventa impossibile e l'Io può tornare ad arricchirsi solo se la libido è ritirata dagli oggetti. Il

[1] [Vedi ADLER, *Studie über Minderwertigkeit von Organen* (Berlino e Vienna 1907).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

ritorno all'Io della libido oggettuale, e il suo tramutarsi in narcisismo, rappresenta[1] in certo qual modo la restaurazione di un amore felice, e d'altra parte un amore felice vero e proprio corrisponde all'originaria situazione in cui non è possibile distinguere fra libido d'oggetto e libido dell'Io.

L'argomento è cosí importante e ricco di implicazioni che mi è forse lecito aggiungere alcune altre considerazioni in ordine piuttosto sparso.

Lo sviluppo dell'Io consiste nel prendere le distanze dal narcisismo primario e dà luogo a un intenso sforzo inteso a recuperarlo. Questo allontanamento si effettua per mezzo dello spostamento della libido su un ideale dell'Io imposto dall'esterno, e il soddisfacimento è ottenuto grazie al raggiungimento di questo ideale.

Contemporaneamente l'Io ha emanato gli investimenti oggettuali libidici. L'Io si impoverisce e a vantaggio di questi investimenti e a vantaggio dell'ideale dell'Io; e torna ad arricchirsi se ottiene soddisfacimenti in relazione agli oggetti e se raggiunge il suo ideale.

Esiste una componente originaria del sentimento di sé, costituita da quel che sopravvive del narcisismo infantile; un'altra parte deriva dall'onnipotenza di cui abbiamo per esperienza prove concrete (il raggiungimento dell'ideale); una terza parte procede dal soddisfacimento della libido oggettuale. L'ideale dell'Io ha imposto difficili condizioni al soddisfacimento libidico in relazione agli oggetti giacché, mediante il suo censore,[2] l'ideale fa in modo che parte del soddisfacimento sia respinto come inammissibile. Nei casi in cui tale ideale non si è sviluppato, la tendenza sessuale in questione compare immutata nella personalità, sotto forma di perversione. Essere di nuovo — come nell'infanzia — il proprio ideale anche per ciò che riguarda le aspirazioni sessuali è la felicità che gli uomini si ripromettono di conseguire.

Essere innamorati significa che la libido dell'Io trabocca sull'oggetto. Significa avere la forza di sospendere le rimozioni e ripristinare le perversioni. Quando si è innamorati l'oggetto sessuale assurge a ideale sessuale. Dal momento che l'innamoramento di tipo oggettuale o per appoggio si sviluppa in base all'adempimento di condizioni amorose infantili, possiamo dire che qualsiasi oggetto adempia a questa condizione viene idealizzato.

[1] [*Darstellt*. Nella prima edizione si leggeva: *herstellt*: stabilisce, determina.]
[2] [Vedi sopra p. 467, n. 2.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

L'ideale sessuale può intervenire in una interessante relazione ausiliaria con l'ideale dell'Io. Nel caso in cui al soddisfacimento narcisistico si frappongano ostacoli reali, l'ideale sessuale può essere usato come soddisfacimento sostitutivo. L'individuo in questione amerà allora secondo il tipo narcisistico di scelta oggettuale ciò che egli stesso era e non è piú, o altri che possieda le prerogative che egli stesso non ha avuto mai (confronta sopra, il punto c [p. 460]). La formula che corrisponde a quanto sono venuto esponendo è la seguente: Viene amato l'oggetto che possiede le prerogative che mancano all'Io per raggiungere il suo ideale. Questo tipo di espediente ha un'importanza particolare per il nevrotico il quale, a causa dei suoi smodati investimenti oggettuali, è impoverito nel suo Io e diventa incapace di realizzarne l'ideale. Scegliendosi un ideale sessuale di tipo narcisistico che possiede le prerogative che egli sa di non poter raggiungere, il nevrotico cerca cosí una strada che a partire dallo sperpero libidico applicato agli oggetti, lo riporti al narcisismo. Si tratta della cura attraverso l'amore, che di norma egli predilige rispetto alla cura analitica. Addirittura egli non riesce a credere in un meccanismo terapeutico diverso dall'amore, perlopiú porta nel trattamento le sue aspettative a riguardo e le dirige sulla persona del medico che lo ha in cura. Alla realizzazione di questo progetto terapeutico si frappone naturalmente l'incapacità di amare del paziente, dovuta all'ampiezza delle sue rimozioni. Dopo che, grazie al trattamento, siamo riusciti a sollevarlo parzialmente dalle sue rimozioni, ci accade spesso di avere di fronte un risultato che non avevamo intenzione di raggiungere: il malato si sottrae alla prosecuzione della cura per compiere una scelta amorosa e affidare alla vita in comune con la persona amata l'ulteriore processo verso la guarigione. Potremmo ritenerci soddisfatti di questo sbocco se in esso non fossero impliciti tutti i rischi connessi con la pesante dipendenza del malato da colui che si è prestato a questo estremo salvataggio.

L'ideale dell'Io schiude importanti prospettive per la comprensione della psicologia delle masse. Oltre al suo aspetto individuale, questo ideale ha un aspetto sociale: esso è anche l'ideale che accomuna una famiglia, un ceto, una nazione. Esso vincola non solo la libido narcisistica di un individuo, ma anche un importo considerevole della sua libido omosessuale,[1] che per questa via è riuscita a tornare nel-

[1] [L'importanza che ha l'omosessualità nelle formazioni collettive è stata indicata da Freud in *Totem e tabú* (1912-13) p. 148, e ribadita in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) §§ 10 e 12.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

l'Io. L'insoddisfazione che deriva dal mancato raggiungimento di questo ideale libera la libido omosessuale che si tramuta in coscienza di colpa (angoscia sociale). In origine la coscienza di colpa consisteva nella paura di esser puniti dai genitori, o, piú precisamente di perdere il loro amore; in seguito, ai genitori si è sostituita la schiera indefinita dei propri simili. In tal modo, il fatto che la paranoia sia spesso originata da un'offesa subita dall'Io, da una frustrazione del soddisfacimento avvenuta nell'ambito dell'ideale dell'Io, è reso piú chiaro; e parimenti diventano piú comprensibili il convergere nell'ideale dell'Io della formazione dell'ideale e della sublimazione, nonché — nelle affezioni parafreniche — il recedere delle sublimazioni e l'eventuale tramutarsi degli ideali.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

PSICOLOGIA DEL GINNASIALE

1914

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Zur Psychologie des Gymnasiasten è un breve scritto, composto per un volume celebrativo (*Festschrift*) pubblicato nel 50° anniversario della fondazione del "K.k. Erzherzog-Rainer Realgymnasium" (ottobre 1914) dagli ex allievi della scuola. Freud aveva frequentato dal 1865 al 1873 questo Istituto, che allora si chiamava "Leopoldstädter Kommunalreal - und Obergymnasium", ed era concisamente indicato come "Sperlgymnasium", dal nome della strada, "Sperlgasse", dove si trovava. Si trattava di una scuola corrispondente a quello che è oggi il nostro ginnasio-liceo.

Freud si intrattiene specificamente sui sentimenti (ambivalenti) degli adolescenti verso i loro insegnanti, e mette in relazione questi sentimenti con quelli precedentemente rivolti al padre in funzione del complesso edipico.

Lo scritto è stato riprodotto nell'*Almanach für das Jahr* 1927 (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna 1926) pp. 43-46, in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 287-90, in "Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik", vol. 9, 307-10 (1935), e in *Gesammelte Werke*, vol. 10 (1946) pp. 204-07.

È qui presentato nella traduzione italiana di Anna Maria Marietti.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Psicologia del ginnasiale[1]

Si prova una strana sensazione, quando, in età cosí avanzata, si è ancora una volta incaricati di scrivere un "componimento" per la scuola. Ma si ubbidisce automaticamente, allo stesso modo del vecchio soldato che all'ordine "Attenti!" non può fare a meno di lasciar cadere quello che tiene in mano e stendere le braccia lungo le cuciture dei pantaloni. È sorprendente la prontezza con cui si accetta l'incarico, come se negli ultimi cinquant'anni non si fosse verificato alcun cambiamento particolare. Eppure siamo invecchiati, siamo alle soglie dei sessant'anni, e le sensazioni del nostro corpo cosí come lo specchio rivelano con inequivocabile chiarezza quanto si sia già consumato il lume della nostra vita.

Forse dieci anni fa potevano esserci ancora dei momenti in cui ci sentivamo nuovamente giovani, all'improvviso. Quando, già con i capelli grigi e tutto il peso di una vita borghese sulle spalle, camminando per le strade della nostra città natale incontravamo inaspettatamente un anziano signore ben conservato, lo salutavamo quasi con deferenza, poiché avevamo riconosciuto in lui uno dei nostri professori del ginnasio. Ma poi ci si fermava a guardarlo, riflettendo: È veramente lui, o è solo uno che gli assomiglia moltissimo? Che aspetto giovanile ha, e tu, come sei diventato vecchio! Quanti anni potrà avere oggi? È possibile che questi uomini che allora erano ai nostri occhi i tipici esponenti del mondo degli adulti fossero di tanto poco piú vecchi di noi?

In quei momenti il presente pareva oscurarsi, e dagli angoli riposti della nostra memoria riemergeva la nostra vita dai dieci ai diciot-

[1] ["Ginnasio" sta qui a indicare l'intero corso degli studi medi di indirizzo umanistico (comprensivi pertanto del nostro "liceo") secondo un uso della parola introdotto in Germania fin dal Rinascimento.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

t'anni con i suoi presentimenti e i suoi errori, le sue trasformazioni dolorose e i suoi esaltanti successi; riaffioravano alla mente i primi sguardi rivolti a una civiltà tramontata (destinata, almeno per me, a divenire in seguito fonte di inesauribile conforto nelle lotte della vita), i primi contatti con le scienze, tra le quali credevamo di poter scegliere quella a cui offrire i nostri servizi, che sarebbero risultati certamente inestimabili. E a me sembra di ricordare che tutti quegli anni erano stati percorsi dal presentimento di un compito che in un primo tempo si era delineato appena, e che aveva infine trovato la sua aperta espressione nel mio saggio di maturità, dove avevo dichiarato l'intenzione di contribuire, nella mia vita, allo sviluppo del sapere umano.

Piú tardi sono diventato medico, o piú propriamente psicologo, e ho potuto creare una nuova disciplina psicologica, la cosiddetta "psicoanalisi", che oggi è seguita con eccezionale interesse da medici e ricercatori di paesi vicini e lontani, di lingua diversa, suscitando ovunque parole di lode e di biasimo — mentre, com'è ovvio, ha trovato l'eco piú debole proprio nel suo paese d'origine.

Come psicoanalista non posso fare a meno di interessarmi dei processi affettivi piú che dei processi intellettuali, della vita psichica inconscia piú che di quella conscia. L'emozione che provavo incontrando i miei vecchi professori del ginnasio mi induce a fare una prima ammissione: è difficile stabilire che cosa ci importasse di piú, se avessimo piú interesse per le scienze che ci venivano insegnate o per la persona dei nostri insegnanti. In ogni caso questi ultimi erano oggetto per tutti noi di un interesse sotterraneo continuo, e per molti la via delle scienze passava necessariamente per le persone dei professori; molti si sono arrestati a metà di questa via, e per alcuni (perché non ammetterlo?), essa è risultata in tal modo sbarrata per sempre.

Li corteggiavamo o voltavamo loro le spalle, immaginavamo che provassero simpatie o antipatie probabilmente inesistenti, studiavamo i loro caratteri e formavamo o deformavamo i nostri sul loro modello. Essi suscitavano le nostre rivolte piú forti e ci costringevano a una completa sottomissione; spiavamo le loro piccole debolezze ed eravamo orgogliosi dei loro grandi meriti, del loro sapere e della loro giustizia. In fondo li amavamo molto, se appena ce ne davano un motivo; non so se tutti i nostri insegnanti se ne sono accorti. Ma non si può negare che nei loro confronti avevamo un atteggiamento del tutto particolare, un atteggiamento che poteva avere

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

i suoi inconvenienti per i soggetti interessati. Eravamo, in linea di principio, parimenti inclini ad amarli e a odiarli, a criticarli e a venerarli. La psicoanalisi definisce "ambivalente" questa capacità di assumere comportamenti fra loro opposti; e non ha difficoltà alcuna a rintracciare la fonte di tale ambivalenza emotiva.

La psicoanalisi ci ha insegnato infatti che gli atteggiamenti affettivi verso il nostro prossimo, destinati ad avere grandissima importanza per il successivo comportamento dell'individuo, vengono acquisiti definitivamente in un'epoca inaspettatamente remota. Già nei primi sei anni dell'infanzia il piccolo essere fissa la natura e la tonalità affettiva delle sue relazioni con le persone del suo stesso sesso e dell'altro sesso; da allora in poi egli potrà svilupparle e trasformarle in certe direzioni, ma non potrà piú eliminarle. Le persone in rapporto alle quali egli fissa in tal modo il proprio tipo di comportamento sono i suoi genitori e i fratelli. Tutte le persone che egli conosce piú tardi diventano dei sostituti di questi primi oggetti dei suoi sentimenti (forse ai genitori dovremmo aggiungere le persone che si prendono cura del bambino), e vengono classificate dal suo punto di vista secondo quelle che chiamiamo le "imagines" del padre, della madre, dei fratelli e cosí via. Queste conoscenze che egli fa piú tardi devono dunque assumersi una specie di eredità emotiva, incontrano simpatie e antipatie a provocare le quali hanno contribuito ben poco; tutte le amicizie e gli amori che l'individuo sceglierà in seguito si baseranno sulle tracce che quei primi modelli hanno lasciato nella sua memoria.

Ma fra le imagines che si sono formate in un'infanzia di cui di solito si è perduto il ricordo, nessuna è piú importante, per il giovane o per l'uomo adulto, di quella del proprio padre. Una necessità organica ha introdotto in questo rapporto col padre un'ambivalenza emotiva di cui possiamo ravvisare la manifestazione piú impressionante nel mito greco del re Edipo. Il bambino deve amare e ammirare suo padre, che vede come la piú forte, la migliore e la piú saggia delle creature; in fin dei conti Dio stesso non è altro che un'esaltazione di questa immagine paterna, cosí come essa si presenta nella vita psichica infantile. Ma tosto si fa innanzi l'altro aspetto di questa relazione affettiva. Nel padre si vede anche l'essere che nel suo strapotere disturba la nostra vita pulsionale, egli diventa il modello che non vogliamo piú solo imitare, ma anche togliere di mezzo, per poter prendere il suo posto. Ora l'impulso affettuoso e quello ostile verso il padre continuano a sussistere l'uno accanto

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

all'altro, spesso per tutta la vita, senza che l'uno possa eliminare l'altro. In questa coesistenza degli opposti risiede il carattere di quella che chiamiamo un'ambivalenza emotiva.

Nel corso della fanciullezza ci si appresta a un mutamento in questo rapporto col padre, la cui importanza non sarà mai sottolineata abbastanza. Il fanciullo comincia a uscire dalla stanza dei bambini, ad affacciarsi al mondo reale; a questo punto scopre delle cose che scalzano la sua originaria ammirazione per il padre e determinano il suo distacco da questo suo primo ideale. Egli scopre che suo padre non è l'essere piú potente, piú saggio e piú ricco della terra, comincia a diventare scontento di lui, impara a criticarlo e a valutare la sua posizione sociale; poi, di solito, fa pagare cara al padre la delusione che egli gli ha procurato: tutto ciò che nella nuova generazione appare denso di promesse, ma anche tutto ciò che essa ha di urtante è determinato da questo distacco dal padre.

In questa fase del suo sviluppo ha luogo l'incontro del ragazzo con gli insegnanti. A questo punto possiamo capire il nostro comportamento verso i nostri professori del ginnasio. Questi uomini, che pure non furono tutti dei padri, diventarono per noi i sostituti del padre. È perciò che ci sono apparsi cosí maturi, cosí irraggiungibilmente adulti, anche se in realtà erano ancora molto giovani. Abbiamo trasferito su di loro il rispetto e le attese che nei nostri anni infantili avevamo nutrito per il padre onnisciente, e poi abbiamo cominciato a trattarli come trattavamo, a casa, i nostri padri. Abbiamo assunto nei loro confronti lo stesso rapporto ambivalente che avevamo acquisito in famiglia, e in virtú di questo atteggiamento abbiamo lottato con loro, come ci eravamo abituati a lottare con i nostri padri carnali. Se non si tenesse conto delle esperienze infantili e della vita familiare il nostro comportamento verso i nostri insegnanti non solo risulterebbe incomprensibile, ma non avrebbe alcuna scusante.

Nei nostri anni di ginnasio abbiamo avuto anche altre esperienze, quasi altrettanto significative, con i succedanei dei nostri fratelli, i nostri compagni di scuola; ma di esse si dovrà scrivere altrove. In occasione del giubileo della nostra scuola è giusto che il nostro pensiero si rivolga soltanto ai nostri maestri.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

DALLA STORIA DI UNA NEVROSI INFANTILE
(CASO CLINICO DELL'UOMO DEI LUPI)

1914

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Avvertenza editoriale

Questa storia clinica *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, conosciuta come il "caso dell'uomo dei lupi", è forse la piú importante e la piú elaborata fra quelle pubblicate da Freud: anche se ha la caratteristica di riguardare una nevrosi infantile non direttamente osservata, ma ricostruita sui dati emersi nel corso del trattamento di una successiva nevrosi dell'età adulta. Quest'ultima non è descritta in ogni suo particolare, ma solo per le esigenze di quella ricostruzione.

Il caso si riferisce a un giovane russo di 23 anni, presentatosi a Freud nel febbraio 1910 dopo aver consultato psichiatri famosi come Ziehen di Berlino e Kraepelin di Monaco, e aver soggiornato in varie cliniche europee. Freud lo ebbe in cura per piú di quattro anni. Per molto tempo l'analisi non aveva fatto progressi, quando all'inizio del 1914 Freud comunicò al paziente che in estate, e cioè all'epoca delle vacanze, qualunque fossero state le sue condizioni di salute, l'analisi avrebbe avuto termine (vedi oltre pp. 490 sg.). Il procedimento di fissare una scadenza all'analisi — procedimento a cui Freud dedicò un esame particolare nel lavoro sull'*Analisi terminabile e interminabile* (1937) — ebbe efficacia. L'analisi dopo questo ultimatum si sviluppò rapidamente e alla fine di luglio, poco prima che scoppiasse la guerra mondiale, il paziente poté ritornare nel proprio paese, praticamente guarito.

Freud iniziò la stesura della presente relazione al principio dell'ottobre successivo, come comunicò ad Abraham (lettera del 18 ottobre 1914), e la finí ai primi di novembre (lettera a Ferenczi del 9 novembre 1914). Egli si proponeva di pubblicarla nello "Jahrbuch der Psychoanalyse", ma questo dovette cessare le pubblicazioni a causa della guerra. Cosí Freud rinviò la pubblicazione, che avvenne solo nel 1918 nella quarta serie della *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, pp. 578-717. Il lavoro fu riprodotto anche nella quinta serie (1922) pp. 1-140; apparve come monografia a sé presso l'Internationaler Psychoanalytischer Verlag (Vienna e Zurigo 1924), e ancora fu riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 8 (1924) pp. 439-567, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926)* (Vienna 1931) pp. 37-171, e in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) pp. 29-157. L'opera è stata tradotta

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

per la prima volta in italiano da Mauro Lucentini, e pubblicata in: Freud, *Casi clinici* (Einaudi, Torino 1952) e poi in: Freud, *Psicoanalisi infantile* (Boringhieri, Torino 1968). Tale traduzione è servita di base per la presente versione di Mauro Lucentini e Renata Colorni.

Il testo è quello originale scritto nel 1914, salvo due brani (qui riportati fra parentesi graffa a pp. 532 sgg. e 568 sgg.) aggiunti da Freud nel 1918 all'atto della pubblicazione. Essi riguardano il problema della realtà della "scena primaria" (e cioè del rapporto sessuale fra i genitori), che Freud nel frattempo aveva discusso nella lezione 23 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17).

Il significato di quest'opera va veduto in relazione al particolare periodo in cui l'analisi ebbe luogo e al tempo in cui Freud ne stese la relazione.

C'era stata la defezione di Adler prima e di Jung poi, e, come Freud dice a pagina 529, il nucleo centrale del dissenso, l'"oggetto della controversia", era "l'importanza del fattore infantile".

La possibilità offerta da questo caso, di rintracciare come fattore determinante della nevrosi infantile (una zoofobia) una situazione rivelata da un sogno risalente ai primi anni di vita, costituiva un elemento di fatto suscettibile, secondo Freud, di dirimere il contrasto. In questo caso il bambino avrebbe assistito a un coito dei genitori all'età di un anno e mezzo.

La cosa rivestiva per Freud tale importanza da fargli inserire nel "Zentralblatt für Psychoanalyse" dell'autunno 1912 (vol. 2, p. 680) un invito ai colleghi analisti perché gli segnalassero eventuali casi di sogni di pazienti, dai quali potesse risultare che i pazienti stessi avevano assistito nel corso della loro infanzia a incontri sessuali. (Sembra da uno stelloncino firmato da Freud, apparso l'anno dopo nella "Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse" (vol. 1, p. 79) che ci sia stata soltanto la segnalazione di un caso da parte della dottoressa Mira Ginebburg di Sciaffusa, segnalazione che Freud tuttavia non utilizzò.)

Freud discute se un ricordo risalente a questa precoce età possa essersi fissato, con tutti gli elementi necessari per una interpretazione. Egli ritiene la cosa possibile, sulla base dell'esperienza analitica. Formula tuttavia anche l'ipotesi che l'osservazione abbia riguardato soltanto un coito animale, che sul piano della fantasia sarebbe poi stato trasferito sui genitori. Cosí pure prende in considerazione l'ipotesi che i fattori emotivi connessi a queste "esperienze infantili" derivino da una specie di trasmissione filogenetica, sulla base di esperienze sessuali accumulatesi nel corso della storia della specie umana.

È notevole il fatto che Freud, pur essendo andato alla ricerca — per l'esigenza della polemica condotta contro i suoi avversari — di un episodio traumatico riguardante la sfera sessuale (la scena primaria) risalente alla prima infanzia, abbia finito poi col concludere che anche se la scena primaria non fosse mai esistita nella realtà, ma fosse stata solo frutto della fantasia del bambino, il risultato, e cioè l'azione traumatica, sarebbe stato perfettamente lo stesso.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Freud aveva pubblicato elementi di questa analisi anche prima di stendere la presente relazione. Il "sogno dei lupi", indubbiamente l'elemento centrale del caso, era stato narrato in *Materiale fiabesco dei sogni* (1913) (vedi sopra pp. 197 sgg.). Inoltre anche una allucinazione (taglio di un proprio dito), una falsa impressione di "aver già raccontato", e un ricordo di copertura, riguardanti la storia di questo paziente, erano stati descritti in *Falso riconoscimento ("già raccontato") durante il lavoro psicoanalitico*, pure del 1913 (vedi sopra p. 290).

Freud nelle sue opere ulteriori ha spesso ripreso gli argomenti qui trattati, a cominciare dal problema dei ricordi e delle fantasie primarie del bambino, riesaminato, come si è detto, nella lezione 23 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17). Ma nello stesso ottobre 1914 mentre terminava la stesura del presente scritto, egli stava preparando la 3ª edizione dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (la cui Prefazione è appunto datata ottobre 1914): il sesto paragrafo del secondo saggio, allora aggiunto (pp. 505 sgg.), introduce il concetto di una primitiva fase sessuale pregenitale orale o cannibalesca, descritta in funzione — oltre che dei dati riportati nel quarto capitolo di *Totem e tabú* (vedi sopra pp. 131 sgg.) anche delle risultanze cliniche qui esposte alle pagine 578 sgg. Il problema della identificazione con la persona amata, e di una sua incorporazione, verrà ripreso da Freud nel saggio metapsicologico *Lutto e melanconia*, pubblicato nel 1917 ma scritto nel 1915 in seguito a una discussione sull'argomento avvenuta il 30 dicembre 1914 alla Società psicoanalitica di Vienna; il principio di una originaria bisessualità, e della corrispondente esistenza di un doppio complesso edipico, verrà invece ripreso in *L'Io e l'Es* (1922) mentre il problema del sadomasochismo sarà riaffrontato nel saggio *"Un bambino viene picchiato"* (1919).

La storia psicoanalitica dell'"uomo dei lupi" non si è conclusa col luglio 1914. Essa ebbe un lunghissimo strascico. Vi accenna Freud in una nota, aggiunta alla fine del presente scritto per l'edizione del 1924. Ulteriori notizie vengono date in quella stessa nota (a cui si rimanda il lettore) dai curatori della presente edizione italiana.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Dalla storia di una nevrosi infantile

1. PREMESSA

Il caso clinico che mi accingo a riferire[1] — ancora una volta in modo frammentario — si distingue per una serie di particolarità che è opportuno mettere in rilievo prima di passare all'esposizione vera e propria. Esso riguarda un giovane la cui salute aveva subíto un crollo in seguito a un'infezione blenorragica contratta nel diciottesimo anno d'età, e che quando iniziò il trattamento psicoanalitico, parecchi anni piú tardi, era assolutamente incapace di affrontare la vita e di fare a meno dell'altrui aiuto. Aveva trascorso in modo pressoché normale i dieci anni dell'adolescenza prima che insorgesse la malattia e condotto a termine senza speciali difficoltà gli studi secondari.

I suoi primi anni invece erano stati dominati da gravi disturbi nevrotici i quali, presentatisi subito prima del compimento del quarto anno d'età sotto forma di isteria d'angoscia (zoofobia), si erano poi trasformati in una nevrosi ossessiva a contenuto religioso, protrattasi con i suoi postumi fino al decimo anno d'età.[2]

Oggetto delle comunicazioni che seguono sarà soltanto questa ne-

[1] [*Nota del* 1918] Questo caso clinico è stato redatto poco dopo la conclusione del trattamento nell'inverno 1914-15, mentre era ancor viva in me l'impressione delle interpretazioni distorte che C. G. Jung e Alfred Adler avevano dato delle scoperte psicoanalitiche. Pertanto questo lavoro si riallaccia al saggio *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914), pubblicato nel "Jahrbuch der Psychoanalyse" [vedi in questo volume pp. 381 sgg.]; e completa, grazie a un'obiettiva valutazione del materiale analitico, la polemica di carattere sostanzialmente personale ivi contenuta. Originariamente il lavoro era destinato al volume successivo del Jahrbuch, ma poiché per gli ostacoli dovuti alla grande guerra l'apparizione di quest'ultimo è stata rinviata a un'epoca imprecisata, mi sono deciso ad aggiungere questo caso clinico alla presente raccolta dei miei scritti pubblicati per iniziativa di un nuovo editore [si tratta della "Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre" edita da Heller a Vienna]. Nel frattempo ho dovuto inserire nelle lezioni dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) alcuni temi che avrebbero dovuto esser resi espliciti per la prima volta in questo lavoro. Il testo primitivo non ha subito alcuna modifica importante; le [due] aggiunte sono riportate in parentesi graffa. [Vedi oltre pp. 532 sgg. e 568 sgg.]

[2] [Nelle edizioni prima del 1924 era scritto: "fino all'ottavo anno".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

vrosi infantile. Ho difatti ritenuto tecnicamente inattuabile e socialmente inammissibile riferire la storia completa della malattia, del trattamento e della guarigione del paziente, benché questi mi avesse sollecitato esplicitamente a farlo. Con ciò cade anche la possibilità di indicare le connessioni tra la sua malattia infantile e quella che si è sviluppata in seguito in forma definitiva. Circa quest'ultima dirò soltanto che a causa di essa il malato ha trascorso un lungo periodo in sanatori tedeschi, dove il suo caso è stato classificato da chi di dovere[1] come uno "stato maniaco-depressivo". La diagnosi si attagliava certamente al padre del paziente, la cui vita, densa d'attività e d'interessi, era stata a piú riprese sconvolta da attacchi di grave depressione. Ma quanto al figlio, in parecchi anni di osservazione, non ho mai potuto riscontrare alcuna variazione d'umore che per intensità o per le condizioni del suo insorgere risultasse inadeguata alla situazione psichica in cui egli palesemente si trovava. Mi sono fatto l'opinione che questo caso — come tanti altri ai quali la psichiatria clinica dispensa le diagnosi piú varie e mutevoli — va concepito come l'esito di una nevrosi ossessiva risoltasi spontaneamente, ma imperfettamente.

La mia relazione si riferisce dunque a una nevrosi infantile analizzata non già mentre era in atto, ma quindici anni dopo la sua conclusione.[2] Questa situazione, confrontata con l'altra, ha i suoi vantaggi e i suoi svantaggi. L'analisi effettuata direttamente sul bambino nevrotico parrà a tutta prima piú attendibile, ma essa non può avere un contenuto molto ricco; occorre prestare al bambino troppe parole e troppi pensieri e, anche cosí, non è detto che gli strati piú profondi risultino accessibili alla coscienza. L'analisi di una malattia infantile compiuta con la mediazione dei ricordi di un individuo adulto intellettualmente maturo è esente da queste limitazioni; essa dovrà tuttavia tener conto dei travisamenti e degli aggiustamenti cui è soggetto il nostro passato quando ci volgiamo a guardarlo a distanza. Il primo caso ci dà forse risultati piú convincenti; il secondo è in compenso di gran lunga piú istruttivo.

Si può comunque affermare che le analisi delle nevrosi infantili possono rivendicare un interesse teorico elevatissimo. Esse forniscono all'esatta comprensione delle nevrosi dell'adulto piú o meno lo stesso

[1] [Apprendiamo dal dottor Jones che fra gli altri sono stati consultati psichiatri eminenti come Zichen a Berlino e Kraepelin a Monaco.]

[2] [Vedi il caso clinico del piccolo Hans (1908) pp. 482 e 555 sgg., in cui Freud aveva discusso del valore dimostrativo delle psicoanalisi infantili.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

contributo dei sogni infantili rispetto ai sogni dell'adulto. Non che le nevrosi infantili siano piú facili da penetrare o piú povere di elementi, giacché anzi la difficoltà di immedesimarsi nella vita psichica infantile rende il lavoro del medico particolarmente arduo. Ma in esse mancano cosí tante delle successive stratificazioni, che l'essenza della nevrosi salta agli occhi in modo inequivocabile. Nell'attuale fase della lotta intorno alla psicoanalisi, la resistenza contro le scoperte psicoanalitiche ha assunto, com'è noto, una forma nuova. In passato ci si contentava di contestare la veridicità dei fatti asseriti dalla psicoanalisi; e a tal scopo la tecnica migliore sembrava quella di evitarne la verifica. Sembra che a poco a poco questo procedimento si stia esaurendo; oggi si batte la strada nuova di riconoscere i fatti, ma di eluderne le conseguenze per mezzo di interpretazioni distorte che ottengono ugualmente lo scopo di tenere a bada le novità che non sono gradite. Lo studio delle nevrosi infantili prova l'assoluta inadeguatezza di questi superficiali o arbitrari tentativi di reinterpretazione. Questo stesso studio rivela l'enorme funzione che nello strutturarsi della nevrosi svolgono le forze pulsionali libidiche la cui esistenza è cosí spesso contestata, e consente di riconoscere la mancanza di qualsiasi aspirazione verso lontani obiettivi culturali di cui il bambino nulla sa e che pertanto nulla significano per lui.

Un altro aspetto notevole dell'analisi che mi accingo a presentare si collega alla gravità della malattia e alla durata del trattamento. Le analisi che raggiungono in breve una felice conclusione sono preziose perché accrescono la considerazione che il medico ha di sé stesso e testimoniano l'importanza terapeutica della psicoanalisi. Ma per quanto concerne il progresso delle conoscenze scientifiche, sono perlopiú irrilevanti. Da queste analisi non si apprende nulla di nuovo. Se si sono concluse felicemente con tanta rapidità è proprio perché sapevamo già tutto quello ch'era necessario per portarle a termine. Si apprende qualcosa di nuovo soltanto da quelle analisi che presentano difficoltà tali da esigere molto tempo per superarle. Solo in questi casi si riesce a scendere negli strati piú profondi e primitivi dell'evoluzione psichica e ad attingere colà le soluzioni dei problemi presentati dalle formazioni successive. Ci si dice allora che, a rigor di termini, solo l'analisi che si è spinta cosí a fondo merita questo nome. Naturalmente, un singolo caso non può ragguagliarci su tutto quel che desideriamo sapere, o meglio potrebbe farlo se fossimo in grado di comprendere questo tutto e se l'inesperienza della nostra stessa percezione non ci obbligasse a contentarci di poco.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Quanto a siffatte feconde difficoltà il caso che mi accingo a descrivere non lascia nulla a desiderare. I primi anni di trattamento non apportarono quasi alcun mutamento. Per un felice concorso di fattori diversi fu possibile procedere nel tentativo terapeutico a dispetto di tutte le circostanze esterne; ma posso facilmente immaginare che in condizioni meno favorevoli la cura sarebbe stata abbandonata dopo un certo periodo. Per quanto riguarda il medico dirò soltanto che se vuole imparare qualche cosa o raggiungere qualche risultato deve comportarsi, di fronte a un caso del genere, con la stessa "atemporalità" dell'inconscio.[1] Vi riuscirà a un patto: se saprà rinunciare ad ogni miope ambizione terapeutica. Non ci si potrà attendere, se non in pochissimi casi, la pazienza, la docilità, la comprensione e la fiducia che da parte del malato e dei suoi congiunti sarebbero auspicabili nei confronti del medico. Ma l'analista potrà dirsi che i risultati tanto faticosamente ottenuti con un determinato paziente l'aiuteranno in seguito ad abbreviare sostanzialmente la durata del trattamento di un altro caso altrettanto grave, e a superare cosí, gradualmente, l'"atemporalità" dell'inconscio a cui si è sottomesso la prima volta.[2]

Il paziente di cui sto per occuparmi si trincerò per parecchio tempo dietro un atteggiamento di docile indifferenza. Stava a sentire, capiva, ma restava inattingibile. La sua irreprensibile intelligenza era come messa fuori giuoco dalle forze pulsionali che dominavano il suo comportamento nelle scarse relazioni umane che ancora possedeva. Fu necessaria una lunga educazione per indurlo ad assumersi la sua parte nel lavoro analitico, e non appena grazie a questo sforzo si ebbero i primi segni di liberazione, egli interruppe il lavoro nell'intento di impedire nuovi mutamenti e starsene tranquillamente nella situazione acquisita. Il suo orrore di un'esistenza indipendente era talmente grande da controbilanciare tutte le pene della malattia. Non c'era che un modo di superarlo. Dovetti attendere che l'attaccamento alla mia persona fosse divenuto abbastanza forte da equiparare quell'orrore, poi giocai questo fattore contro l'altro. Quando da indizi inequivocabili mi resi conto che era giunto il momento di farlo, palesai al paziente la seguente decisione: a una certa data, indipendentemente dai progressi compiuti, il trattamento avrebbe dovuto concludersi. Ero risoluto a rispettare questo termine; il paziente

[1] [Vedi *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, § 5.]

[2] [Il problema della durata delle analisi sarà trattato da Freud in *Analisi terminabile e interminabile* (1937).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

si convinse finalmente che facevo sul serio. Sotto la pressione inesorabile di questa scadenza la sua resistenza e la fissazione alla malattia cedettero, e in un tempo straordinariamente breve l'analisi forní tutto il materiale necessario per la soluzione delle inibizioni del malato e l'eliminazione dei suoi sintomi. Da quest'ultima fase del lavoro, durante la quale la resistenza fu temporaneamente eliminata e il paziente dimostrò una lucidità che normalmente si ottiene solo nell'ipnosi, emersero anche tutti gli elementi che mi permisero la comprensione della sua nevrosi infantile.[1]

L'evoluzione di questo trattamento illustrò dunque un principio di tecnica analitica da tempo messo nel dovuto rilievo. La lunghezza della via che l'analisi deve percorrere col paziente e la quantità del materiale incontrato su questa via e di cui è necessario rendersi padroni non hanno alcuna importanza se confrontati alla resistenza da superare nel corso del lavoro, o meglio, hanno importanza solo in quanto sono necessariamente proporzionali alla resistenza stessa. Le cose procedono cioè come quando un esercito nemico impiega settimane e mesi per attraversare un territorio che in tempo di pace un direttissimo avrebbe percorso in poche ore, e che l'esercito del paese occupato ha precedentemente coperto in pochi giorni.

Una terza particolarità di quest'analisi ha reso ancor piú ardua la mia decisione di pubblicarla. Nell'insieme i suoi risultati hanno coinciso in modo soddisfacente con le nostre precedenti conoscenze o con esse si sono rivelati compatibili. Tuttavia alcuni dettagli sono apparsi anche a me talmente sorprendenti e incredibili che ho esitato a chiedere ad altri di prestarvi fede. Esortato a vagliare il piú rigorosamente possibile i propri ricordi, il paziente sostenne di non trovare nulla di inverosimile nelle dichiarazioni resemi e ad esse si attenne fermamente. Che i lettori siano almeno persuasi che quelli che riferirò sono fatti venutimi innanzi da soli, a prescindere dalle mie aspettative in proposito, che per nulla li hanno influenzati. Non mi restava che ricordarmi delle sagge parole: ci sono piú cose, tra cielo e terra, di quante ne insegni la nostra filosofia.[2] E di queste cose, ne scopriranno certo di piú coloro che sapranno prescindere radicalmente da convinzioni preconcette.[3]

[1] [Gli effetti che derivano dal porre una scadenza all'analisi saranno considerati da Freud in riferimento a questo caso particolare nel § 1 dello scritto citato nella nota precedente.] [2] [Dall'*Amleto* di Shakespeare, atto 1, scena 5.]

[3] [La cronologia piuttosto complicata del caso diventa piú perspicua grazie alla nota di p. 592.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

2. SGUARDO GENERALE ALL'AMBIENTE E ALLA STORIA DELLA MALATTIA

Non sono in grado di scrivere la storia del mio paziente né dal punto di vista puramente cronologico né da quello puramente tematico; non posso fornire né la sola storia del trattamento né la sola storia della malattia; mi vedo quindi costretto a fondere i due sistemi di esposizione. È noto che non s'è ancora trovato il modo di trasmettere al resoconto di un'analisi la forza persuasiva che emana dall'analisi stessa. Né servirebbe a questo scopo la redazione di verbali esaustivi di quel che accade durante le sedute; comunque tale procedimento non è compatibile con le regole tecniche del trattamento. Resoconti come questi non si pubblicano dunque per convincere chi finora ha rifiutato la psicoanalisi o ha assunto nei suoi confronti un atteggiamento scettico; l'intento di queste pubblicazioni è di recare un contributo originale destinato unicamente agli studiosi che si sono già procurati le loro convinzioni grazie a esperienze personali condotte sui malati.

Comincerò col fare un quadro del mondo che attorniava il soggetto da bambino, e col riferire quella parte della sua storia infantile che si lasciò assodare senza difficoltà e che nel corso di parecchi anni non fu possibile rendere né piú completa né piú perspicua.

Genitori sposati giovani, che conducono una vita coniugale ancora felice, su cui ben presto le rispettive malattie gettano le prime ombre. La madre comincia a soffrire di disturbi addominali, il padre ha le prime crisi di depressione che ne provocano l'assenza da casa. Naturalmente il paziente imparerà a conoscere la malattia del padre solo molto piú tardi; la sofferenza della madre invece gli è nota fin dai primi anni dell'infanzia. A causa di questa ella si occupa relativamente poco dei bambini. Un giorno, certamente prima del suo quarto anno d'età,[1] tenuto per mano dalla mamma, il piccolo la segue mentre ella riaccompagna il medico e la sente lamentarsi con quest'ultimo; le sue parole gli si imprimono profondamente nella mente ed egli le applicherà piú tardi a sé medesimo [vedi oltre p. 550]. Non è figlio unico; ha una sorella di due anni circa mag-

[1] [Nelle edizioni precedenti a quella del 1924 era scritto: "forse nel suo sesto anno d'età". Vedi p. 550, nota.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

giore di lui, vivace, dotata, e precocemente maliziosa, la quale avrà grande importanza nella sua vita.

I primi ricordi del paziente risalgono all'epoca in cui è affidato alle cure di una bambinaia — una incolta e anziana donna del popolo che gli prodiga instancabilmente tutto il proprio affetto. Egli rappresenta per lei il sostituto di un figlioletto morto in tenera età. La famiglia vive in una tenuta di campagna e d'estate si trasferisce in un'altra tenuta. Entrambi i possedimenti non distano molto dalla città (piú tardi verranno venduti e la famiglia si trasferirà in città; l'avvenimento costituirà una netta cesura nell'infanzia del bambino). Nell'una o nell'altra tenuta vengono spesso ospitati per lunghi periodi parenti prossimi: fratelli del padre, sorelle della madre con i loro bambini, i nonni materni. D'estate i genitori sogliono assentarsi per un viaggio di qualche settimana. In un ricordo di copertura il paziente si vede mentre insieme alla bambinaia guarda allontanarsi la vettura che trasporta il padre, la madre e la sorella; egli rientra poi in casa allegramente. Doveva essere allora molto piccolo.[1] L'estate seguente la sorella fu lasciata a casa e per la supervisione dei bambini fu assunta una governante inglese.

Molti episodi della sua infanzia furono appresi dal paziente piú tardi, dai racconti dei familiari.[2] Molti fatti li rammentava egli stesso, ma naturalmente erano disarticolati dal punto di vista cronologico e del contenuto. Uno di questi racconti, ripetuto infinite volte in sua presenza in occasione della successiva malattia, ci mette di fronte al problema di cui dovremo occuparci. Pare che in un primo tempo egli fosse stato un bambino dolcissimo, docile e piuttosto tranquillo, tanto che in casa si era soliti dire che avrebbe dovuto lui nascer femmina e la sorella maschio. Ma una volta, al ritorno dal solito viaggio estivo, i genitori lo trovarono trasformato. Era diventato scontento, irritabile, violento; per un nonnulla si offendeva e, preso dall'ira, si metteva a strepitare selvaggiamente; al punto che i genitori, perdurando questo stato, esternarono la preoccupazione che piú tardi

[1] Due anni e mezzo. Piú tardi fu possibile determinare con sicurezza quasi tutte le date.

[2] Il materiale di questa provenienza può in genere essere considerato perfettamente attendibile. Si sarebbe perciò quasi tentati di colmare facilmente le lacune mnemoniche del paziente mediante inchieste svolte presso i membri piú anziani della famiglia; tuttavia, non sconsiglierò mai abbastanza questo modo di procedere. Ciò che ci dicono i congiunti quando li interroghiamo o li sollecitiamo è esposto ad ogni sorta di obiezioni critiche. Ci si pente sempre di essersi resi dipendenti da queste informazioni, di aver disturbato la fiducia nell'analisi e di aver posto al di sopra di essa un'istanza che la giudica. Ciò che è suscettibile d'esser ricordato verrà in luce ad ogni modo nel corso ulteriore del trattamento analitico.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

non sarebbe stato possibile mandarlo a scuola. Era l'estate in cui c'era stata la governante inglese, ben presto rivelatasi persona balzana, intrattabile e per giunta dedita al bere. La madre era perciò propensa ad attribuire il cambiamento di carattere del figlioletto all'influenza di costei, che presumibilmente l'aveva irritato col suo modo di trattare. La perspicace nonna, che aveva trascorso l'estate insieme ai bambini, riteneva invece che l'irritabilità del maschietto fosse stata provocata dai dissapori che si erano verificati tra l'inglese e la bambinaia. La prima aveva piú volte dato della strega alla seconda, costringendo quest'ultima a uscire dalla stanza; il piccolo aveva preso apertamente le parti della *nanja*[1] diletta ed esternato alla governante tutto il suo odio. Comunque stessero le cose, l'inglese venne licenziata poco dopo il ritorno dei genitori, senza che ciò provocasse peraltro il benché minimo cambiamento nel carattere insopportabile del bambino.

Il ricordo di questo periodo di "cattiveria" si è conservato nella memoria del paziente. A suo dire, egli avrebbe fatto la prima scenata il giorno di Natale perché non aveva ricevuto la doppia dose di regali che gli era dovuta dal momento che in quel giorno ricorreva anche il suo compleanno. Con la sua petulanza e le sue permalosità non risparmiava neppure la cara nanja, anzi le lamentele piú insistenti erano forse riservate proprio a lei. Ma questo periodo di alterazione del carattere è indissolubilmente connesso nel ricordo del paziente con molti altri fenomeni strani e patologici ch'egli non sa collocare secondo un ordine cronologico. Tutti i fatti che sto per riferire (che certo non si sono verificati contemporaneamente e presentano una quantità di contraddizioni interne) egli li riunisce alla rinfusa in un unico periodo, che è solito chiamare "ancora al tempo della prima tenuta". Questa tenuta era stata lasciata, gli sembra, quand'egli aveva cinque anni.[2] A un certo punto racconta di aver sofferto di una paura che veniva sfruttata dalla sorella per tormentarlo. In un certo libro illustrato c'era la figura di un lupo che stava eretto, nell'atto di allungare il passo. Alla vista di questa figura egli si metteva a urlare come un ossesso poiché era preso dal terrore

[1] [*Nanja* = nutrice nella lingua del paziente che, come vedremo, era la russa. Usiamo la traslitterazione adottata da Freud anche se la parola russa si pronuncia *njanja*.]

[2] [Il paziente si riferisce probabilmente alla residenza di campagna in cui la famiglia trascorreva la maggior parte dell'anno (vedi sopra p. 493). Quando entrambe le proprietà furono vendute qualche tempo dopo, la famiglia ne acquistò un'altra (vedi oltre p. 566). Questa informazione è stata fornita da Freud stesso ai traduttori inglesi Alix e James Strachey.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

che il lupo venisse da lui per divorarlo. La sorella d'altro canto faceva sempre in modo che la figura gli capitasse davanti agli occhi e si dilettava moltissimo del suo spavento. In quel periodo egli aveva paura anche di altri animali, grandi e piccoli. Una volta, mentre stava correndo per acchiappare una bella grande farfalla dalle ali a punta striate di giallo (probabilmente un "macaone"[1]), lo aveva colto una paura terribile dell'insetto e gridando aveva abbandonato la caccia. Anche i coleotteri e i bruchi gli incutevano paura e orrore. Tuttavia, ricorda di avere in quello stesso periodo tormentato coleotteri e tagliuzzato bruchi. Anche i cavalli gli ispiravano un senso di inquietudine; se vedeva picchiare un cavallo si metteva a gridare, motivo per cui una volta si dovette condurlo fuori dal circo durante una rappresentazione. In altre occasioni, però, provava egli stesso gusto a picchiare i cavalli. Se questi atteggiamenti contraddittori verso gli animali fossero veramente sussistiti contemporaneamente, o se piuttosto non si fossero alternati (e allora in quale ordine e quando), i ricordi del paziente non permettevano di precisare. Né egli era in grado di dire se al periodo della cattiveria fosse poi subentrata una fase di malattia, ovvero se la cattiveria avesse perdurato durante la malattia stessa. In ogni caso, le informazioni seguenti, che egli stesso ha fornito, giustificano l'ipotesi che in quegli anni dell'infanzia egli avesse attraversato una crisi palese di nevrosi ossessiva. Racconta di esser stato assai pio per un lungo periodo di tempo: prima di addormentarsi doveva pregare a lungo e farsi un'infinità di volte il segno della Croce; aveva anche l'abitudine, la sera, di fare il giro delle numerose immagini sacre appese alle pareti e di baciarle una a una devotamente, salendo su uno sgabello. Con questo devoto cerimoniale si accordava assai male — o forse anzi benissimo — il fatto che come per ispirazione del demonio gli venivano in mente dei pensieri blasfemi. Era costretto a pensare "Dio porco", "Dio merda", e cosí via. Una volta durante un viaggio verso una stazione balneare tedesca fu tormentato dalla coazione a pensare alla Santissima Trinità ogniqualvolta vedeva sulla strada tre mucchietti di sterco di cavallo o di altri animali. In quella stessa epoca osservava un altro curioso cerimoniale: quando incontrava persone che gli incutevano compassione — accattoni, storpi, vecchietti — doveva espirare rumorosamente allo scopo di non diventare come loro. In altre circostanze invece doveva inspirare energicamente. Ero naturalmente propenso a cre-

[1] [*Schwalbenschwanz*. Qui e piú oltre, all'inizio del § 8, le edizioni precedenti a quella del 1924 portavano: *Admiral*.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

dere che questi chiari sintomi di nevrosi ossessiva appartenessero a un'epoca e a uno stadio di sviluppo posteriore alle manifestazioni d'angoscia e alla crudeltà nel trattare gli animali.

Gli anni piú maturi furono contraddistinti per il paziente da un rapporto assai insoddisfacente con il padre che a quel tempo, dopo ripetuti attacchi di depressione, non era piú in grado di nascondere gli aspetti patologici del suo carattere. Nei primi anni dell'infanzia questo rapporto era stato tenerissimo, e il figlio ne serbava il ricordo. Il padre gli voleva un gran bene e giocava volentieri con lui. Fin da piccolissimo egli era orgoglioso del suo papà e continuava a ripetere che da grande voleva diventare un signore come lui. La nanja gli aveva detto che la sorella era della mamma, ma che lui era del papà, e questo lo aveva reso felice. Verso la fine dell'infanzia padre e figlio cominciarono a estraniarsi. Il padre nutriva una predilezione palese per la bambina e il maschietto ne era profondamente mortificato. Piú tardi la paura del padre divenne la nota dominante.

Tutti i fenomeni che il paziente ascrive alla fase della sua vita iniziatasi con la "cattiveria" scomparvero intorno agli otto anni. Non sparirono d'un colpo, si ripresentarono anzi di tanto in tanto; ma il malato pensa che essi cedettero infine all'influsso dei maestri e degli educatori che presero in seguito il posto delle donne che si erano curate di lui. Ecco dunque a grandi linee gli enigmi che l'analisi si trovò di fronte: donde procede l'improvviso cambiamento di carattere del bambino? che significato hanno la sua fobia e le sue perversità? come si spiega la sua devozione ossessiva? e che rapporto c'è tra tutti questi fenomeni? Rammenterò ancora una volta che il nostro lavoro analitico era accentrato su una ulteriore e recente sofferenza nevrotica, e che pertanto fu possibile far luce su questi problemi del passato soltanto quando il corso dell'analisi, allontanatosi temporaneamente dal presente, ci costrinse a una lunga disgressione nell'epoca preistorica dell'infanzia del paziente.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

I primi sospetti si appuntarono comprensibilmente sulla governante inglese, dal momento che il mutamento del bambino si era verificato durante la presenza di costei. Il paziente aveva serbato due ricordi di copertura, in sé incomprensibili, che la riguardavano. Un giorno la governante cammina avanti e dice a quelli che la seguono: — Guardate, guardate il mio codino! — Un altro giorno durante una gita in carrozza le vola via il cappello, con gran gusto dei bambini. I ricordi alludono al complesso di evirazione e giustificherebbero la costruzione che il comportamento anormale del bambino fosse in buona parte dovuto a una minaccia rivoltagli dalla governante. Comunicando simili costruzioni all'analizzato non si corre alcun pericolo, giacché se anche sono erronee non danneggiano mai l'analisi; d'altra parte ci si asterrebbe dall'esternarle se non si pensasse, grazie ad esse, di potersi avvicinare in qualche modo alla verità.[1] Primo effetto di questa supposizione fu la comparsa di sogni di cui non fu possibile fornire un'interpretazione compiuta, ma che apparivano imperniati tutti sullo stesso contenuto. A quanto era dato di capire, in essi si trattava di azioni aggressive del ragazzino contro la sorella o la governante e di energici rabbuffi e castighi per queste azioni. Era come se... dopo il bagno... avesse voluto denudare la sorella... strapparle le vesti... o i veli... e cosí di seguito. Tuttavia mediante l'interpretazione non si giunse all'individuazione di un contenuto certo, e poiché questi sogni suscitavano l'impressione che venisse rielaborato in varie guise sempre lo stesso materiale, si poté comprendere che cosa fossero, in realtà, queste presunte reminiscenze. Non poteva trattarsi che di fantasie relative all'infanzia stessa del sognatore, da lui prodotte chissà quando — presumibilmente negli anni della pubertà —, e ora riaffioranti in questa forma irriconoscibile.

La spiegazione sopraggiunse d'un tratto quando il paziente rammentò improvvisamente che "quando era ancora molto piccolo, al tempo della prima tenuta", la sorella lo aveva indotto a pratiche sessuali. Dapprima ricordò che al gabinetto, dove andavano spesso assieme, la sorella gli aveva proposto: "facciamoci vedere il popò" e

[1] [Freud tratterà piú diffusamente questo tema in *Costruzioni nell'analisi* (1937) soprattutto nel § 2.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

alle parole erano seguiti i fatti. In un secondo tempo emerse, con tutti i particolari relativi al tempo e al luogo, la parte piú essenziale della seduzione. Era di primavera, in un periodo in cui il padre era assente; i bambini giocavano sul pavimento mentre la madre lavorava nella stanza accanto. A un certo punto la sorella gli afferra il membro, ci gioca e intanto quasi a mo' di spiegazione gli racconta storie incomprensibili sulla nanja: la nanja fa questa stessa cosa con tutti, per esempio col giardiniere, lo mette a testa sotto e poi gli afferra i genitali.

Tutto ciò spiega le fantasie di cui avevamo intuito l'esistenza. Esse erano intese a cancellare il ricordo di un avvenimento che in seguito era parso intollerabile alla considerazione che il paziente aveva della propria virilità, e tale scopo avevano raggiunto sostituendo alla realtà storica l'immaginazione ottativa di una situazione opposta. Secondo tali fantasie non lui aveva sostenuto la parte passiva con la sorella, ma al contrario era stato aggressivo, e aveva voluto vederla nuda; per questo era stato rimproverato e punito e aveva di conseguenza avuto quegli accessi d'ira di cui tanto si parlava nella tradizione familiare. In questo parto della sua immaginazione conveniva introdurre anche la figura della governante inglese, dal momento che una volta madre e nonna le avevano attribuito la massima responsabilità dei suoi accessi d'ira. Fantasie del genere corrispondono esattamente alle leggende con cui una nazione, divenuta in seguito grande e fiera, cerca di nascondere la piccolezza e le disavventure dei propri esordi.[1]

In realtà la governante poteva avere solo un lontano rapporto con la seduzione e le sue conseguenze. Le scene con la sorella erano avvenute nella primavera di quello stesso anno in cui, in piena estate, la signorina inglese era stata assunta per sostituire i genitori che si erano assentati. L'ostilità del bambino per la governante si era dunque determinata in tutt'altro modo. Agli occhi del maschietto l'inglese, ingiuriando la bambinaia, dandole della strega, si era messa nei panni della sorella che per prima gli aveva raccontato quelle cose cosí mostruose della sua nanja: e ciò gli consentí di esternare alla governante quell'avversione che, come vedremo, si era sviluppata in lui nei confronti della sorella per conseguenza della seduzione.

La seduzione da parte della sorella non era certo una fantasia. La sua attendibilità fu accresciuta da un fatto appreso dal paziente molti anni dopo e mai piú dimenticato. Conversando della sorella con un

[1] [Vedi come Freud ha discusso piú ampiamente questo punto in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) pp. 230 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

cugino piú anziano di lui di oltre dieci anni, questi gli aveva detto che ricordava bene che esserino precoce e sensuale ella fosse stata da bambina; una volta — aveva quattro o cinque anni — gli era salita in grembo e gli aveva aperto i calzoni per afferrargli il membro.

Desidero interrompere un istante la storia infantile del mio paziente per parlare di questa sorella, del suo sviluppo, delle sue vicende ulteriori e del suo influsso sul fratello. Ella aveva due anni piú di lui e l'aveva sempre superato in tutto. Maschia e indomita da bambina, si era poi sviluppata brillantemente dal punto di vista intellettuale, distinguendosi per un ingegno acuto e realistico e dimostrando negli studi una predilezione per le scienze naturali che non le impediva peraltro di scrivere versi assai apprezzati dal padre. Molto superiore come intelligenza ai suoi primi, numerosi corteggiatori, amava farsi giuoco di costoro. Ma appena oltrepassata la ventina, cominciò ad avvilirsi, a lamentarsi di non essere abbastanza bella e a evitare ogni rapporto umano. Fu mandata a fare un viaggio insieme a un'anziana signora amica di famiglia. Quando tornò a casa raccontò un'infinità di storie inverosimili circa i maltrattamenti che le sarebbero stati inflitti dall'accompagnatrice; tuttavia, senza alcun dubbio, rimase affettivamente fissata alla figura della sua presunta aguzzina. Durante un secondo viaggio compiuto poco dopo, la giovane prese del veleno e morí lontano da casa. Probabilmente la sua sofferenza corrispondeva a un'incipiente dementia praecox. Una testimonianza, ma non la sola, della manifesta eredità nevropatica della famiglia. Uno zio, fratello del padre, morí dopo molti anni di vita eccentrica mostrando chiari segni di una grave nevrosi ossessiva; numerosi altri parenti collaterali erano e sono tuttora affetti da disturbi nervosi piú lievi.

A prescindere dalla seduzione, la sorella era stata nell'infanzia del nostro paziente un'incomoda concorrente nella conquista della stima dei genitori. Egli avvertiva con un senso di oppressione lo sfoggio spietato ch'ella faceva della propria superiorità. Le invidiava soprattutto il rispetto che il padre dimostrava per le sue qualità e prestazioni intellettuali, mentre egli stesso, intellettualmente inibito dall'epoca della nevrosi ossessiva, doveva contentarsi di un piú modesto apprezzamento. A partire dai quattordici anni i rapporti con la sorella cominciarono a migliorare; l'affinità delle loro disposizioni e la comune opposizione contro i genitori li avvicinarono al punto da farli diventare ottimi amici. Durante la tempestosa eccitazione ses-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

suale della pubertà il ragazzo azzardò con lei un approccio intimo. Respinto con decisione, ma con tatto, abbandonò il tentativo e si volse a una contadinella che serviva in casa e che portava lo stesso nome della sorella. In tal modo egli aveva compiuto un passo decisivo ai fini della scelta oggettuale eterosessuale; infatti tutte le ragazze di cui s'innamorò in seguito – spesso con i segni piú palesi della coazione – erano anch'esse persone di servizio, d'educazione e intelligenza necessariamente di gran lunga inferiore alla sua. Se tutti questi oggetti d'amore erano per lui persone sostitutive della sorella che gli si era rifiutata, è incontestabile che la sua scelta oggettuale era orientata da una tendenza a sminuire la sorella, a cancellare quella sua superiorità intellettuale che una volta l'aveva tanto oppresso.[1]

Alfred Adler ha subordinato il comportamento sessuale, come ogni altra manifestazione dell'uomo, a motivi di questa natura, che derivano dalla volontà di potenza e dalla pulsione dell'individuo all'autoaffermazione. Pur non contestando l'importanza di queste aspirazioni alla potenza e alla supremazia, non ho mai potuto persuadermi che ad esse spetti quel valore preminente ed esclusivo che egli vi attribuisce. Se non avessi condotto a termine l'analisi del mio paziente, lo studio di questo caso avrebbe dovuto indurmi a correggere il mio punto di vista iniziale nel senso sostenuto da Adler. Ma la conclusione della cura mise in luce inaspettatamente materiale nuovo, che dimostrò al contrario come questi motivi ispirati alla potenza (nel nostro caso, la tendenza a sminuire un'altra persona) erano stati decisivi per la scelta oggettuale solo a titolo ausiliario e di razionalizzazione, laddove ciò che realmente e piú profondamente aveva determinato questa scelta mi autorizzava a serbare le mie precedenti convinzioni.[2]

Il paziente mi raccontò che quando seppe della morte della sorella provò un dolore appena percettibile. Dovette far forza su sé stesso per assumere un contegno luttuoso e gli riuscí di rallegrarsi freddamente d'esser diventato l'unico erede del patrimonio familiare. A quell'epoca egli era preda già da parecchi anni della malattia recente. Debbo ammettere che questa singola comunicazione del paziente mi rese per un certo tempo esitante sulla valutazione diagnostica del caso. Era invero presumibile che ogni manifestazione

[1] [Vedi il secondo dei *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-17): *Sulla piú comune degradazione della vita amorosa* (1912) in cui Freud ha svolto questo tema piú diffusamente.]

[2] [Vedi oltre, p. 566. Freud ha discusso piú ampiamente le concezioni adleriane nel saggio *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914), in questo volume pp. 422 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

di dolore per la perdita della persona piú cara della sua famiglia sarebbe stata inibita a causa della persistente gelosia che ella aveva suscitato in lui, alla quale si era poi aggiunto l'amore incestuoso divenuto inconscio; ma non potevo rinunciare all'idea che dovesse pur esserci un sostituto per quella mancata esplosione di dolore. Lo trovai infine in una manifestazione affettiva di cui il paziente stesso non sapeva darsi una spiegazione. Pochi mesi dopo il luttuoso avvenimento egli aveva compiuto un viaggio nella regione ove era morta la sorella; qui si era recato a visitare la tomba di un grande poeta che rappresentava allora il suo ideale, e su di essa aveva versato calde lacrime. Era rimasto egli stesso sorpreso di questa reazione, poiché sapeva bene che il poeta venerato era morto da piú di due generazioni. La comprese soltanto quando ricordò che il padre soleva paragonare le poesie della sorella a quelle del grande poeta. Un errore del suo racconto, che a questo punto fui in grado di valorizzare, mi aveva fornito un altro indizio per interpretare correttamente quell'omaggio pietoso apparentemente tributato al grande poeta. In passato egli aveva piú volte ripetuto che la sorella si era suicidata con un colpo di pistola e in seguito era stato costretto a correggersi riferendo che si era avvelenata. Ora, il poeta era rimasto ucciso in un duello alla pistola.[1]

Tornando alla storia del fratello sarà opportuno seguire per un certo tratto un'esposizione tematica. Risultò che all'epoca in cui la sorella aveva iniziato i tentativi di seduzione il paziente aveva tre anni e tre mesi.[2] Era, come abbiamo detto, la primavera dell'anno in cui, in autunno, i genitori lo trovarono al loro ritorno cosí profondamente trasformato. Viene spontaneo mettere in rapporto questa metamorfosi con il risveglio dell'attività sessuale, avvenuto nel frattempo.

Come reagí il bambino alle lusinghe della sorella maggiore? Con un rifiuto; ma un rifiuto che concerneva la persona, non la cosa. La sorella non gli era gradita come oggetto sessuale, dato che probabilmente il suo atteggiamento verso di lei era già stato determinato in senso ostile dalla rivalità che esisteva tra i due a proposito dell'amore dei genitori. Egli si allontanò dalla sorella e questa, dal canto suo, smise quasi subito le sue sollecitazioni. Ma il piccolo cercò di con-

[1] [Come ebbe a dichiarare lo stesso uomo dei lupi si trattava di Lermontov.]

[2] [Nelle edizioni che precedono quella del 1924 era scritto: "fra tre anni e tre mesi e tre anni e mezzo".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

quistarsi in sua vece un'altra persona piú gradita, e i racconti stessi della sorella, che si era richiamata al modello della nanja, indirizzarono la sua scelta su quest'ultima. Cominciò dunque a giocare col proprio membro in presenza della nanja, ciò che (come in molti altri casi in cui i bambini non nascondono l'onanismo) va considerato un tentativo di seduzione. La nanja lo deluse, fece la faccia scura e dichiarò che non stava bene comportarsi a quel modo. Ai bambini che fanno queste cose — aggiunse — viene "una ferita" in quel posto.

Dell'effetto di questa informazione, che equivaleva a una minaccia, vanno seguite le tracce in varie direzioni. Il suo attaccamento alla nanja ne fu scosso. Avrebbe quasi potuto detestarla; e in effetti piú tardi, quando cominciarono gli accessi di collera, si vide ch'egli era realmente adirato con lei. Ma era una sua peculiarità quella di difendere inizialmente con tenacia da ogni innovazione tutte le posizioni libidiche che era costretto ad abbandonare. Cosí, quando entrò in scena la governante che si mise a ingiuriare la nanja, a cacciarla dalla stanza, a volerle togliere ogni autorità, il bambino esagerò a dismisura il suo amore per la vittima e prese un atteggiamento di opposizione e di sfida verso l'assalitrice. Cionondimeno cominciò a cercarsi segretamente un altro oggetto sessuale. La seduzione gli aveva indicato la meta sessuale passiva del farsi toccare i genitali; vedremo con chi cercasse di raggiungerla e come sia stato indotto a compiere questa scelta.

Apprendiamo — e ciò corrisponde perfettamente alle nostre aspettative — che in concomitanza con i suoi primi eccitamenti sessuali il paziente iniziò l'esplorazione sessuale infantile e si imbatté ben presto nel problema dell'evirazione. In quell'epoca aveva l'opportunità di osservare due bambine — la sorella e una sua amica — mentre urinavano. A quella vista la sua perspicacia avrebbe potuto consentirgli di comprendere come stanno le cose; egli si comportò invece come molti maschietti in circostanze simili. Respingendo l'idea che quello spettacolo costituisse una conferma della "ferita" minacciata dalla nanja, concluse di trovarsi di fronte al "popò davanti" delle bambine. Ma con ciò l'evirazione non era liquidata; egli trovava nuove allusioni a questo tema in tutto quel che gli veniva fatto di udire. Una volta, mentre ai bambini venivano distribuiti bastoncini di zucchero colorato, la governante, che era incline alle fantasie contorte, aveva detto che si trattava di segmenti di serpente. Ciò gli aveva ricordato che un giorno, durante una passeggiata, il padre si era imbattuto in una serpe e l'aveva fatta a pezzi col ba-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

stone. Qualcuno gli lesse la storia — tratta da *Reinecke Fuchs* (La volpe Renardo) — di quel lupo che d'inverno usò la coda come esca per acchiappare i pesci e se la spezzò nel ghiaccio. Apprese inoltre i diversi nomi con cui si designano i cavalli a seconda dell'integrità dei genitali. Il pensiero dell'evirazione, dunque, gli occupava la mente ma né vi credeva, né ne aveva paura. Le fiabe che conobbe in quel periodo suscitarono in lui altri problemi sessuali. In *Cappuccetto Rosso* e nel *Lupo e i sette capretti* si racconta di bambini tirati fuori dalla pancia del lupo. Allora il lupo era una creatura femminile oppure anche gli uomini potevano avere bambini nella pancia? Per ora la domanda non ebbe risposta. All'epoca di queste indagini, peraltro, il bambino non provava ancora timore dei lupi.

Una comunicazione del paziente ci spiana la via alla comprensione del cambiamento di carattere insorto durante l'assenza dei genitori come conseguenza ritardata della seduzione. Egli racconta di aver abbandonato l'onanismo poco dopo il rifiuto e la minaccia della nanja. Ciò significa che la sua *vita sessuale che cominciava a svolgersi sotto il primato della zona genitale si era imbattuta in un ostacolo esterno e perciò era stata respinta in una fase anteriore di organizzazione pregenitale*. In seguito alla repressione dell'onanismo, la vita sessuale del bambino assunse in effetti un carattere sadico-anale. Divenuto irritabile e petulante, provava gusto a tormentare animali e persone. Il suo oggetto preferito era la diletta nanja, che egli riusciva a martoriare al punto da farla scoppiare in lacrime. Si vendicava cosí della ripulsa subíta, e al tempo stesso soddisfaceva i suoi appetiti sessuali nella forma pertinente alla fase regressiva. Cominciò a commettere crudeltà contro piccoli animali, ad acchiappare mosche per strappar loro le ali, a calpestare insetti; con la fantasia si compiaceva anche di battere animali grossi (cavalli). I processi che egli metteva in atto erano dunque sempre di tipo attivo, sadico; degli impulsi anali di tale periodo parleremo piú avanti in altro contesto.

È un fatto notevolissimo che dalla memoria del paziente siano affiorate altre fantasie di natura completamente differente che risalgono però alla stessa epoca: si tratta di maschietti che vengono castigati e picchiati, particolarmente sul pene. Di chi facessero le veci questi anonimi capri espiatori è facile capire se si confrontano queste fantasie con altre fantasie che rappresentavano un erede al trono rinchiuso in una stretta cella e picchiato. L'erede al trono era naturalmente il paziente stesso; il suo sadismo si era dunque rivolto nella fantasia contro la sua stessa persona e trasformato in masochismo. Il

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

particolare della punizione inflitta direttamente sull'organo genitale consente di presumere che a questa trasformazione avesse già contribuito un senso di colpa relativo all'onanismo.[1]

L'analisi permise di stabilire con certezza che queste tendenze passive[2] erano apparse contemporaneamente alle tendenze sadico-attive o immediatamente dopo. Ciò collima con la sua *ambivalenza*[3] eccezionalmente chiara, intensa e persistente, la quale si manifestò qui per la prima volta nello sviluppo che parimenti assunsero le due pulsioni parziali antagoniste. L'atteggiamento ambivalente contraddistinse anche la vita ulteriore del paziente, insieme a quest'altra caratteristica: nessuna posizione della libido, una volta acquisita, poteva essere interamente revocata dalla posizione libidica successiva. Essa continuava a esistere accanto a tutte le altre, consentendo al malato di oscillare permanentemente tra piú possibilità; ciò si rivelò incompatibile con il raggiungimento di un carattere stabile.

Le tendenze masochistiche del bambino ci conducono a un punto che avevo tenuto in serbo, perché solo l'analisi della fase immediatamente successiva del suo sviluppo poteva consentirci di precisarlo. Ho già detto che dopo la ripulsa da parte della nanja egli sottrasse da costei le proprie aspettative libidiche e cominciò a prendere in considerazione un'altra persona come oggetto sessuale. La scelta cadde sul padre, all'epoca assente da casa. A questa scelta egli fu certamente indotto da numerosi fattori concomitanti (tra cui alcuni casuali, come il ricordo del serpente fatto a pezzi); ma soprattutto egli rinnovò con essa la sua prima e originaria scelta oggettuale che in armonia col narcisismo dei bambini piccoli si effettua in virtú di un'identificazione.[4] Abbiamo già visto che il padre era stato per lui l'ammirato modello, che a chi gli chiedeva che cosa avrebbe fatto da grande rispondeva invariabilmente di voler diventare "un signore come il papà". Quest'oggetto d'identificazione della sua corrente libidica attiva divenne ora, nella fase sadico-anale, l'oggetto sessuale di una corrente

[1] [Sulle fantasie di esser picchiati, vedi lo scritto di Freud "*Un bambino viene picchiato*" (1919).]

[2] Per tendenze passive intendo quelle che si pongono una meta sessuale passiva; non mi riferisco però a una trasformazione della pulsione, ma solo a una trasformazione della sua meta.

[3] [Quest'uso del termine "ambivalenza", qui riferito alla compresenza di tendenze attive e passive, è inconsueto per Freud. Egli usa generalmente questo termine per significare un'oscillazione emotiva tra amore e odio.]

[4] [Freud discuterà piú a fondo il tema dell'identificazione in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) § 7.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

passiva. È come se la seduzione da parte della sorella l'avesse spinto ad assumere la parte passiva e gli avesse assegnato una meta sessuale passiva. Sotto il persistente effetto di questo avvenimento egli aveva compiuto il percorso sorella-nanja-padre, era passato dall'atteggiamento passivo verso la donna all'atteggiamento passivo verso l'uomo, pur ricollegandosi in tal modo alla sua anteriore e spontanea fase evolutiva. Il padre era ridiventato il suo oggetto d'amore; l'identificazione era stata sostituita dalla scelta oggettuale, conformemente a uno stadio di sviluppo piú elevato; la trasformazione dell'atteggiamento attivo in passivo era il risultato e il segno della seduzione avvenuta nel frattempo. Non sarebbe stato altrettanto facile, naturalmente, assumere e mantenere nella fase sadica un atteggiamento attivo nei confronti della strapotente figura paterna. Quando il padre fu di ritorno, nella tarda estate o nell'autunno, gli accessi d'ira e le furiose scenate del bambino ebbero un nuovo scopo. Con la governante erano adibite a fini attivo-sadici, col padre si posero al servizio di intenzioni masochistiche. Dimostrando la propria "cattiveria" egli voleva costringere il padre a castigarlo e a batterlo, e in tal modo ottenere da lui l'agognato soddisfacimento sessuale masochistico. Quindi, crisi e smanie non erano altro che tentativi di seduzione. Inoltre, in accordo con i motivi sui quali si fonda il masochismo, la punizione avrebbe soddisfatto anche il suo senso di colpa. Egli serba il ricordo che durante una di quelle scenate di cattiveria aveva raddoppiato le grida non appena il padre gli si era avvicinato. Ma il padre non lo picchiò, anzi cercò di tranquillizzarlo giocando davanti a lui a palla coi guanciali del lettino.

Non so quante volte genitori ed educatori, davanti all'inspiegabile "cattiveria" d'un bambino, non avrebbero motivo di pensare a questa situazione tipica! Il bambino che si mostra cosí ostinatamente intrattabile intende fare una confessione e provocare un castigo. Nella punizione egli cerca al tempo stesso l'alleviamento del suo senso di colpa e l'appagamento delle sue tendenze sessuali masochistiche.[1]

La dilucidazione ulteriore del nostro caso clinico fu dovuta al ricordo, affiorato con estrema chiarezza, della seguente circostanza: nessuna sensazione d'angoscia era comparsa fra i segni di alterazione del suo carattere prima che si fosse verificato un certo avvenimento; prima, a quanto pare, l'angoscia non c'era; immediatamente dopo

[1] [Freud tornerà su questo tema nel § 3 del suo scritto su *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* (1916).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

quell'evento essa si manifestò nel modo piú tormentoso. Questa trasformazione — a quanto si poté accertare con sicurezza — si verificò immediatamente prima del quarto compleanno. Grazie a questo punto di riferimento l'epoca infantile di cui intendiamo occuparci può dividersi in due fasi: una prima fase di "cattiveria" e di perversità che va dai tre anni e tre mesi (epoca della seduzione) al compimento del quarto anno, e una seconda piú lunga fase nella quale prevalgono i sintomi della nevrosi. L'avvenimento che consente questa separazione non fu un trauma esogeno, ma un sogno da cui il bambino si risvegliò in stato d'angoscia.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

4. IL SOGNO E LA SCENA PRIMARIA[1]

Ho già pubblicato altrove questo sogno per la ricchezza del materiale fiabesco in esso contenuto.[2] Comincerò dunque col riferirlo negli stessi termini:

"*Sognai che era notte e mi trovavo nel mio letto (il letto era orientato con i piedi verso la finestra e davanti ad essa c'era un filare di vecchi noci; sapevo ch'era inverno mentre sognavo, e ch'era notte). Improvvisamente la finestra si aprí da sola, e io, con grande spavento vidi che sul grosso noce proprio di fronte alla finestra stavano seduti alcuni lupi bianchi. Erano sei o sette. I lupi erano tutti bianchi e sembravano piuttosto volpi o cani da pastore, perché avevano una lunga coda come le volpi, e le orecchie ritte come quelle dei cani quando stanno attenti a qualcosa. In preda al terrore — evidentemente di esser divorato dai lupi — mi misi a urlare* e mi svegliai. La bambinaia accorse al mio letto per vedere cosa mi fosse successo. Passò un bel po' di tempo prima che mi convincessi che era stato soltanto un sogno, tanto naturale e nitida mi era parsa l'immagine della finestra che si apre e dei lupi che stanno seduti sull'albero. Finalmente mi tranquillizzai, mi sentii come liberato da un pericolo, e mi riaddormentai."

"L'unica azione contenuta nel sogno fu l'aprirsi della finestra, poiché i lupi stavano seduti tranquilli e immobili sui rami dell'albero, a destra e a sinistra del tronco, e mi guardavano. Era come se avessero rivolto su di me tutta la loro attenzione. Credo che questo sia stato il mio primo sogno d'angoscia. Avevo tre o quattro anni, cinque al massimo. Da allora, fino agli undici o dodici anni, ho sempre avuto paura di vedere in sogno qualcosa di terribile."

Il giovane aggiunge quindi un disegno dell'albero coi lupi che conferma la sua descrizione (fig. 1). L'analisi del sogno porta alla luce il materiale seguente.

Egli ha sempre messo in relazione questo sogno con il ricordo della straordinaria paura provata in quegli anni dell'infanzia per la figura di un lupo che si trovava in un libro di fiabe. La sorella piú grande, decisamente superiore a lui, aveva l'abitudine di stuzzicarlo mostran-

[1] [Vedi oltre, p. 516, n. 2.]
[2] Vedi *Materiale fiabesco nei sogni* (1913) [in questo volume, pp. 197 sgg.].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Figura 1

dogli continuamente con una scusa o con l'altra proprio quella figura, al che egli, atterrito, si metteva a urlare. Nella figura il lupo era rappresentato eretto, con un piede proteso, gli artigli sporgenti, le orecchie ritte. Secondo il giovane si trattava di un'illustrazione della fiaba di *Cappuccetto Rosso*.

Perché i lupi sono bianchi? Questo particolare gli rammenta le pecore, che in grandi greggi si aggiravano nei dintorni della tenuta. Di tanto in tanto il padre lo conduceva con sé a visitare queste greggi ed egli ne era ogni volta tutto fiero e felice. Piú tardi (a quanto risulta dalle informazioni raccolte, probabilmente poco prima del sogno) fra queste pecore scoppiò un'epidemia. Il padre fece venire un allievo di Pasteur che vaccinò le bestie; ma dopo la vaccinazione ne morirono piú di prima.

Come hanno fatto i lupi a salire sull'albero? A questo proposito gli viene in mente una storia che aveva sentito raccontare dal nonno, non ricorda piú se prima o dopo il sogno. Tuttavia il contenuto di essa depone decisamente a favore della prima ipotesi. Ecco la storia. Un sarto stava seduto al lavoro nella sua stanza, ed ecco che la finestra si apre e balza dentro un lupo. Il sarto gli scaglia addosso la

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

misura — anzi no... si corregge il giovane — lo acchiappa per la coda e gliela strappa, sicché il lupo fugge via terrorizzato. Qualche tempo dopo il sarto va nel bosco, a un tratto vede avvicinarsi un branco di lupi e per evitarli cerca rifugio su un albero. I lupi dapprima non sanno che fare, ma quello mutilato, che si trova fra loro e vuole vendicarsi del sarto, propone ai compagni di montare uno sull'altro in modo che l'ultimo possa raggiungere il sarto. Lui stesso — un vecchio lupo robusto — farà da base alla piramide. I lupi seguono il suo consiglio ma il sarto ha riconosciuto il visitatore punito e a un tratto grida come quel giorno: "Acchiappate il grigio per la coda!" A questo ricordo il lupo senza coda scappa via atterrito e tutti gli altri ruzzolano a terra.

In questo racconto compare l'albero sul quale nel sogno i lupi stanno seduti. Non solo; esso contiene altresí un'allusione non ambigua al complesso di evirazione. Il *vecchio* lupo è stato dal sarto amputato della coda. Le code volpine dei lupi del sogno sono probabilmente compensazioni per questa coda mancante.

Perché i lupi sono sei o sette? Sembra che questa domanda non debba avere risposta finché io non avanzo il dubbio che forse la figura che gli incuteva tanta paura non si riferiva alla fiaba di *Cappuccetto Rosso*. Quest'ultima offre lo spunto soltanto a due illustrazioni — la scena di Cappuccetto Rosso che incontra il lupo nel bosco e quella in cui il lupo giace nel letto con la cuffia della nonna. Quindi dietro al ricordo di quella figura si cela presumibilmente un'altra fiaba.

Egli scopre ben presto che non può trattarsi che della storia del *Lupo e i sette capretti*. Qui si trova il numero sette, ma anche il sei, poiché il lupo divora soltanto sei capretti mentre il settimo si nasconde nella cassa del pendolo. Anche il colore bianco compare nella storia, perché il lupo si fa infarinare la zampa dal fornaio dopo che i capretti, alla sua prima visita, l'avevano riconosciuto dalla zampa grigia. Le due fiabe hanno del resto molti elementi in comune: in entrambe c'è il divorare, la pancia che viene aperta con un taglio, l'estrazione di coloro che sono stati divorati, la loro sostituzione con grossi sassi; infine, in entrambe le fiabe il lupo cattivo perisce. Inoltre nella fiaba dei capretti compare anche l'albero: infatti dopo il pasto il lupo si sdraia sotto un albero e russa.

Per un motivo particolare dovrò occuparmi ancora di questo sogno in altra sede; e allora ne interpreterò e valuterò piú a fondo il significato. Esso è infatti il primo sogno d'angoscia che il soggetto ricordi della sua infanzia e il contenuto di esso, messo in relazione con altri

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sogni che seguirono poco dopo e con alcuni episodi dell'infanzia del sognatore, presenta un particolarissimo interesse. Qui ci limiteremo al rapporto fra il sogno e due fiabe che hanno molti elementi in comune, quella di *Cappuccetto Rosso* e quella del *Lupo e i sette capretti*. L'impressione prodotta da queste fiabe si manifestò, nel piccolo sognatore, in una zoofobia vera e propria che si distingueva da altri casi analoghi per un unico fatto: l'animale che suscitava angoscia non era un oggetto facilmente accessibile alla percezione (come il cavallo, per esempio, o il cane), ma era noto al bambino soltanto dai racconti e dai libri illustrati.

Mi riservo di occuparmi in altra occasione della spiegazione di queste zoofobie e del significato che ad esse va attribuito. Qui anticiperò soltanto che questa spiegazione è in perfetta armonia con le principali caratteristiche che la successiva nevrosi del sognatore portò alla luce. La paura del padre era stata la ragione che piú fortemente lo aveva indotto ad ammalarsi e un atteggiamento ambivalente nei confronti di ogni figura sostitutiva del padre dominò d'allora in poi la sua esistenza non meno che il suo comportamento durante la cura.

Se nel caso del mio paziente il lupo altro non era che il primo sostituto paterno, c'è da domandarsi se la fiaba del lupo che divora i capretti e quella di Cappuccetto Rosso celassero in sé qualcosa di diverso dalla paura del padre.[1] Inoltre il padre del mio paziente aveva la peculiarità di indulgere nella "sgridata affettuosa", a cui del resto sono avvezze molte persone nei rapporti coi propri figli. E la minaccia scherzosa: "Adesso ti mangio!" sarà risuonata probabilmente piú di una volta nei primi anni, allorché quel padre — divenuto in seguito assai severo — usava giocare col figlioletto e vezzeggiarlo. Una mia paziente mi ha raccontato che i suoi due bambini non erano mai riusciti a voler bene al nonno poiché, giocando affettuosamente, costui soleva spaventarli dicendo che avrebbe tagliato loro il pancino.[2]

Lasciando da parte per il momento ogni possibile anticipazione sulle implicazioni del sogno che abbiamo citato, torniamo alla sua immediata interpretazione. Si tenga presente che il compito di interpretare questo sogno si protrasse per parecchi anni. Il paziente lo

[1] Vedi l'analogia che Otto Rank ha messo in rilievo fra queste due fiabe e il mito di Cronos (Rank, *Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien*, Zbl. Psychoanal., vol. 2, 372 e 425, 1912).

[2] [Termina qui la citazione da *Materiale fiabesco nei sogni* (1913).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

aveva riferito in una delle prime fasi dell'analisi e aveva accettato quasi subito la mia convinzione che dietro ad esso si celassero le cause della sua nevrosi infantile. Nel corso del trattamento tornammo spesso sul sogno, ma solo negli ultimi mesi di cura fu possibile comprenderlo per intero, e ciò grazie al lavoro spontaneo del paziente. Egli aveva sempre sottolineato che due particolari del sogno gli avevano fatto maggiore impressione: l'assoluta tranquillità e immobilità dei lupi, e la concentrata attenzione con cui essi lo fissavano. Trovava anche notevole il persistente senso di realtà che il sogno gli aveva lasciato.

Prendiamo spunto da quest'ultima osservazione. L'esperienza dell'interpretazione onirica ci ha insegnato che questo senso di realtà ha un significato preciso. Esso indica che nel materiale latente del sogno v'è un qualcosa che, nel ricordo del sognatore, avanza pretese di realtà; ossia che il sogno si riferisce a un avvenimento realmente accaduto e non meramente fantasticato.[1] Naturalmente si può trattare solo della realtà di qualcosa di ignoto al sognatore; giacché ad esempio la convinzione che il nonno aveva veramente raccontato la storia del sarto e del lupo, o che veramente qualcuno gli aveva letto la fiaba di Cappuccetto Rosso e quella dei sette capretti non avrebbe mai potuto sostituirsi al persistente senso di realtà lasciato dal sogno. Il sogno sembrava alludere a un avvenimento la cui realtà veniva ad accentuarsi proprio per il suo netto contrasto con l'irrealtà delle fiabe.

Se dietro al contenuto del sogno era da supporre l'esistenza di una simile scena sconosciuta, ossia già dimenticata all'epoca del sogno stesso, tale scena doveva necessariamente risalire a un'epoca assai remota. Il sognatore aveva detto infatti: "Avevo, quando feci questo sogno, tre o quattro anni, cinque al massimo." Noi possiamo aggiungere: e il sogno gli rammentò qualche cosa che apparteneva a un'epoca ancora precedente.

I due elementi che colpiscono il paziente nel contenuto manifesto del sogno (lo sguardo che si fissa con attenzione su di lui e l'assenza di ogni movimento) dovrebbero condurci al contenuto di questa scena. Dobbiamo attenderci naturalmente che questi elementi riproducano il materiale ignoto della scena con una qualche deformazione, forse addirittura trasformandola nel suo opposto.

D'altra parte, anche dal materiale grezzo fornito dalla prima analisi del sogno condotta insieme al paziente si potevano trarre diverse

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 342 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

conclusioni che ora andavano inserite nel contesto che cercavamo. Dietro il riferimento all'allevamento di pecore andavano rintracciate le testimonianze della sua esplorazione sessuale, che poteva aver trovato soddisfazione in occasione delle visite alle greggi compiute insieme al padre; ma avremmo dovuto trovarvi anche un'allusione alla paura della morte, dato che buona parte degli animali era già perita in seguito all'epidemia. La parte piú vistosa del sogno — i lupi sull'albero — ci aveva condotti direttamente al racconto del nonno, il cui elemento piú avvincente e capace di istigare il sogno era costituito quasi certamente dal riferimento al tema dell'evirazione.

Dalla prima e incompleta analisi del sogno avevamo inoltre concluso che il lupo rappresentava un sostituto del padre; sicché questo primo sogno d'angoscia metterebbe in luce quella paura del padre destinata, da quel momento in poi, a dominare la vita del paziente. Va detto che questa conclusione non era ancora vincolante. Ma proviamo a mettere insieme, come esito di un'analisi provvisoria, quel che può essere ricavato dal materiale fornito dallo stesso sognatore; ai fini della ricostruzione, ci troveremo grosso modo in possesso dei seguenti frammenti:

Un avvenimento reale - che risale a un'epoca assai remota - guardare - immobilità - problemi sessuali - evirazione - il padre - qualcosa di terribile.

Un giorno il paziente procede nell'interpretazione del sogno con la seguente osservazione: — Il punto in cui la finestra si apre improvvisamente da sé non si spiega completamente riferendolo alla finestra presso cui siede il sarto e da cui balza dentro il lupo. Esso dovrebbe significare: gli occhi si aprono improvvisamente. Ossia: io dormo, a un tratto mi sveglio e vedo qualcosa: l'albero coi lupi —. Tutto ciò era ineccepibile ma poteva essere approfondito di piú. Egli si era svegliato e aveva visto qualcosa. Il guardare attentamente che nel sogno è attribuito ai lupi va piuttosto spostato su di lui. In un punto essenziale ha avuto dunque luogo una trasposizione, che peraltro è denunziata da un'altra trasposizione nel contenuto manifesto del sogno;[1] anche il fatto che i lupi stiano seduti sull'albero mentre nel racconto del nonno si trovavano sotto di esso e non riuscivano a salirvi su è frutto di una trasposizione.

E se anche l'altro elemento sottolineato dal sognatore avesse subíto una deformazione per trasposizione o inversione? In questo caso,

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 267.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

invece che di immobilità (i lupi stanno seduti tranquillamente, lo guardano senza muoversi) si tratterebbe di un movimento estremamente violento. Egli si è dunque svegliato improvvisamente e si è trovato di fronte a una scena intensamente movimentata, che ha osservato con estrema attenzione. Nel primo caso la deformazione sarebbe consistita in una permuta tra soggetto e oggetto, tra attività e passività, tra l'essere guardato e il guardare; nel secondo caso in una trasformazione nel contrario: quiete in luogo di movimento.

Un'altra volta, un'associazione improvvisa del paziente consentí un ulteriore passo innanzi nella comprensione del sogno: "L'albero è l'albero di Natale." Ora poteva dire con certezza che il sogno aveva avuto luogo poco prima di Natale, nell'attesa di quella festa. Poiché a Natale ricorreva anche il suo compleanno, la data del sogno e delle trasformazioni da esso originate poté a questo punto esser stabilita con precisione: subito prima del quarto compleanno. Egli si era dunque addormentato nell'ansiosa attesa del giorno che avrebbe dovuto portargli una doppia dose di regali. Sappiamo che in queste circostanze i bambini anticipano spesso nel sogno l'appagamento dei loro desideri. Dunque, in sogno era già Natale: il contenuto del sogno gli mostrava le sue strenne, dall'albero pendevano i regali a lui destinati. Ma i regali si erano trasformati in lupi e il sogno finiva cosí: gli era venuta paura di esser divorato dal lupo (suo padre, probabilmente) e aveva cercato rifugio presso la bambinaia. Ciò che sappiamo del suo sviluppo sessuale prima del sogno ci consente di colmare le lacune di quest'ultimo e di spiegare la trasformazione del soddisfacimento in angoscia. Tra i desideri istigatori del sogno, il piú potente doveva esser quello del soddisfacimento sessuale che a quell'epoca egli ambiva ottenere dal padre. L'intensità di questo desiderio riuscí a far rivivere la traccia mnestica d'una scena, da tempo dimenticata, atta a mostrargli cos'era il soddisfacimento sessuale ottenuto dal padre; e il risultato fu lo spavento, l'orrore davanti all'appagamento di questo desiderio, la rimozione dell'impulso che con esso si era manifestato, e dunque lo scappar via dal padre verso la meno pericolosa bambinaia.

L'importanza di questa scadenza natalizia sopravvisse nel presunto ricordo del paziente secondo cui il suo primo accesso di collera sarebbe stato motivato dall'insoddisfazione per i regali ricevuti il giorno di Natale [vedi p. 494]. Il ricordo era vero e falso al tempo stesso. Non poteva essere senz'altro vero perché, stando alle ripetute dichia-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

razioni dei genitori, la "cattiveria" del bambino si era già manifestata al loro ritorno in autunno, e non a Natale. D'altra parte però questo ricordo serbava la connessione essenziale tra l'insoddisfazione amorosa, la collera e il Natale.

Ma quale immagine venne a evocare il notturno anelito sessuale del bambino, quale immagine fu capace di distoglierlo con tanta violenza dall'appagamento agognato del suo desiderio? Stando al materiale dell'analisi quest'immagine doveva rispondere a un certo requisito: corroborare il suo convincimento dell'esistenza dell'evirazione. La paura dell'evirazione sarebbe divenuta poi la forza motrice della trasmutazione degli affetti.

Eccomi giunto a un punto in cui debbo abbandonare l'appoggio fornitomi sinora dal corso dell'analisi. Temo che sia anche il punto in cui il lettore mi ritirerà il suo credito.

L'immagine riattivata quella notte nel caos delle tracce mnestiche inconsce è la scena di un coito tra i genitori, avvenuto in condizioni piuttosto insolite e particolarmente favorevoli all'osservazione. Tutti i quesiti connessi a questa scena poterono gradualmente ottenere risposta poiché quel primo sogno tornò, nel corso della cura, in innumerevoli varianti e riedizioni di cui l'analisi fornì il chiarimento richiesto. Fu possibile così accertare innanzitutto l'età del bambino all'epoca dell'avvenimento: egli aveva circa un anno e mezzo.[1] A quell'età soffriva di una forma malarica i cui accessi si ripetevano quotidianamente a una certa ora.[2] A partire dai dieci anni il paziente andò periodicamente soggetto a stati d'animo depressivi che iniziavano nel primo pomeriggio e raggiungevano l'acme verso le cinque; tale sintomo sussisteva ancora all'epoca del trattamento analitico. La depressione ricorrente sostituiva gli accessi di febbre o di spossatezza di quella precedente età; e le cinque del pomeriggio rappresentavano o l'ora dell'acme febbrile di allora, o quella dell'osservazione del coito, a meno che le due ore non avessero coinciso.[3] Probabilmente proprio a causa della sua malattia il bimbo si trovava nella camera dei genitori. Questa malattia, la cui esistenza è confermata dalla diretta tradizione familiare, ci permette di situare l'evento nell'estate,

[1] Si poteva pensare anche all'età di sei mesi, ma l'ipotesi era assai meno verosimile dell'altra, anzi a malapena sostenibile.

[2] Vedi le metamorfosi che questo fattore ha subíto in seguito, nel corso della nevrosi ossessiva. Nei sogni fatti durante la cura esso veniva sostituito da un forte vento. [*Aggiunta del 1924:*] *Aria* = Luft [aria in tedesco. *Mal-aria* = cattiva aria].

[3] Si rilevi in connessione con ciò che nel disegno del paziente appaiono soltanto cinque lupi, nonostante il testo del sogno ne menzioni sei o sette.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

e quindi di attribuire al bambino (nato il giorno di Natale) l'età di $n + 1\frac{1}{2}$ anni.[1]

Dunque il bambino aveva dormito, nel suo lettino, nella camera dei genitori e si era svegliato durante il pomeriggio, probabilmente a causa della febbre che aumentava; e forse proprio alle cinque, l'ora che contraddistinguerà in seguito la sua depressione. Concorda con la nostra ipotesi che si trattasse di un caldo giorno d'estate se supponiamo che i genitori, semisvestiti,[2] si fossero ritirati in camera per un sonnellino pomeridiano. Al suo risveglio il bambino assistette a un *coitus a tergo* ripetuto tre volte,[3] riuscí a vedere sia l'organo genitale di sua madre sia il membro del padre e comprese il processo nonché il suo significato.[4] Alla fine disturbò il rapporto sessuale dei genitori in un modo di cui diremo piú avanti [pp. 553 sg.].

In fondo non v'è nulla di straordinario, nulla che appaia frutto di un'immaginazione smodata se in una calda giornata estiva una coppia giovane, sposata da pochi anni, conclude con atti amorosi un sonnellino pomeridiano senza preoccuparsi della presenza di un figlioletto di un anno e mezzo, addormentato nel suo lettino. Penso anzi che si tratti di un fatto assolutamente banale e comune, né la posizione in cui — stando alle nostre deduzioni — si era svolto il coito cambia questa valutazione; tanto piú, poi, che dal nostro materiale documentario non risulta affatto che il coito fosse stato effettuato tutte e tre le volte *a tergo*. Una volta sola sarebbe stata sufficiente per dar modo al bambino di compiere quelle osservazioni che un altro atteggiamento dei due amanti avrebbe reso piú difficili o impossibili. Il contenuto della scena stessa non può essere quindi un argomento contro la sua attendibilità. Il sospetto di inverosimiglianza si accentrerà piuttosto su tre altri punti. In primo luogo se un bimbo della tenera età di un anno e mezzo sia in grado di accogliere le percezioni relative a un processo cosí complicato e di serbarle tanto

[1] [$n + \frac{1}{2}$ sarebbe forse piú chiaro. Poiché 6 mesi è la distanza che intercorre fra la data di nascita del paziente e l'estate, all'epoca del trauma egli doveva avere 0 anni + 6 mesi o 1 anno + 6 mesi o 2 anni + 6 mesi e cosí via. Tuttavia l'età di 0 anni + 6 mesi è già stata esclusa da Freud a p. 514, n. 1.]

[2] Con addosso *biancheria intima*: *i lupi bianchi*.

[3] Perché tre volte? Un giorno il paziente sostenne inopinatamente che questo particolare era stato accertato da me, grazie all'interpretazione. Ma non era affatto cosí. Si trattava di una sua associazione spontanea, sottrattasi a ulteriore riflessione critica; come era sua abitudine, il paziente me l'aveva attribuita per conferirle, con questa proiezione, un'attendibilità maggiore.

[4] Intendo dire che lo comprese all'epoca del sogno, a quattro anni, non al momento dell'osservazione. In altre parole, a un anno e mezzo egli raccolse impressioni la cui comprensione differita fu poi resa possibile dal suo sviluppo, dall'eccitamento sessuale e dall'esplorazione sessuale infantile.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

fedelmente nel suo inconscio. In secondo luogo se un'elaborazione differita delle impressioni cosí ricevute possa prodursi e spingersi sino alla comprensione all'età di quattro anni. Infine se esista un procedimento capace di render coscienti, in modo coerente e persuasivo, i particolari di una scena del genere, vissuta e compresa in quelle circostanze.[1]

Piú avanti vaglierò accuratamente queste e altre perplessità. Per ora assicuro il lettore che il mio atteggiamento di fronte all'opportunità di ammettere l'osservazione suddetta da parte del bambino non è meno critico del suo, e lo prego quindi di unirsi a me nel prestar fede *provvisoriamente* alla realtà di questa scena. Procederemo in primo luogo con l'esame dei rapporti tra questa "*scena primaria*",[2] e il sogno del nostro paziente, i suoi sintomi e le vicende ulteriori della sua vita; in particolare cercheremo di individuare quali effetti siano derivati dal contenuto essenziale di questa scena e da una delle impressioni visive ricevute dal bambino.

Mi riferisco con ciò alle posizioni viste assumere dai genitori, l'uomo eretto e la donna prona come un animale. Abbiamo già sentito [pp. 507 sg.] che all'epoca dell'angoscia del bambino, sua sorella soleva spaventarlo con l'illustrazione di un libro di fiabe che mostrava un lupo in posizione eretta, con un piede proteso, gli artigli sporgenti, le orecchie ritte. Durante la cura il paziente frugò instancabilmente i negozi di libri usati finché non ebbe ritrovato il libro di fiabe illustrate della sua infanzia; riconobbe cosí il suo spauracchio in una figura che illustrava la fiaba del *Lupo e i sette capretti*. Egli riteneva che la posizione del lupo avesse potuto rammentargli la posizione assunta dal padre durante la scena primaria che era stata costruita. Comunque sia, la figura era servita da punto di partenza per altre manifestazioni d'angoscia. Un giorno, all'epoca del suo settimo o ottavo anno, avendo saputo che l'indomani sarebbe arrivato un nuovo precettore, egli lo aveva sognato la notte stessa sotto forma di

[1] Non si può aggirare la prima difficoltà supponendo che il bambino avesse un anno di piú, ossia due anni e mezzo, età in cui probabilmente era capace di parlare chiaramente. Per il mio paziente questo spostamento di data è escluso in modo quasi assoluto da tutte le circostanze collaterali del caso. Del resto si noti che la scoperta di simili scene di osservazione del coito dei genitori è tutt'altro che rara nell'analisi. E loro condizione è proprio che si producano nella prima infanzia; difatti, quanto piú grande è il bambino, tanto piú accuratamente i genitori di un certo livello sociale gli precludono le occasioni di una simile osservazione.

[2] [*Urszene*. È probabilmente la prima volta in cui il termine compare in uno scritto destinato alla pubblicazione. Tuttavia già nella lettera a Fliess del 2 maggio 1897 Freud lo aveva usato in un senso pressoché analogo.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

un leone che, nella stessa posizione del lupo della figura, si avvicinava al suo letto ruggendo selvaggiamente; e si era anche allora svegliato in preda all'angoscia. A quell'epoca la fobia dei lupi era già superata; egli era quindi libero di scegliersi un altro animale come fonte d'angoscia; riconobbe comunque nel precettore di questo sogno piú tardo una figura sostitutiva del padre. Negli ultimi anni dell'infanzia tutti i suoi insegnanti assunsero parimenti una funzione paterna e furono rivestiti, nel bene e nel male, di un influsso paterno.

La sorte gli forní una singolare occasione di ravvivare durante gli anni del ginnasio la sua fobia dei lupi, e di rendere la relazione su cui si fondava la fobia stessa foriera di gravi inibizioni. Il professore di latino della sua classe si chiamava *Wolf*.[1] Fin dall'inizio si era sentito intimidito di fronte a costui che un giorno lo redarguí severamente per uno stupido errore commesso in una versione latina; da quel momento in poi non poté piú liberarsi da una paura paralizzante che lo prendeva al cospetto di questo professore, e che presto si estese ad altri insegnanti. Ma anche l'elemento che aveva occasionato lo strafalcione nella traduzione non era insignificante. Egli doveva tradurre la parola latina *filius*, e per farlo si era servito del francese *fils* invece che del corrispondente vocabolo della sua madrelingua. Il lupo continuava dunque ad essere suo padre.[2]

Il primo "sintomo passeggero",[3] manifestato dal paziente durante il trattamento si ricollegò nuovamente alla fobia dei lupi e alla fiaba dei sette capretti. Nella camera in cui si svolsero le prime sedute v'era un grande orologio a muro dirimpetto al paziente, che stava sdraiato sul divano volgendomi le spalle. Notai che di tanto in tanto egli girava il volto verso di me, mi guardava molto amichevolmente come per rabbonirmi, poi andava con lo sguardo da me all'orologio. Pensai allora che il paziente testimoniasse cosí la sua ansia che l'ora finisse. Molto tempo dopo egli mi rammentò questo suo modo di

[1] [In tedesco *Wolf* = lupo.]

[2] Dopo la sgridata ricevuta dal professore-lupo, il ragazzo seppe che, a parere di tutti i suoi compagni, costui si aspettava del... denaro da lui per essere rabbonito. Su questo aspetto della cosa torneremo piú avanti [pp. 546 sgg.]. Mi rendo conto che faciliterebbe assai una concezione razionalistica di questa storia infantile poter supporre che tutta la paura del lupo fosse originata in realtà dall'insegnante omonimo, che essa fosse stata poi proiettata all'indietro nell'infanzia e avesse, appoggiandosi sull'illustrazione del libro di fiabe, originato la fantasia della scena primaria. Ma quest'ipotesi è insostenibile; la priorità cronologica della fobia dei lupi e la sua assegnazione agli anni infantili trascorsi nella prima tenuta sono stabilite con certezza assoluta. Che dire poi del sogno compiuto a quattro anni?

[3] Vedi S. Ferenczi, *Über passagere Symptombildungen während der Analyse*, Zbl. Psychoanal., vol. 2, 588 sgg. (1912).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

gestire e me ne fornì la spiegazione ricordando che il più piccolo dei sette capretti si era nascosto nella cassa dell'orologio a muro mentre i sei fratelli venivano divorati dal lupo. Dunque, era come se il paziente avesse voluto dire: — Sii buono con me; debbo avere paura di te? mi vuoi divorare? debbo nascondermi nella cassa dell'orologio, come il più piccolo dei capretti?

Il lupo temuto dal paziente era indubbiamente il padre, ma la sua paura del lupo era subordinata alla condizione che l'animale fosse rappresentato in posizione eretta. Egli ricordava con assoluta certezza di non esser stato intimorito dalla figura del lupo che cammina a quattro zampe o che giace nel letto come nella fiaba di Cappuccetto Rosso. Altrettanto significativa era la posizione che, secondo la nostra costruzione della scena primaria, egli aveva visto assumere dalla donna; questo significato però restava limitato alla sfera sessuale. Le manifestazioni più appariscenti della sua vita amorosa dopo la maturità consistevano in accessi di innamoramento sensuale ossessivo per questa o quella donna; essi si producevano e scomparivano in enigmatica successione, sviluppavano in lui un'enorme energia anche in periodi di inibizione marcata e si sottraevano completamente al suo controllo. In virtù di una connessione particolarmente preziosa sono costretto a dilazionare la valutazione approfondita di questi stati amorosi di tipo ossessivo [vedi oltre pp. 565 sg.]; posso tuttavia già dichiarare che essi erano soggetti a una determinata condizione, celata alla coscienza del paziente e che fu possibile identificare solo nel corso della cura. La donna doveva aver assunto la posizione che abbiamo attribuito alla madre nella scena primaria. Dall'epoca della sua pubertà il paziente vedeva nelle natiche grosse e prominenti la principale attrattiva della donna; il coito che non fosse *a tergo* non gli procurava quasi alcun godimento. Si obietterà giustamente che la predilezione sessuale per le parti posteriori del corpo costituisce una caratteristica generale delle persone inclini alla nevrosi ossessiva, e ch'essa non basta a renderne legittima la derivazione da una particolare impressione dell'infanzia. Tale predilezione sarebbe parte di quel tutto che configura la disposizione erotico-anale e ne costituirebbe anzi uno dei tratti arcaici caratterizzanti. In effetti, l'accoppiamento da dietro, *more ferarum*, può considerarsi la più antica forma di copulazione dal punto di vista filogenetico. Anche su questo punto ritorneremo in seguito, quando avremo messo in luce il materiale su cui si basa la condizione inconscia alla quale è soggetto lo stato di innamoramento del paziente. [Vedi pp. 531 e 565 sg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Proseguiamo ora l'esame dei rapporti tra sogno e scena primaria. Ci saremmo potuti attendere che il sogno presentasse al bambino — felice all'idea che il Natale appagherà i suoi desideri — quell'immagine di soddisfacimento sessuale ad opera del padre che egli aveva osservato nella scena primaria; tale scena era infatti il prototipo del soddisfacimento che il bambino bramava ottenere dal padre. Al posto di questa immagine, appare invece il materiale della storia che il nonno aveva raccontato poco prima: l'albero, i lupi, la mancanza di coda (nella forma sovracompensata delle folte code dei presunti lupi). Notiamo la mancanza di un nesso, di un ponte associativo che conduca dal contenuto della scena primaria a quello della storia dei lupi. Anche questa volta il collegamento ci è dato dalla posizione, e solo da questa. Nel racconto del nonno il lupo senza coda invita gli altri a *montargli sopra*. Attraverso questo dettaglio si destò il ricordo visivo della scena primaria; per questa via il materiale di tale scena poté venir rappresentato dalla storia dei lupi. Al tempo stesso, i due genitori furono sostituiti, come il bambino desiderava, da *più* lupi. Il contenuto del sogno subí un'ulteriore trasformazione: il materiale della storia dei lupi si adattò al contenuto della fiaba dei sette capretti desumendone il numero sette.[1]

Il modo in cui si trasforma il materiale (scena primaria — storia dei lupi — fiaba dei sette capretti) rispecchia l'evoluzione dei pensieri del sognatore durante la formazione del sogno: anelito al soddisfacimento sessuale ad opera del padre — comprensione che l'evirazione ne costituisce una condizione — paura del padre. Soltanto ora, a mio avviso, la spiegazione del sogno d'angoscia del bambino quattrenne può considerarsi esaurientemente compiuta.[2]

Dopo quanto è stato detto finora, possiamo soffermarci brevemente

[1] Il sogno dice "sei o sette". Sei è il numero dei figliolini divorati, il settimo si salva rifugiandosi nella cassa del pendolo. È stretta norma dell'interpretazione onirica che ogni dettaglio trovi la sua spiegazione.

[2] Ora che sono riuscito a compiere la sintesi di questo sogno, cercherò di esporre brevemente i rapporti tra il contenuto manifesto e i pensieri onirici latenti. [Vedi la sintesi del primo sogno nel caso clinico di Dora (1901) pp. 373 sgg.]

Era notte e mi trovavo nel mio letto. Il secondo periodo riproduce l'esordio della scena primaria. "Era notte" è una deformazione per "avevo dormito". L'osservazione: "Sapevo ch'era inverno mentre sognavo, e ch'era notte" si riferisce al ricordo che il soggetto ha del sogno, non già al contenuto di questo. Tale osservazione è esatta; era una delle notti precedenti il giorno del suo compleanno, che coincideva col giorno di Natale.

Improvvisamente la finestra si aprí da sola. Da tradurre: "Improvvisamente mi svegliai da solo", ricordo della scena primaria. L'influenza della storia dei lupi (il lupo che balza dentro dalla finestra) si afferma arrecando una modifica e trasformando in espressione figurata l'espressione diretta. Al tempo stesso l'introduzione dell'elemento finestra serve a collegare al presente l'ulteriore contenuto del sogno. La sera di Natale la porta si apre im-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sull'azione patogena della scena primaria e sulle alterazioni che la sua reviviscenza ha provocato nello sviluppo sessuale del paziente. Di questi effetti, esamineremo soltanto quelli che trovano espressione

provvisamente e appare l'albero con i doni. Si afferma in tal modo l'influsso dell'attesa attuale del Natale, che include il desiderio del soddisfacimento sessuale.

Il grosso noce. Rappresenta l'albero di Natale, cioè un elemento attuale; ma anche l'albero della storia dei lupi, sul quale si rifugia il sarto inseguito e ai cui piedi stanno in agguato i lupi. A quanto ho costatato piú volte, l'alto albero è anche un simbolo del guardare, del voyeurismo. Stando seduti su un albero si può vedere quel che succede sotto, senza essere visti. Confronta la nota novella del Boccaccio [giornata settima, IX] e analoghe facezie.

I lupi. Il loro numero, sei o sette. La storia dei lupi parla di un branco, senza indicare il numero. La precisazione nel sogno mostra l'influsso della fiaba dei sette capretti, di cui sei vengono divorati. La sostituzione del numero due della scena primaria (i genitori) con una pluralità che nella scena primaria sarebbe stata assurda, è consona alla resistenza come mezzo di deformazione. Nel disegno che illustra il sogno il sognatore porta a espressione il numero cinque, inteso presumibilmente a rettificare l'indicazione "era notte".

Stanno seduti sull'albero. Sostituiscono in primo luogo i regali che pendono dall'albero di Natale. Ma sono altresí collocati sull'albero perché ciò può significare che guardano. Nella storia del nonno sono raggruppati sotto l'albero; dunque nel sogno il loro rapporto con l'albero è invertito, donde può desumersi che il sogno presenti anche altre inversioni del materiale latente.

Lo guardano con concentrata attenzione. Il particolare proviene decisamente dalla scena primaria ed è entrato nel sogno a prezzo di un capovolgimento totale.

Sono tutti bianchi. Questo tratto in sé non essenziale ma fortemente sottolineato nel resoconto del sognatore deve la sua intensità a un'ampia fusione di elementi desunti da tutti gli strati del materiale e combina dettagli secondari delle altre fonti del sogno con un frammento piú significativo della scena primaria. Quest'ultima determinazione risale indubbiamente al bianco del letto e degli indumenti intimi dei genitori; ad esso si aggiunga il bianco delle greggi di pecore e dei cani da pastore (allusione all'esplorazione sessuale condotta dal bambino sugli animali), il bianco della fiaba dei sette capretti, in cui la capra madre viene riconosciuta dalla zampetta bianca. Vedremo piú oltre che la biancheria candida contiene altresí un'allusione alla morte. [Per la verità un richiamo evidente a questo tema non è rintracciabile. Freud si riferisce forse all'episodio del sudario (vedi oltre p. 571).]

Stanno seduti immobili. Ciò contraddice l'elemento piú rilevante della scena osservata: l'intenso movimento che mediante la posizione a cui dà luogo stabilisce il collegamento tra scena primaria e storia dei lupi.

Hanno code come le volpi. Ciò è inteso a contraddire una conclusione che il bambino ha ricavato dalla ripercussione della scena primaria sulla storia dei lupi; tale conclusione va considerata il risultato piú importante dell'esplorazione sessuale: l'evirazione è dunque una realtà. Il terrore con cui è accolto questo risultato dell'indagine si apre alla fine una strada nel sogno e ne provoca la conclusione.

La paura di essere divorato dai lupi. Al sognatore questa paura non sembrava motivata dal contenuto del sogno. Riteneva che non avrebbe dovuto intimorirsi, giacché i lupi avevano piuttosto l'aspetto di volpi o di cani e non si avventavano su di lui come per morderlo, ma erano anzi tranquillissimi e niente affatto terribili. Notiamo che il lavoro onirico si è per un certo tempo sforzato di rendere inoffensivi gli elementi penosi mediante trasformazioni in senso contrario (i lupi non si muovono, hanno bellissime code). Ma alla fine l'espediente fallisce e la paura esplode. Essa trova modo di esprimersi grazie alla fiaba in cui i capretti-bambini vengono divorati dal lupo-padre. È anche possibile che questo contenuto fiabesco abbia ricordato al bambino minacce scherzose fattegli dal padre mentre giocava con lui, talché la paura di esser divorato dal lupo può essere sia una reminiscenza sia un elemento sostitutivo dovuto a spostamento.

I desideri che motivano questo sogno sono palesi. Al desiderio diurno di superficie che sia già arrivato il Natale coi suoi doni (sogno d'impazienza), si aggiunge il desiderio profondo, e a quell'epoca permanente, di ottenere dal padre il soddisfacimento sessuale: desiderio subito sostituito da quello di rivedere la scena che tanto lo aveva avvinto. Appagato

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nel sogno. Piú avanti dovremo costatare che dalla scena primaria non scaturí una sola ma tutta una serie di correnti sessuali: un vero sminuzzamento della libido. Inoltre rileveremo che la riattivazione di questa scena (evito di proposito la parola "ricordo") ebbe lo stesso effetto che avrebbe avuto un avvenimento recente. La scena, a effetto ritardato, non perdette nulla della sua freschezza nell'intervallo di età tra l'anno e mezzo e i quattro anni. Forse in ciò che segue troveremo perfino motivo di supporre che essa esercitò determinati effetti già all'epoca in cui fu percepita, cioè a partire dall'età di un anno e mezzo.

Quando il paziente si addentrò profondamente nella situazione della scena primaria, ne emersero i seguenti elementi che derivavano dalla sua percezione di sé: sostenne di avere creduto a tutta prima che l'atto di cui era stato testimone fosse un atto di violenza;[1] poi però, siccome l'espressione di gioia che aveva visto dipingersi sul volto della madre non si accordava con questa supposizione, aveva dovuto riconoscere che da questo atto si ricava una soddisfazione.[2] La novità essenziale arrecatagli dalla visione dell'accoppiamento dei

questo desiderio mediante l'evocazione della scena primaria, il processo psichico continua a svolgersi fino al ripudio del desiderio e alla rimozione di esso — resisi ora inevitabili.

L'ampiezza e la ricchezza di particolari di quest'esposizione derivano dall'intento di offrire al lettore qualcosa che sia paragonabile alla forza probante dell'analisi condotta su sé medesimi. Ciò d'altra parte potrebbe scoraggiarlo dalla pretesa che si pubblichino i resoconti di analisi protrattesi per piú anni.

[1] [Vedi a questo proposito le precedenti dichiarazioni di Freud in *Teorie sessuali dei bambini* (1908) pp. 460 sg.]

[2] Di questa dichiarazione del paziente possiamo forse render ragione piú facilmente se supponiamo che la prima volta egli abbia osservato un coito in posizione normale, che certamente suscita l'impressione di un atto sadico; successivamente la posizione sarebbe stata cambiata, dandogli l'opportunità di compiere altre osservazioni e di formarsi altri giudizi. Peraltro quest'ipotesi non è confermata, né mi sembra indispensabile. Non bisogna dimenticare la situazione reale a cui è soggetta l'esposizione riassuntiva del testo; l'analizzato, che ha oltre venticinque anni, presta alle impressioni e agli impulsi dei suoi quattro anni parole che a quell'età non avrebbe mai saputo trovare. Se non si tien conto di questa circostanza, può apparire comico e incredibile che un bambino di quattro anni sia capace di giudizi cosí pertinenti e di pensieri cosí dotti. Anche in questo caso, ci troviamo semplicemente di fronte a un *effetto ritardato*. A un anno e mezzo il bambino riceve un'impressione a cui non può reagire adeguatamente; solo a quattro anni, rianimando questa impressione, la intende e ne è colpito; e solo due decenni dopo, nel corso dell'analisi, riesce a comprendere appieno, grazie a un processo mentale cosciente, quel che allora era avvenuto in lui. Comprensibilmente l'analizzato trascura le tre fasi temporali e innesta il suo Io attuale nella situazione verificatasi tanto tempo prima. Noi lo seguiamo in questo procedimento, giacché se l'autoosservazione e l'interpretazione sono corrette esse dovranno portare agli stessi risultati che si avrebbero se si potesse trascurare la distanza tra la seconda e la terza fase temporale. Inoltre, non disponiamo di alcun mezzo diverso da questo per descrivere i processi avvenuti nella seconda fase. [Sulla questione dell'"azione differita" di un trauma — di cui Freud si occupò fin dai tempi del *Progetto di una psicologia* (1895) p. 256 —, vedi la nota 1 a p. 311 delle *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896). Tuttavia nelle prime enunciazioni di questa teoria gli effetti della scena primaria erano differiti almeno fino all'epoca della pubertà, né Freud aveva mai supposto che la scena primaria stessa potesse risalire a un'epoca cosí antica come in questo caso.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

suoi genitori fu il convincimento della realtà dell'evirazione della cui possibilità egli si era già occupato in precedenza (di fronte alla visione delle due bambine in atto di mingere, alla minaccia della nanja, all'interpretazione che la governante aveva dato dei bastoncini di zucchero, al ricordo del serpente fatto a pezzi dal padre). Ora, egli vedeva coi propri occhi la "ferita" di cui gli aveva parlato la nanja e capiva che la presenza di essa costituiva una condizione necessaria per avere rapporti col padre. Non poteva piú confondere questa ferita con il "popò", come quando [vedi p. 502] aveva osservato le due bimbette.[1]

Il sogno si concluse con una sensazione di angoscia che sparí soltanto quando il bambino ebbe vicino a sé la sua nanja. Egli era dunque corso da lei per sfuggire al padre. L'angoscia costituiva un ripudio del desiderio di ottenere dal padre il soddisfacimento sessuale, del desiderio cioè che aveva ispirato il sogno. L'espressione di questa angoscia, "la paura di esser divorato dal lupo", era soltanto una trasposizione (regressiva, come vedremo) del desiderio di esser posseduto carnalmente dal padre, ossia di esser soddisfatto da lui come la madre. La sua meta sessuale ultima, l'atteggiamento passivo verso il padre, era incorsa nella rimozione e al suo posto era comparsa la paura del padre sotto forma di fobia dei lupi.

E la forza motrice di questa rimozione? L'insieme delle circostanze ci porta a ravvisarla con certezza nella libido genitale narcisistica; quest'ultima, poiché provvede alla salvaguardia del membro virile, si ribellava contro una forma di soddisfacimento che sembrava necessariamente comportare la rinuncia al membro stesso. Dal suo narcisismo minacciato il bambino trasse dunque la virilità con cui si difese dall'atteggiamento passivo verso il padre.

Ci rendiamo conto che a questo punto dell'esposizione occorre cambiare terminologia. Con il sogno il bambino attinse un nuovo stadio di organizzazione sessuale. Fino ad allora, i contrari sessuali erano stati per lui l'*attivo* e il *passivo*. Dall'epoca della seduzione la sua meta sessuale era stata passiva e consisteva nel farsi toccare i genitali; in virtú della regressione allo stadio precedente sadico-anale, essa si trasformò poi nella meta masochistica di essere battuto e punito. Raggiungere questa meta con un maschio o con una femmina gli era indifferente. Senza curarsi della differenza di sesso era passato dalla nanja al padre; aveva preteso dalla prima che gli toccasse il membro,

[1] Trattando dell'erotismo anale del paziente, vedremo in che modo egli ebbe a sviluppare ulteriormente questa parte del problema [vedi oltre pp. 551 sgg.].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

provocò il secondo per riceverne le percosse. In questa fase i genitali non entravano piú in questione, sebbene il nesso con questi, dissimulato dalla regressione, comparisse ancora nella fantasia di esser picchiato sul pene. Ed ecco che la riattivazione onirica della scena primaria ricondusse il paziente all'organizzazione genitale. Scoprí la vagina e il significato biologico della mascolinità e della femminilità. Comprese che attivo equivale a maschio, passivo a femmina. Dunque, la sua meta sessuale passiva avrebbe dovuto trasformarsi a questo punto in senso femminile ed esprimersi nell'idea di esser *posseduto carnalmente dal padre*, anziché in quella di essere *picchiato da lui sul pene o sul sedere*. Ma questa meta femminile soggiacque alla rimozione e fu costretta a farsi sostituire dalla paura del lupo.

A questo punto dobbiamo sospendere l'esame dello sviluppo sessuale del paziente in attesa di trarre dalle successive fasi della sua storia nuovi elementi che gettino luce su questo stadio piú antico. Per la comprensione della fobia dei lupi aggiungerò soltanto che sia il padre sia la madre si trasformarono in lupi. La madre assunse il ruolo del lupo evirato che invita gli altri a montargli sopra, il padre del lupo che monta. Ma il paziente ci assicurò di aver avuto paura solo del lupo eretto, ossia del padre. Ci colpisce inoltre il fatto che il terrore con cui si era concluso il sogno trovava un modello nel racconto del nonno. Il lupo evirato, che ha invitato gli altri a montargli sopra, è colto dal terrore non appena gli viene ricordata la sua mancanza di coda. Sembra dunque che nel corso del sogno il bambino si sia identificato con la madre evirata e abbia lottato contro quest'identificazione. Quasi si fosse detto: "Se vuoi esser soddisfatto dal papà, devi accettare l'evirazione come la mamma. Ma a questo io mi oppongo." Siamo insomma di fronte a una chiara protesta da parte della sua virilità! Occorre peraltro tener presente che l'evoluzione sessuale di questo caso ha, dal punto di vista della nostra indagine, il grande svantaggio di aver subíto dei perturbamenti. Tale evoluzione, dapprima influenzata in modo decisivo dalla seduzione, fu poi fuorviata dalla scena dell'osservazione del coito, la quale, in virtú del suo effetto ritardato, agí come una seconda seduzione.[1]

[1] [Otto Rank ha tentato — parecchi anni dopo la pubblicazione di questo caso — di servirsi del sogno dei lupi in appoggio alle proprie analisi sul fenomeno della traslazione (*Technik der Psychoanalyse I. Die analytische Situation*, Vienna 1926). Sándor Ferenczi ha criticato le argomentazioni di Rank citando il testo di una lettera dello stesso "uomo dei lupi" che Freud gli aveva messo a disposizione (*Zur Kritik der Rankschen "Technik der Psychoanalyse"*, Int. Z. Psychoanal., vol. 13, 1, 1927).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

È stato detto che l'orso polare e la balena non possono farsi guerra perché, confinati ognuno nel proprio elemento, non s'incontrano mai. Parimenti impossibile è per me discutere con quegli psicologi o specialisti in malattie nervose che non accettano le premesse della psicoanalisi e ne ritengono artefatti i risultati. Ma accanto al rifiuto di costoro si è sviluppata in questi ultimi anni l'opposizione di un'altra specie di studiosi, i quali, almeno a loro dire, restano sul terreno dell'analisi, non ne contestano la tecnica e i risultati, ma solo si ritengono autorizzati a trarre da questo stesso materiale conclusioni diverse e a inquadrarlo in concezioni differenti.

Le controversie teoriche sono generalmente sterili. Quando si comincia ad allontanarsi dal materiale al quale si dovrebbe attingere si corre il rischio di inebriarsi delle proprie affermazioni e di approdare a conclusioni che ogni osservazione empirica avrebbe potuto confutare. Mi sembra perciò di gran lunga piú opportuno combattere le opinioni che divergono dalle nostre verificandone l'attendibilità su casi e problemi singoli.

Ho già dichiarato (vedi pp. 515 sg.) che le perplessità si sarebbero accentrate soprattutto sui seguenti punti: "In primo luogo se un bimbo della tenera età di un anno e mezzo sia in grado di accogliere le percezioni relative a un processo cosí complicato e di serbarle tanto fedelmente nel suo inconscio. In secondo luogo se l'elaborazione differita delle impressioni cosí ricevute possa prodursi e spingersi sino alla comprensione all'età di quattro anni. Infine, se esista un procedimento capace di render coscienti, in modo coerente e persuasivo, i particolari di una scena del genere, vissuta e compresa in quelle circostanze."

L'ultima è una pura questione di fatto. Chi, avvalendosi della tecnica prescritta, si dia la pena di spingere l'analisi a simili profondità si convincerà che la cosa è possibilissima. Chi invece non si dà questa pena e interrompe l'analisi a uno strato piú superficiale, perde il diritto di formarsi un'opinione in proposito. Con ciò tuttavia non si risolve la questione di come vadano concepite le acquisizioni dell'analisi del profondo.

Gli altri due dubbi si basano su una sottovalutazione delle impres-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sioni della prima infanzia, non ritenute suscettibili di effetti cosí durevoli. Chi si fa interprete di questi dubbi sostiene che l'etiologia delle nevrosi va ricercata quasi esclusivamente nei gravi conflitti della vita ulteriore, e pensa che sono gli stessi nevrotici, con la loro propensione a esprimere i propri interessi attuali attraverso reminiscenze e simboli di un passato lontano, a illuderci sull'importanza dell'età infantile. Una valutazione come questa del fattore infantile comporta la rinuncia a qualcosa che appartiene da tempo alle caratteristiche piú profonde dell'analisi, ma implica altresí l'eliminazione di molti aspetti che provocano le resistenze contro la psicoanalisi e le alienano la fiducia del pubblico.

Il punto di vista che ci accingiamo ora a mettere in discussione è dunque il seguente: le scene della prima infanzia che ci vengono fornite da un'analisi esauriente, come ad esempio quella compiuta nel nostro caso, non sono la riproduzione di avvenimenti reali ai quali sarebbe possibile riconoscere un'influenza sulla vita ulteriore e sulla formazione dei sintomi; sono invece formazioni fantastiche, nate da stimoli occorsi in età adulta, destinate a fungere in certo qual modo da rappresentazione simbolica di desideri e interessi reali: tali fantasie debbono la loro origine a una tendenza regressiva, alla tendenza a sottrarsi ai compiti del presente. Se le cose stessero cosí potremmo ovviamente risparmiarci tutte quelle strane supposizioni sulla vita psichica e la capacità intellettuale dell'infante.

Numerose circostanze di fatto depongono in favore di questo punto di vista oltre al desiderio, comune a noi tutti, di razionalizzare e semplificare un compito difficile. È anche possibile fugare immediatamente un dubbio che potrebbe sorgere proprio nell'animo dell'analista pratico. Bisogna infatti ammettere che se anche la suddetta concezione delle scene infantili fosse giusta, lo svolgimento della cura analitica non subirebbe, a tutta prima, modificazione alcuna. Se fosse vero che il nevrotico ha la brutta abitudine di distogliere il suo interesse dal presente e ancorarlo a queste formazioni regressive e sostitutive della sua immaginazione, non potremmo far altro che seguirlo nel suo cammino e rendergli coscienti queste produzioni inconsce, giacché esse sarebbero — a parte il loro non-valore obiettivo — della massima importanza per noi quali attuali titolari e portatrici dell'interesse che vogliamo liberare per rivolgerlo ai compiti del presente. L'analisi dovrebbe dunque esser condotta esattamente come se prestassimo ingenuamente fede alla realtà delle fantasie in questione. Solo alla fine del trattamento, dopo aver portato in luce

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

le fantasie stesse, ci sarebbe una differenza; l'analista dovrebbe dire al malato: — Benissimo; la sua nevrosi si è svolta come se lei avesse ricevuto queste impressioni nell'infanzia e poi avesse continuato a ricamarci sopra. Ma ammetterà che ciò non è possibile. Si trattava soltanto di prodotti della sua fantasia, destinati a distoglierla dai problemi reali che le stavano di fronte. Ora vediamo di scoprire quali fossero questi problemi e per quali vie si siano collegati alle sue fantasie —. Liquidate cosí le fantasie infantili, si inizierebbe una seconda fase del trattamento, rivolta alla vita reale.

Ogni scorciatoia, vale a dire ogni alterazione della cura analitica quale s'è praticata sino ad oggi, è pertanto tecnicamente inammissibile. Se queste fantasie non sono rese coscienti al malato in tutta la loro estensione diventa impossibile restituirgli la libera disponibilità degli interessi ad esse vincolati. Se cerchiamo di distogliere il paziente da queste fantasie non appena ne intravediamo l'esistenza e i contorni generali, non facciamo che aiutare l'opera della rimozione che le ha poste fuori della portata di tutti i suoi sforzi. Se infine le svalutiamo prematuramente ai suoi occhi, dicendogli che si tratta solo di fantasie destituite di significato obiettivo, non otterremo mai la sua collaborazione per riportarle alla coscienza. Dunque, se si procede correttamente, la tecnica analitica non subirà alcuna modifica, comunque si considerino le scene infantili.

Ho già detto che la tesi secondo la quale queste scene corrispondono a fantasie regressive può chiamare in suffragio diversi elementi di fatto. E innanzitutto questo: queste scene infantili non vengono riprodotte nell'analisi sotto forma di ricordi (almeno questa è la mia esperienza sino ad oggi), ma sono il frutto della costruzione analitica. Non c'è dubbio che questa ammissione sembrerà a molti sufficiente per dirimere la questione.

Non vorrei essere frainteso. Ogni analista sa e costata quotidianamente che in un trattamento ben riuscito il paziente comunica una quantità di ricordi spontanei della sua infanzia che affiorano — talora per la prima volta — senza che il medico se ne senta in alcun modo responsabile, non avendo egli compiuto alcun tentativo di costruire alcunché che avrebbe potuto suggerire al malato idee simili a quelle che formano il contenuto del ricordo. Non è neanche detto che questi ricordi sino ad allora inconsci siano sempre veri; possono esserlo, ma spesso sono deformati rispetto alla verità, infarciti di elementi fantastici, proprio come i cosiddetti ricordi di copertura, spontaneamente conservati. Quel che intendo dichiarare è semplicemente

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

questo: scene come quella del mio paziente, che si riferiscono a un'epoca cosí remota e hanno un contenuto di quel genere, scene che rivendicano in seguito un'importanza cosí straordinaria per la storia del caso, non vengono di norma riprodotte sotto forma di ricordi, ma devono esser desunte — ossia costruite —, faticosamente e passo per passo, da un insieme d'indizi.[1] Sarebbe d'altronde sufficiente all'argomentazione se mi limitassi ad ammettere che nei casi di nevrosi ossessiva queste scene non divengono coscienti a mezzo di ricordi; o se quest'asserzione la limitassi al singolo caso che qui stiamo esaminando.

Cionondimeno, io non sono d'avviso che queste scene debbano necessariamente essere fantasie per il solo fatto che non ritornano sotto forma di ricordi. Mi sembra assolutamente equivalente al ricordo se esse — come nel nostro caso — ritornano sotto forma di sogni la cui analisi ci riporta invariabilmente alla stessa scena, riproducendo ogni parte del suo contenuto in una inesauribile varietà di forme nuove. Del resto anche sognare è un modo di ricordare, anche se un ricordare soggetto alle leggi della notte e della formazione onirica. Questo ritornare nei sogni delle scene primarie spiega a mio parere il fatto che nel paziente s'instaura gradualmente il sicuro convincimento che si tratti di scene reali, convincimento in nulla inferiore a quello fondato sul ricordo.[2]

Non pretendo certo che i miei oppositori si arrendano definitivamente davanti a questi argomenti. Si sa, i sogni possono essere orientati.[3] E il convincimento dell'analizzato può essere un effetto della suggestione alla quale si vogliono attribuire funzioni sempre nuove nel giuoco di forze del trattamento analitico. In tal caso la differenza tra uno psicoterapeuta di vecchia scuola e uno psicoanalista consisterebbe solo in questo: il primo suggestionerebbe il paziente dicendogli che sta benissimo, che le sue inibizioni sono ormai superate ecc.; il secondo lo suggestionerebbe dicendogli che da bambino gli è capitata questa o quell'esperienza che ora deve ricordare se vuole guarire.

[1] [Vedi lo scritto di Freud *Costruzioni nell'analisi* (1937).]

[2] Un punto della prima edizione della mia *Interpretazione dei sogni* (1899) indica da quanto tempo io mi occupi ormai di questo problema. A pagina 174 [dell'edizione italiana] si fa l'analisi della seguente frase contenuta in un sogno: "*Non ne può piú avere*"; e si precisa ch'essa deriva da una frase pronunciata da me. Difatti alcuni giorni prima avevo spiegato alla signora in questione "che i piú remoti episodi infantili '*non si possono piú avere come tali*', ma vengono sostituiti da 'traslazioni' e da sogni".

[3] Il meccanismo del sogno non è influenzabile; ma sul materiale onirico si può agire, almeno sino a un certo punto. [Vedi *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni* (1922) § 7.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Siamo franchi: con quest'ultimo tentativo di spiegazione i miei oppositori si sbarazzano delle scene infantili assai piú radicalmente di quanto si potesse pensare all'inizio. Si era cominciato col dire che queste scene non sono realtà, ma fantasie. Adesso le cose si chiariscono: non sono fantasie del malato, ma fantasie dell'analista che le impone al malato per qualche suo complesso personale. Naturalmente l'analista che si sente rivolgere quest'accusa, per tranquillizzarsi rammenterà con quanta gradualità sia stata costruita la fantasia di cui egli sarebbe il presunto ispiratore, in quanti punti essa sia emersa da sola, senza alcun incitamento da parte sua, come, a partire da una certa fase del trattamento, tutto sembrasse convergere su di essa, e in che modo poi, al momento della sintesi, ne siano scaturiti gli esiti piú svariati e sorprendenti; rammentando infine come i problemi grandi e piccoli e le particolarità della storia del malato trovino in quell'unica ipotesi la loro soluzione, dichiarerà di non potersi reputare ingegnoso abbastanza per aver escogitato un evento che risponde da solo a tutti questi requisiti. Ma neppure questo modo di perorare la propria causa avrà effetto sugli oppositori che non hanno sperimentato l'analisi personalmente. Automistificazioni raffinate, diranno alcuni; ottusità critica, diranno altri; e la questione rimarrà al punto di prima.

Esaminiamo ora un altro fattore che parrebbe confermare la concezione dei nostri oppositori in merito alle scene infantili che sono state costruite. Tutti i processi che sono stati messi avanti per spiegare queste formazioni problematiche come fantasie esistono realmente, né si può negarne il valore. La sottrazione d'interesse dai compiti della vita reale,[1] l'esistenza di fantasie come formazioni sostitutive di azioni non portate a termine, la tendenza regressiva che si esprime in queste produzioni — regressiva in piú d'un senso, perché il malato indietreggia davanti alla vita e al tempo stesso si sente riportato al passato — sono tutti fatti verissimi che l'analisi conferma invariabilmente. Tanto basta — si potrebbe dire — a spiegare queste presunte reminiscenze infantili; e, per il principio economico della scienza,[2] questa spiegazione avrebbe il diritto di precedenza sulle altre che sono costrette a ricorrere a ipotesi nuove e strane.

Qui mi permetto di far osservare che nella letteratura psicoanalitica

[1] Per buoni motivi preferisco dire: il distogliersi della *libido* dai *conflitti* attuali. [Per la concezione freudiana del rapporto fra libido e interesse vedi l'*Introduzione al narcisismo* (1914) in questo volume p. 451.]

[2] [Altrimenti noto come "il rasoio di Occam".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

d'oggigiorno le confutazioni vengono di norma confezionate secondo il principio della *pars pro toto*. Da un insieme assai articolato e complesso si isola una parte dei fattori che in esso operano, la si proclama l'unica verità e in suo nome si ripudia tutto il resto e l'insieme stesso. Se si esamina da vicino a quale gruppo di fattori viene attribuito questo privilegio ci si accorge che è il gruppo che contiene elementi già noti per altro verso, o che a elementi di tal genere potrebbe piú facilmente esser ricondotto. Cosí nel caso di Jung si tratta dell'attualità e della regressione, in quello di Adler dei motivi egoistici. Viene scartato e rigettato come errore proprio ciò che la psicoanalisi contiene di nuovo, proprio ciò che le è piú peculiare. È questa la via piú facile per respingere le offensive rivoluzionarie dell'importuna psicoanalisi.

Non è superfluo sottolineare che nessun elemento addotto dai miei oppositori per spiegare le scene infantili aveva bisogno di Jung che venisse a svelarlo come una gran novità. I conflitti attuali, il distogliersi dalla realtà, il soddisfacimento sostitutivo ottenuto grazie alla fantasia, la regressione verso il materiale del passato, tutto ciò fa da gran tempo parte integrante della mia dottrina in cui trova un analogo impiego, seppure con qualche differenza terminologica. Ma la mia dottrina non è tutta qui; questi sono solo alcuni dei fattori causali che a mio parere danno luogo alla formazione delle nevrosi: i fattori che assumono la realtà come punto di partenza e agiscono in direzione regressiva. Accanto a questa derivazione le mie teorie lasciano campo a un'altra forma d'influsso, progressivo in questo caso: quello che agisce a partire dalle impressioni dell'infanzia, traccia il cammino alla libido che indietreggia davanti alla vita e ci permette di comprendere la regressione verso l'infanzia, altrimenti inspiegabile. Nella mia concezione questi due ordini di fattori cooperano entrambi alla formazione dei sintomi; ma altrettanto importante mi sembra un concorso di fattori i cui effetti risalgono a un'epoca piú antica. Io affermo che *l'influsso dell'infanzia si fa sentire già nello stadio iniziale della formazione delle nevrosi, poiché concorre in modo decisivo a determinare se e in qual punto l'individuo subirà uno scacco nel tentativo di padroneggiare i problemi reali della sua esistenza.*

Oggetto della controversia è dunque l'importanza del fattore infantile. Il problema è di trovare un caso che dimostri questa importanza senza possibilità di dubbio. Il caso clinico di cui qui ci occupiamo cosí dettagliatamente — caratterizzato dal fatto che la nevrosi dell'età adulta è preceduta da una nevrosi dei primi anni dell'infan-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

zia – risponde appunto a tale requisito. Proprio per questo ho deciso di renderlo pubblico. Chi lo giudicasse indegno di esser preso in considerazione ritenendo la zoofobia non abbastanza importante per essere assunta come una nevrosi indipendente, tenga presente che questa fobia fu immediatamente seguíta da un cerimoniale ossessivo, nonché da azioni e idee ossessive di cui parleremo nei paragrafi seguenti.

Un'affezione nevrotica che insorge nel quarto o quinto anno di età prova innanzitutto che le esperienze infantili sono atte di per sé a produrre una nevrosi, senza bisogno della fuga di fronte alla necessità di affrontare un problema della vita. Si dirà che anche il bambino si trova continuamente di fronte a compiti cui preferirebbe sottrarsi. È vero; ma la vita di un bambino d'età pre-scolastica è facile da abbracciare ed è facile verificare se in essa si trovi un "compito" capace di provocare una nevrosi. In verità in questo caso non scopriamo altro che moti pulsionali che il bambino non riesce a soddisfare e che non è abbastanza grande per padroneggiare, insieme alle fonti da cui essi scaturiscono.

L'enorme abbreviamento dell'intervallo tra l'insorgere della nevrosi e l'epoca delle esperienze infantili in questione consente, com'era prevedibile, di ridurre al minimo la parte etiologica regressiva, e di mettere in piena luce la parte progressiva, l'influsso delle impressioni di piú antica data. Questo caso clinico darà, spero, un'immagine netta di questo stato di cose. Ma anche per altri motivi le nevrosi infantili forniscono una risposta decisiva circa la natura delle scene primarie – le piú remote esperienze infantili che l'analisi è riuscita a rintracciare.

Accettiamo senza discutere l'ipotesi che una scena primaria siffatta sia stata ricavata con tecnica corretta, ch'essa sia indispensabile a una soluzione coordinata di tutti gli enigmi posti dalla sintomatologia della nevrosi infantile, che tutte le conseguenze procedano da essa e tutti i fili dell'analisi vi si riconducano. Dovremo ammettere allora ch'essa non può non costituire la riproduzione di una realtà vissuta dal bambino. Poiché il bambino, come l'adulto, può produrre fantasie soltanto con materiale attinto a qualche fonte; e nel bambino molte vie per quest'acquisizione (la lettura ad esempio) sono precluse; il tempo di cui dispone per l'acquisizione è breve e facile da ripercorrere nella ricerca delle fonti.

Nel nostro caso, la scena primaria ha per contenuto l'immagine di un rapporto sessuale tra i genitori, effettuato in posizione particolar-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mente favorevole all'osservazione del bambino. Se la trovassimo nel caso di un malato i cui sintomi, ossia gli effetti della scena, fossero apparsi durante l'età adulta, ciò non comproverebbe in alcun modo la realtà della scena stessa. Nel lungo intervallo tra scena e sintomi il malato potrebbe infatti aver avuto diverse occasioni per acquisire impressioni, rappresentazioni e conoscenze che piú tardi potrebbe aver trasformato in un'immagine fantastica e aver proiettato nell'infanzia connettendole ai suoi genitori. Ma quando gli effetti della scena appaiono nel quarto o quinto anno di vita, il bambino deve necessariamente aver assistito alla scena in età ancora antecedente. E se le cose stanno davvero cosí, restano in piedi tutte le sconcertanti conclusioni che abbiamo ricavato dall'analisi di questa nevrosi infantile. Qualcuno potrebbe ancora supporre che il mio paziente abbia inconsciamente prodotto con la sua fantasia non soltanto la scena primaria, ma altresí l'alterazione del proprio carattere, la paura dei lupi e la coazione religiosa; ma ciò sarebbe in contrasto sia con la natura misurata della personalità in questione, sia con la diretta tradizione della sua famiglia. Insomma, non v'è altra alternativa; o tutta l'analisi basata su questa nevrosi infantile del paziente è un vaneggiamento, o le cose stanno precisamente come ho indicato sopra.

Piú addietro [p. 518] ci siamo imbattuti nella seguente ambiguità; da una parte, la predilezione del paziente per le natiche femminili e per il coito effettuato nella posizione in cui esse sporgono particolarmente sembra esigere la sua derivazione dall'osservazione del coito dei genitori; dall'altra siffatta predilezione costituisce una caratteristica comune alle costituzioni arcaicamente predisposte alla nevrosi ossessiva. Qui va sottolineato un elemento che risolve la contraddizione in sovradeterminazione. La persona che il bambino ha osservato in questa posizione durante il coito non è altri che il suo diletto papà dal quale egli potrebbe anche aver ereditato la suddetta predilezione costituzionale. Né la successiva malattia del padre né le vicende della famiglia depongono a sfavore di questa ipotesi; ricordiamo [vedi p. 499] che un fratello del padre è morto in circostanze che vanno considerate l'esito di una grave sofferenza ossessiva.

Rammentiamo a questo proposito che la sorella del paziente, seducendo il fratellino di tre anni e tre mesi,[1] aveva proferito contro la brava vecchia bambinaia una sconcertante calunnia, affermando

[1] [Nelle edizioni che precedono quella del 1924 era scritto: "di tre anni e sei mesi".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

che costei metteva tutti a testa sotto e poi li prendeva per i genitali (p. 498). Ora ci viene fatto di pensare che forse la bambina aveva essa pure, e verso la stessa tenerissima età del fratello, assistito alla scena osservata piú tardi da quest'ultimo; di qui potrebbe aver tratto la nozione del "mettere a testa sotto" durante l'atto sessuale. L'ipotesi ci fornirebbe oltretutto un'indicazione su una delle fonti della precocità sessuale della bimba.

{Non[1] avevo originariamente intenzione di proseguire a questo punto la discussione sul valore di verità delle "scene primarie". Ma poiché nel frattempo ho avuto occasione, nella mia *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) [lez. 23], di trattare l'argomento piú ampiamente e ormai senza intenti polemici, riterrei fuorviante non applicare le considerazioni esposte in quella sede a questo caso. A titolo di integrazione e precisazione aggiungerò dunque che è concepibile un'altra ipotesi circa la scena primaria che è alla base del sogno, ipotesi che si discosta notevolmente dalle conclusioni precedenti ed elimina molte difficoltà. Comunque questa modificazione non gioverà affatto alla teoria che vorrebbe degradare le scene infantili a simboli regressivi; tale teoria mi sembra insomma definitivamente liquidata da questa (come da qualsiasi altra) analisi di una nevrosi infantile.

Le cose potrebbero dunque spiegarsi anche nel modo seguente. All'ipotesi che il bambino abbia osservato un coito traendone la convinzione che l'evirazione può essere qualcosa di piú che una vuota minaccia, non possiamo rinunciare; né possiamo fare a meno di supporre che si trattasse di un *coitus a tergo, more ferarum*, data l'importanza assunta in seguito dalla posizione dell'uomo e della donna sia nell'evoluzione della sua angoscia sia come condizione della successiva vita amorosa. Ma un altro elemento non è altrettanto insostituibile e può esser lasciato cadere. Forse quello di cui il bambino fu testimone non fu un coito tra i genitori, ma un coito tra animali, in seguito spostato sui genitori, come se egli avesse presunto che anche i genitori lo facessero in quel modo.

Collima con questa supposizione innanzitutto il fatto che i lupi del sogno sono in realtà cani da pastore e come tali appaiono anche nel disegno del paziente. Poco tempo prima del sogno il bambino era stato piú volte condotto a visitare le greggi [p. 508], e qui aveva

[1] [Parentesi di Freud. Vedi p. 487, n. 1.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

visto i grossi cani bianchi, osservandone probabilmente anche il coito. Desidero mettere in relazione con questo fatto anche il numero tre citato dal paziente senza alcun dichiarato motivo,[1] e suppongo che si sia serbata nella sua memoria la nozione di aver assistito tre volte al coito dei cani. Ciò che sopraggiunse nel clima di eccitazione e di attesa nella notte del sogno fu dunque una trasposizione sui genitori dell'immagine mnestica recentemente acquisita con *tutte* le sue particolarità, trasposizione senza la quale non si sarebbero potute ottenere cosí potenti conseguenze affettive. In tale occasione si produsse una comprensione "ritardata" delle impressioni ricevute alcune settimane o alcuni mesi prima, fenomeno che molti di noi possono aver sperimentato di persona. La trasposizione sui genitori della copula tra i cani non si compí in forza di un qualche processo di inferenza connesso alla verbalizzazione, ma in virtú del fatto che il soggetto ricercò nella propria memoria una scena realmente avvenuta in cui i genitori apparissero insieme, e che potesse essere combinata con la situazione del coito. Tutti i dettagli della scena individuati dall'analisi del sogno potevano esser riprodotti fedelmente. Era veramente un pomeriggio estivo e il bambino soffriva di malaria; a un tratto, destatosi dal sonno, vide nella stanza entrambi i suoi genitori, vestiti di bianco... ma la scena era innocente. Il resto fu aggiunto da un desiderio ispirato piú tardi dalla sua brama di sapere e fondato sulle sue esperienze relative ai cani: egli desiderava assistere non visto anche a un rapporto amoroso fra i genitori. E ora la scena edificata dalla fantasia dispiegò tutti gli effetti che le abbiamo ascritto, gli stessi che si sarebbero avuti se essa fosse realmente avvenuta e non fosse invece una giustapposizione di due diverse componenti, una anteriore e indifferente, l'altra posteriore e tale da suscitare profondissime impressioni.

È chiaro che in questo modo si alleggerisce considerevolmente la parte affidata alla nostra credulità. Non abbiamo piú bisogno di ricorrere alla supposizione — ostica per molti di noi — che i genitori avessero compiuto un atto sessuale in presenza del proprio bambino, sia pure piccolissimo. L'intervallo coperto dall'effetto ritardato si riduce di molto: si estende soltanto a pochi mesi del quarto anno di vita, senza piú risalire ai primi, oscuri anni dell'infanzia. Nel comportamento del bambino che compie la trasposizione dai cani ai genitori e ha paura del lupo invece che del padre non c'è quasi piú

[1] [Vedi sopra p. 515, n. 3.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nulla di strano. Egli si trova infatti in quella fase evolutiva della concezione del mondo che in *Totem e tabú* (1912-13) ho definito il ritorno del totemismo.[1] La teoria secondo cui le scene primarie dei nevrotici si spiegherebbero come fantasie retrospettive elaborate in epoche ulteriori sembra trovare un validissimo sostegno nell'osservazione di questo caso, nonostante il nostro piccolo nevrotico avesse solo quattro anni. Pur nella sua tenera età egli è riuscito infatti a sostituire un'impressione avuta a quattro anni con la fantasia di un trauma relativo all'età di un anno e mezzo. Questa regressione non ha però nulla di enigmatico o tendenzioso. La scena da edificare doveva rispondere a certi requisiti che, date le circostanze della vita del sognatore, potevano esser trovati appunto in quell'epoca lontana, e solo in quella; per esempio, il trovarsi a letto nella camera dei genitori.

Alla maggior parte dei lettori sembrerà però decisivo, per valutare la correttezza della tesi qui prospettata, quel che posso addurre a conforto di essa dall'esame analitico di altri casi. La scena osservata nella prima infanzia di un rapporto sessuale tra i genitori — sia essa ricordo reale o fantasia — è tutt'altro che una rarità nell'analisi dei nevrotici. Forse potrebbe esser trovata con altrettanta frequenza anche nella vita di coloro che non sono diventati nevrotici. D'altra parte, ogniqualvolta l'analisi è riuscita a portare alla luce una di queste scene è emersa la stessa particolarità che ci ha colpiti nel caso del nostro paziente: la scena si riferiva a un *coitus a tergo*, l'unico che permetta allo spettatore la visione dettagliata dei genitali. Non sussiste dunque alcun dubbio che si tratta in questi casi di fantasie, forse generalmente stimolate dall'osservazione dell'accoppiamento di animali. Ma non basta: ho detto a suo tempo [p. 515] che la mia descrizione della scena primaria era incompleta perché mi ripromettevo di indicare piú innanzi il modo in cui il bambino aveva disturbato il rapporto dei genitori. Debbo ora aggiungere che anche il modo in cui si verifica quest'interruzione è in tutti i casi lo stesso.

Posso facilmente immaginare di aver suscitato gravi sospetti da parte dei lettori di questo caso clinico. Se disponevo di questi argomenti in suffragio di una siffatta concezione della "scena primaria", come ho potuto sostenerne a tutta prima un'altra, dall'apparenza cosí assurda? O forse nell'intervallo tra la stesura del resoconto e quest'aggiunta ho fatto nuove esperienze che mi hanno costretto a

[1] [Vedi *Totem e tabú* (1912-13), in questo volume pp. 105 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

modificare la mia concezione originaria, e per qualche motivo non ho voluto ammettere questo fatto? No, le cose non stanno cosí; ma in compenso ammetterò qualcos'altro. Per questa volta intendo concludere la discussione sul valore di realtà della scena primaria con un *non liquet*. L'analisi di questo caso clinico non è ancora terminata; e nel suo corso ulteriore emergerà un fattore che scuoterà la sicurezza di cui ora crediamo di poterci compiacere. Dunque non mi resta altro che rimandare i lettori ai passi dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) in cui ho trattato il problema delle fantasie primarie o scene primarie.}[1]

[1] [Vedi la lezione 23 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Per la terza volta il soggetto subí un influsso che modificò in modo decisivo il corso della sua evoluzione. Quando ebbe raggiunto i quattro anni e mezzo senza che il suo stato di eccitazione e ansietà mostrasse segni di miglioramento, la madre decise di fargli apprendere la storia biblica, nella speranza di distrarlo ed elevarlo spiritualmente. La cosa le riuscí giacché l'introduzione dell'elemento religioso mise fine alla fase precedente; ma contemporaneamente esso provocò la sostituzione dei sintomi di angoscia con sintomi di tipo ossessivo. Fino ad allora il bambino si era addormentato con difficoltà perché temeva di fare brutti sogni, come quella notte prima di Natale. Adesso prima di coricarsi doveva baciare tutte le immagini sacre della camera, recitare preghiere e fare innumerevoli segni della Croce su sé stesso e sul letto.

L'infanzia del paziente può dunque esser suddivisa approssimativamente nei seguenti periodi:

1) fase precedente alla seduzione (avvenuta quando egli aveva tre anni e tre mesi) in cui si colloca la scena primaria;

2) fase dell'alterazione del carattere, fino al sogno d'angoscia (quattro anni);

3) fase della zoofobia fino all'iniziazione religiosa (quattro anni e mezzo);

4) fase della nevrosi ossessiva, che si protrae oltre il decimo anno.

Una transizione netta e repentina da una fase all'altra non sarebbe stata nella natura delle cose né avrebbe corrisposto alla natura del nostro paziente, il quale, al contrario, aveva la peculiarità di conservare il passato e di lasciar coesistere in sé le correnti piú disparate. La "cattiveria" non scomparve quando si manifestò l'angoscia e, pur diminuendo gradualmente, perdurò anche nella fase della devozione religiosa. In quest'ultimo periodo è però liquidata la fobia dei lupi. La nevrosi ossessiva ebbe un decorso discontinuo; il primo accesso fu il piú lungo e intenso, altre crisi si manifestarono intorno agli otto e ai dieci anni, sempre per motivi occasionali in rapporto evidente col contenuto della nevrosi. La madre gli narrava lei stessa la storia sacra e oltre a ciò incaricava la nanja di fargli delle letture in proposito traendole da un libro illustrato. L'enfasi ovviamente

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

cadeva soprattutto sulla storia della Passione. La nanja, donna devotissima e superstiziosa, integrava la lettura con propri commenti, ma non poteva non prestare ascolto alle obiezioni e ai dubbi del piccolo critico. Se i dissidi che allora cominciarono a scuotere il bambino si risolsero infine con la vittoria della fede, ciò fu dovuto certamente anche all'influsso della nanja.

I ricordi del malato circa le proprie reazioni di fronte all'iniziazione religiosa incontrarono dapprima la mia decisa incredulità. Ero convinto che quelli non potevano essere i pensieri di un bambino di quattr'anni e mezzo. Verosimilmente egli spostava a quell'epoca remota della sua vita pensieri scaturiti dalle riflessioni di un adulto ormai quasi trentenne.[1] Ma il paziente non volle saperne di questa rettifica; come spesso accadeva quando le nostre opinioni divergevano, non mi riuscí di persuaderlo. Infine, la concordanza dei pensieri che ricordava con i sintomi che descriveva e il modo stesso in cui i pensieri s'inserivano nel suo sviluppo sessuale mi indussero a prestar fede alle sue parole. Mi dissi anche che proprio quel tipo di critica alla dottrina religiosa che mi ero rifiutato di attribuire a lui bambino viene compiuta soltanto da un'infima minoranza di persone adulte.

Esporrò ora il materiale emerso dai ricordi del paziente, riservandomi di indagare in seguito come esso vada inteso.

A quanto egli riferisce, le prime impressioni ricevute dalla storia sacra non furono gradevoli. Egli insorse innanzitutto contro la sofferenza che caratterizza la figura del Cristo, poi contro tutto l'insieme della sua storia. Rivolse la sua critica e il suo scontento contro Dio padre; se egli era davvero onnipotente, sua era la colpa se gli uomini erano cattivi e si tormentavano a vicenda, finendo poi all'inferno per questo. Doveva farli buoni. Dio stesso era responsabile di tutti i mali e di tutti i tormenti. Il bambino si sentiva contrariato dal comandamento che dice di porgere l'altra guancia dopo esser stati colpiti sulla prima, dal fatto che Cristo sulla Croce[2] avesse desiderato che il calice fosse allontanato da sé, e che non fosse avvenuto un miracolo

[1] Ho piú volte tentato di spostare di almeno un anno tutta la storia del malato, ossia la seduzione a quattro anni e tre mesi, il sogno al quinto compleanno ecc. La durata degli intervalli non poteva essere variata. Ma il soggetto si rifiutò sempre fermamente di modificare le proprie asserzioni, pur senza riuscire a eliminare i miei dubbi. Comunque, una differenza di un anno sarebbe evidentemente irrilevante ai fini dell'impressione che produce la storia di questo malato e per tutte le discussioni e deduzioni che da essa conseguono.

[2] [Il riferimento è naturalmente al Monte degli ulivi. Freud informò i traduttori inglesi Alix e James Strachey che l'errore risaliva allo stesso paziente.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

per dimostrare che egli era figlio di Dio. Insomma, con vigile acutezza e inesorabile severità riusciva a trovare i punti deboli dei sacri testi.

Ma a queste critiche razionalistiche si associarono ben presto elucubrazioni e dubbi che ci consentono di intuire quali impulsi nascosti operavano simultaneamente in lui. Una delle prime domande che il bambino rivolse alla nanja fu se anche Cristo avesse il sedere. La nanja lo informò che Egli era Dio e uomo al tempo stesso, e come uomo aveva tutto quello che hanno gli uomini, ed era fatto come loro. Al bambino la cosa non piacque affatto, ma si consolò pensando che in fondo il sedere non è che la continuazione delle gambe. Tuttavia, acquietato a malapena il timore di esser costretto a svilire la figura sacra, ecco che un altro interrogativo lo rinvigorí: Cristo faceva anche la cacca? Non osò rivolgere questa domanda alla devotissima nanja, ma trovò una scappatoia che meglio non avrebbe potuto aiutarlo: se Cristo poteva creare il vino dal nulla, doveva anche poter trasformare in nulla la roba mangiata, e cosí risparmiarsi la defecazione.

Capiremo meglio queste elucubrazioni se ci rifaremo a una componente dell'evoluzione sessuale del bambino di cui abbiamo già parlato. Sappiamo che dopo la ripulsa della nanja [p. 502] e la conseguente repressione dell'esordiente attività genitale la sua vita sessuale si era sviluppata in direzione del sadismo e del masochismo. Tormentava e maltrattava piccoli animali, immaginava di percuotere cavalli e al tempo stesso di essere percosso in qualità di erede al trono.[1] Nel sadismo egli serbò l'antica identificazione con il padre, mentre nel masochismo elevò il padre stesso a oggetto sessuale. Egli si trovava dunque in pieno in quella fase dell'organizzazione pregenitale in cui io ravviso la disposizione alla nevrosi ossessiva.[2] In virtú del sogno che lo aveva riportato sotto l'influsso della scena primaria, egli avrebbe potuto compiere il passo che lo separava dall'organizzazione genitale e trasformare il suo masochismo verso il padre in un atteggiamento femminile verso di lui, ossia in omosessualità. Ma il sogno non permise questo passo giacché si risolse in angoscia. Il rapporto con il padre avrebbe dovuto progredire dall'obiettivo sessuale di esser percosso da lui all'obiettivo immediatamente successivo di servire al suo coito come una donna; ma per l'opposizione della virilità narcisistica, questo rapporto venne rigettato in uno stadio ancor

[1] Soprattutto sul pene (vedi pp. 503 sgg. [e p. 523]).

[2] [Vedi in questo volume il lavoro di Freud *La disposizione alla nevrosi ossessiva* (1913) pp. 235 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

piú primitivo e, in grazie di uno spostamento su un sostituto paterno, subí una scissione sotto forma di paura di esser divorato dal lupo; il che, peraltro, non lo esauriva affatto. Al contrario la situazione che appare assai complicata diventa intelligibile soltanto se si tiene conto della coesistenza di tre aspirazioni sessuali orientate verso il padre: dopo il sogno, dal punto di vista dell'inconscio il bambino era omosessuale; dal punto di vista della nevrosi si trovava sul piano del cannibalismo; il precedente atteggiamento masochistico, infine, restava dominante. Tutte e tre queste correnti avevano una meta sessuale passiva; si trattava dello stesso oggetto e dello stesso impulso sessuale, ma quest'ultimo aveva subíto una scissione su tre piani diversi.

La conoscenza della storia sacra dava ora al soggetto la possibilità di sublimare l'atteggiamento masochistico dominante nei confronti del padre. Egli diventò Cristo, e in ciò fu agevolato soprattutto dalla circostanza che entrambi erano nati nello stesso giorno. Si era dunque trasformato in qualcosa di grande e perdipiú in un uomo — fatto che provvisoriamente non fu accentuato abbastanza. Quando il bambino si chiedeva se anche Cristo avesse un sedere lasciava trasparire il proprio atteggiamento omosessuale rimosso; quel rimuginio altro non significava infatti che la domanda se egli stesso potesse essere usato dal padre come una donna, e cioè come la madre nella scena primaria. La soluzione di altre idee ossessive ci darà, piú avanti, conferma di quest'interpretazione. Il suo dubbio che potesse essere riprovevole mettere in rapporto il personaggio sacro con idee del genere corrispondeva alla rimozione dell'omosessualità passiva. Notiamo ch'egli si sforzava di tenere la sua nuova sublimazione al riparo dagli elementi che scaturivano dal materiale rimosso. Ma non vi riusciva.

Non comprendiamo ancora perché il bambino insorgesse anche contro il carattere passivo del Cristo e contro il cattivo trattamento riservatogli dal Padre; in altre parole, perché cominciasse a ripudiare anche il proprio ideale masochistico, persino nella sua forma sublimata. Possiamo supporre che questo secondo conflitto fosse particolarmente favorevole all'affiorare dall'inconscio dei pensieri ossessivi degradanti propri del primo conflitto (quello tra la corrente masochistica dominante e la corrente omosessuale rimossa); infatti è ben naturale che in un conflitto psichico tutte le correnti contrastanti, anche se emananti da fonti diversissime, si sommino. Apprenderemo da informazioni ulteriori il motivo di questo suo ribellarsi e al tempo stesso delle critiche rivolte alla dottrina religiosa.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Anche l'esplorazione sessuale aveva tratto profitto dalle cognizioni che il bambino veniva apprendendo sulla storia sacra. Fino ad allora egli non aveva avuto alcun motivo per supporre che i bambini fossero messi al mondo soltanto dalle donne. Al contrario, la nanja gli aveva fatto credere che lui era il figlio del papà mentre la sorella era la figlia della mamma [p. 496], e questa maggior intimità del suo rapporto col padre gli era parsa preziosa. Ora apprendeva che Maria veniva chiamata la Madre di Dio; ma allora, i bambini provenivano dalla donna, e non poteva piú credere a quanto gli aveva detto la nanja. Un'altra cosa che non capiva era chi fosse stato in definitiva il padre di Cristo. Era incline a identificarlo con Giuseppe, dato che i due, a quanto aveva inteso, erano vissuti sempre insieme; ma la nanja diceva che Giuseppe era solo come il padre, che il padre vero era Dio. Non ci si raccapezzava proprio. Solo questo gli pareva di capire: se qualcosa era possibile concluderne, era che il rapporto tra padre e figlio non era cosí intimo come se l'era figurato fino ad allora.

Il bimbetto avvertiva in qualche modo l'ambivalenza emotiva nei confronti del padre che sta al fondo di tutte le religioni, e insorse contro la propria religione a causa di questo affievolirsi del rapporto tra padre e figlio. Com'è naturale, la sua opposizione cessò presto di manifestarsi come dubbio sulla verità della dottrina per rivolgersi direttamente contro la persona di Dio. Dio aveva trattato il figlio duramente e crudelmente, né si era dimostrato migliore verso gli uomini. Aveva sacrificato suo figlio e preteso da Abramo lo stesso sacrificio. Il bambino cominciò a temere Dio.

Se lui era Cristo, suo padre era Dio. Ma il Dio che la religione gli imponeva non era un buon sostituto per il padre ch'egli aveva amato e che non voleva lasciarsi portar via. L'amore per il padre acuiva il suo senso critico; resisteva a Dio per poter rimanere accanto al padre, in realtà difendeva il vecchio padre contro il nuovo. Il compito che gli stava di fronte era una parte gravosa di quel processo che porta al distacco dal padre.

Era dunque l'antico amore per il padre, l'amore che si era manifestato nei primissimi anni della sua vita, ciò da cui il bambino traeva e l'energia per combattere Dio e l'acume per criticare la religione. Ma d'altra parte anche l'ostilità contro il nuovo Dio non era una reazione originale poiché aveva il suo prototipo negli impulsi ostili contro il padre nati sotto l'influsso del sogno d'angoscia; in definitiva l'ostilità contro Dio non era che una reviviscenza di quegli impulsi.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Le due correnti affettive antagoniste destinate a dominare tutta la vita ulteriore del paziente si incontravano qui in una lotta di tipo ambivalente condotta sul terreno religioso. Ciò che risultò da questa lotta sotto forma di sintomo — le idee blasfeme, la coazione a pensare improvvisamente "Dio merda", "Dio porco" — costituiva dunque un autentico prodotto di compromesso, come vedremo dall'analisi di queste idee che collegheremo all'erotismo anale del paziente.

Alcuni altri sintomi ossessivi di carattere meno tipico sono riconducibili con altrettanta certezza al padre e consentono al tempo stesso di rintracciare il nesso tra la nevrosi ossessiva e gli avvenimenti di piú antica data.

Il cerimoniale devoto del paziente — con cui in fondo egli espiava i suoi empi pensieri contro Dio — comprendeva anche l'ordine di respirare solennemente in determinate circostanze. Per esempio, facendosi il segno della Croce, doveva inspirare o espirare con forza. Ora, data l'equivalenza di "alito" e "spirito" nella sua madrelingua, era lo Spirito Santo che entrava in scena in questo modo: egli doveva inspirare lo Spirito Santo ed espirare gli spiriti maligni di cui aveva letto e sentito parlare.[1] A questi spiriti maligni egli attribuiva anche i pensieri blasfemi che lo costringevano a infliggersi tante penitenze. Tuttavia si sentiva costretto a espirare anche quando vedeva accattoni, storpi, persone brutte, vecchie o miserabili; non riusciva a mettere in rapporto con gli spiriti quest'ultima coazione. Doveva contentarsi di pensare che faceva cosí per non diventare come quei disgraziati.

L'analisi, in occasione della comparsa di un sogno, poté accertare che la coazione a espirare alla vista di persone degne di commiserazione era iniziata solo dopo i sei anni e aveva a che fare con la persona del padre. I bambini non vedevano il padre da parecchi mesi quando, un bel giorno, la madre annunciò che li avrebbe condotti in città dove avrebbe loro mostrato qualcosa di cui si sarebbero assai rallegrati. Qui li accompagnò in una clinica dove poterono rivedere il padre; aveva un brutto aspetto, un aspetto che al piccino fece molta pena. Il padre era dunque il prototipo di tutti gli storpi, gli accattoni e i miserabili al cui cospetto il bambino era costretto a espirare. La figura di un padre costituisce del resto in generale il prototipo degli spauracchi che appaiono negli stati d'angoscia, e all'immagine paterna si ispirano spesso le caricature disegnate con

[1] Come vedremo il sintomo si era sviluppato quando il paziente sapeva già leggere, all'età di sei anni.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

l'intento di schernire il prossimo. Piú avanti [p. 561] vedremo che l'atteggiamento compassionevole del paziente risaliva a un certo dettaglio della scena primaria che cominciò a produrre i suoi effetti solo molto piú tardi, nel corso della nevrosi ossessiva.

L'intento dell'espirazione alla vista di storpi ecc. — quello di non diventare come loro — era dunque la vecchia identificazione con il padre trasformata in senso negativo. Tuttavia il bambino copiava il padre anche in senso positivo, perché la sua respirazione profonda costituiva un'imitazione di quel rumore che aveva udito emettere dal padre durante il coito.[1] Per il paziente lo Spirito Santo doveva la sua origine a questo segno dell'eccitazione sensuale nel maschio. In forza della rimozione, questa respirazione aveva preso il senso di uno spirito maligno, che aveva del resto anche un'altra genealogia: la malaria [p. 514] di cui il bambino aveva sofferto all'epoca della scena primaria.

L'allontanamento di questi spiriti maligni corrispondeva a un evidente tratto ascetico della personalità del bambino, che si esprimeva anche in altre reazioni. Un giorno gli avevano raccontato che Cristo aveva fatto entrare i demoni nelle scrofe, che poi erano cadute in un precipizio. Ciò gli aveva fatto pensare a un episodio di cui era stata protagonista la sorella nei primi anni dell'infanzia, quando egli era ancora troppo piccolo per potersene rammentare: mentre camminava su un sentiero tra le rocce, vicino al porto, la piccina era scivolata ruzzolando fin sulla spiaggia. Dunque, anche la sorella era uno spirito maligno e una scrofa; e di qui la strada al "Dio porco" era breve. Anche il padre, infatti, si era come lei dimostrato in balía della sensualità.

Quando apprese la storia dei primi uomini, il bambino fu colpito dall'analogia tra la propria sorte e quella di Adamo. Parlando con la nanja, mostrò ipocritamente gran meraviglia per il fatto che Adamo si fosse lasciato dannare da una donna, e le promise che non si sarebbe mai maritato. Un atteggiamento ostile nei confronti delle donne, determinatosi per conseguenza della seduzione da parte della sorella, si espresse in forma assai spiccata in questo periodo. E tale ostilità disturbò in piú di un'occasione la sua successiva vita amorosa. La sorella divenne per lui l'incarnazione permanente della tentazione e del peccato. Dopo la confessione si sentiva puro e senza colpa; ma gli sembrava che la sorella stesse lí in agguato per trascinarlo nuova-

[1] Se si ammette, naturalmente, la realtà della scena primaria.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mente al male. Allora, in men che non si dica, provocava un litigio con lei da cui risultava di nuovo colpevole. In tal modo era costretto a riprodurre in forme sempre nuove la circostanza della seduzione. D'altra parte durante la confessione non era mai riuscito a dare libero corso ai suoi pensieri blasfemi, che pure lo opprimevano molto.

Siamo giunti senza accorgercene alla sintomatologia degli ultimi anni della nevrosi ossessiva; passiamo dunque alla descrizione di com'essa si è conclusa, sorvolando gli avvenimenti della fase intermedia. Sappiamo che a prescindere dalla sua abituale consistenza, la malattia era soggetta a occasionali intensificazioni: è quel che accadde quando morí un bambino che abitava nella stessa strada del nostro paziente, e con cui egli stesso si era identificato. Non possiamo ancora renderci conto dei motivi di questo fatto.

A dieci anni il nostro paziente fu affidato a un precettore tedesco che ben presto riuscí a esercitare su di lui una profonda influenza. È assai istruttivo osservare che quando il bambino si accorse e apprese dalle dotte conversazioni col maestro che questo sostituto del padre non attribuiva valore alcuno alla religiosità e non credeva affatto alla verità della dottrina, tutta la sua rigida devozione scomparve per non riapparire mai piú. La religiosità si era dileguata col venir meno della dipendenza dal padre, ora sostituito da un padre nuovo e piú alla mano. Tutto ciò non avvenne, peraltro, senza un'ultima impennata della nevrosi ossessiva. Il ricordo saliente di questo periodo è la coazione a pensare alla Santissima Trinità quando vedeva sulla strada tre mucchietti di sterco l'uno accanto all'altro. Egli non cedeva infatti mai a un nuovo stimolo senza fare un ultimo tentativo di rimanere aggrappato all'atteggiamento precedente e ormai svalorizzato. Quando il precettore lo persuase a smettere le sue crudeltà contro i piccoli animali, egli pose fine a queste cattive azioni, ma non senza essersi preso l'ultima soddisfazione di tagliuzzare dei bruchi. Continuò a comportarsi in questo modo nel corso del trattamento analitico, sviluppando "reazioni negative" transitorie; ogniqualvolta un sintomo veniva definitivamente risolto, il soggetto tentava di contraddire gli effetti del successo terapeutico mediante un aggravamento temporaneo del sintomo stesso. Lo stesso contegno si osserva generalmente nei bambini di fronte alle proibizioni. Se per esempio li sgridiamo perché fanno un fracasso insopportabile, prima di smettere ce lo fanno sentire ancora una volta; ciò serve a far loro credere che hanno smesso di propria volontà, infischiandosene del divieto.

Sotto l'influenza del precettore tedesco si produsse una nuova e

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

piú conveniente sublimazione del sadismo del fanciullo, sadismo che con l'approssimarsi della pubertà aveva preso il sopravvento sul masochismo. Cominciò a entusiasmarsi per le cose militari, per le uniformi, le armi e i cavalli con cui alimentò i suoi frequentissimi sogni a occhi aperti. Cosí, grazie all'influenza di un uomo il paziente si liberò del proprio atteggiamento passivo e si avviò per una strada abbastanza normale. Il precettore lo lasciò poco tempo dopo, ma l'affetto che il fanciullo aveva nutrito per lui lasciò traccia in tutta la sua vita ulteriore nella preferenza accordata all'elemento tedesco (medici, cliniche, donne) rispetto a quello del suo paese d'origine (che rappresentava il padre); fatto, questo, da cui anche la traslazione nel corso della cura trasse notevolissimo giovamento.

All'epoca che precede l'affrancamento dovuto al precettore appartiene anche il sogno seguente, rimasto dimenticato fino alla sua riapparizione durante l'analisi, e che appunto per questo riferisco: Egli si vede a cavallo, inseguito da un bruco gigantesco. In questo sogno il soggetto riconosce un'allusione a un sogno piú antico, che avevamo interpretato già da tempo, e che apparteneva al periodo precedente l'arrivo del precettore. In esso compariva un diavolo vestito di nero, nella posizione eretta in cui in passato il lupo e il leone avevano ispirato tanto terrore al bambino. Il diavolo indicava col dito proteso un'enorme lumaca. Il paziente aveva presto scoperto che questo diavolo corrispondeva al demone di un noto poema,[1] e tutto il sogno alla rielaborazione di un'immagine molto diffusa rappresentante una scena d'amore tra il demone stesso e una giovanetta. La lumaca teneva il posto della donna, quale perfetto simbolo sessuale femminile. Orientati dal gesto indicatore del demone, fummo presto in grado di comprendere che il sogno stava a significare l'aspirazione del paziente a trovare qualcuno che gli desse le informazioni che ancora gli mancavano sul mistero del rapporto sessuale, cosí come suo padre gli aveva dato in proposito i primi ragguagli nella scena primaria.

In relazione al sogno successivo — in cui il simbolo femminile era sostituito da un simbolo maschile — il paziente ricordò un preciso avvenimento accaduto poco tempo prima del sogno stesso. Cavalcando nella proprietà paterna, egli era passato accanto a un contadino che stava dormendo vicino al proprio figlioletto. Quest'ultimo aveva svegliato il padre e gli aveva detto qualcosa; al che l'uomo si

[1] [*Il demone* (1838) di M. I. Lermontov.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

era messo a ingiuriare il cavaliere correndogli appresso e costringendolo ad allontanarsi rapidamente sul suo cavallo. Un secondo ricordo dice che nella stessa proprietà vi erano degli alberi che parevano bianchi perché completamente rivestiti di filamenti prodotti dai bruchi. Ci rendiamo conto che egli era fuggito dinanzi alla realizzazione della fantasia del figlio che dorme accanto al padre, e che aveva menzionato gli alberi bianchi per stabilire un collegamento con il sogno angoscioso dei lupi bianchi sul noce. Si trattava cioè di un'irruzione diretta della paura in lui provocata dall'atteggiamento femminile verso l'uomo, paura contro la quale egli si era dapprima protetto con la sublimazione religiosa e si sarebbe protetto di lí a poco con la piú efficace sublimazione "militare". [Vedi sopra p. 544.]

Sarebbe tuttavia gravemente erroneo supporre che dopo la scomparsa dei sintomi ossessivi la nevrosi ossessiva non abbia lasciato dietro di sé alcun effetto permanente. Il processo aveva condotto a una vittoria dell'atteggiamento fideistico e religioso sullo spirito ribelle, critico e indagatore; d'altra parte aveva avuto come presupposto la rimozione dell'atteggiamento omosessuale. Da entrambi questi fattori risultò un danno permanente. L'attività intellettuale rimase, a partire da quella prima disfatta, gravemente menomata: non si sviluppò nel paziente alcuna ansia di imparare, nulla si vide piú dell'acume con cui, alla tenera età di cinque anni, aveva dissezionato criticamente le dottrine religiose. D'altro canto, la rimozione della violentissima omosessualità compiuta durante il sogno d'angoscia fece sí che quest'importante impulso fosse riservato all'inconscio, mantenendosi per ciò stesso orientato verso l'oggetto che ne costituiva la meta originaria, e sottraendosi dunque a tutte le sublimazioni di cui altrimenti sarebbe stato suscettibile. Conseguenza di ciò fu che vennero a mancare al paziente tutti gli interessi sociali che danno un contenuto alla vita. Solo quando, col procedere della cura analitica, venimmo liberando l'omosessualità da questi vincoli, tale stato di cose cominciò a migliorare, e fu assai interessante osservare come — senza alcuna sollecitazione diretta da parte del medico — ogni frammento di libido omosessuale divenuto libero cercasse di volgersi alla vita e di trovare un ancoraggio nei grandi interessi collettivi dell'umanità.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Ricordi il lettore che questa storia di una nevrosi infantile l'ho ricavata, come una sorta di sottoprodotto, dall'analisi di una malattia contratta in età adulta. Fui quindi costretto a ricomporla a partire da frammenti ancora piú minuti di quelli che generalmente abbiamo a disposizione per compiere una sintesi. Questo lavoro, peraltro non difficile, incontra una barriera naturale quando si tratta di portare sul piano descrittivo bidimensionale una struttura in sé pluridimensionale. Debbo perciò accontentarmi di presentare le singole parti di questo insieme, che il lettore potrà ricomporre in un tutto vivente. Come abbiamo piú volte rilevato, la nevrosi ossessiva del nostro paziente si sviluppò sulla base di una costituzione sadico-anale. Fin qui abbiamo considerato soltanto uno dei due fattori basilari: il sadismo e le sue trasformazioni. Tutto quanto concerne l'erotismo anale è stato intenzionalmente accantonato e sarà ora messo in luce nel suo complesso.

Gli analisti sono da tempo unanimi nell'attribuire ai multiformi moti pulsionali che raggruppiamo sotto la denominazione di erotismo anale un'importanza incalcolabile nell'edificazione della vita sessuale e dell'attività psichica umana in generale. Si è del pari concordi nel ritenere che una delle manifestazioni principali delle trasformazioni dell'erotismo che risale a questa fonte è costituita dal contegno dell'uomo nei confronti del denaro,[1] la preziosa materia che nel corso dell'esistenza attira su di sé l'interesse psichico che originariamente ineriva alle feci, al prodotto della zona anale. Noi psicoanalisti ci siamo ormai abituati a ricondurre l'interesse annesso al denaro — nella misura in cui questo interesse sia di natura libidica e non razionale — al piacere escrementizio; pretendiamo pertanto dalle persone normali un atteggiamento nei confronti del denaro completamente libero da influssi libidici e ispirato a considerazioni meramente realistiche.

Nel nostro paziente quest'atteggiamento si mostrava, all'epoca della malattia piú tarda, perturbato in modo particolarmente grave, il che costituiva un elemento non trascurabile della sua incapacità di con-

[1] [Vedi lo scritto di Freud *Carattere ed erotismo anale* (1908).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

durre una vita indipendente, e in genere di affrontare la vita. Avendo ereditato dal padre e dallo zio, era divenuto molto ricco, ci teneva palesemente ad esser considerato tale e si affliggeva assai se veniva sottovalutato da questo punto di vista. Tuttavia non sapeva mai quanto possedesse, quanto avesse speso e quanto gli rimanesse. Era difficile dire se fosse un avaro o un prodigo: si comportava ora in un modo ora nell'altro, e comunque mai secondo un criterio che potesse far pensare a un proposito coerente. Certi suoi tratti appariscenti di cui parlerò piú avanti lo facevano sembrare un riccone borioso e indurito che considerava la ricchezza il suo privilegio piú grande e non lasciava che neppure per un istante le faccende sentimentali interferissero con questioni di interesse. Ma d'altra parte non valutava gli altri secondo il loro patrimonio, e, in molte occasioni, si mostrava invece modesto, soccorrevole e pietoso. In effetti l'elemento denaro si sottraeva al suo controllo cosciente e significava per lui qualcosa di diverso.

Ho già detto [vedi pp. 500 sg.] che mi aveva dato molto da pensare il suo modo di consolarsi per la perdita della sorella, divenuta negli ultimi anni la sua migliore amica: si era detto semplicemente che ora non avrebbe avuto piú bisogno di dividere con lei l'eredità paterna. Anche piú sorprendente era forse la calma con cui raccontava la cosa, come se non si avvedesse affatto della brutalità emotiva che una tale ammissione implicava. L'analisi, è vero, lo riabilitò dimostrando che il dolore per la morte della sorella aveva solo subíto uno spostamento; ma ciò non faceva che rendere piú inspiegabile ch'egli avesse voluto trovare in un aumento di ricchezza un sostituto alla perdita di lei.

Il contegno tenuto in un'altra circostanza appariva enigmatico ai suoi stessi occhi. Dopo la morte del padre il patrimonio che costui aveva lasciato fu diviso tra il paziente e sua madre. La madre amministrava l'intero patrimonio e provvedeva alle necessità finanziarie del figlio, come egli stesso riconosceva, in modo irreprensibile e con liberalità. Tuttavia, ogni colloquio tra i due in materia di denaro si concludeva regolarmente con violentissimi rimproveri da parte sua: che la madre non gli voleva bene, che cercava di economizzare a sue spese, che probabilmente avrebbe preferito vederlo morto per disporre da sola di tutta la sostanza. La madre piangendo protestava il proprio disinteresse, egli provava vergogna di come s'era comportato, e assicurava, a ragione, che non pensava nulla di quello che aveva

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

detto; sapeva però benissimo che avrebbe ripetuto la stessa scena alla successiva occasione.

Che molto tempo prima dell'analisi le feci avevano avuto per il paziente il significato di denaro è dimostrato da molti episodi. Ne riferirò due. In un'epoca in cui l'intestino non aveva ancora parte nelle sue sofferenze, egli aveva reso visita in una grande città a un cugino povero. Preso commiato da lui, si era rimproverato di non aver mai aiutato finanziariamente questo parente e subito dopo aveva provato "forse il piú urgente bisogno corporale di tutta la sua vita". Due anni dopo cominciò effettivamente a passare una rendita al cugino. Ed ecco l'altro episodio. A 18 anni, mentre si preparava all'esame di maturità, si era recato da un suo compagno di scuola con cui aveva concertato un piano per evitare la bocciatura che tutti e due avevano motivo di temere.[1] Avevano preso la decisione di corrompere un bidello, e il contributo del paziente alla somma necessaria era naturalmente il piú forte. Al ritorno aveva pensato che avrebbe pagato anche di piú pur di passare, purché all'esame non gli capitasse un disastro; ma quello che gli capitò fu un "disastro"[2] diverso, prima ancora di raggiungere la soglia di casa.

Non ci stupiremo ora di apprendere che nel corso della sua malattia ulteriore il paziente soffrí di persistenti disturbi della funzione intestinale, seppure d'intensità variabile a seconda delle circostanze. Quando entrò in trattamento con me ricorreva già da tempo agli enteroclismi, che si faceva praticare da un domestico; trascorrevano mesi e mesi senza che si producesse una sola evacuazione spontanea, a meno che non sopravvenisse un improvviso eccitamento derivante da una certa fonte (caso in cui la funzione diveniva normale per alcuni giorni). Il paziente lamentava principalmente che per lui il mondo era avvolto da un velo, ovvero che egli stesso era separato dal mondo da questo velo. Il velo si squarciava soltanto nel momento in cui, dopo l'enteroclisma, il contenuto intestinale abbandonava l'intestino; allora si sentiva di nuovo a posto e normale.[3]

Il collega cui indirizzai il paziente per avere un responso sul suo stato intestinale fu abbastanza perspicace da intenderlo come un

[1] [In tedesco *Durchfall* significa sia "bocciatura, fiasco" che "diarrea".] Il paziente m'informò che nella sua lingua madre non vi è una parola che corrisponda all'uso familiare tedesco di *Durchfall* per indicare disturbi intestinali.

[2] L'espressione ha lo stesso significato nella madre lingua del paziente e in tedesco.

[3] Medesimo effetto se l'enteroclisma era praticato da un'altra persona o da lui stesso. [Vedi lo scritto successivo di Freud *Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland* (1936) in cui è discusso questo sintomo di "derealizzazione" o, come la vien chiamato, "sentimento di estraniazione".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

fatto funzionale o addirittura determinato psichicamente, e da astenersi dal prescrivere un trattamento medico attivo. Del resto, né medicamenti né diete servivano a nulla. Durante tutti gli anni del trattamento analitico il malato non ebbe alcuna evacuazione spontanea (se prescindiamo da quelle dovute alle improvvise occorrenze cui accennavo piú sopra). Il malato si lasciò convincere che ogni trattamento attivo dell'organo disturbato ne avrebbe solo peggiorato lo stato, e si contentò di ottenere un'evacuazione una o due volte la settimana per mezzo di un enteroclisma o di un purgante.

Occupandomi dei disturbi intestinali ho riservato alla malattia ulteriore del paziente maggior spazio di quanto ne prevedesse il piano di questo lavoro, dedicato alla nevrosi infantile. Ma a ciò sono stato indotto da due motivi: primo, i sintomi intestinali erano passati dalla nevrosi infantile a quella successiva in forma quasi immutata; secondo, essi ebbero un'importanza fondamentale per la conclusione del trattamento.

È nota l'importanza del dubbio per il medico che analizza una nevrosi ossessiva.[1] È l'arma piú potente di cui il malato disponga, lo strumento preferito della sua resistenza. Anche il nostro paziente riuscí, grazie al dubbio, a trincerarsi dietro una rispettosa indifferenza e a mantenersi per anni impermeabile ad ogni sforzo terapeutico. Non si verificava alcun mutamento, non c'era mezzo di persuaderlo di alcunché. Finalmente mi avvidi dell'importanza che i disturbi intestinali potevano rivestire per i miei fini; essi rappresentavano quella particella d'isteria che troviamo regolarmente alla base di ogni nevrosi ossessiva.[2] Promisi dunque al paziente la completa normalizzazione della sua attività intestinale, lo costrinsi, con questa promessa, a rendere esplicita la sua incredulità, ed ebbi in seguito la soddisfazione di vedere sparire i suoi dubbi quando l'intestino — come un organo istericamente affetto — cominciò a "partecipare al discorso"[3] durante il nostro lavoro, per poi ritrovare, dopo qualche settimana, la funzione normale da tanto tempo perduta.

Torniamo ora all'infanzia del paziente, epoca in cui le feci non potevano ancora aver assunto per lui il significato di denaro.

Molto presto si erano manifestati disturbi intestinali, soprattutto

[1] [Vedi il caso clinico dell'uomo dei topi (1909) pp. 69-71.]

[2] [Freud aveva già accennato a un "substrato di sintomi isterici" nella nevrosi ossessiva nel suo scritto *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896) p. 312. Tornerà su questo punto in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) § 5.]

[3] [Questa espressione (*mitsprechen*) risale agli *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 431.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

quello che nei bambini è il piú frequente e il piú normale, l'incontinenza. Siamo certamente nel giusto se non cerchiamo per questo antico fenomeno una spiegazione patologica, ma ravvisiamo in esso la prova che il bambino non intendeva esser disturbato o interrotto nel piacere connesso all'evacuazione. Motti di spirito ed esibizioni di carattere anale lo divertivano moltissimo, atteggiamento, questo, generalmente conforme ai gusti grossolani di classi sociali diverse dalla sua e che si mantenne fin dopo l'inizio della malattia ulteriore.

All'epoca della governante inglese accadde piú volte che il bambino e la nanja fossero costretti a condividere la camera da letto di quell'essere detestabile. Ora, la nanja si accorse benissimo che il bambino — già da tempo avvezzo a non farlo piú — in quelle determinate notti sporcava il letto. Egli non se ne vergognava affatto: si trattava di un atto di sfida verso la governante.

Un anno piú tardi (a quattro anni e mezzo), durante la fase dell'angoscia, gli accadde di farsela addosso durante il giorno. Si vergognò terribilmente, e mentre lo pulivano disse gemendo che non poteva piú vivere cosí. Qualcosa doveva dunque esser cambiato rispetto all'anno prima, qualcosa sulle cui tracce fummo condotti dalla sua lagnanza. Risultò che le parole "non posso piú vivere cosí" riproducevano una frase che il bambino aveva udito pronunciare da qualcuno. Un giorno[1] la madre se lo era portato appresso riaccompagnando il medico alla stazione dopo una visita; cammin facendo si era lamentata dei suoi dolori e delle sue emorragie, e a un certo punto aveva esclamato: — Non posso piú vivere cosí! — certamente senza immaginare che quelle parole si sarebbero impresse nella memoria del piccino che teneva per mano. La lamentela del bambino (che egli avrebbe d'altronde ripetuto innumerevoli volte nel corso della malattia ulteriore) aveva dunque il significato di un'identificazione con la madre.

Per l'epoca in cui si colloca e per il suo contenuto, un fatto di cui il paziente si sovvenne poco dopo rappresenta l'anello di congiunzione tra i due episodi or ora citati. All'inizio della fase dell'angoscia la sollecita madre aveva dato disposizione che si usassero alcune precauzioni per proteggere i bambini dalla dissenteria, di cui si erano avuti diversi casi nei dintorni della tenuta. Il bambino si informò di cosa si trattasse e quando gli fu risposto che la dissenteria fa venire

[1] La data dell'episodio non poté essere accertata con precisione: sicuramente prima del sogno d'angoscia fatto a quattro anni e probabilmente prima che i genitori si assentassero per il viaggio estivo.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

il sangue nelle feci si preoccupò moltissimo e dichiarò che nelle sue feci c'era del sangue. Ebbe dunque paura di morire di dissenteria; tuttavia durante una visita si lasciò convincere che si era sbagliato e che non aveva nulla da temere. È evidente che con questa sua paura il bambino mirava a un'identificazione con la madre, la quale, davanti a lui, aveva parlato col medico delle proprie emorragie. Nel suo successivo tentativo di identificazione (a quattro anni e mezzo) non si era piú trattato di sangue; il piccino non capiva piú sé stesso, credeva di vergognarsi e non sapeva che ciò che lo sconvolgeva era la paura della morte, paura che peraltro la sua lagnanza tradí in modo inequivocabile.

In quell'epoca la madre, sofferente di una malattia del basso ventre, era in generale apprensiva per sé e per i bambini; è probabilissimo che l'apprensività del bambino si fondasse, oltre che sui motivi propri, anche sull'identificazione con la madre.

Ma che cosa significava l'identificazione con la madre?

Tra l'abuso sfacciato dell'incontinenza a tre anni e mezzo e l'orrore che questa gli ispirava a quattro anni e mezzo si colloca il sogno con cui ebbe inizio la fase dell'angoscia; questo sogno gli consentí la comprensione posticipata della scena osservata a un anno e mezzo[1] e gli mise in chiaro il ruolo che spetta alla donna nell'atto sessuale. Viene naturale di porre in rapporto con questo grande rivolgimento anche il mutato atteggiamento del bambino nei confronti della defecazione. Per lui "dissenteria" era evidentemente il nome della malattia di cui aveva udito lamentarsi la mamma, della malattia con cui non si può vivere; per lui questa malattia non riguardava il basso ventre, ma l'intestino della madre.

Sotto l'influsso della scena primaria egli pervenne alla conclusione che la madre si era ammalata a causa di ciò che il padre aveva fatto con lei;[2] e la sua paura di avere del sangue nelle feci, di essere dunque malato come la madre, corrispondeva al rifiuto di identificarsi con lei in quella scena sessuale, lo stesso rifiuto con il quale s'era svegliato dal sogno. Tuttavia tale paura testimoniava altresí che nell'ulteriore elaborazione della scena primaria egli s'era messo al posto della madre e le aveva invidiato quella relazione col padre. L'organo attraverso il quale l'identificazione con la donna — e cioè l'atteggiamento omosessuale passivo verso l'uomo — poteva estrinsecarsi, era

[1] Vedi sopra p. 522 e nota.
[2] Questa conclusione, probabilmente, non era erronea.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

la zona anale. I disturbi della funzione di questa zona avevano ora acquistato il significato di impulsi di tenerezza femminile, e tale significato conservarono anche durante la malattia ulteriore.

A questo punto dobbiamo prestar ascolto a un'obiezione la cui disamina potrà contribuire considerevolmente a chiarire lo stato apparentemente confuso dei fatti. Abbiamo dovuto supporre che durante lo svolgimento del sogno il paziente avesse ritenuto che la donna fosse evirata e avesse, in luogo del membro virile, una ferita; nella sua interpretazione la ferita doveva servire al rapporto sessuale e l'evirazione era la condizione della femminilità. Abbiamo supposto che la minaccia della perdita del membro avesse fatto rimuovere al bambino l'atteggiamento femminile verso l'uomo e lo avesse destato in stato d'angoscia dalla sua infatuazione omosessuale. Ora, come si concilia questa comprensione del rapporto sessuale, questo riconoscimento della vagina con la scelta dell'intestino per l'identificazione con la donna? I sintomi intestinali non risalgono piuttosto all'altra teoria, verosimilmente piú antica e del tutto contrastante con la paura dell'evirazione, teoria secondo la quale è l'orifizio anale la sede del rapporto sessuale?

Certo, questa contraddizione esiste, e le due concezioni sono fra loro incompatibili. Soltanto, si tratta di sapere se sia proprio necessario renderle compatibili. Il nostro disorientamento, in realtà, nasce solo da questo: che siamo sempre propensi a considerare i processi psichici inconsci alla stessa stregua di quelli consci, dimenticando le profonde differenze che separano i due sistemi psichici.

Quando l'eccitata aspettativa del sogno natalizio ebbe evocato nel bambino la scena una volta osservata (o costruita) del rapporto sessuale dei genitori, la prima concezione che di tale rapporto gli si presentò fu certo l'antica, quella per cui la parte del corpo femminile che riceve il membro virile è l'orifizio anale. Cos'altro avrebbe potuto credere infatti quando a un anno e mezzo aveva assistito a quella scena?[1] Ora però che aveva quattro anni, accadde qualcosa di nuovo. Si risvegliarono le esperienze vissute nel frattempo, gli accenni che aveva udito al tema dell'evirazione; tutto ciò mise in dubbio la "teoria cloacale" e lo portò a riconoscere la differenza tra i sessi e il ruolo sessuale assegnato alla donna. Egli si comportò allora come si comportano d'abitudine i bambini quando si dà loro un chiarimento indesiderato su argomenti sessuali o di altra natura. Re-

[1] Allora, o fintantoché non ebbe compreso il coito dei cani.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

spinse cioè il nuovo — nel nostro caso per motivi attinenti alla paura dell'evirazione — e si attenne al vecchio. Si decise per l'ano contro la vagina, nello stesso modo e per gli stessi motivi per cui piú tardi prese partito per il padre contro Dio. La spiegazione nuova fu scartata, l'antica mantenuta; quest'ultima gli forniva il materiale per l'identificazione con la donna: identificazione che piú tardi si espresse nella paura della morte per disturbi intestinali e sotto forma di incipienti elucubrazioni religiose (il problema se Cristo avesse il sedere, e simili). Non si deve credere però che la nuova concezione rimanesse senza esito: al contrario essa produsse un effetto straordinariamente intenso costituendosi a fondamento del fatto che l'intero processo del sogno fu mantenuto nella rimozione e sottratto ad ogni ulteriore elaborazione cosciente. In ciò, tuttavia, l'effetto di questa concezione si esaurí e non influí in alcun modo sulla soluzione dei problemi sessuali. È certo contraddittorio che da allora in poi la paura dell'evirazione potesse coesistere accanto all'identificazione con la donna attraverso l'intestino; ma non si trattava che di una contraddizione logica, e quindi scarsamente significativa. L'intero processo, anzi, appare caratteristico del modo in cui lavora l'inconscio. Una rimozione è qualcosa di diverso da un ripudio cosciente.

Quando abbiamo esaminato la genesi della fobia dei lupi abbiamo inseguito gli effetti derivanti dalle nuove cognizioni che il paziente aveva acquisito su come si svolge l'atto sessuale; ora che studiamo i disturbi della funzione intestinale ci troviamo sul terreno della vecchia teoria cloacale. I due punti di vista erano tenuti separati da uno stadio di rimozione. L'atteggiamento femminile verso l'uomo, ripudiato mediante l'atto di rimozione, si ritrasse nella sintomatologia intestinale, manifestandosi nelle frequenti diarree, costipazioni e dolori intestinali degli anni infantili. Le fantasie sessuali ulteriori, fondate sulle nuove e corrette cognizioni sessuali, poterono cosí esternarsi regressivamente come disturbi intestinali. Non potremo tuttavia comprendere questi ultimi se non avremo prima scoperto quale mutamento di significato subirono le feci a partire dai primissimi giorni di vita del paziente.[1]

Ho accennato piú sopra [p. 515] che al contenuto della scena primaria mancava un frammento; è ora giunto il momento di inserirlo. Il bambino aveva interrotto il rapporto sessuale dei genitori defe-

[1] Vedi il mio scritto *Trasformazioni pulsionali, particolarmente dell'erotismo anale* (1915).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

cando, ciò che gli aveva permesso di mettersi a gridare. Per la valutazione critica di questa aggiunta rimando il lettore a tutte le considerazioni che ho svolto a proposito del restante contenuto della scena. Il paziente accettò la mia costruzione di questo atto conclusivo della scena e sembrò confermarla sviluppando dei "sintomi passeggeri". Dovetti rinunciare invece a un'altra aggiunta che avevo prospettato: e cioè che il padre, cosí disturbato, avesse sfogato il suo disappunto sgridando il bambino. Il materiale dell'analisi non reagí affatto a questa costruzione.

Il dettaglio testé aggiunto non può, naturalmente, essere posto sullo stesso piano degli altri. Non si tratta, infatti, di una impressione esogena, di cui ci si potrebbe attendere la ripetizione in numerose manifestazioni ulteriori, ma di una reazione propria del bambino. La storia del caso non sarebbe cambiata in nulla se tale manifestazione, allora, non si fosse verificata o se fosse stata desunta da un periodo successivo e quindi inserita nel corso della vicenda. Ma la sua interpretazione non lascia luogo a dubbi: essa indica un eccitamento della zona anale (in senso lato). In altri casi dello stesso genere, una simile osservazione dell'atto sessuale si conclude con una minzione; un uomo adulto, in circostanze analoghe, avrebbe un'erezione. Il fatto che il nostro bimbetto abbia prodotto una defecazione come segno dell'eccitamento sessuale va ritenuto una peculiarità della sua costituzione sessuale congenita. Egli assunse subito un atteggiamento passivo e si dimostrò piú incline a identificarsi in seguito con la donna che non con l'uomo.

Cosí facendo, come tutti i bambini del resto, egli usò il proprio contenuto intestinale in uno dei suoi primi e piú originari significati. Lo sterco è il primo *regalo*, il primo sacrificio d'affetto del bambino, parte del suo stesso corpo di cui egli si aliena solo in favore di una persona amata.[1] La defecazione come atto di sfida (ricordiamo, nel nostro caso, come il bambino se ne servisse, a tre anni e mezzo, per far dispetto alla governante) rappresenta semplicemente l'aspetto

[1] Una facile conferma di ciò, mi sembra, si ha nel fatto che i neonati imbrattano con i loro escrementi solo le persone che conoscono e amano; non onorano gli estranei della stessa attenzione. Nei miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) [pp. 495 sg.] ho accennato al primissimo uso che il bambino fa delle sue feci: egli se ne serve autoeroticamente, come eccitante della mucosa intestinale; successivamente però diventa determinante per la defecazione l'attenzione rivolta a un oggetto al quale il bambino vuole mostrarsi ubbidiente o gradito. Questa relazione si mantiene per un certo tempo, com'è mostrato dal fatto che anche il bambino piú grandicello non si lascia mettere sul vaso o aiutare a urinare se non da certe persone privilegiate, ciò che è peraltro connesso alla prospettiva di ottenere forme diverse di soddisfacimento.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

negativo del significato originario, quello del "regalo". Il *grumus merdae* che lo scassinatore lascia sul luogo del misfatto sembra avere entrambi i significati: da una parte scherno, e dall'altra risarcimento — espresso in modo regressivo — dei danni. Sempre, quando sia stato raggiunto uno stadio superiore, lo stadio inferiore può continuare a sussistere assumendo un significato negativo e denigratorio. La rimozione trova appunto espressione in questa trasformazione nel contrario.[1]

In uno stadio ulteriore dello sviluppo sessuale, le feci assumono il significato di *bambino*: del bambino che quando nasce esce, come le feci, dall'ano. Questo nuovo significato, del resto, non si discosta molto da quello di regalo. È d'uso comune parlare del bambino come di un "regalo". Sentiamo spesso dire che una donna "ha regalato un bimbo" a un uomo; ma l'inconscio, nel suo linguaggio, ha ragione di considerare con la stessa attenzione anche l'altro aspetto di questo rapporto, e di dire che la donna ha "ricevuto" dall'uomo, in regalo, un bambino.

Il significato di *denaro* attribuito alle feci si innesta anch'esso, ma in un'altra direzione, sullo stesso significato di regalo.

L'antico ricordo di copertura del nostro malato, quello secondo il quale egli avrebbe avuto il primo accesso di collera per non aver ricevuto abbastanza regali a Natale, rivela ora il suo significato piú profondo. Ciò di cui egli aveva avvertito la mancanza era il soddisfacimento sessuale, da lui inteso come soddisfacimento anale. Già prima del sogno la sua investigazione sessuale lo aveva preparato a ciò che durante il sogno comprese perfettamente, e cioè che l'atto sessuale risolve l'enigma della venuta al mondo dei bambini. Già prima del sogno egli aveva antipatia per i neonati. Una volta aveva trovato un uccelletto caduto dal nido, ancora implume; l'aveva preso per un bambino piccolissimo, e s'era sentito inorridire. L'analisi mostrò che tutte le bestiole, bruchi, insetti, contro i quali egli infuriava, avevano per lui il significato di neonati.[2] La sua posizione rispetto alla sorella maggiore gli aveva dato motivo di riflettere molto sulla reciproca condizione dei fratelli maggiori e minori; e poiché la nanja gli aveva ben detto una volta che la madre gli voleva tanto bene perché era il piú piccolo, egli aveva un comprensibile motivo di desi-

[1] È noto che nell'inconscio non esistono "no"; i contrari vi coincidono. La negazione interviene solo con il processo di rimozione. [Vedi la trattazione metapsicologica di Freud sull'*Inconscio* (1915) § 5, e lo scritto successivo sulla *Negazione* (1925).]

[2] Allo stesso modo, nei sogni e nelle fobie, i vermi intestinali fanno spesso le veci dei neonati.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

derare che non sopravvenisse alcun altro bambino piú piccolo di lui. La paura di questo bambino piú piccolo si ravvivò poi sotto l'influsso del sogno, che gli presentava il rapporto sessuale fra i suoi genitori.

Dobbiamo dunque aggiungere, a quelle che già conosciamo, una nuova corrente sessuale, derivante anch'essa, come le altre, dalla scena primaria riprodotta nel sogno: nella sua identificazione con la donna (la madre) egli è pronto a regalare un bambino al padre, ed è geloso della madre che gli ha già fatto questo dono e forse altri gliene farà.

Dunque, in virtú del fatto che sia il denaro sia il bambino sono designati comunemente col significato di regalo, il denaro può acquistare il significato di bambino, e assumere in tal modo su di sé l'espressione del soddisfacimento femminile (omosessuale). Ciò accadde, nel nostro paziente, in occasione del seguente episodio: trovandosi in un sanatorio tedesco insieme alla sorella, egli vide suo padre dare a quest'ultima due grosse banconote. Egli aveva sempre sospettato, nella sua fantasia, che il padre avesse rapporti con la sorella; la sua gelosia allora si risvegliò; appena furono soli, egli si avventò sulla sorella e le reclamò con una tal furia e tali accuse la sua parte di denaro, che quella, in lacrime, glielo gettò tutto. Ciò che l'aveva eccitato in quel modo non era stato soltanto il denaro in quanto tale, ma il denaro in quanto bambino, in quanto soddisfacimento anale donato dal padre. Quando poi, essendo il padre ancora in vita, la sorella morí, egli poté consolarsi al pensiero di quel soddisfacimento. In effetti, la deprecabile idea che gli passò per il capo alla notizia della morte della sorella [p. 547] non significava che questo: "Ormai sono io l'unico bambino, ormai il papà dovrà amare soltanto me." Ma il sostrato omosessuale di questa riflessione, che altrimenti avrebbe potuto benissimo divenir cosciente, era talmente intollerabile che il suo travestimento in un pensiero ispirato alla piú sordida avidità di ricchezza dovette sembrare un grande sollievo.

Lo stesso dicasi di quando, dopo la morte del padre, egli rivolse alla madre l'ingiusto rimprovero [p. 547] di volergli sottrarre la sua parte di denaro e di amare quest'ultimo di piú di quanto amasse suo figlio. Proprio la sua antica gelosia per l'amore che la madre aveva rivolto all'altra sua figlia, e in relazione alla mera possibilità che ella avesse desiderato altri figli dopo di lui, lo avevano spinto a rivolgerle quelle imputazioni, che egli stesso riconosceva essere destituite di ogni fondamento.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Attraverso questa analisi del significato delle feci, arriviamo a comprendere che i pensieri ossessivi per cui il paziente si trovava obbligato a mettere Dio in rapporto con lo sterco avevano anche un altro significato oltre a quello oltraggioso che egli stesso ammetteva. Questi pensieri rappresentavano un compromesso tra una corrente ostile e ingiuriosa, e un'altra corrente, non meno forte, di affetto e dedizione. "Dio-merda" costituiva verosimilmente il modo abbreviato di esprimere un'offerta che accade di udire, certe volte, anche in forma non abbreviata. L'espressione tedesca *Auf Gott scheissen, Gott etwas scheissen* ["cacare su Dio", "cacare qualcosa a Dio"] significa anche regalargli un bambino, o farsene regalare uno da lui. Il vecchio significato di regalo in forma negativa e denigratoria e quello, derivatone ulteriormente, di bambino si sono fusi nelle parole ossessive. Attraverso il secondo di questi significati si esprime una tenerezza femminile, la disponibilità a rinunciare alla propria virilità se, in cambio, si ottiene di essere amati come una donna. Un tale atteggiamento verso Dio coincide perfettamente con l'impulso che con parole non ambigue aveva proclamato nel suo sistema delirante il paranoico presidente Schreber.[1]

Quando piú oltre verrò a trattare della risoluzione definitiva dei sintomi del mio paziente, risulterà ancora una volta evidente in che modo i suoi disturbi intestinali si ponessero al servizio della corrente omosessuale ed esprimessero l'atteggiamento femminile verso il padre. Per il momento, un nuovo significato assunto dalle feci ci consentirà la disamina del complesso di evirazione.

La colonna di feci, nella misura in cui eccita la mucosa erogena intestinale, svolge nei confronti di quest'ultima la parte di un organo attivo (la stessa parte che ha il pene nei confronti della mucosa vaginale) e costituisce pertanto, nello stadio cloacale, una sorta di precursore del pene stesso. Il dar via le feci in favore (per amore) di un'altra persona rappresenta a sua volta un prototipo dell'evirazione, il primo caso in cui si rinuncia a una parte del proprio corpo[2] per accattivarsi il favore di un'altra persona, di una persona che si ama. L'amore, per altri aspetti narcisistico, per il proprio pene, non esclude dunque un apporto derivante dall'erotismo anale. Le feci, il bambino, il pene, costituiscono pertanto un'unità, un — *sit venia verbo* — concetto inconscio, il concetto di una "piccolezza" che può essere

[1] [Vedi il caso clinico del presidente Schreber (1910) pp. 360 sgg.]
[2] Come tale considerano sempre i bambini le proprie feci.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

staccata dal proprio corpo. Attraverso nessi di questo genere si producono talora spostamenti e rafforzamenti dell'investimento libidico la cui grande importanza patologica l'analisi è stata in grado di rilevare.

L'atteggiamento inizialmente assunto dal nostro paziente nei confronti del problema dell'evirazione ci è ormai noto da tempo. Egli la respinse e si attenne alla teoria del coito anale. Quando dico "respinse", il significato piú immediato dell'espressione è che non ne volle sapere affatto, e cioè la rimosse. Nessun giudizio, dunque, fu propriamente formulato circa l'esistenza dell'evirazione, ma si fece semplicemente conto che essa non esistesse. Un tale atteggiamento, tuttavia, non poteva durare indefinitamente, neppure negli anni della nevrosi infantile. Come vedremo piú innanzi abbiamo buone ragioni per ritenere che a quest'epoca il paziente avesse riconosciuto la realtà dell'evirazione. Si era comportato comunque, anche in ciò, nel modo che gli era caratteristico e che rende cosí difficile esporre il suo caso e immedesimarsi nei processi psichici che gli erano peculiari. Egli aveva dapprima resistito, poi aveva ceduto, ma la seconda reazione non aveva sospeso completamente la prima. Il risultato fu che, alla fine, coesistevano in lui, una accanto all'altra, due correnti contrarie, per cui da un lato aveva in orrore l'evirazione, e dall'altro era disposto ad accettarla e a consolarsi con la femminilità a titolo di risarcimento. Continuava, poi, a restare virtualmente operante, la terza corrente, la piú antica e profonda, quella che si era limitata a respingere l'evirazione, senza porsi neppure il problema di esprimere un giudizio circa la sua realtà. Ho parlato altrove[1] di un'allucinazione che questo stesso paziente aveva avuto durante il suo quinto anno di età; la riferisco aggiungendovi qui un breve commento:

"Avevo cinque anni. Stavo giocando in giardino, vicino alla mia bambinaia, e col mio temperino incidevo la corteccia di uno di quei noci che compaiono anche nel mio sogno.[2] Improvvisamente con indicibile terrore mi accorsi che mi ero tagliato il mignolo della mano (destra o sinistra?) in modo che stava appeso solo per la pelle. Non provavo dolore ma una grande angoscia. Non osai dire nulla alla bambinaia che si trovava solo pochi passi piú in là, mi lasciai cadere sulla panchina piú vicina e rimasi seduto, incapace di dare una sola

[1] *Falso riconoscimento ("già raccontato") durante il lavoro psicoanalitico* (1913) [in questo volume p. 290].

[2] Vedi *Materiale fiabesco nei sogni* (1913) [in questo volume pp. 197 sgg.].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

occhiata al dito. Alla fine mi calmai, guardai il dito e vidi che non era minimamente ferito."[1]

Sappiamo che a quattro anni e mezzo, dopo esser stato istruito sulla storia sacra, il paziente intraprese quell'intenso sforzo intellettuale che si concluse con la sua devozione ossessiva. Possiamo dunque presumere che questa allucinazione risalga all'epoca in cui egli si decise ad accettare la realtà dell'evirazione, o addirittura, forse, che essa stigmatizzi questo passo. Anche la piccola rettifica[2] apportata dal paziente non è irrilevante. Se la sua allucinazione riproduce la stessa terribile esperienza che Tasso, nella *Gerusalemme liberata*, fa vivere al suo eroe Tancredi, diventa legittima l'interpretazione che anche per il mio piccolo paziente l'albero significasse la donna.[3] In quell'occasione, dunque, egli sostenne la parte del padre e mise in rapporto le emorragie materne che gli erano familiari con l'evirazione — la "ferita" delle donne di cui ora ammetteva l'esistenza.

Lo spunto dell'allucinazione del dito tagliato gli era stato fornito, come spiegò piú tardi, da ciò che aveva udito a proposito di una sua parente, della quale si raccontava che fosse nata con sei dita a un piede, e che il dito superfluo le fosse stato subito spiccato con un'accetta. Le donne dunque non avevano il pene perché esso era stato loro reciso al momento della nascita. Egli accettò per questa via, all'epoca della nevrosi ossessiva, quel che durante il sogno aveva già appreso e allontanato da sé in virtú di una rimozione. Inoltre dalle letture e dalle discussioni relative alla storia sacra era certo venuto a conoscenza della circoncisione rituale di Cristo e degli ebrei in generale.

È indubbio che in questa fase il padre divenne per lui il terrificante personaggio da cui pendeva la minaccia dell'evirazione. Il Dio crudele contro il quale egli allora lottava, quel Dio che faceva peccare gli uomini per poi castigarli, che sacrificava suo figlio e i figli degli uomini, riversò il suo carattere sul padre del paziente: su quello stesso padre che il figlio peraltro cercava di difendere contro Dio. Il maschietto si trovava, qui, a dover adempiere alle condizioni di uno

[1] Nel corso di una narrazione successiva fu apportata la seguente rettifica: "Non mi pare che stessi intagliando l'albero. Debbo aver fuso insieme con questo un altro ricordo, anch'esso falsato in modo allucinatorio, in cui facevo, col coltello, un taglio in un albero e dall'albero sgorgava 'sangue'." [2] [Vedi il passo testé citato in nota.]

[3] [Nella *Gerusalemme liberata* l'anima di Clorinda, la fanciulla amata da Tancredi, viene imprigionata in un albero; quando l'eroe, ignaro di questo, colpisce il tronco con la spada, ne sgorga copioso il sangue dell'amata. Freud ritornerà su questo episodio della *Gerusalemme liberata* in *Al di là del principio di piacere* (1920) § 3.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

schema filogenetico; e vi adempí, nonostante le sue esperienze personali non vi si accordassero. Le allusioni e le minacce di evirazione che egli aveva udito, erano state in verità pronunziate principalmente da donne;[1] ciò non poteva tuttavia ritardare di molto il risultato finale. Nonostante tutto e alla fin fine fu suo padre a diventare per lui la persona da temere per l'evirazione. In ciò l'ereditarietà ebbe il sopravvento sulle circostanze accidentali della sua esistenza; nella preistoria dell'umanità fu certo il padre a praticare l'evirazione come castigo, ridimensionandola poi in epoche successive alla semplice circoncisione. Quanto piú, dunque, evolvendosi la sua nevrosi ossessiva, il nostro paziente procedeva nella rimozione della sua sensualità,[2] tanto piú doveva diventargli naturale attribuire al padre (che rappresentava per lui la persona dedita per eccellenza alla sensualità) quei minacciosi propositi.

L'identificazione del padre con l'eviratore[3] acquistò una grande importanza come fonte sia di una intensa, ma inconscia ostilità contro di lui (giunse al punto di desiderarne la morte), sia dei sentimenti di colpa con cui reagí a tale ostilità. Ma in tutto ciò non c'era niente di anormale, egli si comportava come qualsiasi nevrotico in preda a un complesso edipico positivo. Il fatto singolare era invece costituito dall'esistenza in lui, anche a questo riguardo, di una controcorrente grazie alla quale il padre era piuttosto l'individuo evirato, che come tale esigeva la sua compassione.

Analizzando il cerimoniale respiratorio eseguito dal mio paziente alla vista di storpi, mendicanti e simili, potei mostrargli come anche questo sintomo si riallacciasse a suo padre, e precisamente alla pena che egli aveva provato per lui quando era andato a trovarlo nella clinica in cui giaceva malato [vedi sopra p. 541]. Ma seguendo questa traccia l'analisi riuscí a risalire ancora piú addietro. Viveva nella tenuta di famiglia, in un tempo assai lontano (probabilmente prima ancora della seduzione, avvenuta quando il paziente aveva tre anni e tre mesi), un povero bracciante a cui era stato affidato il compito di portar l'acqua in casa. Costui era privo della parola perché — di-

[1] Sappiamo ciò che gli disse la nanja; vedremo piú avanti ciò che gli aveva detto un'altra donna [vedi oltre p. 565]. [2] Vedi i chiarimenti su questo punto alle pp. 541 sgg.

[3] Tra i sintomi piú tormentosi, ma anche tra i piú grotteschi, della sua malattia ulteriore, è da ricordare il suo singolare comportamento nei confronti di tutti i sarti [*Schneider*, sarto, viene da *schneiden*, tagliare, donde deriva pure *Beschneidung*, circoncisione] dai quali si faceva confezionare i suoi capi di vestiario: aveva di questi eminenti personaggi la piú grande soggezione, cercava di ingraziarseli con grosse mance e si mostrava sempre angustiatissimo circa il risultato del lavoro. [Si rammenti che era stato un sarto a strappare la coda del lupo (vedi sopra pp. 508 sg.).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

cevano — gli era stata tagliata la lingua. Verosimilmente si trattava di un sordomuto. Il bambino lo amava molto e lo compiangeva di cuore; quando morí, lo cercò in cielo.[1] Quello fu, dunque, il primo storpio di cui egli ebbe compassione; dal contesto dell'analisi e dal momento in cui l'episodio vi fece la sua comparsa risultò chiaramente che il bracciante era un sostituto del padre.

Nell'analisi, d'altra parte, il ricordo di costui si associava con quello di altri domestici che il paziente aveva avuto in simpatia, e dei quali sottolineò che erano malaticci o ebrei (circoncisione). Anche il domestico che l'aveva aiutato a ripulirsi in occasione del "disastro" occorsogli a quattro anni e mezzo [vedi sopra p. 550] era ebreo e malato di petto, e aveva suscitato la sua compassione. I ricordi di tutte queste persone sono relativi al periodo che precedette il soggiorno del padre in sanatorio; che precedette, cioè, la formazione del sintomo respiratorio, il quale per contro, come espirazione, rappresentava un opporsi del paziente all'identificazione con l'oggetto della sua pietà. A questo punto, in conseguenza di un certo sogno, l'analisi ritornò improvvisamente ai tempi piú remoti e indusse il paziente a dichiarare che durante il coito della scena primaria egli aveva osservato la sparizione del pene, aveva avuto compassione del padre in ragione di questo fatto e s'era poi rallegrato alla ricomparsa di ciò che aveva creduto perduto. Ecco dunque un nuovo impulso emotivo originato dalla scena primaria. L'origine narcisistica della compassione, di cui la parola stessa reca testimonianza,[2] risulta qui nel modo piú evidente.

[1] Rammento a questo proposito alcuni sogni successivi al sogno d'angoscia, che risalivano però ancora al tempo della prima tenuta; in questi sogni la scena del coito si svolgeva tra corpi celesti.

[2] [Come l'italiano compassione (con-passione), la parola tedesca *Mitleid* significa letteralmente "patire con".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

In molte analisi affiorano improvvisamente, proprio quando ci si avvicina alla fine, nuovi ricordi che fino a quel momento erano stati tenuti accuratamente celati. Ovvero accade che il paziente, un bel giorno, faccia una certa osservazione: un'osservazione di poco conto, gettata là con tono indifferente, come se si trattasse di qualcosa di superfluo; ma ad essa, di lí a poco, segue qualcos'altro che si impone all'attenzione del medico; alla fine, in quel negletto frammento mnestico si giunge a riconoscere la chiave dei piú significativi segreti che la nevrosi del malato aveva reso irriconoscibili.

Il mio paziente m'aveva comunicato assai per tempo un ricordo relativo all'epoca in cui la sua "cattiveria" andava mutandosi in angoscia. Egli inseguiva una bella grande farfalla striata di giallo, le cui grandi ali terminavano in appendici appuntite: un macaone dunque [vedi sopra p. 495]. Improvvisamente, essendosi la farfalla posata sopra un fiore, s'era sentito assalire da una terribile paura dell'animale, ed era corso via gridando.

Questo ricordo, che ritornava di tanto in tanto nell'analisi, esigeva una spiegazione che per molto tempo non fu possibile dare. Era comunque presumibile, in via di principio, che questo dettaglio non si fosse iscritto nella memoria per virtú propria, ma in forza di qualche altra cosa piú importante, ad esso in qualche modo connessa e ch'esso dissimulava in qualità di ricordo di copertura. Un giorno, il paziente mi informò che, nella sua lingua, farfalla si dice babuška, "nonnina"; le farfalle, del resto, gli erano sempre sembrate donne e ragazze, i coleotteri e i bruchi maschi. Doveva essere, dunque, il ricordo di una creatura femminile quello che s'era destato in lui in quella scena angosciosa. Confesso che allora prospettai la possibilità che le striature gialle della farfalla gli rammentassero strisce simili di un indumento femminile. Menziono questo fatto soltanto a titolo d'esempio, per mostrare quanto in genere siano inadeguate le prime combinazioni escogitate dal medico per risolvere certe questioni, e quanto sia ingiusto attribuire i risultati dell'analisi alla fantasia e all'influsso suggestivo del medico.

Parecchi mesi piú tardi, in un contesto completamente diverso, il paziente rilevò che il motivo del suo turbamento di allora era stato

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

l'aprirsi e il chiudersi delle ali della farfalla che si posava sul fiore; era come – egli disse – quando una donna apre le gambe, sí che esse formano un V, un cinque romano, corrispondente – come sappiamo – all'ora in cui già nella sua fanciullezza, e ancora adesso, il suo umore era solito oscurarsi [vedi sopra p. 514].

Era questa un'associazione alla quale io non sarei mai pervenuto da solo, ma che si rivelava degna d'esser tenuta in conto per il carattere spiccatamente infantile del processo associativo che l'aveva prodotta. L'attenzione infantile, come ho avuto spesso occasione di rilevare, è attirata molto piú dai movimenti che dalle forme immobili; i bambini stabiliscono spesso associazioni in base a movimenti simili che a noi adulti sfuggono o ai quali comunque non prestiamo attenzione.

Dopo di ciò, il piccolo problema rimase accantonato ancora per molto tempo. Citerò solo un'altra facile ipotesi che si poteva fare, e cioè che quei prolungamenti appuntiti o a forma di stecco delle ali della farfalla potessero avere un significato come simbolo genitale.

Un giorno affiorò una specie di ricordo esitante e indistinto: in un tempo lontanissimo, quando non c'era ancora la nanja, doveva esserci stato qualcun altro, una giovane bambinaia, che l'aveva amato molto e aveva lo stesso nome di sua madre. Egli aveva di certo contraccambiato la tenerezza di costei. Dunque, un primo amore poi obliato. Convenimmo peraltro che doveva essere accaduto qualcosa, allora, che avrebbe acquistato importanza in seguito.

In un'occasione successiva il paziente rettificò questo ricordo. Quella ragazza non poteva chiamarsi come sua madre; doveva trattarsi di un suo errore, il quale provava però, naturalmente, che nel suo ricordo ella s'era fusa con la madre. Il suo vero nome gli era invece venuto in mente in modo indiretto. Si era ricordato, d'un tratto, di un certo ripostiglio esistente nella casa della prima tenuta, dove si conservavano le frutta appena colte, e cosí aveva pensato a una certa specie di pere saporitissime, la cui buccia presentava delle striature gialle. Pera, nella sua lingua, si diceva *gruša*, e Gruša era anche il nome della bambinaia.

Fu chiaro dunque che dietro il ricordo di copertura della farfalla inseguita si nascondeva il ricordo della bambinaia. Le strisce gialle non erano peraltro quelle di un suo vestito, ma quelle del frutto che aveva il suo nome. Ma da dove proveniva l'angoscia connessa all'attivazione del ricordo di lei? La congettura piú immediata e grosso-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

lana sarebbe stata che il paziente, quand'era ancora piccolissimo, avesse visto questa ragazza fare quei movimenti delle gambe che egli aveva messo in rapporto con il segno del V romano, e che questi movimenti avessero reso visibili i genitali della ragazza. Ci astenemmo, tuttavia, dal formulare congetture del genere, e restammo piuttosto in attesa di altro materiale.

Ben presto, in effetti, si presentò il ricordo di una scena, che pur essendo incompleta, si era serbata nitida nella memoria: Gruša era inginocchiata sul pavimento, con accanto un secchio e una corta scopa fatta di ramoscelli legati insieme; il bambino era là ed essa lo burlava o lo rimbrottava.

Ciò che mancava alla scena era facilmente rintracciabile da altre fonti. Durante i primi mesi del trattamento, il paziente mi aveva raccontato di un suo improvviso e ossessivo innamoramento per una giovane contadina, dalla quale all'età di diciotto anni aveva contratto l'affezione che fece precipitare la sua ulteriore malattia nervosa.[1] A quel tempo tuttavia egli s'era astenuto con i piú singolari pretesti dal dirmi il nome di questa ragazza. Ciò costituiva una resistenza del tutto isolata, poiché d'abitudine egli obbediva senza riserve alla regola fondamentale dell'analisi. Ora egli riteneva che la ragione della sua vergogna a dirmi quel nome dovesse risiedere in questo, che si trattava di un nome affatto rustico, quale una ragazza d'una certa distinzione non avrebbe mai portato. Questo nome, che alla fine venne fuori, era *Matrona*, un nome dal suono materno. La vergogna era evidentemente spostata. Il fatto in sé stesso che questi suoi innamoramenti si rivolgessero esclusivamente a ragazze della piú infima condizione sociale, non gli faceva vergogna; ciò che gli faceva vergogna era soltanto il nome. Se si fosse potuto accertare che l'avventura con Matrona aveva qualcosa in comune con la scena di Gruša, allora il motivo della vergogna sarebbe stato da ricercare in quell'antico episodio.

Un'altra volta il paziente mi aveva raccontato che, appresa la storia di Giovanni Huss, ne era rimasto assai colpito, e che la sua attenzione era rimasta particolarmente fissata sulle fascine di sterpi con le quali era stato acceso il rogo. La simpatia per Huss desta un ben preciso sospetto; l'ho riscontrata spesso nei miei pazienti giovani e sono riuscito a chiarirla sempre nello stesso modo. Uno di questi malati era giunto a elaborare un dramma sul destino di Huss, e aveva co-

[1] [Si era trattato di un'infezione blenorragica. Vedi sopra p. 487.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

minciato a scriverlo il giorno stesso in cui aveva perduto l'oggetto di un suo amore segreto. Huss muore per fuoco, e diviene con ciò, come tutti gli altri che possiedono gli stessi requisiti, l'eroe di coloro che in passato hanno sofferto di enuresi. Quanto al mio paziente, egli giunse da solo a connettere le fascine di sterpi del rogo di Huss con la scopa (insieme di ramoscelli) della bambinaia.[1]

Questo materiale veniva dunque a ordinarsi da sé, e permetteva di colmare senza sforzo la lacuna mnestica relativa alla scena con Gruša. Il bambino, guardando la ragazza che lavava il pavimento, aveva urinato nella stanza, e quella aveva perciò pronunciato, certo scherzosamente, una minaccia di evirazione.[2]

Non so se il lettore abbia già indovinato perché io abbia posto tanta cura nel riferire questo episodio della prima infanzia del paziente. Esso costituisce un importante anello di congiunzione tra la scena primaria e la successiva coazione amorosa [p. 518] che ha avuto conseguenze cosí decisive per il suo destino; l'episodio mette in luce inoltre una condizione a cui è soggetto il suo innamoramento e ne spiega il carattere coattivo.

Quando vide la bambinaia inginocchiata a terra mentre lavava il pavimento, le natiche protese e la schiena in posizione orizzontale, il bambino ritrovò nell'atteggiamento di costei la posizione che la madre aveva assunto nella scena del coito. La ragazza divenne per lui sua madre; e a causa della riattivazione di quell'immagine,[3] l'eccitamento sessuale lo prese; egli si comportò allora verso di lei in modo maschile, come il padre, il cui atto, allora, egli non poteva interpretare che come un'emissione di urina. Il suo urinare sul pavimento fu, propriamente, un tentativo di seduzione, e la ragazza vi rispose con una minaccia di evirazione, come se lo avesse compreso.

La coazione derivante dalla scena primaria si trasposе su questa scena con Gruša, e continuò a vigere grazie ad essa. La condizione

[1] È molto notevole il fatto che la reazione di vergogna sia cosí intimamente legata allo svuotamento involontario (diurno o notturno) della vescica, e non altrettanto — come ci si potrebbe attendere — all'incontinenza intestinale. L'esperienza, comunque, non lascia dubbi su questo punto. Il regolare rapporto dell'incontinenza d'urina con il fuoco dà egualmente da riflettere. È possibile che anche in queste reazioni e interdipendenze si nascondano residui della storia della civiltà umana, ma residui che risalgono ancora piú lontano di tutto ciò che, allo stato di tracce, ci è stato conservato nel mito e nel folklore. [Il rapporto fra l'enuresi e il sognare del fuoco è stato discusso da Freud nel caso clinico di Dora (1901) pp. 359 sgg. Egli tornerà sull'argomento in una nota del *Disagio della civiltà* (1929) § 3 e nel lavoro piú tardo *L'acquisizione del fuoco* (1931).]

[2] L'episodio dovette svolgersi quando il bambino aveva circa due anni e mezzo, tra la supposta scena del coito e la seduzione.

[3] Ciò accadeva prima del sogno!

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

relativa all'innamoramento, tuttavia, subí una modificazione che testimonia l'influsso della seconda scena; essa si trasferí dalla posizione della donna all'attività svolta da costei in tale posizione. Ciò divenne evidente, per esempio, nell'episodio di Matrona. Il paziente stava facendo una passeggiata nel villaggio – villaggio che faceva parte della (successiva) tenuta [vedi p. 494] – quando vide in riva a uno stagno una giovane contadina inginocchiata a lavar panni. Egli si innamorò istantaneamente e con violenza irresistibile della giovane lavandaia, nonostante non fosse riuscito neppure a vederla in viso. In ragione della sua posizione e di ciò che stava facendo ella aveva preso ai suoi occhi il posto di Gruša. Noi comprendiamo ora come la vergogna che si riferiva al contenuto della scena con Gruša potesse annodarsi al nome di Matrona.

L'influenza coercitiva della scena con Gruša risulta ancora piú chiara in un altro innamoramento del paziente, precedente di alcuni anni l'episodio di Matrona. Serviva in casa una giovane contadinella che egli s'era sempre astenuto, benché già da tempo gli piacesse, dall'avvicinare. Ma un giorno che la trovò sola in una stanza fu sopraffatto dall'amore. Ella era inginocchiata a terra nell'atto di lavare, con accanto un secchio e una scopa come la ragazza della sua infanzia.

La stessa scelta oggettuale definitiva del nostro paziente, che tanta importanza ebbe per tutta la sua vita, dimostrò (per le sue peculiarità che non staremo qui a riferire) di dipendere da quella condizione; di essere, cioè, un esito della coazione che a partire dalla scena primaria, e passando per la scena con Gruša, era diventata dominante per le sue scelte amorose. Ho fatto osservare piú sopra come io avessi ben riconosciuto nel paziente la tendenza a sminuire l'oggetto d'amore. Essa andava spiegata come reazione alla superiorità della sorella che tanto lo aveva oppresso. Ma avevo anche promesso di mostrare (vedi p. 500) come questo motivo ispirato al suo bisogno di affermarsi non fosse l'unico, e fosse inteso invece a coprire un fattore determinante piú profondo, di carattere squisitamente erotico. Il ricordo della bambinaia in atto di lavare per terra, in quella posizione effettivamente avvilente, mette in luce questa motivazione. Tutti i suoi ulteriori oggetti d'amore furono persone sostitutive della bambinaia, e cioè della persona che casualmente, in virtú di quella posizione, era divenuta essa stessa il primo sostituto della madre. La prima idea che era venuta in mente al paziente circa il problema della sua angoscia di fronte alla farfalla è retrospettivamente inter-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

pretabile con facilità come una lontana allusione alla scena primaria (le ore cinque). Egli confermò, d'altra parte, il rapporto tra la scena con Gruša e l'evirazione grazie a un sogno singolarmente significativo, che riuscí a interpretare da sé.

— Ho sognato — disse — di *un uomo che strappava le ali a un'espa.*

— *Espa?* — chiesi. — Che cosa intende?

— Ebbene, quell'insetto con strisce gialle sul corpo, che punge. Deve trattarsi di un'allusione a Gruša, alla pera striata di giallo.

— Ma allora lei vuol dire *vespa,* — corressi.

— Ah, si dice vespa? Credevo si dicesse espa. (Come molte altre persone il paziente si serviva delle sue difficoltà linguistiche col tedesco per coprire degli atti sintomatici.) Ma espa, allora, sono io: S. P. (le sue iniziali).[1] L'espa è ovviamente una vespa mutilata, e il sogno rappresentava chiaramente una vendetta del paziente su Gruša per la sua minaccia di evirazione.

L'azione compiuta dal bambino di due anni e mezzo nella scena con Gruša è il primo effetto della scena primaria di cui siamo venuti a conoscenza; essa ci presenta il bambino nell'atto di imitare il padre e ci permette di riconoscere in lui una tendenza a evolversi in una direzione che in seguito potrà essere chiamata virile. La seduzione ad opera della sorella lo costrinse a una passività alla quale d'altra parte era già stata preparata la strada dal suo comportamento come spettatore del coito dei genitori.

Tornando alla storia del trattamento, devo sottolineare che una volta padroneggiata la scena con Gruša — cioè la prima esperienza che egli poté realmente ricordare senza congetture e interventi da parte mia — si ebbe l'impressione che il problema della cura fosse risolto. Da allora in poi non vi furono piú resistenze; non restava che raccogliere e coordinare i fatti. La vecchia teoria traumatica, che del resto era stata edificata su impressioni tratte dalla terapia psicoanalitica, riacquistava a un tratto tutto il suo valore.[2] Spinto da un interesse di ordine critico, rinnovai allora il tentativo di imporre al paziente un'altra concezione della sua storia, piú accettabile per il sobrio intelletto. Certamente la scena con Gruša non poteva esser messa in dubbio, ma si doveva pensare che essa non avesse significato nulla in sé stessa, e fosse stata rafforzata in un secondo tempo: a partire, regressivamente, dalle circostanze che avevano caratterizzato

[1] [Queste iniziali in tedesco suonano es-pe, appunto come espe invece di Wespe.]

[2] [La teoria del trauma sessuale infantile formulata da Freud nel 1896 fu da lui ritrattata nel lavoro *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi* (1905).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

la scelta oggettuale del paziente, scelta che a seguito della sua tendenza a svalutare l'oggetto stesso era stata sviata dalla sorella per rivolgersi alle donne di servizio. Quanto all'osservazione del coito, essa non sarebbe stata che una fantasia dei suoi anni piú tardi, il cui nucleo storico poteva essere costituito da un qualche innocente lavaggio osservato o fors'anche sperimentato di persona da lui stesso. Diversi miei lettori sono forse d'opinione che soltanto con queste ipotesi io mi fossi finalmente avvicinato alla comprensione del caso; ma il paziente, quando gli esposi questa concezione, mi guardò come se non capisse, anzi con un certo disprezzo, né mai piú reagí ad essa. I miei argomenti contro simili razionalizzazioni li ho già sviluppati a dovere in un altro contesto.[1]

{La[2] scena con Gruša non soltanto ci chiarisce le condizioni della scelta oggettuale del paziente, condizioni che influirono profondamente sulla sua vita; e non solo ci salva dall'errore di sopravvalutare la sua tendenza a sminuire la donna; essa legittima altresí il rifiuto che io opposi (pp. 534 sg.) a ricondurre senz'altro la scena primaria a un'osservazione di animali compiuta poco prima del sogno, e ad ancorarmi a quest'unica spiegazione. La scena con Gruša era emersa spontaneamente nel ricordo del paziente, senza alcun intervento da parte mia. La paura, da essa originata, della farfalla striata di giallo dimostrò che la scena stessa aveva avuto un contenuto significativo, o che comunque, retrospettivamente, era stato possibile attribuirglielo. Questa significatività, che mancava al ricordo in quanto tale, si poteva accertare con sicurezza dalle associazioni che l'avevano accompagnato e dalle conclusioni che da esso andavano tratte. Risultò dunque che la paura della farfalla era perfettamente analoga a quella del lupo: in entrambi i casi paura dell'evirazione, paura innanzitutto riferita alla persona che per prima aveva pronunciato la minaccia di evirazione, e in seguito trasposta su un'altra persona, alla quale restò ancorata in virtú di un modello filogenetico. La scena con Gruša s'era svolta quando il bambino aveva due anni e mezzo, mentre l'episodio angoscioso della farfalla gialla era certamente posteriore al sogno d'angoscia. Era facile rendersi conto che la comprensione avvenuta dopo della possibilità dell'evirazione aveva generato retrospettivamente in lui l'angoscia connessa alla scena con

[1] [Vedi sopra il § 5.] [2] [Parentesi di Freud. Vedi p. 487, n. 1.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Gruša; ma la scena stessa non aveva niente di fastidioso o inverosimile, ed era anzi costituita di banalissimi dettagli di cui non avevamo motivo di dubitare. Nulla ci spingeva dunque a riportarla a una fantasia del paziente, e anzi ciò era praticamente impossibile.

Si pone tuttavia la questione: siamo autorizzati a ravvisare una prova dell'eccitamento sessuale del bambino nel suo urinare mentre assiste alla scena di Gruša che in ginocchio lava il pavimento? Se è cosí, questo eccitamento testimonierebbe dell'influsso di un'impressione anteriore che avrebbe potuto derivare sia dall'effettivo svolgersi della scena primaria, sia da una osservazione compiuta sugli animali prima dei due anni e mezzo. O invece dobbiamo credere che tutta la situazione sia perfettamente innocente, che lo svuotamento della vescica fu puramente accidentale, e che l'intera scena venne sessualizzata soltanto in seguito, quando il bambino ebbe appreso a riconoscere come significative situazioni analoghe?

Non m'arrischio a pronunciarmi su tale questione. Debbo dire, del resto, che considero un alto merito della psicoanalisi il solo fatto che essa sia giunta a porsi interrogativi di questa natura. Non posso negare, tuttavia, che la scena con Gruša, la parte che essa ebbe nell'analisi, e le conseguenze che ne risultarono per la vita del paziente, si spiegano nel modo piú chiaro e meno forzato ove si ammetta che la scena primaria, che in altri casi può anche essere una fantasia, corrispondesse in questo caso alla realtà. Dopotutto essa non implica nulla di impossibile, e l'ipotesi della sua realtà si accorda perfettamente anche con l'influenza eccitatrice delle osservazioni sugli animali cui allude la presenza dei cani da pastore nell'immagine onirica.

Passo ora, da questa insoddisfacente conclusione, all'esame di una questione di cui mi sono già occupato nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) [lez. 23]. Io stesso amerei sapere se la scena primaria, nel caso del mio paziente, sia stata una realtà o solo una sua fantasia; ma si deve convenire, tenuto conto di altri casi analoghi, che la cosa non riveste una grande importanza. Le scene di osservazione del coito dei genitori, di atti di seduzione subíti nell'infanzia e di minacce di evirazione costituiscono indubbiamente un patrimonio ereditato, un'eredità filogenetica; esse tuttavia possono altresí esser acquisite in virtú di una personale esperienza. Nel caso del mio paziente, la seduzione da parte della sorella maggiore corrispondeva a una realtà incontestabile; perché non vi poteva corrispondere anche l'osservazione del coito dei genitori?

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

La preistoria delle nevrosi ci insegna una cosa sola: che il bambino ricorre a questa esperienza filogenetica nel caso in cui la sua esperienza personale non sia sufficiente. Egli colma le lacune della verità individuale per mezzo della verità preistorica, pone l'esperienza dei progenitori al posto della propria esperienza. Convengo pienamente con Jung[1] nel riconoscere questa eredità filogenetica; ma non mi sembra corretto, dal punto di vista metodologico, ricorrere a un'interpretazione filogenetica prima di aver esaurito le possibilità dell'ontogenesi; e non comprendo perché si neghi cosí ostinatamente alla preistoria infantile un significato che si è disposti a riconoscere alla preistoria ancestrale. Non mi sembra che si possa negare, inoltre, che gli intenti e le produzioni filogenetiche hanno anch'essi bisogno di chiarimenti che in tutta una serie di casi l'infanzia individuale è in grado di fornire. Infine, non mi pare sorprendente che a parità di condizioni possa riprodursi nell'esperienza di un singolo organismo un evento prodottosi in tempi preistorici e successivamente tramandato come disposizione a riviverlo.}

Nell'intervallo di tempo tra la scena primaria e la seduzione (cioè tra l'età di un anno e mezzo e quella di tre anni e tre mesi) bisogna anche considerare il rapporto col muto portatore d'acqua [pp. 560 sg.] che per il paziente rappresentava un sostituto del padre come Gruša era un sostituto della madre. Non credo che in questi due casi si possa parlare di tendenza alla svalutazione nonostante entrambi i genitori fossero qui rappresentati da persone di servizio. I bambini infatti trascurano le differenze sociali che significano ben poco per loro e pongono sullo stesso piano dei genitori anche gli individui di condizione piú umile se da essi sono amati come dai genitori. Tanto meno dovrà parlarsi di tale tendenza a proposito della sostituzione dei genitori con animali, dato che i bambini sono ben lungi dal tenere gli animali in poco conto. Del pari è da escludere la tendenza svalutativa quando i genitori sono rappresentati da zii e zie; ciò è dimostrato anche dal caso del nostro paziente che operò sostituzioni di questo genere, testimoniate da parecchi dei suoi ricordi.

A questa stessa epoca risale anche una fase, di cui il paziente ha un oscuro ricordo, durante la quale egli non voleva mangiare niente altro che dolciumi, tanto che si temette per il suo futuro. In quell'oc-

[1] C. G. Jung, *La psicologia dei processi inconsci* (1917), un lavoro che per la data in cui fu pubblicato, non poteva piú influenzare la mia *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

casione gli fu raccontata la storia di uno zio, che come lui aveva rifiutato il cibo ed era morto di consunzione in giovane età. Seppe anche che all'età di tre mesi egli stesso era stato cosí malato (di polmonite?) che gli avevano già preparato il sudario. Tutto ciò riuscí ad allarmarlo al punto che ricominciò a mangiare; negli anni successivi dell'infanzia esagerò addirittura nell'adempimento di questo dovere, come per salvaguardarsi dalla minaccia di morte. La paura della morte, che in quell'occasione gli era stata inculcata per il suo bene, si manifestò di nuovo piú in là, quando la madre lo mise in guardia contro il pericolo della dissenteria [pp. 550 sg.]. Piú tardi ancora essa provocò un accesso di nevrosi ossessiva (p. 543). Cercheremo in seguito di accertare l'origine e il significato di questa paura [vedi oltre p. 579].

Per quanto riguarda l'inappetenza, tenderei a considerarla la primissima malattia nevrotica del paziente; sicché nell'inappetenza stessa, nella fobia dei lupi e nella religiosità ossessiva potremmo ravvisare la serie completa delle sue malattie infantili da cui risulterebbe la disposizione al crollo nevrotico verificatosi negli anni successivi alla pubertà. Mi si obietterà che pochi bambini sfuggono a disturbi come una temporanea perdita dell'appetito o una fobia di animali. Ma una tale obiezione è per me la benvenuta. Sono pronto a sostenere che la nevrosi dell'adulto è sempre costruita su una nevrosi infantile che non sempre però è abbastanza intensa da esternarsi per chiari segni ed essere riconosciuta come tale. Quella obiezione, dunque, non fa altro che sottolineare l'importanza teorica delle nevrosi infantili per una corretta valutazione di quelle malattie che noi trattiamo come nevrosi e che tendiamo a far derivare soltanto dalle circostanze della vita adulta. Se il nostro paziente, oltre che di un'inappetenza e di una zoofobia, non avesse sofferto anche di una religiosità ossessiva, la sua storia non si sarebbe distinta in modo particolare da quella di altri bambini, e noi saremmo rimasti privi di un prezioso materiale atto a salvaguardarci da facili errori.

L'analisi di questo caso sarebbe insoddisfacente, se non ci permettesse di comprendere la lagnanza in cui il paziente riassumeva tutti i suoi mali. Egli affermava [vedi p. 548] che il mondo era per lui come avvolto da un velo, e la dottrina psicoanalitica ci vieta di supporre che quelle parole fossero prive di significato e come scelte a caso. Il velo si squarciava — fatto singolare — in una sola circostanza: quando, a seguito di un enteroclisma, il contenuto intestinale passava per l'ano. Allora il paziente si sentiva di nuovo bene e, per un

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

brevissimo momento, vedeva il mondo chiaramente. Scoprire il significato di questo "velo" fu altrettanto difficile che interpretare la paura della farfalla. Il paziente, d'altra parte, non sempre si atteneva alla sua idea del velo, ma questo si dissolveva talora in una sensazione di crepuscolo, di *ténèbres*, e in altre sensazioni inafferrabili.

Solo poco prima di prender congedo dalla cura il paziente rammentò di aver udito dire che era venuto al mondo in un amnio.[1] Ecco perché aveva sempre ritenuto di essere particolarmente fortunato e che nulla di male potesse succedergli. Perdette questa fiducia solo quando dovette riconoscere che l'infezione blenorragica che lo aveva colto costituiva effettivamente un grave danno per il suo corpo. Questo colpo inferto al suo narcisismo provocò il crollo. Si ripeteva cosí, possiamo dire, il giuoco di un meccanismo che aveva già operato in lui una volta. Anche la sua fobia dei lupi, infatti, era scoppiata quando egli s'era trovato dinanzi alla possibilità reale dell'evirazione; evidentemente egli aveva poi assimilato la gonorrea all'evirazione.

L'amnio è dunque il velo che separa lui dal mondo e il mondo da lui. La sua lagnanza è in realtà una fantasia di desiderio realizzata che rappresenta il ritorno al ventre materno; è comunque una fantasia di fuga dal mondo. Ecco la sua traduzione: la mia vita è cosí infelice che debbo rientrare nel grembo di mia madre.

Cosa significava però che quel velo simbolico, una volta reale, si lacerasse nel momento dell'evacuazione dopo l'enteroclisma, e che in questa circostanza il suo fastidio sparisse? Il contesto ci permette di rispondere: quando il velo della nascita si squarcia, allora egli vede il mondo ed è come rinato; le feci sono il bambino, nella persona del quale egli nasce una seconda volta, a una vita piú felice. Si tratterebbe dunque della fantasia di una seconda nascita, fantasia sulla quale Jung ha recentemente richiamato l'attenzione attribuendole una posizione di grande rilievo nella vita immaginativa dei nevrotici.[2]

Tutto ciò sarebbe bellissimo se non mancasse qualcosa. Ma certe particolarità della situazione, e il confronto del suo contesto generale con la storia individuale del nostro paziente, ci obbligano a condurre piú oltre l'interpretazione. Condizione della rinascita era che l'enteroclisma gli venisse praticato da un uomo (al quale solo piú

[1] [L'ammio è l'involucro del feto. Il termine tedesco (*Glückshaube*, letteralmente: cuffia fortunata) si presta al giuoco di parole che corrisponde al nostro "nascere con la camicia".]

[2] [Freud si riferisce presumibilmente all'opera di Jung pubblicata nel 1912 *Trasformazioni e simboli della libido*, pt. 2, cap. 5. Edizione definitiva: *Simboli della trasformazione* (1952) pp. 208 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tardi, per necessità, egli sostituí sé stesso). Ciò non può voler dire altro che egli s'era identificato con la madre, che l'uomo faceva la parte del padre, e che l'enteroclisma rinnovava l'atto copulativo, come frutto del quale il bambino-feci (egli stesso) veniva partorito. La fantasia della rinascita è dunque strettamente connessa alla condizione del soddisfacimento sessuale procurato da un uomo. La traduzione è dunque ora la seguente: solo quando egli può mettersi al posto della donna e sostituirsi a sua madre per lasciarsi soddisfare dal padre e partorirgli un bambino, solo allora la sua malattia gli dà tregua. La fantasia della rinascita, dunque, altro non è in questo caso che una riedizione mutila, censurata, di una fantasia di desiderio omosessuale.

Se poi guardiamo le cose ancor piú da vicino, ci accorgiamo che in realtà, ponendo questa condizione alla propria guarigione, il malato non faceva che rinnovare la situazione della cosiddetta scena primaria: in quest'ultima, egli aveva voluto confondersi con la madre, e aveva prodotto egli stesso, come abbiamo già riconosciuto da tempo, il bambino-feci. Egli continuava dunque ad esser fissato, come per un sortilegio, a quella scena che sarebbe stata decisiva per la sua vita sessuale, scena il cui ritorno, nella notte del sogno, inaugurò la sua malattia. Il lacerarsi del velo è analogo allo schiudersi degli occhi, all'aprirsi della finestra. La scena primaria si tramutò in condizione della guarigione.

Ciò che il paziente intendeva esprimere con la sua lagnanza e l'unica condizione che poteva acquietarla si integrano cosí in una unità che ne rende perfettamente intelligibile il senso. Il paziente desidera rientrare nel ventre materno non semplicemente per rinascere, ma per essere trovato là, durante il coito, dal padre, per ottenere il soddisfacimento da quest'ultimo, e per partorirgli un bambino.

Esser partorito dal padre (come al principio egli aveva creduto si potesse), ottenere da lui il soddisfacimento sessuale, regalargli un bambino a prezzo della propria virilità: tutti questi desideri, espressi nel linguaggio dell'erotismo anale, appartengono al circolo chiuso della fissazione sul padre e conferiscono all'omosessualità la sua estrema e piú intima espressione.[1]

[1] Il possibile significato accessorio secondo cui il velo sarebbe stato l'imene, che si lacera durante il rapporto sessuale con l'uomo, non trova preciso riscontro nella condizione posta alla guarigione, e non ha rapporto con la vita del paziente, il quale non annetteva importanza alla verginità.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Mi sembra che questo esempio chiarisca altresí il significato e l'origine sia della fantasia di tornare nel ventre materno sia di quella della rinascita. La prima di esse si origina sovente, come nel nostro caso, dall'attaccamento al padre. Si desidera tornare nel ventre della madre per sostituirsi a lei nel coito e prenderne il posto accanto al padre. Quanto alla fantasia della rinascita, verosimilmente essa è in tutti i casi un'attenuazione, un eufemismo per cosí dire, della fantasia di rapporti incestuosi con la propria madre: un'abbreviazione *anagogica* — per usare l'espressione di H. Silberer[1] — di questa fantasia. Desiderando di ritrovarsi nella situazione in cui era nei genitali della madre, l'uomo si identifica col proprio pene e si rappresenta in esso. Le due fantasie si rivelano allora come una il corrispettivo dell'altra: esse esprimono cioè, a seconda che l'atteggiamento in giuoco sia quello maschile o quello femminile, il desiderio del rapporto sessuale con la madre o con il padre. Non è da escludere che nella lagnanza e nella condizione della guarigione del nostro paziente, si trovassero riunite entrambe le fantasie, e cioè entrambi i desideri incestuosi.[2]

Voglio tentare, ancora una volta, di reinterpretare gli ultimi esiti dell'analisi secondo il modello dei miei oppositori. Il paziente lamentava la propria fuga dal mondo in una tipica fantasia di ritorno al ventre materno, e ravvisava l'unica via di guarigione in una caratteristica fantasia di rinascita. Egli esprimeva quest'ultima fantasia in sintomi anali corrispondenti alla sua inclinazione predominante. Secondo il prototipo della fantasia di rinascita attraverso l'ano, egli s'era raffigurato una scena infantile in cui i suoi desideri erano riprodotti in un linguaggio arcaico e simbolico. I suoi sintomi, pertanto, venivano a concatenarsi come se derivassero realmente da questa scena primaria. Era stato costretto a compiere tutto questo cammino a ritroso poiché s'era imbattuto in un problema vitale che la sua pigrizia non gli consentiva di risolvere, o forse, perché avendo degli ottimi motivi per temere la propria inferiorità, pensava di potersi proteggere alla meglio dai colpi che la vita gli avrebbe inferto ricorrendo a simili espedienti.

Tutto ciò andrebbe benissimo se soltanto l'infelice non avesse avuto già a quattro anni quel sogno che inaugurò la sua nevrosi, quel sogno che aveva preso lo spunto dalla storia del sarto e del lupo

[1] [Vedi H. SILBERER, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (Vienna e Lipsia 1914) pt. 2, § 5. La spiegazione del termine di Silberer è data e discussa da Freud in un capoverso aggiunto nel 1919 al cap. 7 dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 478 sg.]

[2] [Vedi la discussione sul complesso edipico "completo" in *L'Io e l'Es* (1922) § 3.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

raccontatagli dal nonno, e la cui interpretazione rende necessaria l'ipotesi di una scena primaria di quel genere. Contro queste piccole, ma incontestabili circostanze di fatto vanno a picco purtroppo le semplificazioni propostoci dalle teorie di Jung e di Adler. Data la situazione, mi sembra piú probabile che la fantasia della rinascita sia una propaggine della scena primaria piuttosto che viceversa quest'ultima sia un riflesso di quella fantasia. Si potrebbe forse obiettare che il paziente, all'età di quattro anni, era ancora troppo piccolo per desiderare già di nascere una seconda volta. Ma quest'argomentazione è meglio lasciarla perdere; le mie personali osservazioni dimostrano che i bambini sono stati sottovalutati, e che davvero non si sa piú che cosa non sia lecito attribuire loro.[1]

[1] Ammetto che questo è il problema piú spinoso di tutta la dottrina analitica. Non ho avuto bisogno delle sollecitazioni di Adler o di Jung per esaminare criticamente la possibilità che quelle esperienze che la psicoanalisi afferma vissute dai bambini — in età inverosimilmente tenera! — e poi dimenticate, siano fondate, piuttosto, su fantasie costruite in occasioni posteriori; e che perciò, dovunque si crede, nelle analisi, di riconoscere le conseguenze di certe impressioni infantili, debba invece vedersi la manifestazione di un fattore costituzionale o di una predisposizione ereditata filogeneticamente. Nulla, al contrario, mi ha mai turbato piú di questo dubbio, e nessuna incertezza mi ha mai trattenuto piú di questa dal pubblicare le mie conclusioni. E sono stato anzi io il primo, ciò che nessuno dei miei avversari rammenta, a riconoscere la parte che hanno le fantasie nella formazione dei sintomi, come anche a porre in rilievo quel processo del "fantasticare retrospettivo" per cui impressioni ulteriori vengono proiettate su avvenimenti della prima infanzia che vengono, cosí, ad esser sessualizzati a posteriori: vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) prima edizione, p. 49, e *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva* (1909) [la lunga nota a pp. 44 sgg.]. Se, malgrado ciò, mi sono attenuto alla concezione piú difficile e meno verosimile, l'ho fatto in virtú di argomenti che il caso qui descritto, come ogni altro caso di nevrosi infantile, impone all'attenzione dell'investigatore; argomenti che ho sottoposto qui al lettore perché ne valuti egli stesso la portata.

[Il riferimento alla p. 49 della prima edizione dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) — corrispondente alle pp. 74 sg. dell'edizione italiana — è certamente frutto di una svista, poiché in quella pagina non si trova alcun passo significativo sul tema in questione. Freud aveva in mente probabilmente un altro passo dello stesso libro (vedi p. 267 dell'edizione italiana, che corrisponde alla p. 198 della prima edizione tedesca), in cui è usato come qui il termine *zurückphantasieren*: fantasticare retrospettivo. I fenomeni esaminati da Freud nello scritto *Ricordi di copertura* (1899) sono anch'essi già connessi con le fantasie retrospettive.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Non so se il lettore di questo resoconto d'analisi è riuscito a formarsi un quadro preciso dell'origine e dello sviluppo della malattia del mio paziente. Temo anzi che cosí non sia. Ma nonostante abitualmente io abbia ben poco da dire in difesa delle mie virtú espositive, questa volta vorrei invocare le circostanze attenuanti. Descrivere fasi cosí primordiali e strati cosí profondi della vita psichica è un'impresa in cui nessuno prima d'ora s'era mai cimentato, e piuttosto che perdersi d'animo e fuggire (il che fra l'altro non è esente da rischi), meglio è eseguire male il compito dinanzi al quale ci si trova. Tanto vale, dunque, che io proclami audacemente che non mi sono lasciato trattenere dalla consapevolezza dei miei limiti.

Il caso in sé stesso non era particolarmente favorevole. Se da una parte il fatto di studiare il bambino attraverso l'adulto consentiva l'accesso a un'abbondante messe di informazioni sul periodo infantile, d'altra parte ciò avveniva a prezzo di un esasperante sminuzzamento dell'analisi e di una corrispettiva incompiutezza espositiva. Peculiarità personali del paziente e un carattere nazionale estraneo al nostro mi resero faticosa l'immedesimazione con lui. Il contrasto profondo tra la sua personalità affabilmente accattivante, la sua acuta intelligenza, la sua signorile mentalità, e una vita pulsionale completamente priva di freni, rese necessario un lunghissimo lavoro di preparazione e di educazione, che accrebbe la difficoltà di pervenire a una visione d'insieme. Ma la difficoltà maggiore di tutte — difficoltà di cui il paziente non aveva davvero alcuna colpa — era quella intrinseca al carattere stesso del suo caso. Nella psicologia dell'adulto noi siamo felicemente riusciti a distinguere i processi psichici in processi consci e inconsci, e a descriverne in chiari termini entrambe le specie. Nello studio del bambino, per contro, questa distinzione ci procura guai piuttosto grossi. Siamo spesso imbarazzati quando si tratta di decidere cosa debba definirsi conscio e cosa inconscio. Processi che si sono rivelati dominanti, e che in base al loro andamento ulteriore debbono essere equiparati ai processi consci, non sono tuttavia stati tali nel bambino. Si può facilmente comprenderne il perché; la coscienza non ha ancora acquisito nel bambino tutti i suoi caratteri, essa è in via di sviluppo, e non possiede ancora appieno la capacità

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

di convertirsi in rappresentazioni verbali. Incorriamo quindi continuamente nell'errore di non saper distinguere tra il dato fenomenico che affiora alla coscienza come percezione e ciò che appartiene a un supposto sistema psichico che dovremmo definire in qualche modo convenzionale, ma al quale diamo invece egualmente il nome di Coscienza (Sistema C); ora, mentre questa confusione è innocua nella descrizione psicologica degli adulti, essa è fuorviante quando si tratta di bambini piccoli. Né in questo caso serve a un gran che introdurre la nozione di "preconscio", poiché neppure il preconscio del bambino coincide necessariamente con il preconscio dell'adulto. Accontentiamoci dunque di aver riconosciuto chiaramente questa oscurità.

Va da sé che un caso come quello qui descritto potrebbe fornirci lo spunto per mettere in discussione tutti i dati acquisiti e tutti i problemi della psicoanalisi. Ma sarebbe un lavoro interminabile e privo di senso. Tanto vale riconoscere che non si può apprendere tutto né risolvere tutto attraverso un singolo caso e accontentarsi di utilizzarlo per ciò che da esso emerge con la massima chiarezza. Il compito esplicativo della psicoanalisi è peraltro rigorosamente delimitato. Oggetto di spiegazione sono le formazioni sintomatiche appariscenti di cui si tratta di scoprire la genesi; i meccanismi psichici e i processi pulsionali ai quali in tal modo si perviene non vanno spiegati ma solo descritti. Per giungere a nuove generalizzazioni in base a quel che s'è stabilito su questi due ultimi punti sarebbe necessario aver analizzato con altrettanta cura e altrettanto a fondo molti altri casi. Né è facile procurarsi materiale del genere: ogni caso esige un lavoro di anni. Il progresso in questi campi può dunque realizzarsi solo lentamente. Cosí stando le cose, grande è ovviamente la tentazione di limitarsi a scalfire la superficie psichica di un certo numero di persone, e di supplire poi con la speculazione a ciò che s'è trascurato (speculazione che verrà compiuta, magari, sotto il patrocinio di un qualche orientamento filosofico). In favore di un simile modo di procedere potranno anche esser fatte valere esigenze di carattere pratico; ma le esigenze della scienza non potranno mai accontentarsi di surrogati.

Cercherò ora di prospettare una sintetica veduta d'insieme dello sviluppo sessuale del mio paziente a partire dagli indizi piú remoti che abbiamo a disposizione. La prima cosa che ci è nota di lui è un disturbo dell'appetito [vedi pp. 570 sg.], che in base ad altre espe-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

rienze, sia pure con le dovute precauzioni, sarei propenso a valutare come il risultato di un processo che attiene alla sfera sessuale. Sono giunto alla conclusione che la prima organizzazione sessuale riconoscibile è la cosiddetta fase *cannibalesca* o *orale*, in cui ciò che domina la scena è ancora l'appoggio originario che l'eccitamento sessuale trova nella pulsione di nutrizione.[1] Non possiamo attenderci estrinsecazioni dirette di questa fase, ma possiamo osservarne gli indizi quando si sia instaurato un disturbo. La menomazione della pulsione di nutrizione (che naturalmente può avere anche una diversa origine) ci consente quindi di rilevare che l'organismo non è riuscito a padroneggiare l'eccitamento sessuale. La meta sessuale propria di questa fase non può essere che il cannibalismo, il mangiare; ora, nel nostro paziente, il cannibalismo, in virtú di una regressione da uno stadio piú elevato, si espresse nella paura di esser divorato dal lupo. Siamo già stati portati a interpretare questa paura come paura di esser posseduto carnalmente dal padre. È noto che in un'età ben piú tarda (nelle giovinette all'epoca della pubertà o subito dopo) può darsi una nevrosi in cui il rifiuto della sessualità si esprime nell'anoressia. Tale nevrosi va messa in rapporto con questa fase orale della vita sessuale. L'obiettivo erotico dell'organizzazione orale ricompare al culmine del parossismo amoroso ("...ti mangerei da quanto ti amo") e nei rapporti di tenerezza con i bambini, in cui l'adulto si atteggia egli stesso come un bambino. In altro luogo, come si ricorderà, avevo detto di sospettare che anche il padre del nostro paziente avesse l'abitudine della "sgridata affettuosa", che avesse giocato col suo piccino al lupo o al cane, e l'avesse minacciato scherzosamente di mangiarlo (p. 510). Con il suo singolare comportamento durante la traslazione, il paziente non fece che confermare questo sospetto. Ogni volta che egli, dinanzi alle difficoltà della cura, retrocedeva nella traslazione, minacciava di divorarmi, oppure, ma questo piú tardi, di usarmi ogni sorta di altri maltrattamenti: volendo tuttavia con queste minacce esprimere soltanto la sua tenerezza.

Il linguaggio comune ha serbato durevolmente certe tracce di questa fase sessuale orale: si parla correntemente di un oggetto d'amore "appetitoso", e per descrivere la donna amata si dice che è "dolce". Ricordiamoci che il nostro paziente non voleva mangiare altro che

[1] [La fase orale dell'organizzazione sessuale è stata trattata da Freud in una aggiunta del 1914 al secondo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 505 sgg. Vedi anche lo scritto metapsicologico *Pulsioni e loro destini* (1915).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

dolciumi. I dolciumi, i *bonbons*, rappresentano di regola nel sogno blandizie amorose, soddisfacimenti sessuali.

Sembra che a questa fase appartenga anche (solo in caso di disturbi, naturalmente) un'angoscia che si manifesta come paura per la propria vita e che può fissarsi su qualsiasi cosa venga indicata al bambino come idonea allo scopo. Nel caso del nostro paziente, ci si serví di tale paura per indurlo a superare la sua inappetenza, spingendolo addirittura a sovracompensarla. Possiamo giungere alla possibile fonte di questa inappetenza ricorrendo all'ipotesi già ampiamente menzionata di un'osservazione del coito, destinata a produrre tante lontane conseguenze, che si fosse effettivamente verificata a un anno e mezzo e comunque prima che sopravvenissero le difficoltà relative al mangiare. In questo caso possiamo azzardare la supposizione che quell'osservazione abbia affrettato il processo della maturazione sessuale, e abbia prodotto pertanto anche effetti immediati, sia pure poco vistosi.

So bene, naturalmente, che la sintomatologia di quel periodo, la paura del lupo e l'inappetenza si possono spiegare in una maniera diversa e piú semplice, che non tiene conto della sessualità e di uno stadio pregenitale della sua organizzazione. Chi preferisce trascurare i segni nevrotici e le interdipendenze tra gli eventi si atterrà a quest'altra spiegazione, né io potrò impedirglielo. È comunque difficile, per quanto riguarda questi esordi della vita sessuale, stabilire qualcosa di preciso seguendo vie meno tortuose di quelle che ho indicato.

La scena con Gruša ci mostra il nostro piccino a due anni e mezzo all'inizio di uno sviluppo che — a prescindere forse dalla sua precocità — può essere considerato normale: identificazione col padre, erotismo uretrale che fa le veci della virilità. Ma quello sviluppo sta anche, tutto intero, sotto l'influsso della scena primaria. Abbiamo concepito finora l'identificazione col padre come narcisistica; ma se teniamo conto del contenuto della scena primaria, dobbiamo ammettere che essa ha già raggiunto lo stadio dell'organizzazione genitale. Il genitale maschile ha cominciato a svolgere la sua parte, e continuerà a svolgerla sotto l'influsso della seduzione ad opera della sorella.

Si ha tuttavia l'impressione che questa seduzione, se in una certa misura favorisce lo sviluppo, in misura ancora maggiore lo turba e lo devia, fornendo al bambino un obiettivo sessuale passivo che si rivela in fondo incompatibile con l'attività del genitale maschile. Al primo ostacolo esterno — l'allusione all'evirazione fatta dalla nanja — l'organizzazione genitale ancora incerta si sfascia (il bambino ha tre

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

anni e mezzo[1]) e regredisce allo stadio precedente, cioè all'organizzazione sadico-anale, che egli, altrimenti, avrebbe forse potuto superare senza quasi accorgersene, come gli altri bambini.

L'organizzazione sadico-anale è facilmente riconoscibile come una continuazione e uno sviluppo dell'organizzazione orale. La sua peculiare e violenta attività muscolare rivolta all'oggetto si effettua come un atto preparatorio all'atto del mangiare, il quale cessa quindi di costituire un obiettivo sessuale. L'atto preparatorio, per contro, diventa fine a sé stesso. La novità rispetto allo stadio precedente consiste essenzialmente in questo: l'organo recettivo passivo viene distolto dalla zona orale e ricostituito in quella anale. Non sarebbe difficile stabilire qui dei parallelismi biologici interpretando le organizzazioni pregenitali maschili come il residuo di orientamenti che in diverse classi di animali si sono conservati in modo stabile. È pure caratteristico di questo stadio di sviluppo il costituirsi della pulsione di ricerca a partire dalle sue singole componenti.

Nel nostro caso, l'erotismo anale non si mostra per segni appariscenti. Le feci, sotto l'influsso del sadismo, hanno ceduto il loro significato di tenerezza e hanno assunto per contro il significato di oltraggio. Alla trasformazione del sadismo in masochismo concorre poi un senso di colpa che è indice di processi evolutivi in corso in sfere diverse dalla sfera sessuale.

La seduzione continua a esercitare la sua influenza facendo in modo che sia serbata la passività della meta sessuale. Essa trasforma ora gran parte del sadismo in masochismo, che del sadismo è il corrispettivo in forma passiva. Ci si può domandare, d'altra parte, se sia lecito mettere tutto intero il carattere della passività sul conto della seduzione, dal momento che la reazione del bambino, già all'età di un anno e mezzo, quando aveva assistito al coito dei genitori, si era rivelata prevalentemente passiva. Il concomitante eccitamento sessuale s'era manifestato sotto la forma di una evacuazione intestinale, evacuazione nella quale va peraltro individuata anche una componente attiva. A lato del masochismo, che domina le tendenze sessuali del bambino e si manifesta in fantasie, anche il sadismo permane, e si esercita contro piccoli animali. L'esplorazione sessuale infantile, avviata dalla seduzione, si concentra essenzialmente su due problemi; di dove vengano i bambini, e se sia possibile una perdita del genitale. Questa investigazione si intreccia con le mani-

[1] [Nelle edizioni precedenti a quella del 1924 era scritto: "tre anni e nove mesi".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

festazioni dei moti pulsionali del paziente: essa orienta le sue inclinazioni sadiche verso i piccoli animali, quali rappresentanti dei piccoli bambini.

Abbiamo cosí condotto la nostra esposizione riassuntiva fin quasi al quarto compleanno del paziente, cioè fin quasi al punto in cui il sogno fa sí che l'osservazione del coito, compiuta a un anno e mezzo, produca il suo effetto ritardato. I processi che si svolgono da questo momento in poi non sono perfettamente intelligibili né ci è possibile descriverli esaurientemente. La riattivazione dell'immagine del coito che ora, grazie al progresso dello sviluppo intellettuale, può essere capita, opera come un evento recente ma anche come un nuovo trauma, come un intervento dall'esterno analogo a una seduzione. L'organizzazione genitale che s'era sfasciata, si trova di colpo ristabilita; ma il progresso compiuto nel sogno non può durare. Anzi, attraverso un processo equiparabile solo a una rimozione, si giunge al rigetto dell'elemento nuovo e alla sua sostituzione con una fobia.

L'organizzazione sadico-anale permane anche nella fase che ora viene instaurandosi della zoofobia, con la differenza che ad essa si aggiungono le manifestazioni di angoscia. Il bambino persiste nelle sue attività sadiche non meno che in quelle masochistiche, reagendo tuttavia con l'angoscia a una parte di esse; la trasformazione del sadismo nel suo contrario fa verosimilmente nuovi progressi.

Dall'analisi del sogno d'angoscia abbiamo inferito che la rimozione si connette al riconoscimento dell'evirazione. L'elemento nuovo viene rigettato perché la sua accettazione costerebbe al bambino il pene. Una riflessione piú approfondita ci porta all'incirca alle conclusioni seguenti: ciò che è rimosso è l'impostazione omosessuale (in senso genitale) che si era formata sotto l'influsso del riconoscimento dell'evirazione; questa impostazione si serba tuttavia per l'inconscio, costituendosi come strato isolato e piú profondo. Ciò che mette in moto questa rimozione sembra essere la virilità narcisistica del genitale, che entra in un conflitto, già da lungo tempo preparato, con la passività della meta omosessuale. La rimozione è dunque un successo della virilità.

Sulla base delle osservazioni che precedono si potrebbe esser tentati di introdurre una parziale modificazione della teoria psicoanalitica. Sembra in questo caso di toccar con mano che proprio il conflitto tra gli impulsi maschili e femminili, e dunque la bisessualità, abbia generato la rimozione e strutturato la nevrosi. Ma si tratta di

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

un'interpretazione lacunosa. Dei due impulsi sessuali antagonisti, mentre uno è in sintonia con l'Io, l'altro è di pregiudizio agli interessi del narcisismo e per questo soggiace alla rimozione. Anche in questo caso, dunque, è l'Io che mette in moto la rimozione a beneficio di una delle due tendenze sessuali. In altri casi, non si dà conflitto tra virilità e femminilità; v'è soltanto una tendenza sessuale che chiede di esser riconosciuta e che urta invece contro determinate forze dell'Io che la respingono. Ora, i casi in cui il conflitto si svolge tra sessualità e tendenze morali dell'Io sono di gran lunga piú frequenti di quelli in cui il conflitto avviene nell'ambito stesso della sessualità. Ma un tale conflitto morale manca nel nostro caso. Porre l'accento sulla sola bisessualità come motivo della rimozione sarebbe dunque troppo riduttivo, mentre invece il conflitto tra l'Io e gli impulsi sessuali (libido) esaurisce tutte le possibilità.

Contro la teorizzazione della "protesta virile" elaborata da Adler va detto che la rimozione è ben lungi dal prendere costantemente partito per la virilità contro la femminilità; in tutta una serie di casi è proprio la virilità che è costretta a soccombere di fronte alla rimozione che promana dall'Io.[1]

Una valutazione piú precisa di come è avvenuto il processo di rimozione nel nostro caso ci condurrebbe del resto a contestare che la virilità narcisistica sia stata il solo motivo della rimozione. L'impostazione omosessuale che si stabilisce nel corso del sogno è talmente intensa che l'Io del piccino non riesce a dominarla e se ne difende mettendo in atto un processo di rimozione.[2] Proprio a tal fine è chiamata in aiuto l'impostazione contraria, la virilità narcisistica del genitale. Aggiungerò, solo per evitare di esser frainteso, che tutti gli impulsi narcisistici si originano dall'Io e permangono nell'Io, mentre le rimozioni sono rivolte contro gli investimenti libidici oggettuali.

Passiamo ora dal processo di rimozione, di cui forse non siamo riusciti a impadronirci completamente, allo stato in cui il bambino si trovò al risveglio dal sogno. Se veramente durante il sogno la virilità avesse avuto la meglio sulla omosessualità (femminilità), dovremmo

[1] [Vedi A. Adler, *Der psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose*, Fortschr. Med., vol. 28, 486 (1910). Freud ha discusso piú dettagliatamente la teoria della rimozione di Adler nell'ultima parte del suo scritto "*Un bambino viene picchiato*" (1919).]

[2] [Già nel *Progetto di una psicologia* (1895) pp. 212 sg. Freud aveva sottolineato l'effetto traumatico derivante al sistema nervoso dall'irruzione di quantità eccessive di eccitamento. Nel cap. 2 di *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) egli scriverà: "È del tutto plausibile che fattori quantitativi come un grado eccessivo di eccitamento, e il cedere della protezione contro gli stimoli, siano le occasioni immediate delle rimozioni originarie."]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

riscontrare, a sogno finito, il predominio di una tendenza sessuale attiva, dal carattere virile già ben accentuato. Niente, invece, di tutto ciò. Le caratteristiche essenziali dell'organizzazione sessuale non sono mutate, la fase sadico-anale continua a esercitare la sua prevalenza. Il trionfo della virilità si manifesta solo in questo: agli obiettivi sessuali passivi dell'organizzazione dominante (obiettivi masochistici, ma non femminili) il bambino reagisce ora con angoscia. Non siamo dunque di fronte a una tendenza sessuale virile vittoriosa, ma a una tendenza passiva e a una ribellione contro di essa.

Mi rendo conto delle difficoltà che può presentare per il lettore la netta distinzione (inconsueta ma indispensabile) tra attivo-virile da una parte e passivo-femminile dall'altra. Non esiterò dunque a ripetermi. La situazione del paziente dopo il sogno può essere descritta nel modo seguente: le tendenze sessuali sono state dissociate; nell'inconscio è stato raggiunto lo stadio dell'organizzazione genitale e si è costituita una omosessualità molto intensa; al di sopra (virtualmente nella coscienza) permane la precedente corrente sadica, e soprattutto masochistica; quanto all'Io, la sua posizione nei confronti della sessualità è profondamente mutata poiché ora ripudia la sessualità e respinge con angoscia i predominanti obiettivi masochistici, cosí come ha reagito con la formazione di una fobia agli obiettivi omosessuali piú profondi. Il risultato del sogno non è dunque tanto la vittoria di una corrente virile quanto piuttosto la reazione a una corrente femminile e passiva. Attribuire a questa reazione il carattere della virilità sarebbe una forzatura; la verità è che l'Io non ha tendenze sessuali di sorta, ma è mosso esclusivamente dall'interesse per la propria conservazione e per il mantenimento del proprio narcisismo.

Consideriamo ora la fobia. Essa è sorta al livello dell'organizzazione genitale, ed evidenzia il meccanismo relativamente semplice di un'isteria d'angoscia. L'Io, sviluppando angoscia, si protegge da quello che reputa un pericolo straordinario, vale a dire il soddisfacimento omosessuale. Il processo di rimozione, tuttavia, lascia dietro di sé una traccia che non va trascurata. L'oggetto, al quale s'era connesso il temuto obiettivo sessuale, dev'essere sostituito con un altro oggetto dinanzi alla coscienza. Non la paura del *padre*, dunque, diverrà cosciente, ma quella del *lupo*. Ma il processo non si esaurisce nella formazione di una fobia con un unico contenuto. Il lupo viene sostituito, dopo un considerevole intervallo di tempo, dal leone [vedi pp. 516 sg.]. Parallelamente agli impulsi sadici contro i piccoli animali si instaura, d'altra parte, una fobia degli stessi, in quanto rappre-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sentanti di quei possibili rivali che sono i bambini piccoli. Particolarmente interessante è poi l'insorgere della fobia della farfalla. È come una ripetizione del meccanismo che ha generato nel sogno la fobia dei lupi. Un'antica esperienza — la scena con Gruša — viene riattivata da uno stimolo fortuito, e la minaccia di evirazione, che quando era stata udita non aveva fatto impressione, produce posticipatamente il suo effetto.[1]

Possiamo affermare che la paura che presiede alla formazione di queste fobie è la paura dell'evirazione. Tale affermazione non contrasta in alcun modo con la concezione secondo cui l'angoscia fu generata dalla rimozione della libido omosessuale. Non si tratta, infatti, che di due modi differenti di descrivere lo stesso processo: il processo per cui l'Io sottrae libido all'impulso di desiderio omosessuale e questa libido, trasformatasi dapprima in angoscia liberamente fluttuante, viene poi a vincolarsi nelle fobie.[2] Il primo modo di descrivere il processo non contiene, in piú, che la menzione del motivo che spinge l'Io ad agire.

Osservando ora le cose piú da vicino, troviamo che questa prima malattia del nostro paziente (a prescindere dall'inappetenza) non si esaurisce nella fobia da noi messa in luce e va invece considerata come una vera e propria isteria, che include fenomeni di conversione accanto a sintomi di angoscia. Una parte dell'impulso omosessuale è trattenuta dal relativo organo; a partire da questo momento infatti, e parimenti nella vita adulta del paziente, l'intestino si comporta come un organo istericamente affetto. L'omoses-

[1] Come abbiamo detto, la scena con Gruša fu ricordata dal paziente spontaneamente, senza che il medico intervenisse con costruzioni o sollecitazioni di sorta. Le sue lacune furono colmate dall'analisi in un modo che — se si riconosce un valore ai metodi di lavoro dell'analisi in generale — dovrà dirsi impeccabile. Una spiegazione razionalistica di questa fobia non potrebbe dirci altro che questo: non vi è nulla di straordinario se a un bambino predisposto all'apprensività viene un attacco d'angoscia vedendo una farfalla striata di giallo; ciò si spiega verosimilmente con una tendenza congenita all'angoscia: vedi S. Hall, *A Synthetic Genetic Study of Fear*, Amer. J. Psychol., vol. 25, 149 (1914). Il paziente, nell'ignoranza di quella causa primordiale, si sarebbe dato a cercare nella sua infanzia qualcosa che fosse in rapporto con la paura avuta, e si sarebbe servito di una coincidenza fortuita dei nomi e del ritorno delle strisce per costruirsi la fantasia di un'avventura con la bambinaia di cui ancora serbava il ricordo. Se però i dettagli di questa avventura in sé stessa innocente — il lavare, il secchio, la scopa — dimostrano, nella vita ulteriore del paziente, di poter condizionare permanentemente e coattivamente la sua scelta oggettuale, allora la fobia della farfalla assume un'importanza inspiegabile. Si crea una situazione almeno altrettanto sconcertante di quella da me ipotizzata, e il vantaggio della spiegazione razionalistica della scena viene a sfumare. La scena con Gruša acquista dunque per noi un valore particolare poiché in relazione ad essa possiamo formarci un giudizio sulla meno sicura scena primaria.

[2] [La concezione freudiana del rapporto fra rimozione e angoscia è in seguito mutata. Vedi in proposito i capp. 4 e 11 A(*b*) di *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sualità inconscia rimossa s'è ritratta nell'intestino. Questo lato isterico della prima malattia fu proprio quello che piú ha contribuito al chiarimento della malattia ulteriore.

Prendiamo ora il coraggio a due mani e proviamo ad aggredire la struttura ancor piú complicata della nevrosi ossessiva. Ricordiamo ancora una volta la situazione: da una parte una corrente masochistica predominante e una corrente omosessuale rimossa; dall'altra un Io in preda a un isterico ripudio di entrambe queste correnti. Quali processi trasformano questo stato di cose in quello di una nevrosi ossessiva?

La metamorfosi non accade spontaneamente, in virtú di una evoluzione interiore, ma a seguito di un'influenza estranea ed esterna. Il suo risultato visibile è che l'emergente rapporto del bambino col padre, rapporto che fino a quel momento aveva trovato espressione nella fobia dei lupi, prende a manifestarsi come religiosità ossessiva. Non posso trattenermi dal rilevare che il corso degli eventi di cui il mio paziente è stato protagonista in questa fase conferma incontestabilmente una mia asserzione contenuta in *Totem e tabú* circa il rapporto fra animale totemico e divinità.[1] L'idea di Dio — affermavo — non è un'evoluzione ulteriore del totem, ma una rappresentazione che ha preso il posto di quest'ultimo dopo esser scaturita, indipendentemente da esso, da una radice comune. Il totem è il primo sostituto del padre, e Dio un sostituto ulteriore nella figura del quale il padre stesso riacquista la sua forma umana. È proprio quel che accade nel caso del nostro paziente. Con la fobia dei lupi, egli ha attraversato lo stadio del sostituto totemico del padre; questo stadio ora si interrompe, e, in seguito allo stabilirsi di nuovi rapporti col padre, viene sostituito da una fase di devozione religiosa.

Ciò che provoca questa trasformazione è la familiarità con la dottrina religiosa e la storia sacra che il paziente ha acquistato ad opera della madre. Il risultato è quello che con tale educazione ci si propone. L'organizzazione sadico-masochistica volge lentamente alla fine, la fobia dei lupi scompare rapidamente, e al ripudio angoscioso della sessualità subentra una repressione di essa in forma piú elevata. La devozione religiosa diventa la forza dominante nella vita del bambino. Ma queste vittorie non avvengono pacificamente: lo testimonia la comparsa dei pensieri blasfemi nonché l'esagerazione ossessiva del cerimoniale religioso.

[1] Vedi *Totem e tabú* (1912-13) [in questo volume p. 151].

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

A prescindere da questi fenomeni patologici, possiamo dire che la religione ha realizzato, in questo caso, tutto ciò per cui ad essa vien fatto posto nell'educazione dell'individuo. Essa ha frenato gli impulsi sessuali del bambino offrendo loro il modo di sublimarsi e di trovare un ancoraggio sicuro; ha svalutato le sue relazioni familiari e tuttavia lo protegge da un minaccioso isolamento fornendogli l'accesso alla grande comunità degli uomini. Il bambino sfrenato e apprensivo diventa socievole, posato ed educabile.

L'influsso che la religione esercita sul paziente risale principalmente all'identificazione con la figura del Cristo, identificazione grandemente facilitata dalla circostanza casuale che entrambi sono nati nello stesso giorno. L'eccessivo amore per il padre, che aveva reso necessaria la rimozione, trova qui finalmente uno sbocco in una sublimazione ideale. Nella figura del Cristo, il bambino può amare il padre, che ora si chiama Dio, con un fervore che invano aveva cercato di dispiegarsi nel suo rapporto con il padre terrestre. Le vie per le quali è lecito manifestare quest'amore sono tracciate dalla religione, e ad esse non è piú connesso il senso di colpa che era inseparabile dalle aspirazioni amorose individuali. In questo modo, mentre la corrente sessuale piú profonda, già ridotta a omosessualità inconscia, può ancora subire un drenaggio, la tendenza masochistica piú superficiale, senza bisogno di molte rinunce, trova una sublimazione incomparabile nella storia della Passione del Cristo, il quale su incarico e in onore del Padre divino s'è lasciato maltrattare e sacrificare. Con un misto di soddisfacimento, di sublimazione e di dirottamento della sensualità verso processi puramente spirituali la religione ha in tal modo compiuto l'opera sua nel piccolo sbandato, dischiudendogli altresí quell'accesso alle relazioni sociali che essa offre al credente.[1]

La ribellione iniziale del paziente contro la religione prendeva le mosse da tre punti distinti. In primo luogo c'era quel suo modo, di cui abbiamo già visto alcuni esempi, di difendersi da tutte le novità. Egli difendeva accanitamente ogni posizione libidica acquisita, per paura della perdita che avrebbe potuto costituire il rinunciarvi, non fidando nella possibilità di trovare in una posizione libidica nuova un sostituto soddisfacente. Questo modo di comportarsi corrisponde a quella importante e fondamentale peculiarità psicologica che nei

[1] [Il significato della religione nella vita dell'individuo è ulteriormente discusso con maggiore ricchezza di particolari nello scritto freudiano *L'avvenire di un'illusione* (1927).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* ho descritto come suscettibilità alla *fissazione*.[1] Jung ha voluto farne, sotto il nome di "inerzia" psichica, la causa principale di tutti i fallimenti dei nevrotici. A torto, ritengo, poiché si tratta di qualcosa che ha una portata molto piú vasta, e che svolge una funzione importante anche nella vita dei non nevrotici. La grande mobilità, o, per contro, la rigidità degli investimenti libidici (ed energetici in genere), costituiscono un carattere particolare che si riscontra non soltanto nei nevrotici (e non in tutti del resto), ma anche in molti individui normali; questo carattere, finora, non ha potuto essere ricondotto ad altri fattori, e appare come una sorta di numero primo indivisibile. A suo riguardo sappiamo soltanto questo: la mobilità degli investimenti psichici diminuisce visibilmente con l'età. Questo carattere ci fornisce una delle indicazioni circa i limiti entro i quali il trattamento psicoanalitico può essere efficace. Esistono tuttavia individui che conservano questa plasticità psichica ben oltre gli abituali limiti di età, e altri che la perdono assai precocemente. Se questi ultimi sono nevrotici, ci si accorge con disappunto che è impossibile rendere reversibili alterazioni che in condizioni apparentemente identiche siamo riusciti a padroneggiare facilmente in altri casi. Non meno che nel campo degli eventi fisici, dunque, quando si tratta di conversione di processi psichici è da tener conto del concetto di una *entropia*, cioè di una certa misura di irreversibilità degli eventi.[2]

Il secondo punto da cui muoveva la ribellione del paziente contro la religione era costituito dal fatto che il rapporto col Dio-Padre su cui si fonda la dottrina religiosa è, già in sé stesso, non privo di ambiguità. La religione conserva infatti l'impronta di quell'atteggiamento ambivalente che ha presieduto all'instaurarsi stesso di questo rapporto. Il paziente, la cui personalità era contraddistinta da una fortissima ambivalenza, avvertí acutamente questo stesso tratto nella religione e vi collegò quelle sagaci osservazioni critiche che non potevano non sorprenderci in un bambino di non ancora cinque anni.

Ma il punto piú importante, il punto al quale possiamo ricondurre l'esito patologico derivato dalla lotta del paziente contro la religione, è senza dubbio il terzo. La corrente sessuale che lo

[1] [Vedi i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 545.]

[2] [Per la seconda legge della termodinamica l'entropia è una grandezza usata come indice della irreversibilità di determinati mutamenti fisici, e dunque della degradazione dell'energia di un sistema fisico. Sul tema dell'"inerzia psichica" Freud tornerà nella *Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica* (1915).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

spingeva irresistibilmente verso l'uomo, corrente che avrebbe dovuto trovare una sublimazione nella religione, non era piú libera: una parte di essa era stata requisita dalla rimozione e, in ragione di ciò, risultava sottratta alla sublimazione e fissata al suo obiettivo sessuale originario. In forza di questa situazione, la parte rimossa cercava di farsi strada verso la parte sublimata o di tirare quest'ultima giú con sé. Le prime elucubrazioni del bambino relative alla persona del Cristo contenevano già l'interrogativo se quel figlio sublime potesse soddisfare, nelle relazioni col padre, anche a quel tipo di rapporto sessuale che egli stesso serbava nel suo inconscio. Gli sforzi del bambino per sottrarsi a questa tendenza non ebbero altro risultato che di dar avvio a pensieri ossessivi di natúra apparentemente blasfema, in cui la tenerezza fisica per la persona di Dio si esprimeva in forma denigratoria. Una violenta lotta difensiva contro queste formazioni di compromesso fu ciò che condusse alla esagerazione ossessiva di tutti quegli atti in cui la devozione religiosa, il puro amore di Dio, trovava sfogo attraverso vie predeterminate. La religione finí per riportare la vittoria, ma il suo fondamento pulsionale si rivelò incomparabilmente piú intenso e piú solido dei prodotti forniti dalle sue sublimazioni. Appena la vita offrí al paziente un nuovo sostituto del padre che esercitò su di lui un'influenza che contrastava con quella della religione, quest'ultima fu lasciata cadere e sostituita con qualcos'altro. Si tenga anche conto, infine, dell'interessante complicazione apportata dal fatto che la devozione religiosa sorse sotto l'influsso di donne (la madre e la bambinaia), mentre fu sotto un influsso maschile che il paziente poté poi liberarsene.

Il fatto che questa nevrosi ossessiva sia insorta sul terreno dell'organizzazione sessuale sadico-anale conferma nell'insieme ciò che ho affermato in altro luogo circa la disposizione alla nevrosi ossessiva.[1] Tuttavia, l'esistenza di una grave isteria in epoca precedente rende il caso piuttosto oscuro sotto questo aspetto.

Chiuderò questa esposizione d'insieme dell'evoluzione sessuale del nostro malato accennando brevemente ai suoi ulteriori mutamenti. Con gli anni della pubertà subentrò nel paziente, in concomitanza con l'obiettivo sessuale dell'organizzazione genitale, una corrente che definirei normale di tipo virile, e caratterizzata da una spiccata sensualità; le sue vicissitudini si estendono nell'arco di tempo che

[1] *La disposizione alla nevrosi ossessiva* (1913). [In questo volume, pp. 235 sgg.]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

precede la malattia ulteriore. Questa corrente si riallacciava direttamente alla scena con Gruša, derivava da essa il suo carattere coattivo (innamoramenti improvvisamente suscitati o spenti da circostanze fortuite), e aveva da lottare contro le inibizioni derivanti dai residui della nevrosi infantile. Fu con un atto violento e dirompente verso la donna che il paziente conquistò finalmente la sua piena virilità. Da allora in poi il suo oggetto sessuale rimase la donna, ma egli non traeva gioia dal suo possesso poiché una forte inclinazione verso l'uomo — inclinazione ormai completamente inconscia che riuniva in sé tutte le forze delle fasi precedenti del suo sviluppo — lo induceva a ritrarsi sempre di nuovo dall'oggetto femminile, costringendolo, negli intervalli, a esagerare la sua dipendenza dalla donna. Nel corso del trattamento egli portò la lagnanza di non poter sopportare la vita con una donna, e tutto il nostro lavoro fu orientato a fargli scoprire la sua tendenza inconscia verso l'uomo. La sua infanzia — per riassumere la situazione in una formula — era stata caratterizzata da un oscillare tra attività e passività; la sua pubertà da una lotta per la virilità; e l'epoca che seguí allo scoppio della malattia da una battaglia per l'oggetto della sua tendenza virile. La causa occasionale della sua malattia non rientra fra i "modi tipici di ammalarsi nervosamente" che ho avuto occasione di raggruppare come casi particolari della "frustrazione",[1] e indica pertanto una lacuna di quella classificazione. Il crollo nervoso del nostro paziente avvenne a seguito di un'affezione organica del genitale che ravvivò la sua paura dell'evirazione, inferse un duro colpo al suo narcisismo e lo forzò ad abbandonare la convinzione di essere personalmente favorito dalla sorte. Egli si ammalò dunque a seguito di una "frustrazione" narcisistica. L'intensità smodata del suo narcisismo concordava perfettamente con le altre testimonianze di uno sviluppo sessualmente inibito, col fatto che la sua scelta amorosa eterosessuale concentrasse, malgrado tutta l'energia ripostavi, cosí poche delle sue aspirazioni psichiche, e col fatto che l'atteggiamento omosessuale — che è di gran lunga piú affine al narcisismo — persistesse in lui, come forza inconscia, con tanta tenacia. È ovvio che in presenza di disturbi del genere il trattamento psicoanalitico non può produrre un rivolgimento subitaneo e ristabilire l'equivalente di una evoluzione normale; esso può solo rimuovere gli ostacoli e render la strada

[1] Vedi *Modi tipici di ammalarsi nervosamente* (1912).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

nuovamente praticabile, in modo che le stesse influenze della vita possano orientare lo sviluppo in direzioni migliori.

Menzionerò ora le peculiarità della personalità psichica del malato che furono poste in luce, ma non ulteriormente dilucidate dal trattamento psicoanalitico, e che pertanto non si rivelarono suscettibili di un'influenza diretta: la già menzionata tenacia della fissazione; lo straordinario sviluppo dell'inclinazione all'ambivalenza; e, come terzo tratto di una costituzione che può definirsi arcaica, la capacità di conservare in funzione gli uni accanto agli altri i piú svariati e contraddittori investimenti libidici. Le continue oscillazioni dagli uni agli altri investimenti (ciò che sembrò vietare per molto tempo ogni possibilità di soluzione e ogni progresso della cura) dominarono il quadro clinico della malattia contratta in età adulta, alla quale in queste pagine ho potuto accennare solo di sfuggita. Senz'alcun dubbio, quest'ultimo tratto traeva origine da una caratteristica tipica dell'inconscio che nel malato si era prolungata fino a raggiungere i processi pervenuti alla coscienza; questo suo tratto tuttavia non si mostrava che nelle risultanze dei moti affettivi, poiché nel campo puramente logico il paziente manifestava al contrario un'abilità particolare nel rilevare le contraddizioni e le incompatibilità. Cosí la sua vita psichica produceva un'impressione analoga a quella che produce la religione dell'antico Egitto, che ci appare cosí sconcertante per il fatto che ha conservato i suoi stadi evolutivi accanto ai suoi prodotti terminali, ha mantenuto le divinità piú antiche con tutte le loro significazioni accanto agli dei piú recenti, e ha insomma disposto in superficie ciò che in altre evoluzioni è stratificato in profondità.

Ho detto con ciò tutto quel che avevo da dire su questo caso clinico. Tra i molti problemi che esso solleva ne restano soltanto due che mi sembrano ancora meritevoli di esser sottolineati. Il primo attiene agli schemi filogenetici innati, che, al pari di "categorie" filosofiche, presiedono alla classificazione delle impressioni che derivano dall'esperienza. Per parte mia sono incline a pensare che questi schemi corrispondano a sedimenti dell'evoluzione storica della civiltà umana. Il complesso edipico, che abbraccia i rapporti del bambino con i genitori, è tra gli esempi di questi schemi di gran lunga il piú noto. Laddove le esperienze individuali non si inscrivano in questo schema ereditario, esse vengono rimodellate in virtú di un processo dell'immaginazione che sarebbe assai utile poter seguire dettaglia-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tamente. Infatti sono proprio questi i casi che meglio ci mostrano l'esistenza indipendente dello schema. Potremo notare come spesso lo schema prevalga sull'esperienza individuale; nel nostro caso, per esempio, il padre diventa l'eviratore e colui che minaccia la sessualità del bambino, benché il complesso edipico, sotto tutti gli altri riguardi, sia capovolto; un processo analogo si instaura quando la nutrice prende il posto della madre o si confonde con essa. Le contraddizioni fra le esperienze individuali e lo schema filogenetico sembrano fornire ampia materia ai conflitti infantili.

Il secondo problema non è molto lontano dal primo, ma è incomparabilmente piú importante. Se si considera il comportamento del bambino quattrenne di fronte alla scena primaria riattivata,[1] o se si pensa anche soltanto alle reazioni ben piú semplici del bambino di un anno e mezzo quando visse la scena stessa, è difficile trattenersi dal supporre che una sorta di sapere che sfugge a una esatta definizione, qualcosa che assomiglia a una preparazione alla comprensione, agisse fin da allora nel bambino.[2] In che cosa quel "sapere" potesse consistere, non possiamo figurarcelo in alcuna maniera; non abbiamo, come termine di raffronto, che l'eccellente analogia con l'esteso sapere *istintivo*[3] degli animali.

Se ammettessimo che anche gli uomini possiedono un patrimonio istintivo del genere, non vi sarebbe nulla di strano se questo sapere concernesse in modo del tutto particolare i processi della vita sessuale pur non potendosi ovviamente limitare a questi soltanto. Tale elemento istintivo costituirebbe il nucleo dell'inconscio, una sorta di attività mentale primitiva che in seguito verrebbe detronizzata e sommersa dall'avvento della ragione umana, ma che assai spesso e forse sempre conserverebbe la forza di attrarre a sé processi psichici piú elevati. La rimozione sarebbe il ritorno a questo stadio istintivo, e l'uomo pagherebbe cosí, con la sua suscettibilità alla nevrosi, il suo grande, nuovo acquisto; inversamente, la possibilità della nevrosi attesterebbe l'esistenza degli stadi anteriori preliminari di natura istintiva. Il significato dei traumi infantili consisterebbe poi nel

[1] Siamo autorizzati a prescindere dal fatto che questo comportamento poté esprimersi in parole soltanto due decenni piú tardi, poiché tutti gli effetti che abbiamo fatto risalire a quella scena s'erano manifestati sotto forma di sintomi, coazioni ecc. già nell'infanzia, gran tempo prima dell'analisi. Sotto questo riguardo, pertanto, è indifferente considerare la scena stessa come una *scena primaria* o come una *fantasia primaria*.

[2] Debbo nuovamente sottolineare che queste riflessioni sarebbero oziose se tanto il sogno quanto la nevrosi non appartenessero essi stessi all'infanzia del paziente.

[3] [Qui e piú sotto Freud usa l'aggettivo *instinktiv* e non *triebhaft* da noi invariabilmente reso con "pulsionale".]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

fatto che essi recano all'inconscio un materiale atto a preservarlo dalla consunzione ad opera delle fasi ulteriori dello sviluppo.

So che considerazioni simili, che pongono l'accento sull'elemento ereditario, filogeneticamente acquisito, della vita psichica, sono già state svolte da piú parti; penso anzi che si sia stati fin troppo disposti a inserirle e a valorizzarle nell'ambito psicoanalitico. Per parte mia le considero valide solo quando la psicoanalisi giunga alle vestigia dell'elemento congenito rispettando rigorosamente la sequenza delle istanze: quando vi giunga cioè al termine del suo cammino attraverso le stratificazioni di ciò che gli uomini hanno acquisito individualmente.[1]

[1] [*Nota aggiunta nel 1923*] Do qui il prospetto cronologico degli avvenimenti riferiti in questa storia:

Nato il giorno di Natale.

Un anno e mezzo: Malaria. Osservazione del coito dei genitori, ovvero di quel loro stare insieme in cui inserirà piú tardi la fantasia del coito.

Poco prima dei due anni e mezzo: Scena con Gruša.

Due anni e mezzo: Ricordo di copertura della partenza dei genitori insieme alla sorella. Questo ricordo lo mostra solo con la nanja e implica quindi un ripudio di Gruša e della sorella.

Qualche tempo prima dei tre anni e tre mesi: La madre si lagna col medico.

Tre anni e tre mesi: Inizio della seduzione da parte della sorella, a cui segue dopo breve tempo la minaccia di evirazione da parte della nanja.

Tre anni e mezzo: La governante inglese, inizio del mutamento di carattere.

Quattro anni: Sogno dei lupi, insorgere della fobia.

Quattro anni e mezzo: Influsso della storia biblica. Comparsa dei sintomi ossessivi.

Poco prima dei cinque anni: Allucinazione della perdita del dito.

Cinque anni: Partenza dalla prima tenuta.

Dopo i sei anni: Visita al padre malato. [Coazione a espirare.]

Otto anni - Dieci anni: Ultime violente manifestazioni della nevrosi ossessiva.

[*Diciassette anni*: Crollo nervoso occasionato dall'infezione blenorragica.]

[*Ventitré anni*: Inizio del trattamento.]

[Le date degli eventi seguenti non possono essere stabilite con precisione:

Fra la scena primaria (un anno e mezzo) e la seduzione (tre anni e tre mesi): Inappetenza.

Nello stesso periodo: Il portatore d'acqua muto.

Prima dei quattro anni: Probabile osservazione di rapporti sessuali fra cani.

Dopo il quarto compleanno: Angoscia di fronte alla farfalla striata di giallo.]

Si sarà compreso facilmente, dalla mia esposizione, che il paziente era russo. Io lo lasciai partire, a mio avviso guarito, poche settimane prima dell'inaspettato scoppio della [prima] guerra mondiale, e non lo rividi che quando le vicende della guerra ebbero aperto alle Potenze Centrali l'accesso al sud della Russia. Allora egli venne a Vienna e mi riferí che, subito dopo la fine della cura si era sforzato di liberarsi della mia influenza. In pochi mesi di lavoro, una parte di traslazione che ancora permaneva fu liquidata; da allora il paziente, a cui la guerra era costata la patria, il patrimonio e tutte le relazioni familiari, si è sempre sentito normale e si è comportato in modo ineccepibile. Forse proprio le sue sventure, soddisfacendo il suo senso di colpa, hanno contribuito a consolidare la guarigione.

[Tenga conto il lettore delle seguenti ulteriori notizie sulla vita e sul caso dell'"uomo dei lupi". Il primo trattamento durò dal febbraio 1910 al luglio del 1914. Il paziente tornò a Vienna nella primavera del 1919 e Freud lo riprese in cura dal novembre di quello stesso anno al febbraio del 1920. All'inizio del suo lavoro sull'*Analisi terminabile e interminabile* (1937) Freud ritorna su questo caso e riferisce che al termine del secondo trattamento il paziente continuò a vivere a Vienna in uno stato di salute nel complesso soddi-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

sfacente, a eccezione di saltuarie e occasionali interruzioni. Di questi ultimi episodi si occupò Ruth Mack Brunswick, su consiglio di Freud stesso che le indirizzò il suo vecchio paziente che nell'estate del 1926 era tornato da lui con alcuni nuovi sintomi. Di questo supplemento di analisi (ottobre 1926-febbraio 1927) la Brunswick fornì un esauriente resoconto, pubblicato nel 1928 (RUTH MACK BRUNSWICK, *A Supplement to Freud's "History of an Infantile Neurosis"*, Int. J. Psycho-Anal., vol. 9, 439, 1928); esso è disponibile in italiano in W. REICH e altri, *Letture di psicoanalisi* (Boringhieri, Torino 1972) pp. 94-139, con una aggiunta datata settembre 1945, nella quale l'autrice fornisce alcune ulteriori notizie sulla vita del paziente fino al 1940. Un altro resoconto sulle sue reazioni di fronte alle grandi difficoltà che gli procurarono le vicende esterne della seconda guerra mondiale è stato pubblicato da Muriel Gardiner (*Meeting with the Wolf-Man*, Bull., Philad. Ass. Psychoanal., vol. 2, 32, 1952). Ancora M. Gardiner ha curato un volume che oltre a riprendere tutto il materiale psicoanalitico succitato (compreso il caso di Freud) arricchendolo di nuovi dati e osservazioni cliniche, contiene alcuni capitoli di un'autobiografia dello stesso "uomo dei lupi": M. GARDINER (a cura di), *The Wolf-Man by the Wolf-Man* (Basic Books, New York 1971).]

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

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.

Abel, K.
(1884): 259
Abraham, K.
(1907): 391
(1908): 444
(1909): 409
(1911): 64
(1914): 132
Adler, A.
(1907): 423, 469
(1910): 426, 462, 582
(1911): 366*, 429; 428*, 437
(1912): 428
(1914): 411
Atkinson, J. J.
(1903): 130, 146
Avebury, lord, *vedi* Lubbock, J.

Bachofen, J. J.
(1861): 148
Bastian, A.
(1874-75): 53, 55
Batchelor, J.
(1901): 86
Bleuler, E.
(1906): 413
(1910): 38*; 413*
(1911): 402
(1913): 414
(1914): 414
Blumentritt, F.
(1891): 61
Boas, F.
(1888): 66
(1890): 61
Boito, C.
(1883): 303
Bourke, J. G.
(1891): 186-88
Brandes, G.
(1896): 207
Breuer, J., *vedi* Freud, S. (1892-95)
Brill, A. A.
(1912): 405
Brown, W.
(1845): 51
Burckhardt, J.
(1927): 303, 305

Cameron, A. L. P.
(1885): 14
Codrington, R. H.
(1891): 19, 21, 88
Crawley, E.
(1902): 22 sg.

Darwin, C.
(1871): 130
(1875): 129
Dobrizhoffer, M.
(1784): 63
Dorsey, J. O.
(1884): 46
Durckheim, E.
(1898): 120, 125, 128
(1902): 120, 125
(1905): 120, 125
(1912): 117

Eder, M. D.
(1913): 134
Ellis, H.
(1898): 232, 443
(1911): 288*; 403*
(1914): 127
(1927): 443
Ellis, W.
(1832-36): 60
Erb, W.
(1882): 383

Ferenczi, S.
(1912): 517

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

(1913): 134*; 134* sg., 156; 243*, 268, 445; 450*
(1927): 523
Fison, L.
(1885): 20
Fison L. e Howitt, A. W.
(1880): 22, 25, 115
Frazer, J. G.
(1892): 66
(1910): 12 sg., 19, 21 sg., 107-10, 112 sg., 117-27, 129, 135, 143
(1911): 36* sg., 44-55, 57, 59-65, 102 sg.; 50*; 59, 85-89, 152, 154
(1912): 143, 158
(1914): 46
Freud, S.
(1886): 186, 383, 387
(1887-1902): 381, 391, 393, 415, 516
(1892-95): 277, 346 sg., 351, 363, 382-86, 521, 549
(1893): 395
(1894): 383*; 453*
(1895): 455, 521, 582
(1896): 231*; 231*, 402, 549; 394*
(1899): 4, 69, 72, 80, 100, 105, 154, 171, 173-75, 196, 208, 211, 215, 253, 278-80, 292, 300, 365, 393, 395, 399, 401, 424, 437, 467, 511 sg., 527, 575 sg.
(1900): 253
(1901): 104*, 251, 289; 342*, 384, 519, 565
(1904): 334
(1905): 25*, 94, 232, 241, 263, 427, 441, 443, 446, 454, 457, 554, 578, 587; 64*, 269, 399, 410, 436; 235*, 391, 567
(1906): 403
(1907): 4*, 410; 409*; 461*
(1908): 4*; 134*, 351, 358, 488; 177*; 177*, 241, 546; 342*
(1909): 80*, 91, 93, 104, 242, 358; 358*, 549, 575; 249*, 381, 404
(1910): 74*, 259; 97*, 232, 237, 239, 344, 441, 444, 450, 453, 457, 557; 269*, 291, 409, 441, 460, 498; 349*, 351, 363*
(1911): 90*, 232, 450; 333*; 403*; 403*
(1912): 99*; 333*, 347, 364, 444; 333*, 394; 453*; 455*, 589; 500*
(1912-13): 268, 410, 441, 445, 471, 534, 585
(1913): 247*, 411; 269*; 290*, 485, 507, 558; 387*; 538*, 588
(1914): 96*, 174, 186, 363, 441, 463, 487, 500; 95*, 239, 377, 528; 475*; 485*, 558
(1915): 80*; 238*, 340, 351, 457, 466, 490, 555; 243*, 446 sg., 455, 578; 463*; 553*; 587*
(1915-17): 235, 251, 253, 352, 355, 360, 425, 442, 446, 453, 467, 484, 487, 535, 570
(1916): 446*; 505*
(1917): 80*; 442*, 485
(1918): 193*, 197-201, 290, 355, 378, 428; 368*
(1919): 92*, 356; 379*, 426, 485, 504, 582; 405*
(1920): 172*, 460; 233*, 356, 448, 559; 389*
(1921): 80*, 164, 209, 347, 442, 458, 464 sg., 468, 471, 504; 405*
(1922): 175*; 211*; 241*, 427, 442, 465, 485, 574; 437*, 527
(1923): 232*; 393*; 400*; 407*
(1924): 5, 256, 378, 396
(1925): 352*, 361, 385, 549, 582, 584; 427*, 460; 555*
(1926): 182*; 394*
(1927): 164*, 586; 296*
(1929): 565
(1930): 400
(1931): 460*; 565*
(1932): 76*; 175, 460; 393*
(1934-38): 5, 164
(1935): 394
(1937): 361*, 394, 483, 490, 592; 497*, 527
Fürtmuller, C., *vedi* Adler, A. (1914)

Gardiner, M.
(1952): 593
Goldenweiser, A.
(1910): 113
Gramberg, J. S. G.
(1872): 45
Grasset, J.
(1904): 289
Greve, G.
(1910): 403
Grimm, H.
(1900): 301, 303, 306
Grimm, J. e W.
(1918): 195, 198 sg., 212, 216
Guillaume, E.
(1876): 304
Guis, J.
(1902): 61

Haddon, A. C.
(1902): 118
Haeberlin, P.
(1912): 72
Hall, G. S.
(1914): 584
Hesnard, A., *vedi* Régis, E.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Hoche, A.
(1910): 401
Howitt, A. W.
(1904): 126
Hubert, H. e Mauss, M.
(1899): 144
(1904): 84
Hug-Hellmuth, Hermine von
(1913): 411

Janet, P.
(1909): 450
Jelgersma, G.
(1914): 406
Jevons, F. B.
(1896): 141
Jones, E.
(1908): 425
(1910): 409
(1912): 409
(1913): 239*; 405*
(1915): 406
(1962): 5, 295, 378, 385 sg., 389, 442
Joustra, M.
(1902): 20
Jung, C. G.
(1902): 401
(1906-09): 402
(1907): 401
(1909): 404
(1910): 404, 437
(1912): 7, 150, 154, 268, 402, 450
(1913): 7, 438, 450
(1917): 570
Junod, H. A.
(1898): 20
Justi, C.
(1900): 303, 306, 318

Kaempfer, E.
(1727): 53
Keane, A. H.
(1899): 114
Kleinpaul, R.
(1898): 66
Knackfuss, H.
(1900): 310
Knapp, F.
(1906): 307, 318

Labbé, P.
(1903): 87
Lambert, padre
(1900): 19
Lang, A.
(1903): 113 sg., 120
(1905): 12, 113-16, 120, 123, 125, 130
(1910-11): 18
(1911): 131

Leslie, D.
(1875): 23
Lloyd, W. W.
(1863): 324
Low, H.
(1848): 46
Lozano, P.
(1733): 63
Lubbock, J.
(1870): 22, 115
Lübke, W.
(1863): 303-05

Mack Brunswick, R.
(1928): 593
Maeder, A.
(1912): 429
Maori, A. Pakeha
(1884): 50
Marett, R. R.
(1900): 81, 95, 97
Marillier, L.
(1898): 144
Mariner, W.
(1818): 60
Max Müller, F.
(1897): 114
McLennan, J. F.
(1865): 114, 125
(1869-70): 12, 105, 114
Morgan, L. H.
(1877): 15, 126
Müller, S.
(1857): 47
Müntz, E.
(1895): 303 sg.

Näcke, P.
(1899): 443
Nelken, J.
(1912): 409

Parkinson, R.
(1907): 19
Paulitschke, P.
(1893-96): 45
Peckel, P. G.
(1908): 19
Pfister, O.
(1910): 410
(1913): 181, 183-85, 411
Pikler, J. e Somló, F.
(1900): 114
Popper, J. ("Lynkeus")
(1899): 393
Preller, L. e Robert, C.
(1894): 214
Putnam, J. J.
(1912): 418
(1921): 405

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Rank, O.
(1907): 26, 269, 409
(1909): 209, 409
(1911): 389*; 409*; 433*
(1912): 26*, 269, 410; 200*; 510*
(1913): 134*; 408*
(1927): 523
Régis, E.
(1914): 405
Reik, T.
(1912): 409
Reinach, S.
(1905-12): 84, 96, 106, 117, 156-58
Reitler, R.
(1913): 134
Renterghem, A. W. van
(1913): 406
Ribbe, C.
(1903): 21
Riklin, F.
(1908): 409
Rivers, W. H. R.
(1909): 122
Roscher, W. H.
(1884-1937): 213
Roth, H. Ling
(1896): 87

Sadger, I.
(1909): 409
Scherner, K. A.
(1861): 392
Schreber, D. P.
(1903): 97
Silberer, H.
(1909): 154, 467
(1912): 467
(1914): 574
Smith, W. Robertson
(1894): 137-44, 147, 151, 154 sg.
Spencer, B. e Gillen, F. J.
(1899): 16, 118
Spencer, H.
(1870): 115
(1877-96): 83, 98, 115
Sperber, H.
(1912): 260
Springer, A.
(1895): 303, 305
Steiner, M.
(1913): 189 sg.
Steinman, E.
(1899): 304
Stekel, W.
(1911): 64*; 211*, 243
Storfer, A. J.
(1911): 18
(1914): 409
Stucken, E.
(1907): 208

Taylor, R.
(1870): 36, 51, 66
Teit, J. A.
(1900): 61
Thode, H.
(1908): 301-04, 308, 310
Thomas, N. W.
(1910-11): 28*; 89*
Tylor, E. B.
(1889): 23
(1891): 81, 83, 85, 89

Vogt, R.
(1907): 406

Westermarck, E.
(1901): 16
(1906-08): 66 sg., 126
Wigan, A. L.
(1844): 289
Wilken, G. A.
(1884): 86, 123
Wilson, C. Heath
(1876): 306
Wölfflin, H.
(1899): 306
Wulff, M.
(1912): 132
Wundt, W.
(1906): 12, 28-32, 34, 65, 72, 81-83, 97
(1912): 106, 111 sg., 123

Zinzow, A.
(1881): 216
Zweifel, J. e Moustier, M.
(1880): 57

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Indice analitico

In questo indice compaiono solo i nomi degli autori non citati nell'Elenco dei riferimenti bibliografici. Sono inclusi anche questi quando nel testo viene citato il nome dell'autore senza riferimento a un'opera specifica.

Abasia, 101
Abiponi, 63
Aborigeni australiani, 10-19, 21, 32, 62 sg., 66n., 105, 115, 118, 126, 143; *vedi anche* Arunta
Abraham, K., 253n., 267, 381, 407, 417, 419, 432, 441
Abramo, 540
Abreazione, 353, 361
Accecamento, come sostituto dell'evirazione, 134
Adamo, 542
Adler, A., 96n., 417 sg., 420, 484, 487n., 500, 529, 575 e n., 582; teorie di, discussione delle, 378 sg., 422-34, 436 sg., 442, 462, 463n., 469
Adone, 155 sg.
Affetto: importanza dell', nella vita psichica, 258; liberazione dell', 384; qualità dell', mutamento della, 455; spostamento dell', 252, 257, 547; trasformazioni dell', 514
Africa: occidentale, 53, 55, 143; orientale britannica, 20
Afrodite, 156, 209 sg., 215
Aggressività, 430, 497 sg.
Agorafobia, 101 sg.
Agricoltura, introduzione dell', 155
Agutaino, 61
Aino, 62, 86, 143
Akamba, 20
Albero, come simbolo, *vedi* Simboli
Allen, G., 66
Allevamento, *vedi* Educazione
Allievi e maestri, 477-80
Allucinatoria: natura dei sogni, 255; soddisfazione dei sogni, 89 sg.
Allucinazioni, 257, 290-92; dell'"Uomo dei lupi", della perdita del dito, 558 sg., 592n.; dell'"Uomo dei lupi", di sangue che esce da un albero, 559 e n.
Ambivalenza: dei primitivi, maggiore di quella dei popoli civilizzati, 73; della religione, 154, 539 sgg., 587; delle parole, 73 sg.; e contrario, 215 sg.; e tabú, 38-45, 73 sg., 77 sg.; nel senso di attività e passività, 504; origine dell', 159 sg.; verso capi e sacerdoti, 44; verso il padre, 133 sg., 145 sg., 148 sg., 153, 157, 159, 163, 479; verso i maestri, 478, 480; verso i morti, 65, 67-74, 97; verso la suocera, 23-25
America meridionale, 62
"American Psychoanalytic Association", 419
Amleto (Shakespeare), 90n., 300, 491n.
Amnesia, 38, 265, 271, 287-89, 389, 422; dell'infanzia, 354; *vedi anche* Dimenticanza
Amnio, come simbolo, *vedi* Simboli
Amore: condizioni per l', *vedi* Scelta oggettuale; incapacità di, nei nevrotici, 452, 455, 471; innamoramento ossessivo, 518, 532, 564-67, 589; oggettuale, *vedi* Libido oggettuale; Scelta oggettuale; stato di innamoramento, 446, 458-61, 468-71
Amore di traslazione: attrazione dell', 372 sg.; autenticità dell', 370; casi senza soluzione di, 369; cedere all', 367 sg.; coattività dell', 371; compromesso con l', 367; reazione adeguata all', 367-74; rifiuto dell', 367; *vedi anche* Traslazione; Traslazione positiva
Amuleti (*churinga*), 119
Anale(i): erotismo, *vedi* Erotismo anale; impulsi erotici, 238 sg.; organizzazione sessuale, *vedi* Organizzazione sadico-anale; teoria, del rapporto sessuale, 552, 557, 568; della nascita, 574; zona, come organo di omosessualità passiva, 551 sg.
"Analisi selvaggia", 349n., 351n.
Analogie: con gli scacchi, 333; con il clown

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

al circo, 426; con il coltello di Lichtenberg, 438; con il flirt e il matrimonio, 388; con il maggiorasco, 448; con il ministro della giustizia e i magistrati locali, 351; con il trampolino, 427; con il viaggiatore al finestrino, 344; con i volti cinesi, 424; con la balena e l'orso polare, 524; con la favola esopica del viandante, 338; con la gara di cani, 372; con l'agente di assicurazioni, 368; con l'ameba e gli pseudopodi, 445; con la parentela originaria di tutte le razze e la parentela legale, 449; con la religione dell'antico Egitto, 590; con l'arrivista, 434; con la sinfonia dell'essere, 435; con la velocità di avanzata di un esercito nemico, 491; con le origini di una grande nazione, 498; con le uova degli echinodermi, 277 e n.; con le uova e le galline, 429; linguistiche, 548n., 560n., 563; *vedi anche* Uso linguistico
Anassimandro, 156
Angoscia nevrotica, 75 sg., 102, 156n., 270; causata da libido omosessuale rimossa, 522, 583 sg.; dell'"Uomo dei lupi", in rapporto alla farfalla, 562, 564, 568, 584n.; dell'"Uomo dei lupi", in seguito al sogno dei lupi, 506, 522, 536, 539 sg., 550n., 573 sg., 582 sg.; e astinenza sessuale, 388; e complesso di evirazione, 462; e fase orale, 578 sg.; e fase sadico-anale, 580 sg.; e ipocondria, 454, 456; spauracchi visti in stati di, 541; *vedi anche* Fobia; Paura
Angoscia sociale, 472
Animale totemico, 11, 12n., 13, 34, 40, 63, 106-12, 114-17, 119-24, 131n., 135 sg.; come rifugio dell'anima, 121, 123; identificato col padre, 136, 145, 147 sg., 151 sg.; identificato con Dio, 151, 585; proibizione di cibarsi dell', 11, 30, 109, 111; proibizione di uccidere l', 11, 40, 109, 147; sacrificio dell', 137-44, 149-51, 153 sg., 157
Animali: accoppiamento degli, osservato dai bambini, 532-34, 568 sg., 592n.; addomesticamento degli, 128, 140 sg., 151; animismo e, 82, 88; come dèi, 150 sg.; come simboli, per i bambini, *vedi* Simboli; come sostituti dei genitori, 570; come totem, 585, *vedi anche* Animale totemico; crudeltà verso gli, 495, 503, 538, 543, 581, 583; e fase pregenitale nell'uomo, 580; istinto negli, 591; lutto per gli, 106, 109, 143-45; narcisismo degli, 459; rapporti tra bambini e, 131-34, 570; uccisione del padre del branco tra gli, 146n.
Animalismo, 81
Animatismo, 81, 97
Anime: animali totemici come rifugio di, 121, 123 sg.; concezione primitiva delle, 81-83, 97-99; dei morti, trasformate in demoni, 65-69, 93; trasmigrazione delle, 123 sg.; *vedi anche* Fantasmi; Spiriti
Animismo, 72, 81-84, 90 sg., 93-99, 102 sg., 124, 268
Anna O. (paziente di Breuer), 385n.
Anoressia, nelle ragazze, durante la pubertà, 578
Antenati, venerazione degli, 72 sg., 115, 123
Antichità classica, 27, 54, 141, 152, 155, 157-59
Antisemitismo, 412n., 416
Antropologia e psicoanalisi, 410, 435
Apache, 48
Apatia, 490
Apepi, 85
Appagamento dei desideri: nei sogni, 175-77, 429; nelle fantasie, 256
Appetito, perdita dell', 571, 577 sg., 584, 599n.; *vedi anche* Anoressia
Apuleio, 209, 214, 216n.
Arabi, 138 sg.
Aragona, principe di (nel *Mercante di Venezia*), 208
Ariele (nella *Tempesta*), 158n.
Árpád (paziente di Ferenczi), 134-36, 156n.
Arras, 327
Arte, 10, 79, 96, 158 sg., 269 sg., 299; creativa, 409 sg.; *vedi anche* Estetica e psicoanalisi; *Michelangelo*
Artemide-Ecate, 215
Arunta, 118-23, 136n.
Ascetismo, 450
Assistenza a un malato, 386
Associazione di idee, magia e, 89, 91; *vedi anche* Associazioni libere
Associazione psicoanalitica internazionale, 416-21, 423
Associazioni libere, 353, 382, 384, 392; arresto delle, 347, 356; dispendio di lavoro nelle, 353; *vedi anche* Associazione di idee
Astinenza, 367
Atemporalità dell'inconscio, 340, 466n., 490
Atene, 141
Attacchi convulsivi, 249 sg.
Attenzione, 526, 563; alle rappresentazioni verbali, 71, 80n.
Atti mancati, 250-55
Attis, 155 sg.
Attività e passività/attivo e passivo, 263-65, 427, 504 sg., 522, 580 sg., 589; in relazione a maschile e femminile, 523,

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

583 sg.; *vedi anche* Maschile e femminile; Meta sessuale passiva
Attività intellettuale, inibita dalla nevrosi, 499, 545
Autoanalisi, 393 e n., 394n.
Autoconservazione, pulsione di, 434, 444, 457
Autocoscienza, 468n.
Autoerotismo, 94, 391, 446 sg., 457, 554n.; e dementia praecox, 347; e paranoia, 232, 236 sg.; sviluppo verso l'amore oggettuale dell', 232, 239; *vedi anche* Onanismo
Autopunizione, 157n.
Autorimprovero, 435; ossessivo, 67 sg., 72 sg.
Azioni ossessive, 37-39, 43 sg., 58 sg., 93 sg., 249, 256; autorimprovero, 67 sg., 72 sg.; cerimoniali, 36 sg., 256; misure protettive, 93, 260; rappresentazioni, 249, 257
Azioni sintomatiche, 104
Aztechi, 143

Bacone, F., 88
Bagnare il letto, 565
Baia dell'Incontro, 63
Balduin Bählamm (Busch), 452n.
Bambinaia facente le funzioni della madre, 591
Bambino(i): capacità dei, sottovalutate, 575; cattiveria nei, 505, 562; curiosità sessuale dei, 135, 271, 291; distinzione tra conscio e inconscio nei, 576 sg.; e animali, 570; e parole, 64, 116; equiparato al denaro, 556; equiparato al pene, 557; equiparato alle feci, 555, 557, 572 sg.; e soddisfacimento allucinatorio dei desideri, 90; esplorazioni sessuali dei, 427, 502, 512, 515n., 520n., 540, 544, 555, 580; narcisismo dei, 95n., 134, 443-45, 458-60, 462-64, 470, 504; nevrosi dei, 132; paragone tra popoli primitivi e, 8, 90, 103, 108n.; psicoanalisi dei, 132, 391 sg., 437, 488 sg.; rapporto dei, con gli animali, 131-34; reazione dei, alle proibizioni, 543; relazioni tra genitori e, 460 sg.; scelta oggettuale nei, 457, 460; sogni dei, 484 sg., 489; zoofobie nei, 131-36, 136n.; *vedi anche* Sessualità infantile
Banks, isole, 21, 122
Barongo, 20
Basoga, 22
Bassanio (nel *Mercante di Venezia*), 208, 210
Batta, 20
Beduini, 139, 142
Belle Hélène, La (Offenbach), 211
Berkeleismo, 95n.
Berkeley-Hill, O., 403
Berna, 109n.
Bibbia, 320-22, 542
Bini, 143
Binswanger, L., 407
Biologia: e psicoanalisi, 262-65; e psicologia, 423, 427 sg., 448 sg.
Bisessualità, 265, 485, 581; *vedi anche* Maschile e femminile
Bjerre, P., 406
Bleuler, E., 334, 381n., 399-402, 407, 413 sg., 416 sg., 444
Boas, F., 123
Boccaccio, G., 520n.
Boia di Adelaide, 63
Borneo, 45, 62
Breuer, J., 249, 353, 382-87, 390; collaborazione di, con *Freud*, 381-84; rottura di, con *Freud*, 384 sg., 392
Brill, A. A., 251n., 253n., 404 sg., 418
Brouardel, P. C. H., 387
Bruco(i): come simbolo, *vedi* Simboli; fobia dei, 495; sogno del, 544 sg.; tagliuzzare i, 495, 543
Bruttezza, relazione della nevrosi con la, 428, 469
Bugie di bambine: dei cinquanta pfenning, 223-25; del cerchio a mano libera, 226; del gelato a colazione, 225 sg.
Burghölzli, 400 sg., 417
"Burlington Magazine for Connoisseurs", 327
Busch, W., 452

Cacciatori di teste, 45 sg.
California, 143
Cambogia, 54
Cannibalismo, 88, 145 sg., 485, 539, 578-80
Capi e sacerdoti, 28 sg., 31-33, 41, 44, 49-59, 76, 79, 141; divisione del potere spirituale e temporale tra, 55; ostilità inconscia verso, 57-59; padre identificato nei, 153 sg., 280; poteri magici di, 49-52, 56; restrizioni circa, 51-56, 59 sg.
Capo Padron, 53
Capostipite del clan, totem come, 11, 14, 109, 111
Carattere: cambiamento del, nell'"Uomo dei lupi", 493-98, 501-06, 514, 531; e fase sadico-anale, 242; e nevrosi, 241
Carlo I, re d'Inghilterra, 50
Carlo II, re d'Inghilterra, 50
Carnefice, 49
Caso(i): dell'"Uomo dei lupi", 193, 197-201, 290 sg., 355n., 428n., 481-593; dell'"Uomo dei topi", 91n., 104n., 242n., 358n., 549n.; del "Piccolo Hans", 133 sg., 136, 358 e n., 488n.; di *Anna*

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

O., 385n.; di *Árpád*, 134-36, 156n.; di "*Dora*", 384, 395; di fobia dei cani in un bambino di nove anni, 132; di nevrosi ossessiva, 237 sg.; di Schreber, 443n., 444n., 450, 453n., 457
Catarsi, 353
Cattiveria nei bambini, 505, 562
Causa scatenante della nevrosi, 384; e fattore temporale, 466n.; e memoria, 466n.
Cavalli: crudeltà verso i, 503; fobia dei, 495
Celebes, 45
Cenerentola, 209-11, 216n.
"Censore", 467 sg., 470
Censura, 254 sg., 466, 467n.
Cerimoniale(i): di corte, *vedi* Cerimonie; di riconciliazione, *vedi* Cerimonie; nevrotici, 410
Cerimonie: dell'*Intichiuma*, 119-21, 143; di corte, 51-54, 57-59; di iniziazione, 28, 32, 110; di purificazione, 29, 34, 37, 42, 44, 47-49; di riconciliazione, 44-49; ossessive, 36-38, 256; relative alla morte e al lutto, 65, 70 sg., 109, 155; relative alla nascita, 110; totemiche, 30, 36-38, 106, 108-10; *vedi anche* Pasto totemico; Sacrificio
Cervantes M. de, 58
Cervello, anatomia del, 387
Charcot, J.-M., 186, 249, 256, 383, 386 sg., 390, 395
Chiesa cattolica, 18, 152n.
Choctaw, 46, 48
Chrobak, R., 386-88
Cibele, 156
Circoncisione, 156n.; e complesso di evirazione, 559-61
Civiltà, 410, 429, 432, 435, 590; evoluzione della, 4, 73, 77, 79, 102, 267-69; pressioni della, 429
Clan fraterno, 149, 151 sg., 157, 162
Clark University di Worcester, Mass., 381 n., 404
Claudio (nell'*Amleto*), 90n.
Clitoride e isteria, 243 sg.
Cloaca, 244; teoria della, 279, 552 sg., 557; *vedi anche* Nascita
Clorinda (nella *Gerusalemme liberata*), 559n.
Coazione, 37, 76; al lavare, 37; sostituita dalla scelta, 216; *vedi anche* Azioni ossessive
Coazione a ripetere: in sostituzione del ricordo, 356 sg.; rapporto della, con la resistenza, 356; rapporto della, con la traslazione, 356, 371; trasformata in un motivo per ricordare, 360
Coda, come simbolo, *vedi* Simboli
Coito a *tergo*, 515 sg., 518, 523, 530-32, 534, 565
Colombia britannica, 60
Colombo, C., 415
Colonia, 327
Compassione, origine narcisistica della, 561
"Compito vitale" (Jung), 434-37
Complesso: di evirazione, *vedi* Evirazione; familiare, 433 sg.; nucleare delle nevrosi, 26, 40, 133, 136, 159; paterno, 58 sg., 145, 147, 149, 154, 160-62, 479 sg.; uso del termine, 402 sg.
Complesso edipico, 25 sg., 133-36, 147, 159 sg., 271, 434-36, 485, 590; "completo", 485, 574n.; negativo, 485; positivo, 560; *vedi anche* Genitori e figli
Comunione cristiana, 157 sg.
Concepimento, teoria degli Arunta del, 119-22
Concezione scientifica dell'universo, 83, 93, 95 sg.
Condensazione, 100, 254, 256 sg.
Condivi, A., 317
Conflitto: sottostante alla deformazione onirica, 393; sottostante alla rimozione, 463; sottostante alle nevrosi, 383 sg., 435; tra l'Io e la libido, 582
Congressi: internazionale di medicina e igiene (Buenos Aires 1910) 403; medico australasiatico (1911), 403; medico di Baden-Baden (1910), 401n.; medico internazionale di Londra (1913), 405 sg.; psicoanalitico di Monaco (1913), 231, 418 sg., 421, 432; psicoanalitico di Norimberga (1910), 415, 417-20, 426n.; psicoanalitico di Salisburgo (1908), 400, 402, 419; psicoanalitico di Weimar (1911), 409n., 417-21, 430
Conoscenza istintiva della vita sessuale, 591
Contrari nel sogno, *vedi* Sogno
Controtraslazione, 363, 367, 372 sg.
Conversione isterica, 382 sg., 456, 584
Cooperatività magica, 119, 121
Coprofilia, 187 sg., 347
Cordelia (nel *Re Lear*), 209 sg., 217
Coro, nella tragedia greca, 158 sg.
Corvo, come simbolo, *vedi* Simboli
Coscienza: e autocoscienza, 468n.; esclusione dalla, nella rimozione, 463; la psicoanalisi riporta il materiale rimosso alla, 524-27; morale, 74-76, 410, 465-67; *vedi anche* Senso di colpa
Coscienziosità nella nevrosi ossessiva, *vedi* Nevrosi ossessiva
Costipazione, come sintomo nevrotico, 548-53, 557, 584; *vedi anche* Defecazione; Feci

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Costituzione, 235; *vedi anche* Disposizione alla malattia nervosa
Costruzioni nella psicoanalisi, 526-28
Cristianesimo, 123, 156-58
Cristo, *vedi* Gesú Cristo
Critiche parentali, 466, 472
Cronos, 510n.
"Crosta del lunedí", 337

Dacota, 146
Daiachi, 45, 47, 86
"Dama Bianca", 110n.
Darwin, C., 129 sg., 146, 415
Dea dell'Amore, 214 sg.
Defecazione: come prototipo di evirazione, 557; come sfida, 550, 554, 580; nel bambino, interrompente la scena primaria, 515 sg., 534, 553 sg., 580; piacere nella, 550; *vedi anche* Costipazione, come sintomo nevrotico; Feci
Deflorazione, 125, 573n.
Deformazione, 39, 93, 159, 254-56; nei ricordi infantili, 488, 526; nei sogni, 393, 467, 511 sg., 519n.
Defunto(i): ambivalenza nei confronti dei, 68-74, 97 sg.; ostilità inconscia verso i, 68-71, 73; sogni di, 69, 281; tabú del nome dei, 62-66; trasformati in demoni, 67-73
Dèi primitivi, 28 sg., 33 sg., 94, 137-42, 150-55; identificati col padre, 150-55, 157; identificati con l'animale totemico, 150 sg.
Delagoa, baia di, 20
Delgado, H., 407n.
Delirio, 58, 79, 100, 250, 257; di "essere osservati", 465-67; di persecuzione, 57
Delitto, 459
Dementia praecox, 257, 260, 401 sg., 444, 451 sg., 457, 499; mascherata da sintomi ossessivi o isterici, 334; megalomania nella, 236; *vedi anche* Psicosi; Schizofrenia
Demone, Il (Lermontov), 544n.
Dèmoni: animismo e credenza nei, 82, 85, 93, 97, 102; defunti trasformati in, 65-73, 93
Denaro: atteggiamento ipocrita verso il, 341; di Giuda, 224; ed erotismo anale, 546; equiparato al bambino, 556; equiparato alle feci, 546 sg., 549, 555; prendere, significato del, 224 sg.
Depressione, 488, 492, 496, 499, 514; periodica, 514, 563
Derealizzazione, 548n.
Desiderio: di essere curato, 352; di morte, *vedi* Morte
Destino, Parche come simbolo del, 213
Deuticke, F., 419
Diagnosi istantanee, 349
Diana, vedi Artemide-Ecate
Diavolo, 544
Dieri, 16
Difesa, uso del termine, 385; *vedi anche* Rimozione
Dimenticanza: di connessioni di pensiero, 355; di impressioni, 354 sg.; *vedi anche* Amnesia
Dio cristiano, 4, 104, 157, 479
Dio padre, 415n.; ambivalenza verso, 587 sg.; come sostituto paterno, 539 sg., 585 sg.; identificato con l'animale totemico, 585; paura di, dell'"Uomo dei lupi", 537 sg., 540, 553, 559; pensieri blasfemi dell'"Uomo dei lupi" su, 495 sg., 541-43, 557, 588
Dioniso, 156, 159
Dipinti nelle caverne, 96n.
Disordine intestinale come sintomo di nevrosi, 548-52, 554, 557, 584 sg.
Dispiacere, 455; evitare il, negli atti mancati, 251 sg., 254
Disposizione: alla dementia praecox e paranoia, 236; alla nevrosi ossessiva, 229-44; all'isteria, 231, 237, 243 sg.
Disposizione alla malattia nervosa: come inibizione di sviluppo, 236; e costituzione, 235 sg.; sviluppo dell'Io nella, 242 sg.; *vedi anche* Fissazione; Nevrosi, scelta della
Divinità, 152, 155 sg.; madri, 152, 216
Dolciumi, come simbolo sessuale, *vedi* Simboli
Dolore organico, 452
Don Chisciotte (Cervantes), 58
Donne: come uomini evirati, 523, 552, 559; disprezzo delle, 427, 459; e gravidanza, 460; identificazione dell'"Uomo dei lupi" con le, 523, 538, 550-53, 555, 557, 573; narcisismo delle, 458-60; ostilità dell'"Uomo dei lupi" verso le, 542; ruolo delle, nel rapporto sessuale, 552 sg.; tipo particolare di scelta oggettuale nelle, 458-60; *vedi anche* Maschile e femminile
Dora, caso di, 384 e n., 395
Dualismo di spirito e corpo, 98
Dubbio, 90; come arma della resistenza, 549
Dubois, P., 436
Dupaty, C. M., 304

Ebrei, 412n., 561; e circoncisione, 559
Eccitamento sessuale, 454, 515n., 569; della fase orale, 539, 578-80; espresso dalla defecazione, 515 sg., 534, 553 sg., 580; espresso dalla minzione, 554, 565, 569; *vedi anche* Principio (di costanza); Stimoli
Edipo, 75n., 86n., 134n., 136, 479
Edipo re (Sofocle), 86n.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Educazione, 271 sg., 411, 586; e terapia medica, 185; e terapia psicoanalitica, 184; suggestione ipnotica nell', 183
Eitingon, M., 399 sg.
Elaborazione secondaria, 424; del sogno, 72, 100 sg.
Elettroterapia, 383
Elisabetta I, regina d'Inghilterra, 50
Ellis, H., 443n.
Emden, J. van, 406
Emozione, *vedi* Affetto
Enciclopedia britannica, 28; 83
Energia psichica, 446, 448; indifferenziata, 448
Enrico quarto (Shakespeare), 397n.
Enteroclisma: ed erotismo anale, 548 sg.; e teoria anale della nascita, 571 sg.; e teoria anale del rapporto sessuale, 568
Entropia, 587
Enuresi, 565
Eredità filogenetica, 560, 569, 575n., 590-92
Ereditarietà, 161
Erezione, 554
Eroe, nella tragedia greca, 158 sg.
Erotismo anale, 271, 503, 518, 522n., 541, 546, 557, 580; e denaro, 546; omosessualità espressa dall', 551, 556 sg., 584; sfida espressa dall', 550, 555, 580
Erotismo uretrale, 554, 565, 569
Errori, 250-55
Escrementi: nel folklore, 188; orgoglio del bambino per gli, 187
Esibizionismo, 348, 550
Esogamia: definizione di, 13; e totemismo, 13-18, 109-13, 116, 118, 120-22, 124-31, 136, 139 sg.; origine dell', 124-31
Esperienza(e): attive e nevrosi ossessive, 231, 237; omosessuale traumatica, 350; passive e isteria, 231, 237
Espirazione ossessiva, 495, 541 sg., 560 sg., 592n.
Esplorazioni sessuali dei bambini, 427, 502, 512, 515n., 521n., 540, 544 sg., 555, 580
Estetica e psicoanalisi, 269 sg.
Età, rappresentazione dell', nei sogni, 278
Etica, *vedi* Morale
Etiologia traumatica delle nevrosi, *vedi* Nevrosi
Eucarestia, 157 sg.
Evirazione, 156; accecamento identificato con l', 134; accettazione della, da parte dell'"Uomo dei lupi", 514, 519 e n., 522, 532, 552, 558, 572 sg., 581; complesso di, 462 sg., 503, 509, 512, 522 sg., 568 sg., 584; defecazione come prototipo di, *vedi* Defecazione; minacce di, 428, 497, 502, 522, 552, 559, 565-69, 579, 584, 592n.; nei tempi preistorici, 560; paura dell', 134 sg., 156n., 290 sg.; rappresentata da un cappello che vola via, 497; rifiuto della, da parte dell'"Uomo dei lupi", 503, 558 sg.
"Evitare", 18-23, 25; fratelli e sorelle, 18-20

Falstaff (personaggio di Shakespeare), 397
Fame, 448
Fanatismo e perversione, 410
Fantasia(e), 80, 101 sg., 121, 162, 256, 269, 391 sg., 444, 456; anagogiche, 574; carattere regressivo delle, 525 sg., 528 sg., 532, 534; della "fine del mondo", 444n., 446; della pubertà, 497; di percosse, 503, 523, 537 sg.; di rinascita, 572-75; di ritorno al grembo materno, 572-75; di seduzione, 390 sg.; e formazione dei sintomi, 575n.; infantili, 525-27; masochistiche, 503, 580; primarie, 484, 517n., 524-35, 568-70, 574 sg., 591n., 592n.; retrospettive, 534, 567 sg., 575n.
Fantasmi: identificati coi genitori, 72n.; paura dei, 31, 46, 49, 61-63, 65 sg., 72 e n.; *vedi anche* Anime; Spiriti
Farfalla(e): come simbolo dei genitali femminili, *vedi* Simboli; fobia della, dell'"Uomo dei lupi", 495, 562, 568, 572, 584, 592n.
Fase: fallica, 232; orale, 232, 242n., 485, 539, 577-80
Fattori: accidentali nella malattia, 235; chimici nei processi pulsionali, 448; ereditari, 391, 484, 488, 499, 531, 584n., *vedi anche* Eredità filogenetica
Faust (Goethe), 161, 164, 186
Feci: come dono, 554 sg., 580; considerate dai bambini come parte del proprio corpo, 557n.; equiparate al bambino, 555, 557, 573; equiparate al pene, 557; incontinenza delle, 550 sg., 553 sg., 561, 565n.; lasciate dal criminale sulla scena del delitto, 555; mutamento nel significato delle, 553-58; *vedi anche* Costipazione, come sintomo nevrotico; Defecazione
"Fenomeni funzionali" (Silberer), 154n., 467
Ferenczi, S., 253n., 275, 404, 406, 415, 417, 419, 432, 452
Ferita e arma, legame magico tra, 88
Festa, 144; della Bufonia, 141, 155n.
Feticcio, 108
Fiabe, 10, 267, 409; Cappuccetto Rosso, 198-201, 503, 508-11, 518; e sogni, 195-201; I dodici fratelli, 212; I sei cigni, 212; Il lupo e i sette capretti, 199 sg., 503, 509-11, 516-19, 520n.; Il sarto e il

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

lupo, 199, 508-13, 519, 520n., 523, 560 n., 574; Tremotino, 195
Figi, isole, 19
Filippine, isole, 61
Filosofia e psicoanalisi, 261 sg., 268, 389, 404, 411, 577 sg.
"Fine del mondo", Fantasia della, 444n., 446
Fisica e psicoanalisi, 447
Fison, L., 16
Fissazione, 236, 391; inibente l'amore, 372; nella dementia praecox, 236; nella paranoia, 236; suscettibilità alla, 587; *vedi anche* Disposizione; Sviluppo, inibizione dello
Flamen Dialis, 54
Flaminica, 54
Fliess, W., 232, 236n., 381n., 391n., 393n., 415n., 516n.
Fobia, 100-02, 456; degli animali, 131-35; 136n., 484, 487, 495, 510, 571; dei cavalli, 495; dei vermi intestinali, 555n.; del bruco, 495; del contatto, *vedi* Paura; della farfalla, 495, 562, 568, 572, 584, 592n.; del leone, 517, 583; *vedi anche* Agorafobia; Angoscia nevrotica; Paura; Zoofobie
Fobia dei lupi, 496, 503, 530 sg., 536; come paura del padre, 510, 512, 518, 522 sg., 533, 578, 583-85; come paura di essere divorato, 494 sg., 539; come paura di evirazione, 568, 572, 584; e libri illustrati, 494 sg., 507-11, 516-18; e sogno dei lupi, 581, 592; ritorno della, nel periodo scolastico, 517; sintomo di nevrosi infantile, 571
Folklore, 409, 565n.; ricerche nel, relative alle funzioni escretorie, 187 sg.
Formazione: di compromesso, 541, 557; reattiva, 215, 241, 456; sistematica, 72, 99-101
Fratrie, 16 sg., 22, 118, 126
Frazer, J. G., 46, 81n., 87-89, 109 sg., 113, 118-22, 127-29
Frustrazione, come causa di nevrosi, 455 sg., 589
Funzione riproduttiva, 411, 448
Fuoco, e incontinenza della vescica, 565n.
Furtmüller, C., 433

Galla, 45
Garcilaso de la Vega, 114
Gazzella, penisola, 19
Gelosia: dei fratelli e delle sorelle, 496, 499-502, 555 sg., 584; della madre, 556
Genitali: e zone erogene, 454; primato dei, 239, 243; simboli dei, 562 sg.
Genitori e figli, 24, 26, 28 sg., 95, 460 sg., 510; *vedi anche* Complesso edipico
Germania, 104
Gerusalemme liberata (Tasso), 559
Gesta Romanorum, 207 sg.
Gesù Cristo, 156-59, 537-42, 553, 588; circoncisione di, 559; identificazione dell'"Uomo dei lupi" con, 539 sg., 586, 588; pensieri blasfemi su, 538 sg., 553
Giappone, 52 sg., 55, 62, 86, 143
"Già raccontato", 287 sg., 290-92
Giava, 86
"Già visto", 288-90, 292n.
Giljak, 87
Ginzburg, Mira, 484
"Ginocchia sporche", 186
Giona, 170, 175
Giosuè, 320 sg.
Giove, 54
Giulio *II*, papa, 301, 309 sg., 323
Giuseppe, marito di Maria, 540
Giuseppe *II*, imperatore d'Austria, 343
Goethe, W. von, 161, 164, 186n., 345n., 415
Gonorrea: come causa scatenante della nevrosi, 487, 564n., 572, 589, 592n.; identificata con l'evirazione, 572
Gorilla, 130
Gradiva (Jensen), 409n.
Graf, M., 419
Grasset, J., 289
Grecia, 27, 141, 155n., 157 sg.
Gruppo: matrimonio di, 16; psicologia di, 471
Gruša, bambinaia dell'"Uomo dei lupi", 563-69, 579, 584, 589, 592n.; come sostituto della madre, 563, 570
Guaycuru, 63
Guerra del 1914-18, 407n., 412, 419n.
Guglielmo d'Orange, 50
Guinea inferiore, 53
Gyges und sein Ring (Hebbel), 394n.

Hall, S., 404n., 405
Hans, caso del piccolo, 133 sg., 136, 488n.
Harvard University, 404
Hawaii, 60
Hebbel, F., 394
Heine, 455
Heller, H., 420, 487n.
Henry, Matilda, 88
Hill-Tout, C., 123
"His Majesty the Baby", 461 e n.
Hitschmann, E., 381n., 411
Hoche, A., 401, 418
Hug-Hellmuth, Hermine von, 419
Hume, D., 83
Hüss, G., 564 sg.

Ideale: dell'Io, 442, 463-67, 470-72, *vedi anche* Super-io; sessuale, 470 sg.
Idealizzazione, 463-65, 470 sg.
Idee consce e inconsce: comunicazione

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

tra, 351; differenziazione topica tra, 351n.
Identificazione, 485; con Cristo, 539 sg., 586, 588; con il proprio pene, 574; con la donna, 523, 538 sg., 550-55, 557, 573; dell'"Uomo dei lupi" col padre, 504, 538, 541 sg., 579
"Imago", 398n., 411, 419 sg.
Imene, 573n.
Imitazione e tabù, 41-43, 68 sg., 77 sg.
Immortalità, 461
Imperativo categorico, 8, 31
Impotenza sessuale, 388, 468 sg.; effetti della, sulla moglie, 238; psichica, 189
Impulsi: femminili, *vedi* Maschile e femminile; omicidi, *vedi* Morte; Padre; suicidi, 157n.
Impulsi incestuosi, 410, 433; del bambino verso il padre, 505, 513, 519, 520n., 522 sg., 538-40, 551, 557, 573 sg., 588; del bambino verso la madre, 574; senso di colpa causato dagli, 586; verso la sorella, 500; *vedi anche* Complesso edipico; Scelta oggettuale
Inca, 114
Incantesimo e magia, distinzione tra, 84
Incesto: nevrosi e, 25 sg.; orrore dell', nei popoli civilizzati, 14, 25, 126-30; orrore dell', nei popoli primitivi, 11, 13-20, 22, 25, 86, 110, 112, 125-30, 147 sg.; tema del, nella poesia, 26; tema del, nel mito, 155
Inconscio, l': carattere arcaico dell', 590 sg.; e sogni, 388, 429; inesistenza del "no" nell', 555n.; paragone con il conscio, 552, 576
India, 62
Indie orientali, 12n.
"Inerzia psichica" (Jung), 361n., 434 sg., 587 e n.
Infanticidio, 125
Infantile(i): esperienze, attive e passive, 231, 237; esperienze, comprese successivamente, 355; sessualità, 263 sg., 266, 271, 388, 390 sg., 403, 411, 427 sg., 435, 461, 590 sg., *vedi anche* Autoerotismo; Bambini (curiosità sessuale nei); Organizzazione pregenitale; teorie, della nascita, 279, 503, 574, 580; teorie, del rapporto sessuale, 552-54
Infantilismo nevrotico, 25 sg., 266
Infanzia: amnesia dell', e ricordi di copertura, 354; ed etiologia delle nevrosi, 25 sg., 37 sg., 40, 94, 163; nevrosi dell', 428; totemismo nell', 131-36; traumi dell', 390 sg.; *vedi anche* Bambino; Infantile
Infanzia, impressioni dell', 266, 269, 384, 390, 393, 435 sg.; attribuite all'analista, 528; e racconti familiari, 493 e n.; ed etiologia delle nevrosi, 524 sg., 529 sg., 570; realtà o fantasia delle, 524-35, 568-70, 575n.; significato delle, 525 sg., 529 sg.
Inferiorità: organica (Adler), 423n., 428, 469; sentimenti di, 468 sg.
Inizio del trattamento: aspettative dei pazienti all', 336; assenza di materiale all', 346 sg.; discussioni preliminari all', 335; interpretazioni premature all', 348-50; lunghezza del trattamento all', 338-40; noleggio delle sedute all', 336 sg.; onorari all', 341-43; punto di partenza, 344-46; relazioni sociali e, 335; rinvio dell', 335; segreto all', 335; trattamento di prova prima dell', 334 sg.; *vedi anche* Pazienti durante il trattamento; Tecnica psicoanalitica; Trattamento psicoanalitico
Innato, *vedi* Costituzione
Interdetto ecclesiastico, 30
Interesse, 450 sgg.; per la psicoanalisi, 249-72
Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 398n., 420n.
"Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, 398n., 420 e n.
Interpretazione: come mezzo di cura, 350, 352; tempi della, 348-50, 352
Interpretazione dei sogni, 76 sg., 99 sg., 102, 250, 253-56, 258-60, 267, 384, 388, 392 sg., 401, 406n., 409, 430, 437, 484, 510-13; anagogica, 434
Introversione, 335n.; della libido, 444, 451, 454, 456; uso junghiano del termine, 436, 442, 444, 451
Inversione, *vedi* Omosessualità; nel sogno, 279, 511-13, 520n.
Io: alterazioni dell', 453; e libido, 446-50, 462, 468; e "tornaconto della malattia", 425; forze rimoventi dell', 425, 463-65, 467; ideale dell', *vedi* Ideale; impoverimento dell', 458, 468-70; interesse dell', 452; organizzazione narcisistica dell', 445, 459, 463-65, 468; sviluppo dell', e disposizione, 242 sg., 446 sg., 470; tendenze in contrasto con, 434, 469; tendenze in sintonia con (egosintoniche), 469, 582; uso del termine, 442
Io ideale, 464
Ipnosi, 354, 382 sg., 389, 392, 406, 491; abreazione nell', 353; e psicoanalisi, 343
Ipocondria, 452-56
Ippocrate, 374
Irlanda, 54
Isola del Selvaggio, *vedi* Niue
Istanza critica, 465-68; *vedi anche* Ideale (dell'Io)
Isteria, 79, 92, 249, 256, 260, 402, 444, 447, 454, 457, 469, 549 sg., 584 sg.,

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

588; come caricatura dell'opera d'arte, 79; disposizione all', 237, 243 sg.; dovuta a un'esperienza passiva, 231, 237; regressione nell', 243 sg.; *vedi anche* Conversione isterica; Fobia; Nevrosi (di traslazione)
Isteria d'angoscia, 487, 583; e regressione alla nevrosi ossessiva, 237-40
Isterico(a): attacchi, 256 sg.; convulsioni, 249; fantasie, 391; paralisi, 249, 385, 387; sintomi, che nascondono una dementia praecox, 334; vomito, 260

"Jahrbuch der Psychoanalyse", 381 e n., 419 e n.
"Jahrbuch für psychoanalitische und psychopathologische Forschungen", 381 e n., 400, 419
Janet, P., 249, 256, 405 sg., 412
Jekels, L., 406
Jelliffe, S. E., 420
Jensen, W., 409n.
Jevons, F. B., 66
Jones, E., 5, 251n., 253n., 327, 404-06, 419, 421n., 432, 488n.
"Journal of Abnormal Psychology", 420
Jung, C. G., 64n., 257, 267, 268n., 335n., 381n., 400 sg., 404, 409, 416-19, 484, 487n., 529, 572n., 575 e n., 587; discussione delle teorie di, 377 sg., 392, 401-03, 416, 430-38, 442, 444, 449-51

Kalewipoeg, 208
Kant, I., 8, 31
Keplero, 415
Kielholz, A., 419
King's Evil, the, 50
Klosterneuburg, 327
Kraepelin, E., 444, 488n.
Krafft-Ebing, R. von, 394 e n.
Kukulu, re-sacerdote, 53

Lang, A., 81n.
Lapsus verbali, 250-52
Lavoro onirico, 100, 254 sg., 437, 520n.
Lea, 309
Legge del taglione, 157
Leggende, 10
Leonardo da Vinci, 409n.
Lepers, isola di, 18
Lermolieff, I., 311
Lermontov, M., 501n., 544n.
Letteratura: psicoanalisi applicata alla, 409 sg.; sogni nella, 409
Levi Bianchini, M., 407n.
Libido: attaccamento della, all'oggetto, *vedi* Scelta oggettuale; dell'Io, 442, 445-47, 450-58, 463 sg., 465, 470 sg., *vedi anche* Narcisismo; distoglimento della, dai problemi della vita reale, 528-30; distribuzione della, nelle nevrosi, 453-59, 464-66, 471 sg.; fissazione della, 502, 504, 586 sg.; in conflitto con l'Io, 446-50, 462, 468, 581; introversione della, 444, 450, 454, 456; liberazione della, tramite la psicoanalisi, 545; narcisistica, 443, 453, 458 sg., 465n.; organizzazione pregenitale della, 232, 239, 242; rimozione della, 582, 584; *vedi anche* Rimozione; ritiro della, 445, 451, 453-56, 468-70; spostamento della, 558; sublimazione della, *vedi* Sublimazione; sviluppo della, 26, 38 sg., 75, 94-96; teoria della, 402, 444 sg., 449-51, 460, 463; *vedi anche* Pulsione sessuale
Libido oggettuale, 442, 445-48, 457, 463 sg., 465n., 468-71; distribuzione della, nelle psicosi e nelle nevrosi, 444 sg., 454-56, 471
Libro dei diritti, in Irlanda, 54
Lichtenberg, G. C., motto di, del coltello, 438
Liébeault, A., 183, 383
Loango, 53
Logea, 47
Londra, 404-06, 419
Long, J., 12n.
Lopez Ballesteros, L., 407n.
Löwenfeld, L., 408n.
Lumaca, come simbolo, *vedi* Simboli
Lupo: nelle favole, 494, 503, 507-09, 517; fobia del, *vedi* Zoofobie
Lutto: ambivalenza nel, 65, 67-73, 98; e tabú, 59-65, 68; per gli animali, 106, 109, 143-45; per i nemici, 45 sg., 48; per la divinità, 155; *vedi anche* Morte

Macbeth, 46
Madagascar, 27, 62
Mädchen aus der Fremde, Das (Schiller), 339n.
Madre: come primo oggetto sessuale del bambino, 457; e incesto, 14, 19 sg., 24 sg., 133, 146n., 147n.; identificata con l'irraggiungibile, 434
Madre Terra, 155, 187, 218
Maeder, A., 251n., 253n., 405
Magia, 445; animismo e, 84-89, 96 sg., 102 sg.; arte e, 96; che produce la pioggia, 86 sg., 119; contagiosa, 89-91; cooperativa magica e, 119, 121; definizione della, 84 sg.; della fertilità, 86; imitativa, 87, 89-91, 93; nevrosi e, 92-94; omeopatica, 87; uccisione tramite la, 67; *vedi anche* Mana
Malaria, 514 sg., 514n., 533, 542, 592n.
Malattia(e): finte, 337; organiche psicogene, trattamento delle, 189 sg.; "Tornaconto della", 425; tornaconto secondario della, 342, 352

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Male, problema del, 537 sg.
Malesia, 11, 32
Mana, 28 sg., 41-43, 49, 56; *vedi anche* Magia
Manismo, 81
Mantello o cappotto, come simboli, *vedi* Simboli
Maori, 36, 51, 59, 66n., 101
Marcinowski, J., 407
Maria Vergine, 540
Marocco, principe del (nel *Mercante di Venezia*), 208
Masai, 62
Maschile e femminile, 265, 427, 429, 458-60, 523, 539, 552-58, 574, 581-83, 588 sg.; identificati con attivo e passivo, 427; *vedi anche* Attività e passività; Bisessualità; Donne; Ragazze; Ragazzi; Uomini
Masochismo, nell'"Uomo dei lupi", 503-06, 522, 538-40, 544, 580, 583-86
Masturbazione, *vedi* Autoerotismo; Onanismo
Matriarcato, 148
Matrimonio: classi di, 16 sg., 22, 119, 126; di gruppo, 16, 110; e tabú, 20, 28; per ratto, 22, 125; presso i popoli civilizzati, 23 sg., 57; *vedi anche* Esogamia; Riproduzione tra consanguinei
Matrona, 564, 566
Meccanismi di difesa, 36 sg., 43, 71
Medicina e psicoanalisi, 411, 416 sg.
Megalomania, 445, 456, 463; nella dementia praecox, 236; nella paranoia, 236
Mekeo, 61 sg.
Melanesia, 11, 18, 21, 60, 88
Memoria, 99, 252, 466n.; e sogno, 527
Mercante di Venezia, Il, 207 sg., 215
Mestruazione e tabú, 29, 31 sg., 41, 48, 103, 125
Meta sessuale, cannibalismo come, *vedi* Cannibalismo
Meta sessuale passiva, 501-06, 538 sg., 544, 551 sg., 554, 581, 583, 588; come risultato della seduzione, 502, 505, 522, 567, 580; e defecazione durante l'eccitamento sessuale, 554, 580; *vedi anche* Attività e passività; Masochismo nell'"Uomo dei lupi"
Metodo scientifico, applicato alla psicologia, 396 sg., 430 sg., 447
Mettere in atto: invece di ricordare, 356; sostituito dal ricordo, 359
Michelangelo, 296 sg., 301-28
Mikado, 52 sg.
Minzione: come dono, 554n.; come espressione di eccitamento sessuale, 554, 565, 569; come tentativo di seduzione, 565; e fuoco, 565n.; e teorie sessuali infantili, 565; vergogna collegata alla, 565n.
"Misura di salvaguardia" (Adler), 426, 429
Mitchell, H. P., 327
Mito(i), 10, 34, 72, 111, 151, 155, 157 sg., 267 sg., 409, 451, 565n.; astrale, 208; degli Arunta, 119 sg., 122 sg.; di Edipo, 434; e animismo, 83 sg., 86; endopsichici, 4; greci, 75n., 134n., 479, 510n.
Mitologia: germanica, 214, 217; greca, 200n., 213-16
Mitra, 156
Moebius, P. J., 383
Moire, 213-15
Mondo come volontà e rappresentazione, Il (Schopenhauer), 389
Mondo esterno, *vedi* Realtà
Mongoli di Tartaria, 62
Monumbo, 48
Morale, 27, 74-77, 98, 146, 148 sg., 159, 160n., 162 sg., 267 sg., 404, 410, 433 sg., 436, 463
Morelli, G., 311 e n.
Morichau Beuchant, R., 405
Morte: a causa della violazione di tabú, 30, 50 sg., 60 sg., 77, 109; Dea della, 213-18; desiderio di, 67-69, 76-78, 92, 101, 133, 560; impurità della, 59; mutismo come, 211 sg.; paura della, 65-67, 78, 93, 101, 512, 551, 553, 571, 579; problema della, 82, 93, 95n., 97 sg.; tabú relativi alla, 29, 31 sg., 41, 44-46, 54, 59-73, 76; totem come presagio di, 110; *vedi anche* Lutto
Mosè, 296 sg., 301-28
Motti di spirito, 23, 399, 410
Motumotu, 47
Musica, 299
Mutismo, come simbolo di morte, *vedi* Simboli

Näcke, P., 443
Nancy, 383n.
Nandi, 62
Nanja, 493 sg., 496; calunnie della sorella dell'"Uomo dei lupi" sulla, 498, 531 sg.; cattiveria dell'"Uomo dei lupi" verso la, 494, 502-04; e il sogno del lupo, 507, 513; e tentativo di seduzione dell'"Uomo dei lupi", 502, 505, 538; influenza religiosa della, 536-38, 540, 542, 588; minacce di evirazione della, 502 sg., 522, 560n., 579, 592n.
Napoleone I, 415n.
Narcisismo, 94 sg., 98, 134, 162, 271, 348, 439-72; come base della "protesta virile", 462 sg.; come punto di fissazione, 236; come stadio dello sviluppo sessuale, 441 sg., 446 sg., 455, 457-73;

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

concetto di, 441 sg., 445; degli animali, 459; dei bambini, 504; dei genitori, 460 sg.; delle donne, 458-60; delle persone normali, 443-45, 468; e ideale dell'Io, 462-67, 471 sg.; e Io, 582 sg.; gonorrea come colpo inferto al, 572, 589; nella dementia praecox, 236; primario, dei bambini, 443-45, 458-60, 462-64, 470; ritiro della libido dal mondo esterno nel, 444 sg., 453-56, 468-70; secondario, 445, 460
Narcisistico(a): origine della compassione, 561; scelta oggettuale, 458-61, 468, 471; virilità, 522, 538 sg., 557, 579, 582, 589
Nascita: cerimoniali della, 110; tabú relativi alla, 28 sg., 31 sg., 41, 119, 121 sg.; teoria della, degli Arunta, 121 sg.; teorie infantili della, 279, 503, 574, 580; *vedi anche* Teoria cloacale
Nascondersi, come simbolo di morte, *vedi* Simboli
Natchez, 48
Natiche, 497, 502, 518, 522 sg., 531
Natürliche Tochter, Die (Goethe), 345n.
Negazione e rimozione, 555n.
Negri dell'Africa, 21, 53, 62 sg.
Nemici: lutto per i, 45 sg., 48; magia contro i, 84 sg., 87; morti come, 59, 65, 70; tabú relativi ai, 44-49
Nevrastenia, 453 sg.
Nevrosi: attuale, 453 sg.; carattere regressivo della, 384, 433, 529 sg.; causa scatenante della, 383, 487, 564n., 572, 589, 592; come organismo, 340; conflitto alla base della, 383 sg., 434 sg.; confronto tra miti e, 409; confronto tra psicosi e, 401; d'angoscia, 453; dell'infanzia, 131 sg., 427 sg.; "di introversione", parafrenia come (Jung), 335n.; distribuzione della libido nella, 453-59, 464-66, 471 sg.; di traslazione, 447-49, 452, 456 sg., 465, 468, *vedi anche* Isteria; Nevrosi ossessive; ed eredità filogenetica, 569, 591; e impressioni infantili, 524-26, 529 sg., 534; etiologia delle, 24, 39, 78-80, 94, 128, 136, 258, 262-66, 270, 272; etiologia sessuale delle, 385-88, 390-92, 394, 402 sg., 412 sg., 422 sg., 427 sg., 435, 438; etiologia traumatica delle, 382-84, 390 sg.; frustrazione e, 455 sg.; malattie, difetti organici e, 428, 453, 469; onnipotenza dei pensieri e, 92 sg.; relazione dei sogni con la, 255 sg., 260; relazione delle istituzioni sociali con la, 269; rimozione e, 471; sublimazione e, 464 sg.; *vedi anche* Isteria
Nevrosi infantili, 488 sg., 491, 506, 511, 529-33, 575n., 591n.; come base delle nevrosi degli adulti, 488, 529 sg., 546, 549, 571, 589
Nevrosi ossessiva, 256, 260, 444, 447, 454, 457; disposizione alla, 229-44; dovuta a esperienze attive, 231, 237; dubbio nella, 549; e carattere, 241 sg.; e coscienza, 75; e fattori ereditari, 499, 531; e nomi, 64; e onnipotenza dei pensieri, 91 sg.; e regressione, 240, 242; e religione, 79; e senso di colpa, 75 sg.; ipermoralismo nella, 243; isteria alla radice della, 549; mete attive e passive nella, 240; nell'"Uomo dei lupi", 487, 495 sg., 499, 536-45, 559 sg., 571, 585, 592n.; oblio nella, 355; paragonata ai tabú, 35-40, 42-44, 56 sg., 68, 75-79, 80n., 91-94, 100, 163; sadismo anale nella, 239, 518, 531, 538 sg., 546, 588; "trattamento breve" per la, 339
Nevrosi, scelta della: complesso di evirazione e, 156n.; in relazione al tempo dell'esperienza, 231, 237; in seguito a fissazioni disposizionali, 235-37; in seguito a esperienze attive o passive, 231, 237
Nevrotici: autocritica nei, 280; incapacità di amore nei, 452, 455, 471; paragonati ai popoli primitivi, 10, 25, 57 sg., 71-73, 75 sg., 95, 101, 146, 162-64; psicoanalisi dei, 389, 393, 408 sg., 444 sg., 447, 471
New York Psychoanalytical Society, 418n.,
Nicobare, isole, 62, 65n.
Nicola di Verdun, 327 sg.
Nilo, san, 142, 157
Niue, 55
Noa, 27 sg.
Nomi: dei morti, tabú dei, 62-66; importanza dei, 64-66, 87, 109, 114-18, 131n.
Norne, 213 sg.
Norwich, 88
Nuba, 49 sg.
Nuova Britannia, 19
Nuova Caledonia, 19, 146n.
Nuova Guinea, 47 sg., 61
Nuova Zelanda, 50
Nuove Ebridi, 18
Nuovo Galles del Sud, 13
Nuovo Meclemburgo, 19
Nuovo Messico, 143

"Obbedienza posteriore", 147 sg.
Odio: come relazione emotiva primaria (Stekel), 243; nelle nevrosi ossessive, 239
Offenbach, J., 211n.
Oggetti inanimati: come totem, 108, 114, 122; e animismo, 81-83
Oggetto: allontanamento dall', 236, *vedi*

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

anche Libido; sé stesso come primo, *vedi* Narcisismo
Omero, 213
Omosessualità, 148, 281, 443, 458, 460, 466; come resistenza, 356; dell'"Uomo dei lupi" verso suo padre, 505, 513, 519, 520n., 522 sg., 538-40, 551, 557, 573 sg., 586, 588; e identificazione con le donne, 523, 538 sg., 551, 554, 557, 573; erotismo anale come predisposizione all', 240; espressa dall'erotismo anale, 551 sg., 556 sg., 584; rimossa, 513, 522 sg., 538 sg., 545, 551, 553, 581-89; sublimata nella religione, 538 sg., 586 sg.
Onanismo, 37n., 132, 135, 280, 502-04; *vedi anche* Autoerotismo
Onnipotenza, sentimenti di, 445, 468, 470
Onnipotenza dei pensieri, 89-96, 268, 270, 445
Ophuijsen, J. H. W. van, 406
Opinione pubblica, 466
Opposti, rappresentazione per, 512 sg., 519n., 555
Orda primordiale, 130, 145-49, 152, 162
Ore, 213 sg.
Orfeo, 156-58
Organico(a), difetto o malattia, e nevrosi, 428, 453 sg., 469
Organizzazione genitale (fase), 239, 242 sg., 523, 538, 579-83, 588
Organizzazione pregenitale, 232, 239-42, 503, 538, 579; *vedi anche* Fase (orale); Organizzazione sadico-anale
Organizzazione sadico-anale: carattere nella, 177, 241 sg.; e nevrosi ossessive, 518, 531, 538, 546, 588; nell'"Uomo dei lupi", 502-05, 522, 538, 544, 546, 580, 583, 585, 588; regressione alla, 242; *vedi anche* Organizzazione pregenitale
Osagi, 46
Osservazione sessuale precoce, 224
Ossessioni, 403
Ossessivo(a): azioni, 530; cerimoniale, 495, 530, 560, 585; espirazione, 541, 561, 592n.; pensieri blasfemi, 495 sg., 541, 543, 557, 585, 588; religiosità, *vedi* Religiosità ossessiva
Ostilità inconscia, 57, 59, 68-71, 73, 101, 104; verso i capi, 57, 59; verso i morti, 67-71, 73
Ouataouak [Otawa], 143
Oxford, 327

Padre: ambivalenza verso il, 133 sg., 145 sg., 148, 153, 157, 159, 163, 479; come prototipo degli spauracchi, 541; e tabú dell'incesto, 14n., 20 sg.; identificato col re, 153 sg., 280; identificato con animali, nelle zoofobie, 132-36; identificato con il dio, 150-55, 157; identificato con l'animale totemico, 135 sg., 145, 147 sg., 151 sg.; identificazione del bambino col, 504 sg., 538; "interiore", 434; primordiale, uccisione del, 145-58, 160-62; sentimenti incestuosi del bambino verso il, 505 sg., 513 sg., 519, 520n., 522 sg., 538-40, 545, 551 sg., 556 sg., 573
Palawan, 61
Pallone, come simbolo, *vedi* Simboli
Paloo, 45
Panteismo, 82
Paolo, san, 309
Papa, 278
Parafrenia, 236, 239, 257, 260, 335 e n., 444, 454-56, 468, 472; *vedi anche* Psicosi
Paraguay, 63
Paralisi isterica, 249, 385, 387
Paranoia, 58, 79, 97, 100, 260, 402, 446, 452, 457, 465-67, 472, 557; deliri di persecuzione nella, *vedi* Delirio; Schreber; e autoerotismo, 232; e narcisismo, 236; megalomania nella, 236
Parche, 213
Parentela/comunità di stirpe: reale, 12 sg., 25; simboleggiata dal pasto totemico, 138 sg., 141 sg.; "sistema classificatorio" di, 15 sg., 21; totem come, 12 sg., 25
Paride, 209, 211, 214
Parigi, 381, 383n., 387n., 405, 412
Parmigianino, 322 e n.
Parole: ambivalenza delle, 74; comportamento dei bambini e dei selvaggi verso le, 64, 116; forza taumaturgica delle, 445; primordiali, significato opposto delle, 74, 259n.
"Partecipare al discorso", con un sintomo nevrotico, 549
Pasteur, L., 508
Pasto: sacrificale, 138-44; totemico, 137-46, 149, 151-53, 157 sg.
Paura: degli spiriti, 31, 46, 49, 61-63, 65 sg., 69, 72 e n.; dei demoni, 33 sg.; del contatto (*délire du toucher*), 36-39, 42, 79; della morte, 65-67, 78, 93, 101; del sangue, 103
Pavor nocturnus, 133
Pazienti, durante il trattamento: "fase alla buona" creata dai, 348; interesse intellettuale dei, 352; motivazione primaria dei, 352; parlare con gli altri da parte dei, 346; preparazione di materiale da parte dei, 345; primi atti dei, 347; relazioni sociali coi, 335; richiesta di astinenza ai, 367; richiesta ai, di tenere il segreto riguardo al trattamento, 346; scetticismo dei, 336; trattenere i, 359; *vedi anche* Trattamento psicoanalitico

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Pellerossa del Nordamerica, 12n., 46, 48, 60, 63, 123, 143
Pene: attribuito dai bambini sia ai maschi che alle femmine, 427; equiparato al bambino, 557; equiparato alle feci, 557; fantasia di essere picchiato sul, 503, 522 sg., 538n.; identificazione con il proprio, 574; invidia del, 280, 462; *vedi anche* Evirazione; Genitori e figli
Penitenza per la violazione del tabú, *vedi* Tabú
Pensieri: onirici latenti, 100 sg., 254 sg., 259, 467, 511, 519 e n.; ossessivi blasfemi, 495 sg., 541, 543, 557, 585, 588; rappresentazioni verbali e, 71 sg., sessualizzazione dei, 95; *vedi anche* Onnipotenza dei pensieri
Percezione, 71, 99; endopsichica, 96n.
Periodo di latenza, 240, 458; della psicoanalisi, 400
Persefone, 215
Persia, 156
Persone di servizio e contadine come oggetti sessuali, 500, 564-68
Personificazione nelle opere poetiche, 72n.
"Persuasione", trattamento delle nevrosi fondato sulla, 436n.
Perú, 114
Perversione(i), 263, 271 sg., 410, 444, 458, 470; narcisismo come, 444, 470
Pfister, O., 272n., 410 sg., 419, 433
Piante: come totem, 11, 108, 112n., 114, 118, 122, 131n.; e animismo, 82; e tabú, 32
Picchiare: desiderio masochistico di esser picchiato, 503, 505, 523, 538; fantasie di, 240
Piccolomini, I (Schiller), 413n.
Piedi "vergognosi", 279
Pima, 48
Pitagora, 288
Plinio, 88
Poesia, incesto come tema della, 26
Policlinico psicoanalitico di Berlino, 399n.
Polinesia, 11, 21, 27 sg., 31 sg., 60, 62
Ponte, come simbolo, *vedi* Simboli
Popoli primitivi, 409, 445
Port Patteson, 21
Porzia (nel *Mercante di Venezia*), 208
Potenza, demoniaca e tabú, 33 sg.; volontà di, 500
Povertà e nevrosi, 342 sg.
Predisposizione all'omosessualità, 240; *vedi anche* Disposizione
Preghiera, 90
Preistoria, 10, 12n., 96n., 560
Prince, M., 420
Principe del Marocco, *vedi* Marocco, principe del
Principio: di costanza, 456 sg.; di piacere, 95
Processi mentali inconsci, 26, 35, 64, 92 sg., 98-102, 254 sg., 260-62, 389, 409, 422; e rimozione, 38-44, 57-59, 75-77, 266; scoperta dei, da parte della psicoanalisi, 525 sg.
Processi psichici normali, 408 sg., 451, 463, 465, 468
Proiezione, 68-71, 72n., 97 sg., 515n.
Protesta virile (Adler), 426 sg., 430, 442, 462 sg., 582
Protezione: fobie come, 456; formule di, 93; misure di, 426
Psiche, 209, 216n.; collettiva, 160 sg.
Psicoanalisi: addestramento per la, 394n., 399 sg., 416; aspetti terapeutici della, 183, 249, 490, 589; costruzione nella, 525-28; dei bambini, 132, 391, 437, 488; dei nevrotici, 10, 24-26, 35, 37, 40, 64, 67 sg., 73, 76-80, 93, 159, 249, 389, 393, 408 sg., 444, 447, 471; del profondo, 524 sg.; diffusione della, fuori dell'Austria, 403-07, 411, 415, 418-21; di sé (autoanalisi), 393; e filosofia, 577; "già raccontato" nella, 287-92; giudizi critici sulla, 381 sg., 393-97, 400, 407 sg., 410-14, 415n.; limiti di tempo nella, 483, 490 e n., 491n.; regola fondamentale della, 344, 352n.; resistenza alle scoperte della, 489, 524 sg., 527-30; scoperte della, 386, 389-91; storia della, 375-438; suggestione nella, 340 sg., 352
Psicoanalista, e qualificazione medica, 184 sg.; *vedi anche* Tecnica psicoanalitica
Psicologia: "analitica" (Jung), 377; del profondo, 414; "individuale" (Adler), 377, 424, 426, 428, 431; sperimentale, 401, 437
Psicosi, 58, 79, 95, 97, 100, 249, 255, 257, 260, 266, 389, 401 sg., 423, 444 sg., 447; *vedi anche* Dementia praecox; Parafrenia
"Psychoanalytic Review, The", 420
Pubertà, 20, 31, 263, 384, 390, 458, 460, 500, 518, 521n., 544, 571, 578, 589; cerimonie della, 18 sg.; fantasie della, 497
Pulizia e peccato, 186
Pulsione(i): aspetti biologici delle, 423; di nutrizione, 457, 460, 578; parziali, 263 sg., 411, 504; rimozione delle, *vedi* Rimozione; sublimazione delle, 433, 438, 451, 464; teoria delle, 448 sg.; *vedi anche* Autoconservazione, pulsione di
Pulsione(i) sessuale(i): agente in indissolubile unità con le pulsioni dell'Io, 457, 462; in conflitto con le pulsioni dell'Io, 446-49, 462, 468, 581 sg.; soddisfaci-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

mento della, 443, 457, 464, 469 sg.; sviluppo delle, 235 sg., 239, 243 sg.; *vedi anche* Libido
Pulsioni dell'Io, 264, 270, 457; in conflitto con la pulsione sessuale, 446-49, 462, 468; precocità delle, nelle nevrosi ossessive, 243; *vedi anche* Autoconservazione, pulsione di
Punizione(i), 472; corporali, *vedi* Picchiare; desiderio di, 505, 522, *vedi anche* Senso di colpa; tabú e, 29 sg., 35, 41 sg., 62, 68, 78, 109
Punta del Pescecane, 53
Punti di fissazione, *vedi* Fissazione
Putnam, J. J., 404, 418

Qualità perturbante, 92n.
"Quarterly Review", 304n.

Ra, 85 sg.
Rachele, 309
Ragazze: invidia del pene nelle, 462; rifiuto della sessualità nelle, 578; sviluppo prepuberale delle, 460
Ragazzi: complesso di evirazione nei, 462; reazione dei, all'osservazione dell'atto sessuale, 427; sentimenti incestuosi verso il padre nei, 505, 513, 519, 520n., 523, 538-40, 551, 573
Rank, O., 26, 136n., 251n., 253n., 267, 398, 411, 419 sg.
Rapporto sessuale, 425 sg.; ruolo della donna nel, 552; sadismo apparente del, 521; teorie infantili del, 551, 554, 557; *vedi anche* Coito a *tergo*; Scena primaria
Rappresentazioni verbali e processi di pensiero, 71
"Occam, rasoio di", 528n.
Re, *vedi* Capi e sacerdoti
Re Lear (Shakespeare), 209, 215, 217
Realtà: accettazione della, 389, 437 sg.; effetti dei cambiamenti nella, sui sintomi nevrotici, 425; fuga dalla, nelle nevrosi, 80, 92 sg., 528-30, 572; psichica e di fatto, 162-64; relazioni dell'uomo con la, 94-96, 268; ritiro dalla, nell'isteria e nella nevrosi ossessiva, 444; ritiro dalla, nella parafrenia, 444 sg.; ritiro dalla, nel narcisismo, 444 sg., 453-56, 468; senso della, nei sogni, 511 sg., 527
Reazione(i): differita rispetto all'esperienza, 516, 521, 524, 533, 551, 579, 581, 584; negative, nel trattamento psicoanalitico, 543
Régis, E., 405n.
Regola fondamentale della psicoanalisi, 344 sg., 352n.; violazioni alla, 345n.
Regressione, 26, 95, 266, 384 sg., 454, 456, 466, 503, 522 sg., 530, 555, 578; alla fase anale, 240
Regressivo: carattere, dei sogni, 433; carattere, delle fantasie, 525 sg., 529, 532, 534; carattere, delle nevrosi, 383, 433
Reinach, S., 112
Reincarnazione, 63, 119, 121
Reinecke Fuchs [La volpe Renardo], 503
Religione, 409 sg., 433-36; ambivalenza della, 540 sg., 587; critiche alla, dell'"Uomo dei lupi", 537-43, 586-88; dei semiti, 136 sg., 154 sg.; e complesso edipico, 159, 160n.; sviluppo della, 12n., 79, 83, 93-98, 137 sg., 154 sg.; totemismo come, 11, 105, 108-10, 112 n., 117 sg., 146, 149 sg.; *vedi anche* Chiesa cattolica; Cristianesimo; Pensieri (ossessivi blasfemi)
Religiosità ossessiva, 487, 495, 531, 559, 571, 585-88
Renterghem, A. W. van, 406
Residui diurni, 173
Resistenza(e): all'analisi, 287 sg., 290, 292, 389, 394n., 397, 421-23, 438, 462, 490 sg., 521n., 549, 564; alle scoperte della psicoanalisi, 489, 524 sg., 527-29; come *agent provocateur*, 366; critiche alla psicoanalisi come forma di, 396 sg., 411 sg., 421, 430; dubbio come arma della, 549; e mancanza di associazioni, 347; e ripetizione, 356 sg.; e sapere cosciente, 351; e teoria della rimozione, 388-90; mascherata come zelo, 345; superamento sostanziale delle, 351
Riccardo III (Shakespeare), 46
Ricordare: e ripetere, 355-60; in ipnosi, 353-58
Ricordi di copertura, 291, 354, 493, 497, 526, 555, 562 sg.
Riklin, F., 417, 419, 430
Rimosso, ritorno del, 241, 403
Rimozione: atteggiamento di *Jung* verso la, 436; come esclusione dalla coscienza, 463; come funzione dell'Io, 425, 463-65, 467; come ritorno allo stadio istintivo, 591; degli impulsi omosessuali, *vedi* Omosessualità; degli impulsi ostili, e ambivalenza, 56 sg., 70, 75; dei desideri incestuosi, 26, 136, 147; del complesso di evirazione, 558-60; derivazione del termine, 389n.; dubbio come espressione della, 90; e bisessualità, 485, 581; e fantasie, 525 sg.; e pulsioni, 38, 79 sg., 102, 264 sg., 269-72, 425, 463, 469; e sogni, 553; forze motrici della, 581 sg.; manifestata dalla trasformazione nel contrario, 555; meccanismo di, 553; nel carattere, 241; pulsionale, e nevrosi, 38 sg., 94 sg., 102, 136, 255-58, 270-72; punti di vista di *Adler* sulla, 426, 429,

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

582; simbolizzazione come risultato della, 542; sintomi nevrotici e, 471; teoria della, 385, 388-90, 422
Rinascita, fantasie di, 572-75
Ripetere: antiche pulsioni, 359; e ricordare, 355-60; nella traslazione, *vedi* Traslazione; per portare la malattia in trattamento, 358; *vedi anche* Coazione a ripetere; Traslazione
Riproduzione tra consanguinei, 127-29
Rituale religioso paragonato al cerimoniale nevrotico, 410; *vedi anche* Cerimoniale; Cerimonie
Robinson Crusoe (Defoe), 395
Roma, 27, 54, 109n., 296, 301, 327

Sacerdoti, *vedi* Capi e sacerdoti
Sachs, H., 410, 420
Sacrificio, 34, 45, 54, 106, 137-45, 149-51, 153-55, 157, 163; animale, 137-44, 149-51, 153 sg., 157; col fuoco, 138; offerta di bevande, 138; umano, 143, 154; vegetale, 137
Sadger, I., 419
Sadismo, 24
Sahara, 62, 65n.
Salomone, isole, 21
Salpêtrière, 383n.
Samoiedi, 62
Sancio *Panza* (nel *Don Chisciotte*), 58
Sapere cosciente: e non sapere, 351; pulsione di, al posto del, 242
Sapere istintivo degli animali, 591
Sarawak, 45
Sarto come simbolo, *vedi* Simboli
Satana, 415n.
Sauerlandt, M., 301
Scelta oggettuale, 95; determinazione della, 500-02, 504, 519, 564-67, 584n.; incestuosa, 433, *vedi anche* Impulsi incestuosi; narcisistica, 458-61, 468, 471; nei bambini, 457, 460; "per appoggio" o anaclitica, 457-60, 470 sg.; pregenitale, 240; stadi precedenti alla, 236; tendenza a degradare la, 500, 566-68, 570; tipi particolari di, negli uomini e nelle donne, 458-60
Scena primaria: come fantasia derivata dall'osservazione degli animali, 532-34, 568-70, 592n.; come soddisfacimento sessuale da parte del padre, 519, 538, 551, 556, 573; complesso di evirazione derivato dalla, 522 sg., 542, 552, 561; e fantasia primaria, 485, 517n., 525-35, 568-70, 575, 591 n., 592n.; effetti patogeni della, sull'"Uomo dei lupi", 519-21, 523, 530 sg., 573; e scena dell'"Uomo dei lupi" con *Gruša*, 518 sg., 538, 551, 556, 573; interruzione della, tramite la defecazione del bambino, *vedi* Defecazione; osservata dall'"Uomo dei lupi", 514-19, 531, 536 542, 544, 551-54, 570, 573, 579-81, 591; osservata nella fanciullezza, 484, 516n., 521n.; posizione dei genitori nella, *vedi* Coito a *tergo*; *vedi anche* Rapporto sessuale; Trauma sessuale
Schiller, F., 339n., 413
Schizofrenia, 257, 334, 401 sg., 409, 414, 444 sg., 449; tentativi di cura della, 444, 456 sg.; *vedi anche* Parafrenia
Schopenhauer, A., 93, 389
Schreber, D. P., 443n., 444n., 450, 453n., 457n., 557
"Schriften zur angewandten Seelenkunde", 419 sg.
Scissione psichica, 384
Scopofilia, 343, 520n.
Scrigni, tre, come simbolo, *vedi* Simboli
Scrofola, 50
Scuola psicoanalitica di Zurigo, 7, 399-401, 403, 405, 410, 415, 417 sg., 434-36; *vedi anche Jung*
Seduzione: dell'"Uomo dei lupi", da parte della sorella, 498, 503, 505, 522 sg., 531, 537n., 560, 567, 569-72, 579 sg., 592n.; fantasie di, 238, 390 sg.; nell'infanzia, realtà o fantasia della, 569; tentativi infantili di, 501 sg., 505, 538; *vedi anche* Trauma sessuale
Seif, L., 418
"Sensibilità complessuale", 64
Senso di colpa, 13, 74-76, 92 sg., 147-50, 153, 155-57, 160 sg., 270, 435, 472; causato dal desiderio di morte, 560; causato da sentimenti incestuosi, 586; e desiderio di punizione, 392n., 505; e trasformazione del sadismo in masochismo, 580; *vedi anche* Coscienza
Sentimenti di inferiorità, *vedi* Inferiorità
Sentimento, *vedi* Affetto
Serpenti, come simboli, *vedi* Simboli
Sessuale: base, dei sogni, 260; curiosità, dei bambini, 135, 271, 291 sg.; e genitale, 241; etiologia, delle nevrosi, 79 sg., 93 sg., 128, 136, 163-65, 270, 385-88, 390, 392, 394, 402 sg., 412 sg., 422 sg., 428, 435, 437 sg.
Sessualizzazione: dei pensieri, 95; dell'etica e della religione, 434, 437
Sfida: come tratto anale, 177 sg.; defecazione come espressione di, 550, 554, 580
Sgridata affettuosa, 200, 510
Shakespeare, W., 46, 90n., 158n., 300, 397n., 491n.
Shuswap, 60
Siberia, 62
Sierra Leone, 55, 57

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Significato opposto delle parole primordiali, *vedi* Parole
Silberer, H., 253n., 434, 467, 574n.
Simbolismo, 392, 405, 409; nei sogni, 259 sg., 279-81, 514, 555n.
Simboli: albero, 520n.; amnio, 548, 571-73; animale, 581; bruco, 555, 562; coda, 497, 507, 509, 519, 520n.; corvo, 212; dolciumi, 579; farfalla, 562-64; lumaca, 544 sg.; mantello, 279; mutismo, 211 sg.; nascondersi, 211; pallone, 281; ponte, 175 sg.; sarto, 560n.; serpente, 385, 502, 504, 522; stanza, 279; terza sorella, 212; tre scrigni, 208 sg.; velo, 548, 571-73; vento, 514n.; vermi, 555n.
Sinai, deserto del, 142
Sintesi nel trattamento psicoanalitico, 528, 546, 577 sg.
Sintomi: che compaiono nei sogni, 281; come tentativi di cura, nelle psicosi, 444, 456 sg.; e traumi, 382, 384; fantasie e, 575n.; formazione dei, 529; interpretazione dei, 385, 389 sg., 393, 402; meccanismo dei, 425, 430, 454; liberazione dai, 382, 385 sg., 425; ossessivi che mascherano la dementia praecox, 334; passeggeri, 517, 554; psicoanalisi e, 577
"Sistema classificatorio" di relazione, 15 sg., 21
Sistema del conscio, 552, 576
Sistema del preconscio, 577
Smith, W. R., 136, 142 sg., 146n., 158
Sociale(i): angoscia, 472; impulsi, 79 sg., 268-71
Società: per una libera psicoanalisi, 424: psicoanalitica di Vienna, 4, 399-401, 403, 411 sg., 415-19, 423, 429, 441, 485; viennese di psichiatria e neurologia, 394
Società patriarcali, 147, 152 sg., 155, 162
Sofocle, 86n.
Sogni a occhi aperti, 544; *vedi anche* Fantasia
Sogni dell'"Uomo dei lupi": dei sette lupi, 197 sgg., 507 sgg.; del bruco gigantesco, 544 sg.; del coito tra corpi celesti, 561n.; del Diavolo e della lumaca, 544; della vespa mutilata, 567; del precettore come leone ruggente, 517; di svestire la sorella, 497
Sogni: dei palloni, 281; della donna estratta da dietro il letto, 280; della morte del papa, 278; della pianta dei piedi contro quelli di un altro, 279; delle due bambine di età diversa, 278; delle due stanze che diventano una, 279; dell'infermiera che perde il bambino, 169; di sedere dal lato opposto dell'imperatore, 280; di Tremotino, 195-97
Sogno(i): animismo e, 82 sg.; appagamento di desiderio nel, 429, 513 sg., 520n.; assurdità dei, 253 sg.; biografici, 437; carattere allucinatorio del, 255; carattere regressivo dei, 433; come forma di pensiero, 437; come modo di ricordare, 527; comparsa di sintomi nel, 281; contenuto manifesto del, 100, 102, 254, 259; contrari nel, 259; d'angoscia, *vedi* Sogno dei lupi; deformazione nei, 393, 467, 511 sg., 519n.; dei bambini, 484, 489; di confessione, 173; di morte, 69, 281; durante l'analisi, 437; e miti, 409; egoismo dei, 453; elaborazione secondaria nei, 72, 100 sg.; "fenomeno funzionale" nei, 467; frammentarietà del, 281; incoerenza del, 253 sg.; interpretazione dei, *vedi* Interpretazione dei sogni; inversione nei, 279; manifesto e ricordi di copertura, 354; materiale fiabesco nei, 195-201; nella letteratura, 409; possibilità di orientare i, 527; rappresentazione di periodi della vita nei, 278; rappresentazione per opposti nel, 511, 520n.; relazione tra nevrosi e, 255, 260; senso della realtà nei, 511 sg., 526 sg.; simbolismo nei, 259 sg., 392 sg., 409, 514n., 555n.; spostamento nei, 254, 258, 520 n., 532-34; telepatici, 211; tempo nei, 278; "tendenza prospettica" dei (*Adler*), 429; teoria dei, di *Silberer*, 467
Sogno dei lupi, 485, 507-09, 545, 592n.; e fantasia primaria, 517n., 532, 568 sg.; e scena primaria, 514-23, 538, 551-53, 556, 561, 574 sg., 581; fattori temporali connessi al, 536, 537n., 550n., 565 n., 568, 591n.; interpretazione del, 507-23, 550-53, 555 sg., 559, 574, 580-84; seguito dall'angoscia, 506, 522, 536, 538, 540, 551, 574, 583
Solipsismo, 95n.
Sonno, 453, 467
Sopravvalutazione sessuale, 459, 461, 464, 470 sg.
Sorella, terza, come simbolo, *vedi* Simboli
Sovracompensazione, 519, 579
Sovradeterminazione, 105, 531
Sovrainvestimento libidico, 95
Spauracchio, padre come prototipo di, 541 sg.
Speculazione filosofica e paranoia, 466 sg.
Spencer, B., 126
Spencer, H., 81n.
Spielrein, Sabina, 267
Spiriti: credenza primitiva negli, 28-31, 66, 81 sg., 119, 121-23; e animismo, 81 sg., 84, 87, 90, 96-99, 123 sg.; *vedi anche* Anime; Fantasmi
Spirito Santo, 541 sg.
Spostamento: dell'affetto, 257, 547; della

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

libido, 558; negli atti mancati, 252; nei sogni, 254, 258, 520n., 532-34; nelle nevrosi, 78 sg., 93, 132, 257; su una qualche inezia, 93
Stadio autoerotico, 232
Stanza, come simbolo, *vedi* Simboli
Stärcke, A., 406
Stärcke, J., 406
"Stare sopra" (*Adler*), 425, 437
Stato(i): amorosi di tipo ossessivo, condizioni degli, 518, 532, 564-67, 589; depressivi, 488, 492, 496, 499, 514; depressivi ricorrenti, 514, 563; "ipnoidi", 384; maniaco-depressivo, 488
Stekel, W., 253n., 393, 398n., 417, 420
Stereotipie, 257
Stimoli, e sogni, 437; evitare gli, e principio di costanza, 455-58; sensoriali, 127, 253; *vedi anche* Eccitamento sessuale
Storfer, A. J., 419
Storia biblica, effetti della, nell'"Uomo dei lupi", 536, 559, 585, 592n.
Storia naturale (Plinio il Vecchio), 88
Storia naturale della religione (Hume), 83
Storpi: come surrogati del padre, 560 sg., 570, 592n.; ed espirazione ossessiva, 541, 560 sg.
Sublimazione, 241, 272, 464 sg., 472; delle pulsioni sessuali, 433, 438, 450; e religione, 539 sg., 585-88
Suggestione, 383, 385, 527; ipnotica, 383, 406; nella psicoanalisi, 340 sg., 352
Suicidio, 499, 501
Sully, J., 95n.
Sumatra, 20
Suocera: ambivalenza nei confronti della, 22-25; evitare la, 21-23, 25; motti di spirito sulla, 23; nelle comunità civili, 23-25
Super-io, 442, 465n.
Superstizione, 30, 46, 56, 83, 92 sg., 102-04, 108, 121, 252
Sviluppo, inibizione dello, 26; cause biologiche dell', 236; come origine della disposizione, 236; *vedi anche* Disposizione alla malattia nervosa; Fissazione
Sylva Sylvarum (Bacone), 88

Tabú: descrizione del, di *Wundt*, 27, 31-34, 65, 69; e coscienza, 74-77; oggetti del, 28 sg.; origine del, 39 sg.; paragone tra nevrosi ossessiva e, 35-39, 43-45, 56 sg., 67-69, 75-79, 80n., 91-94, 100, 163; penitenza per la violazione del, 29, 42, 47 sg., *vedi anche* Purificazione; punizione per la violazione del, 29 sg., 35, 41, 50 sg., 60-62, 69, 77 sg., 109; santità e impurità del, 27 sg., 31, 34, 73 sg.; significato del, 27-31, 73 sg.; sui capi e sacerdoti, 28 sg., 31-33, 41, 44, 49-59, 76, 79, 141; sui morti, 29, 31 sg., 41, 44-46, 54, 59-73, 76; sui nemici, 44-49; sui nomi dei morti, 62-66; sulla nascita, 28 sg., 31 sg., 41, 48, 119, 121 sg.; sulle mestruazioni, 30, 32, 41, 48, 103, 125; sulle vedove e sui vedovi, 60 sg.; sull'incesto, 11, 13-20, 22, 25, 86, 110, 112, 125-29, 146-48; trasmissibilità del, 29 sg., 36 sg., 40-42, 49, 78
Tammuz, 155
Tancredi (nella *Gerusalemme liberata*), 559
Tartaria, 62
Tasmania, 62
Tasso, T., 559
Ta-Ta-thi, 13
Tatuaggio, 114
Tausk, V., 275
Tebe, 85
Tecnica psicoanalitica, 384 sg., 393, 399, 490-92, 497, 526, 528; aiutata dai sogni, *vedi* Interpretazione dei sogni; informazioni esterne nella, 350 sg.; scadenza e, 483, 489-91; sedersi dietro il paziente nella, 343, 348; trasformazioni nella, 353; *vedi anche* Inizio del trattamento; Pazienti, durante il trattamento; Trattamento psicoanalitico
Tecnica psicoterapeutica, *vedi* Ipnosi; Tecnica psicoanalitica; Terapia (catartica); "Persuasione", trattamento delle nevrosi fondato sulla
Tempesta, La, 158n.
Tempo nei sogni, 278
Tendenza(e): dell'Io, *vedi* Io, tendenze in contrasto con l'; Io, tendenze in sintonia con l'; "prospettica" del sogno (*Adler*), 429
Tentativi di cura, nelle psicosi, 444, 456 sg.
Teoria(e): del plasma germinale (*Weismann*), 448n.; sessuali dei bambini, 177 n.
Terapia: catartica, 382-84, 388; psicoanalitica, 183-85
Timme, 57
Timor, 45, 47
Tinguiane, 62
Titani, 156 sg.
Toaripi, 47
Toda, 62
Tolstoj, L., 364
Tonga, 60
"Tornaconto della malattia", *vedi* Malattia
Totem: animale, *vedi* Animale totemico; clan e, 11, 14 sg., 108, 110; come antenato del clan, 11, 14 sg., 108 sg., 111; definizione di, 11 sg.; descrizione del, di Frazer, 108-10; e cerimoniale, 106, 109-11; identificazione con il, 110,

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

122 sg., 135, 144, 146; oggetti inanimati come, 108, 114, 122; piante come, 11, 108, 112n., 114, 118, 122, 131n.
Totemismo, 534, 585; aspetto religioso del, 11, 105, 108-10, 112n., 118, 146, 148-53; ed esogamia, 13-18, 110-13, 116, 118-21; 124-31, 136, 139; localizzazione del, 12; nell'infanzia, 131-36; origine del, 112, 114-24, 162; teorie nominalistiche del, 114-17; teorie psicologiche del, 121-24; teorie sociologiche del, 117-23
Tournay, 327
Tragedia greca, 158 sg.
Traslazione, 279, 386, 389, 422, 436, 490, 523n., 544, 578, 592n.; che allontana i sintomi, 352; come resistenza, 347, 365 sg., 370 sg.; come ripetizione, 356, *vedi anche* Coazione a ripetere; Ripetere; e suggestione, 341; estremamente intensa, 359 sg., isolamento della, 343; positiva, *vedi* Amore di traslazione; Traslazione positiva; preanalitica, 355; usata per evitare atti di ripetizione, 359-61; usata per vincere la resistenza, 352
Traslazione positiva: e ricordo, 357; erotica, 365, *vedi anche* Amore di traslazione
Trasmigrazione delle anime, 123 sg.
Trasposizione nei sogni, 512, 522
"Trattamenti rapidi", 349
Trattamento psicoanalitico: abbreviare il, 340 sg.; combinato con trattamento medico, 346; fonti di cura nel, 351 sg.; interruzione del, 339 sg.; lentezza del, 361; lunghezza del, 338 sg.; ostilità manifesta al, 335; paragonato al trattamento ipnotico, 353 sg., 356; peggioramento durante il, 358 sg.; stare sdraiati sul divano nel, 343 sg., 348; *vedi anche* Inizio del trattamento; Pazienti durante il trattamento; Tecnica psicoanalitica
Trauma sessuale, 567, 581, 582n., 591; *vedi anche* Scena primaria; Seduzione
Trinità, santissima, 495, 543
Tuareg, 62, 65n.
Twain, M., 408, 433
Tylor, E. B., 81n.

Uomini: omosessualità negli, 460; tipo particolare di scelta dell'oggetto negli, 458 sg.; *vedi anche* Maschile e femminile
Uomo civile: orrore dell'incesto nell', 14, 24 sg., 126-29; paragonato all'uomo primitivo, 51, 54, 56, 64, 86-88
"Uomo dei lupi", 290n., 428n., 483-593; bambinaia dell', *vedi* Gruša; *Nanja*; governante inglese dell', 493 sg., 497 sg., 502, 522, 550, 554, 592n.; nonni dell', 493 sg., 498, 508, 511-13, 519, 523
"Uomo dei lupi", madre dell': e il denaro, 547 sg., 556; e la scena primaria, 515, 518, 521 sg., 539, 551; identificata col lupo, 523; identificazione dell'"Uomo dei lupi" con la, 550 sg., 556, 573; influenza religiosa della, 536, 585, 588; malattia della, 492 sg., 559, 592n.; sentimenti incestuosi dell'"Uomo dei lupi", verso la, 574
"Uomo dei lupi", padre dell': autoidentificazione dell'"Uomo dei lupi" col, 504, 532, 542, 579; compassione dell'"Uomo dei lupi" per il, 541, 561; desiderio dell'"Uomo dei lupi" di morte del, 560; desiderio dell'"Uomo dei lupi" di soddisfacimento dal, 505, 513, 519, 520n., 522 sg., 538-40, 551, 557, 573 sg., 586, 588; desiderio dell'"Uomo dei lupi" di un bambino dal, 556, 573; e scena primaria, 515, 519, 531, 544, 551, 554; fa a pezzi una serpe, 502, 522; identificato con Dio, 546, 585 sg.; identificato con il lupo, 510, 512, 518, 522 sg., 533, 578, 583-85; malattia del, 488, 492, 596; morte del, 547, 556; ostilità dell'"Uomo dei lupi" verso il, 540, 560; paura dell'"Uomo dei lupi" del, 496, 510, 512 sg., 518, 522 sg., 533, 559 sg., 578, 591; precettore tedesco dell', 543 sg., 588
"Uomo dei lupi", sorella dell': gelosia dell'"Uomo dei lupi" nei confronti della, 496, 499-501, 555 sg.; identificata con una scrofa, 542 sg.; impulsi incestuosi dell'"Uomo dei lupi" verso la, 500 sg.; lo tormenta con immagini del lupo, 494 sg., 507, 516; malattia e morte della, 499 sg., 547, 556; seduttrice dell'"Uomo dei lupi", 497-502, 505 sg., 522 sg., 531, 537n., 542, 560, 567, 569-71, 579 sg., 592n.; sogno dell'"Uomo dei lupi" di svestire la, 497; tentativi dell'"Uomo dei lupi" di sedurre la, 500
"Uomo dei topi", 80n., 91n., 104n., 549n.
Urabunna, 16
Uso linguistico, 15 sg., 74, 84, 107n., 138, 259 sg., 578; *vedi anche* Analogie linguistiche

Vagina, 244, 523, 552, 557
Vampiri, 67
Vanua Lava, 21
Vedove e vedovi, tabú su, *vedi* Tabú
Velo, come simbolo, *vedi* Simboli
Venerazione degli antenati, *vedi* Antenati, venerazione degli

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Vento, come simbolo onirico, *vedi* Simboli
Ventre materno, fantasia del ritorno al, 572-75
Verginità, 388 sg., 573n.
Vergogna, 565n.
Vermi intestinali come simbolo, *vedi* Simboli
Victoria, 63
Vienna, 37, 327, 386 sg., 394n., 396, 399 sg., 412-19, 436
Vita vigile e sogni, 424, 467
Vogt, R., 406
Volontà: 90 sg.; di potenza (Adler), 426
Vomito isterico, 260

Wakamba, *vedi* Akamba
Wallenstein (nei *Piccolomini*), 413n.
Weismann, A., 448n.
Weiss, E., 407n., 463n.
Wetterstrand, 406
White, W. A., 420
Wigan, A. L., 289
Winterstein, A. von, 411
Wulff, M., 406
Wundt, W., 7, 31-34, 69, 73, 81n., 401

Zagreus, 156
"Zentralblatt für Psychoanalyse", 417, 419, 424
Ziehen, 488n.
Zinzendorf, L. von, 410
Zone erogene, 263, 454, 503, 507-11, 516-19
Zoofobie, 200, 484, 487, 495, 510, 571; nei bambini, 131-35, 136n.; *vedi anche* Farfalla; Fobia degli animali; Fobia dei lupi
Zulú, 23
Zuni, 143

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Elenco delle "Opere di Sigmund Freud"

Le date indicano l'anno in cui fu ultimata la composizione dell'opera. Quando l'anno di pubblicazione differisce da quello di composizione, esso segue, tra parentesi, al titolo. Nel caso di scritti di anni diversi raggruppati sotto un titolo collettivo, o nel caso di scritti iniziati a pubblicare parzialmente prima che la composizione fosse giunta al termine, le date indicano l'arco di tempo.

VOLUME 1: 1886-1895

1886.	*Relazione sui miei viaggi di studio a Parigi e a Berlino.* (1960)	Bericht über meine Studienreise nach Paris und Berlin. (1960)
	Prefazione alla traduzione delle "Lezioni sulle malattie del sistema nervoso" di J.-M. Charcot.	Vorwort des Übersetzers zu "Neue Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems, insbesondere über Hysterie" von J.-M. Charcot.
	Osservazione di un caso grave di emianestesia in un paziente isterico.	Beobachtung einer hochgradigen Hemianästhesie 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 martedí 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)

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

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)

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

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)

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

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 köreböl, irta 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 psichoanalytischen 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 patogene 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 piú comune degradazione della vita amorosa. (1912)	2. Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. (1912)
	3. Il tabú della verginità. (1918)	3. Das Tabu der Virginität. (1918)
1911.	*Precisazioni sui due princípi 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)

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

	Dinamica della traslazione. (1912)	Zur Dynamik der Übertragung. (1912)
	Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico. (1912)	Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung. (1912)
1912.	*Modi tipici di ammalarsi nervosamente.*	Über neurotische Erkrankungstypen.
	Contributi a una discussione sull'onanismo.	Zur Einleitung der Onanie-Diskussion. Schlusswort.
	Nota sull'inconscio in psicoanalisi.	A Note on the Unconscious in Psychoanalysis.

VOLUME 7: 1912-1914

1912-13.	*Totem e tabú.*	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)

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

VOLUME 8: 1915-1917

1915.	*Metapsicologia:*	Metapsychologie:
	Pulsioni e loro destini.	Triebe und Triebschicksale.
	La rimozione.	Die Verdrängung.
	L'inconscio.	Das Unbewusste.
	Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno. (1917)	Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre. (1917)
	Lutto e melanconia. (1917)	Trauer und Melancholie. (1917)
	Considerazioni attuali sulla guerra e la morte.	Zeitgemässes über Krieg und Tod.
	Lettera alla dottoressa Hermine von Hug-Hellmuth. (1919)	Brief an Frau Dr. Hermine von Hug-Hellmuth. (1919)
	Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica.	Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia.
	Caducità. (1916)	Vergänglichkeit. (1916)
	Trasformazioni pulsionali, particolarmente dell'erotismo anale. (1917)	Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik. (1917)
1915-17.	*Introduzione alla psicoanalisi.* (1916-17)	Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1916-17)
1916.	*Parallelo mitologico con una rappresentazione ossessiva plastica.*	Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung.
	Una relazione fra un simbolo e un sintomo.	Eine Beziehung zwischen einem Symbol und einem Symptom.
	Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico.	Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit.
	Una difficoltà della psicoanalisi. (1917)	Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. (1917)

VOLUME 9: 1917-1923

1917.	*Un ricordo d'infanzia tratto da "Poesia e verità" di Goethe.*	Eine Kindheitserinnerung aus "Dichtung und Wahrheit".
1918.	*Vie della terapia psicoanalitica.* (1919)	Wege der psychoanalytischen Therapie. (1919)
	Bisogna insegnare la psicoanalisi nell'università? (1919)	Kell-e az egyetemen a psychoanalysist tanitani? (1919)
1919.	*"Un bambino viene picchiato".*	"Ein Kind wird geschlagen".
	Introduzione al libro "Psicoanalisi delle nevrosi di guerra".	Einleitung zu "Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen".
	Il perturbante.	Das Unheimliche.
	Prefazione a "Il rito religioso: studi psicoanalitici" di Theodor Reik.	Vorrede zu "Probleme der Religionspsychologie" von Dr. Theodor Reik.
	Pubblicazione e premiazione di lavori psicoanalitici.	Internationaler Psychoanalytischer Verlag und Preiszuteilungen für psychoanalytische Arbeiten.
	Necrologio di J. J. Putnam.	James J. Putnam †.
	Necrologio di Victor Tausk.	Victor Tausk †.
1920.	*Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile.*	Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

	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".

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

	Il tramonto del complesso edipico.	Der Untergang des Ödipuskomplexes.
	La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi.	Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose.
	Le resistenze alla psicoanalisi. (1925)	Die Widerstände gegen die Psychoanalyse. (1925)
	Nota sul "notes magico". (1925)	Notiz über den "Wunderblock". (1925)
	Autobiografia. (1925)	Selbstdarstellung. (1925)
	Comunicazione del direttore sui mutamenti nella direzione della "Zeitschrift".	Mitteilung des Herausgebers.
1925.	*Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni".*	Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung.
	Lettera al direttore del periodico "Jüdische Presszentrale Zürich".	Brief an den Herausgeber der "Jüdischen Presszentrale Zürich".
	In occasione dell'inaugurazione dell'Università ebraica.	To the Opening of the Hebrew University.
	Prefazione a "Gioventú traviata" di August Aichhorn.	Geleitwort zu "Verwahrloste Jugend" von August Aichhorn.
	Necrologio di Josef Breuer.	Josef Breuer †.
	La negazione.	Die Verneinung.
	Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi.	Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds.
	Psicoanalisi. (1926)	Psycho-Analysis. (1926)
	Inibizione, sintomo e angoscia. (1926)	Hemmung, Symptom und Angst. (1926)
1926.	*Necrologio di Karl Abraham.*	Karl Abraham †.
	A Romain Rolland.	An Romain Rolland.
	Premessa a un articolo di E. Pickworth Farrow.	Bemerkung zu E. Pickworth Farrow's "Eine Kindheitserinnerung aus dem 6. Lebensmonat".
	Discorso ai membri della Associazione B'nai B'rith. (1941)	Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith. (1941)
	Il problema dell'analisi condotta da non medici.	Die Frage der Laienanalyse.
	Il dottor Reik e il problema dei guaritori empirici.	Dr. Reik und die Kurpfuschereifrage.
1927.	*L'avvenire di un'illusione.*	Die Zukunft einer Illusion.
	Feticismo.	Fetischismus.
	L'umorismo.	Der Humor.
	Un'esperienza religiosa. (1928)	Ein religiöses Erlebnis. (1928)
	Dostoevskij e il parricidio. (1928)	Dostojewski und die Vatertötung. (1928)
1929.	*Il dottor Ernest Jones (per il cinquantesimo compleanno).*	Dr. Ernest Jones (Zum 50. Geburtstag).
	Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy.	Brief an Maxime Leroy über einen Traum des Cartesius.
	Il disagio della civiltà. (1930)	Das Unbehagen in der Kultur. (1930)

VOLUME 11: 1930-1938

1930.	*Premio Goethe 1930.*	Goethe-Preis 1930.
	Prefazione a un numero speciale di "The Medical Review of Reviews".	Geleitwort zu "The Medical Review of Reviews", vol. 36, 1930.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

	Prefazione a "Elementi di psicoanalisi" di Edoardo Weiss. (1931)	Geleitwort zu "Elementi di psicoanalisi" von Edoardo Weiss. (1931)
	Prefazione a "Dieci anni dell'Istituto psicoanalitico di Berlino".	Vorwort zu "Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut".
	Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson. (1966)	Einleitung zu "Thomas Woodrow Wilson. Eine psychologische Studie". (1966)
	La perizia della Facoltà medica nel processo Halsmann. (1931)	Das Fakultätsgutachten im Prozess Halsmann. (1931)
1931.	*Tipi libidici.*	Über libidinöse Typen.
	Sessualità femminile.	Über die weibliche Sexualität.
	Prefazione a "Teoria generale delle nevrosi secondo i princípi psicoanalitici" di Hermann Nunberg. (1932)	Geleitwort zu "Allgemeine Neurosenlehre auf psychoanalytischer Grundlage" von Hermann Nunberg. (1932)
	Lettera a Georg Fuchs.	Brief an Georg Fuchs.
	Lettera al borgomastro di Přibor.	Brief an den Bürgermeister der Stadt Přibor.
	L'acquisizione del fuoco. (1932)	Zur Gewinnung des Feuers. (1932)
1932.	*Prefazione al "Piccolo dizionario di psicoanalisi" di Richard Sterba. (1936)*	Geleitwort zu "Handwörterbuch der Psychoanalyse" von Richard Sterba. (1936)
	Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni). (1933)	Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1933)
	Perché la guerra? (1933)	Warum Krieg? (1933)
	I miei rapporti con Josef Popper-Lynkeus.	Meine Berührung mit Josef Popper-Lynkeus.
1933.	*Necrologio di Sándor Ferenczi.*	Sándor Ferenczi †.
	Prefazione a "Edgar Poe, studio psicoanalitico" di Marie Bonaparte.	Vorwort zu "Edgar Poe, étude psychanalitique", von Marie Bonaparte.
1934-38.	*L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi. (1937-38)*	Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen. (1937-38)
1935.	*La finezza di un'azione mancata.*	Die Feinheit einer Fehlhandlung.
	A Thomas Mann per il suo sessantesimo compleanno.	Thomas Mann zum 60. Geburtstag.
1936.	*Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland.*	Brief an Romain Rolland: Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis.
	Necrologio di Ludwig Braun.	Zum Ableben Professor Brauns.
1937.	*Necrologio di Lou Andreas-Salomé.*	Lou Andreas-Salomé †.
	Analisi terminabile e interminabile.	Die endliche und die unendliche Analyse.
	Costruzioni nell'analisi.	Konstruktionen in der Analyse.
1938.	*La scissione dell'Io nel processo di difesa. (1940)*	Die Ichspaltung im Abwehrvorgang. (1940)
	Risultati, idee, problemi. (1941)	Ergebnisse, Ideen, Probleme. (1941)
	Compendio di psicoanalisi. (1940)	Abriss der Psychoanalyse. (1940)
	Alcune lezioni elementari di psicoanalisi. (1941)	Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis. (1941)
	Una parola sull'antisemitismo.	Ein Wort zum Antisemitismus.
	Antisemitismo in Inghilterra.	Anti-semitism in England.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4

Stampato in Italia
dalla "Novalito"
di Torino
Febbraio 1980

Volume di 643 pp., 5 figg., 3 tavv. f.t.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita4