

# **Freudiana**

## VII. Freud e Pfister

Questa sera cominciamo la seconda parte del seminario di quest'anno, che è dedicata alla lettura dei testi di Freud sugli argomenti di cui abbiamo iniziato ad occuparci, con i riferimenti a Lacan, nella prima parte.

Sulla morte di Dio vi ho già detto qualche cosa, su come la penso in questo momento; in ogni caso dobbiamo evitare di credere che la questione sia già risolta, per il semplice fatto che noi non ci pensiamo. La cosa si pensa in noi. Dovremmo guardarci dal buttar via il nocciolo della questione, perché questo nocciolo ci importa, come d'altra parte importa alla storia della psicanalisi.

Essere ateo, d'altra parte, non mi pare un gran che. M'importa invece di più la possibilità di essere religioso, benché, usando questa affermazione, corra il rischio di suscitare una sorta di scandalo, seppure alla rovescia, rispetto agli scandali che potevano sorgere in altri tempi. Ciò non tanto per la pace dell'anima mia, come si direbbe in questo contesto, quanto per dei motivi propriamente politici: politici, ovviamente, nel senso della *pólis*, della città, del quale ci stiamo occupando quest'anno.

Voglio dire con questo che non è possibile affrontare la questione politica, se non ci puliamo gli occhiali quanto alla visione religiosa. Credo che la politica sia, sin dalle origini, non soltanto religiosa, ma un prodotto della religione. Essa rimane, in ogni caso, religiosa (re-ligiosa) perché è per essenza un fattore di legame. Tutto sta, naturalmente, a vedere come la politica debba esserlo. È possibile che la soluzione della questione politica – o quanto meno il mito dell'origine del politico che possiamo trovare in autori come Rousseau, Marx e Freud – non sia sufficiente per intendere ciò che caratterizza l'essenziale della città; sono piuttosto incline a credere che non sia sufficiente, ed è per questo motivo che sto facendo questo seminario.

1.

Quanto a Freud, di cui ci dobbiamo occupare adesso, esistono dei testi da lui dedicati alla religione. Fra questi, mi sembrano particolarmente importanti (forse più ancora che l'articolo *L'avvenire di un'illusione*, di cui parleremo più dettagliatamente in seguito) le lettere che si scambiò per circa vent'anni con il pastore Pfister che, oltre a essere pastore, era anche psicanalista. In questo scambio di lettere, la maggior parte delle lettere sono di Freud, perché quasi tutte quelle di Pfister sono andate perdute.

Questa sera vorrei che, con un po' di pazienza, considerassimo alcuni punti di questo carteggio, perché mi pare che entrambi i corrispondenti girino attorno ad un punto che nessuno dei due riesce in qualche modo a circondare o a delimitare. C'è qualche cosa che sfugge ad entrambi, per quanto sia da vedere se sfugge la stessa cosa a tutti e due.

Queste lettere, prendiamole dall'inizio, dal 18 gennaio 1909, data della prima lettera che Freud scrive a Pfister. Iniziamo da questo brano:

Siamo soliti rimproverare alla nostra psicanalisi, un po' per celia ma anche con la più grande serietà, che essa ha bisogno di uno stato normale per essere applicata, e che nelle anomalie organizzate delle vita psichica essa trova il suo limite, sicché, propriamente, l'*optimum* dei suoi presupposti lo si ha quando essa non serve, cioè nelle persone sane; ora dovrei pensare che questo *optimum* sia realizzato nelle condizioni in cui Lei opera<sup>1</sup>.

Naturalmente è Freud che scrive a Pfister, il quale trova utile applicare le nozioni psicanalitiche a ciò di cui si occupa, in quanto pastore protestante: la guida delle anime. Questo punto di partenza mi sembra che già dia il tono dello scambio epistolare tra Freud e Pfister.

Si parte da una specie di paradosso. La psicanalisi, dice Freud, sembra servire ai sani, mentre, quando dovrebbe servire a coloro che hanno qualche problema, s'incominciano a trovare delle difficoltà. A Pfister questo non capita perché, occupandosi dei problemi di coscienza delle persone che vanno a trovare e a parlare con lui, non ha a che fare con il patologico. Come vedete, il

---

<sup>1</sup> S. Freud, *Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister*, Bollati Boringhieri, Torino, 1970, p. 15.

paradosso è dato dal fatto che Freud, un po' per celia, ma non del tutto, sembra porre Pfister (che in questa prima lettera non compare come psicanalista) più al cuore dell'essenza della psicanalisi di quanto non fosse lui stesso. Quanto poi al fatto che la psicanalisi serva più a quelli che stanno bene che a quelli che stanno male, può sembrare anche questo un paradosso. Quel che è certo è che non a caso la psicanalisi è sorta, come sappiamo bene, dai rapporti tra le isteriche e i medici.

I problemi dell'applicazione della psicanalisi a situazioni diverse dalla cura delle nevrosi sono numerosi, tanto che lo stesso Freud, come ho detto mille volte, nega che la psicanalisi sia utilizzabile, nei casi di psicosi. Abbiamo già detto altre volte che, con i casi di psicosi, e più in generale con tutte le forme deliranti, bisogna guardarsi dall'interpretare nello stesso modo in cui s'interpreta nei casi di nevrosi, altrimenti si corre il rischio di produrre un delirio, se il delirio non c'è, o una sorta di incapsulamento del delirio, se questo c'è già. Tutte queste cose le dico perché è del tutto evidente che Pfister viene ad insediarsi per Freud, per così dire, al limite della psicanalisi, fin dalla prima lettera.

È abbastanza curioso, a proposito di psicosi e nevrosi, che fu proprio Pfister a mandare a Freud un personaggio non meglio identificato, che qui viene indicato come AB, sul quale Freud, dopo averlo preso in analisi, s'interroga a lungo se si tratti di un caso di nevrosi o di psicosi. Quel che è certo, stando alle descrizioni che ne dà Freud, è che l'avanzamento dell'analisi di questo AB produce una sorta di schizofrenizzazione. Dalle lettere che ci sono pervenute, purtroppo, non è affatto chiaro come l'analisi di questo signore andasse a finire, anche se la prognosi che Freud è costretto a fare, scrivendo a Pfister, è piuttosto negativa. Quel che è certo, comunque, è che Pfister rappresenta per Freud un modo di utilizzare la psicanalisi che, benché non sia precisamente quello classico, gli sembrava non solo legittimo, ma addirittura utile e invitante, nonostante il fatto, beninteso (essendo Freud tutt'altro che un pastore) che non condividesse col pastore questa applicazione della psicanalisi.

Viceversa, Pfister, per parte sua, avendo un'immensa ammirazione per Freud, cerca di attirare Freud stesso nella barca della fede, e cerca di dimostrargli che non è ateo come pensa di essere. Per esempio, Freud scrive a Pfister il 9 ottobre 1918:

Dal punto di vista terapeutico, non posso che invidiarLa per la Sua possibilità di ricondurre la sublimazione alla religione. Ma il bello della religione fa certo parte della psicanalisi. È naturale che qui, nella terapia, le nostre strade si dividano, e le cose possono restare così. Detto per inciso, perché fra tanti uomini pii nessuno ha creato la psicanalisi, perché s'è dovuto aspettare che fosse un ebreo affatto ateo?<sup>2</sup>

Pfister risponde il 29 ottobre:

E poi in primo luogo, Lei non è ebreo, cosa che mi dispiace assai data la mia immensa ammirazione per Amos, Isaia, Geremia, il poeta di Giobbe e dell'Ecclesiaste, e in secondo luogo non è ateo, perché chi vive per la verità vive in Dio, e chi lotta per la liberazione dell'amore resta in Dio, secondo Giovanni 4.16<sup>3</sup>.

Come vedete, c'è una sorta di *chassé-croisé* fra i due personaggi. Ognuno sembra andare un po' più in là del punto in cui sta l'altro. Quanto al ragionamento che fa Pfister, nel brano che vi ho letto prima, esso non quadra del tutto. Pfister certamente ha ragione di dimostrare che Freud ha una sua fede, ma un conto è la fede nella scienza, che sicuramente Freud aveva e difendeva, un altro conto è dire che basta avere questo amore per la verità per essere, diciamo così, nel coro degli illuminati da Dio.

Da questo punto di vista è del tutto evidente che Freud ha perfettamente ragione nel rifiutare d'entrare nella barca degli illuminati da Dio, fino al punto di rimproverare al povero pastore di Zurigo di mentire: «Per poter essere completamente sinceri non si deve essere così pieni di gioia di vivere com'è Lei»<sup>4</sup>. Sono delle affermazioni piuttosto pesanti, bisogna dire. Se uno le legge

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 62.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Ivi, p. 85.

mettendole ognuna al suo posto, queste lettere di Freud hanno un tono di sincerità che raramente si trova in altri scritti di Freud. Bisogna dire che questa affermazione, a parte il significato generale, piuttosto crudele, è un vero schiaffo, per il pastore. Per Freud la religione è una menzogna, una menzogna con innocenza, se vogliamo, una menzogna piena di buone intenzioni e di ottime passioni, ma pur sempre una menzogna.

Ad un certo punto Freud va ancora oltre a quest'affermazione cortese, ma non certo innocua, nei confronti di Pfister, e giunge a dire, in una lettera piuttosto tarda (del 24 febbraio 1928): «E infine – mi permetta per una volta di diventare scortese – come diavolo concilia tutto ciò che viviamo in questo mondo, e che dobbiamo aspettarcene, con il Suo postulato di un ordine morale universale? Sarei curioso di saperlo [...], ma non è tenuto a rispondermi)»<sup>5</sup>. In questo passo è del tutto evidente che è il Freud illuminista che parla. Purtroppo la risposta di Pfister a questa lettera non ci è giunta. Bisogna dire però che, per qualcuno che abbia una credenza di tipo religioso, il problema che pone Freud (come Pfister possa conciliare la sua fede con tutto ciò che ci capita) è un problema che non si pone affatto. In altri termini, è come se Freud sfondasse una porta aperta da moltissimo tempo. In realtà, dal punto di vista religioso, non ci sarebbe nessun merito a credere in nessuna divinità, se tutte le cose del mondo filassero in perfetta armonia. Se tutto fosse perfetto, saremmo noi stessi dei, e non ci sarebbe nessuna possibilità di stare a pensare a un Dio.\*\*\*\*\*

2.

Questa lettera del 24 febbraio 1928 è tuttavia abbastanza importante anche per altre questioni. Scrive Pfister: «Caro Dottore, è un destino molto ingiusto quello che L'ha inchiodato a letto con una flebite. Il Suo modo di vivere attivo, la Sua attività di scalatore avrebbero dovuto assicurare meglio la Sua circolazione. Ma quand'è che il destino non è ingiusto?»<sup>6</sup>. Il saggio *L'illusione di un avvenire*, l'articolo di Pfister che apparve su «Imago» dopo *L'avvenire di un'illusione* di Freud<sup>7</sup>, evidentemente, è già in redazione. Scrive Freud:

Era assolutamente indispensabile che si levasse dalla nostra cerchia una voce di critica alla mia *Illusione*, ed è bello che sia avvenuto in maniera così degna e così amichevole.

Non deve chiedermi che effetto mi hanno fatto le Sue affermazioni. Che può mai venirme fuori quando si è giudice in causa propria? Alcuni Suoi argomenti mi sembrano lirismi, altri, come per esempio l'enumerazione dei grandi intellettuali che pure hanno creduto in Dio, mi sembrano troppo a buon mercato. Esigere che la scienza produca un'etica è ingiusto, l'etica è una specie d'ordine di marcia per i rapporti tra gli uomini; il fatto che la fisica ammetta oggi che gli atomi sono rotondi mentre ieri erano quadrati, viene sfruttato in maniera indebitamente tendenziosa da tutti coloro che sono assetati di fede<sup>8</sup>.

Freud ha scritto *L'avvenire di un'illusione* prevedendo fin dal primo momento che qualcun altro gli rispondesse in termini di disaccordo. Forse, senza questa possibilità, Freud non avrebbe nemmeno pubblicato questo testo. Dice infatti che la sua posizione, quanto alle questioni religiose, non è necessariamente quella di tutti quanti gli psicanalisti. Si pone tuttavia la questione: è possibile credere a Dio e all'inconscio allo stesso tempo? La questione che si pone qui, beninteso, non è tanto una questione psicologica. Infatti, ci sono delle persone che credono in Dio e all'inconscio nello stesso tempo. È piuttosto una questione epistemologica, per quanto riguarda alcuni concetti della psicanalisi. Il fatto è che (ed è attorno a questo fatto che verte lo scambio epistolare tra Freud e Pfister) l'opinione degli psicanalisti su questioni d'importanza etica non sono scientificamente dimostrabili. C'è, nella psicanalisi, necessariamente, un limite: quello stesso limite che entrava in questione fin dalle prime lettere fra Freud e Pfister, perché Freud vede Pfister al di là della psicanalisi.

Inoltre Freud osserva che esigere che la scienza produca un'etica è ingiusto. Anche questo brano però, bisogna dire, mostra qualche debolezza da parte di Freud. È del tutto evidente (basta leggere

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 122.

<sup>6</sup> Ivi, p. 121.

<sup>7</sup> O. Pfister, *Die Illusion einer Zukunft* [L'illusione di un avvenire], «Imago», vol. 2-3 (1928).

<sup>8</sup> S. Freud, op. cit., p. 121 sg.

qualunque scritto psicanalitico di Freud) che Freud ha sempre avuto un'etica, e la ha sempre fatta valere. Quest'etica, stando alle affermazioni di Freud, dunque non verrebbe dalla scienza. Da dove viene, allora? Certamente la psicanalisi – dice Freud nell'*Introduzione alla psicanalisi* – non ha una propria visione del mondo, perché s'innesta direttamente su quella scientifica. Quindi, da questo punto di vista, stando a ciò che dice Freud, non c'è un'etica che riguardi propriamente la psicanalisi, perché la psicanalisi si verrebbe ad innestare sulla concezione scientifica. Tuttavia, neppure la scienza – per ammissione dello stesso Freud – ha una propria visione dell'etica.

Tutto ciò è nettamente in contrasto con la posizione di Lacan, che abbiamo considerato in precedenza. Sta di fatto, tuttavia, come dicevo prima, che Freud, nella sua azione psicanalitica, è sempre guidato eticamente. Alla fin fine, lo stesso Pfister riesce a far ammettere a Freud qual è e da dove viene l'etica che Freud segue. Scelgo un altro brano, da una lettera del 9 ottobre 1918. Dice Freud:

C'è un punto di cui non sono soddisfatto [circa un testo scritto da Pfister]: quando Lei controbatte la mia “teoria sessuale e la mia etica”. Vale a dire, lascio a Lei la seconda: l'etica mi è estranea e Lei è pastore d'anime. Non sto molto a rompermi la testa sul bene e sul male, ma, in media, ho trovato poco “bene” negli uomini. Secondo le mie esperienze essi non sono per la maggior parte che gentaglia, sia che professino a gran voce questa o quella dottrina etica, o nessuna. Questo Lei non può dirlo ad alta voce, e forse neppure pensarlo, benché sia difficile che la Sua esperienza di vita sia stata molto diversa dalla mia. Se proprio bisogna parlare di etica, allora professo un ideale elevato, dal quale la maggior parte di coloro che ho conosciuto si discostano in modo assai desolante<sup>9</sup>.

In altri termini, dice Freud in questo passo, in quanto sono un uomo di scienza, l'etica mi è del tutto estranea. Se però devo seguire una posizione etica, allora l'etica che io seguo è così rigorosa che ben pochi tra i componenti di questa gentaglia, che per me sono gli esseri umani, riuscirebbero a seguirla. Da dove viene allora a Freud quest'etica così rigorosa?

Certamente, a questo punto, Pfister ha del tutto buon gioco nel mostrare a Freud che la posizione etica non è affatto secondaria per condurre un'analisi. Questa non solo, come l'educazione, deve avere un senso etico<sup>10</sup>, ma anche, secondo un'altra lettera di Pfister (del 21 ottobre 1927),

devono pur esistere, dietro le relazioni personali obiettivamente ingiustificate che derivano dal transfert in senso stretto, relazioni autentiche fondate sulle caratteristiche reali delle due persone. La posizione verso l'analista non deve diventare un esempio dell'atteggiamento da adottare verso gli altri uomini? Per me non si tratta veramente di trasformare i soggetti dell'analisi in amici; si tratta del bene dei clienti, e quindi anche di un problema terapeutico. Nella Sua opera *L'Io e L'Es*, Lei osserva, nella nota a pagina 64, quanto sia importante il fatto che la persona dell'analista consenta all'ammalato di attribuirle il posto di ideale dell'Io. Aggiungo che, secondo le mie osservazioni, è anche importante che l'analista trasmetta valori che sovracompensino il tornaconto della malattia o il senso di colpa<sup>11</sup>.

Questa è la concezione di Pfister, che è non solo psicoterapeutica, ma anche pedagogica. In altri termini, per Pfister lo psicanalista dovrebbe trasmettere dei valori allo psicanalizzante. È una questione che può sembrare data. In realtà non è affatto detto che ciò non accada realmente sempre, perché questo può essere facilmente un effetto transferale e molto probabilmente anche controtransferale, per il fatto che i valori vengono a trasmettersi quanto più l'analista stesso non si rende conto di trasmetterli. È certo, comunque, che, quanto ai soggetti che si rivolgono ad uno psicanalista, come giustamente diceva una volta Miller, questi soggetti non sono mai soggetti fuori della legge, o perlomeno, se sono fuori della legge, lo sono relativamente al sintomo, e non sono trasgressori della legge. Chi si rivolge a un analista è l'innocente. In altri termini, è del tutto inconcepibile che un ladro, un farabutto, un imbrogliatore, facciano un'analisi. Può capitare che qualche persona che abbia qualche svolta, nella propria esistenza, poco legale, cominci un'analisi, ma accade rarissimamente, e poi non mi risulta che vadano da nessuna parte, questi inizi. Questo riferimento all'innocenza è talmente essenziale, nella pratica della psicanalisi, che, per quanto riguarda lo stesso analista, è del tutto evidente che è sufficiente che l'analista, in quanto tale, entri in

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 61.

<sup>10</sup> Ivi, p. 86.

<sup>11</sup> Ivi, p. 111.

operazioni soggettive eticamente poco chiare, perché questo dimostri che c'è qualcosa che, nel suo funzionare come analista, non va nel senso giusto, se queste azioni concernano in qualche modo il suo lavoro come psicanalista.

3.

La psicanalisi non può essere iscritta nella legge, perché cesserebbe allora d'essere psicanalisi, per diventare una semplice pratica terapeutica. Ma sta di fatto che non può nemmeno essere contro la legge. È tanto vero che non lo può che, se una cosa è riuscita al nazismo e allo stalinismo, è proprio di aver cancellato la psicanalisi dalla Germania e dalla Russia, nel giro di pochissimi anni. La psicanalisi, in altri termini, non può essere una società o una pratica segreta. Se lo diventasse, si spegnerebbe immediatamente.

Qual è il motivo di questo fatto, che storicamente viene appurato? Se volete, è una netta opposizione tra il Cristianesimo, che è durato per secoli come pratica segreta, e la psicanalisi. Il motivo di questo è che probabilmente la psicanalisi deve stare in equilibrio tra la legge, che deve per lo meno indicare in quanto legge scritta (legge dello Stato), e una seconda legge, in riferimento alla quale deve stimolare il soggetto. Ma, nel caso in cui la prima legge, quella scritta, proibisse l'applicazione della psicanalisi, l'analista diventerebbe immediatamente un eroe, cosa che non mi risulta essere mai accaduta, come lo stesso Lacan notava.

Non c'è quasi nessuno psicanalista ebreo che sia andato nei campi di concentramento durante il periodo nazista in Germania. Lo stesso Freud sarebbe potuto diventare un eroe, se fosse rimasto a Vienna, ma se la cavò negli ultimi istanti possibili e c'è, come notava Lacan, una sorta di ragione essenziale, per cui quasi nessuno psicanalista è mai incorso in persecuzioni razziali. Come dicevo, l'analista che diventasse eroe cesserebbe per questo di essere analista, per il semplice motivo che perderebbe quella maschera che lo definisce come analista, e diventerebbe una sorta di San Ginesio che, stando alla tradizione, recitando la parte di cristiano, con la sua buona maschera, finì per crederci. Se lo psicanalista perde la sua maschera, si identifica nel personaggio, e così cessa *ipso facto* d'essere psicanalista. In altri termini, l'equilibrio, che è un equilibrio politico, che gli permette d'essere analista, richiede che egli possa mantenere una posizione ambigua, che non sia né all'interno della legge né al di fuori di essa.

Non si tratta di un problema da poco, per quanto riguarda la possibilità, per la psicanalisi, di trasmettersi. Si tratta di una sorta di contingenza della sua possibilità d'esistere, possibilità d'esistere che nulla garantisce che sia indeterminata. Voglio dire che l'esistenza della psicanalisi in estensione sta appesa a un quadro sociale che solo le permette d'esistere e al di fuori del quale nulla permette che essa sopravviva. Quanto alla posizione etica di Freud, da cui sono partito per fare queste piccole precisazioni sul legame tra la psicanalisi e un certo ordine politico, che è l'ordine liberale, per intenderci, o l'ordine democratico, se volete, torniamo pure alla domanda da cui siamo partiti: da dove veniva a Freud la sua posizione etica?

Non possiamo cavarcela dicendoci che veniva dall'ordine borghese, che era quello in cui socialmente rientrava. Quanto a Freud, certamente, nella sua concezione patriarcale della famiglia, come nota Lacan nel seminario sull'*Etica*, egli risultava piuttosto un cattivo padre. Ma non è sufficiente dire questo. C'è un altro brano di Freud, sempre nella lettera a Pfister del 5 giugno 1910, in cui Freud dice:

Io penso dunque che l'analisi soffra di un male ereditario, quello della... virtù; è l'opera di un uomo troppo per bene, che quindi si crede anche tenuto a dar prova di discrezione. Senonché queste faccende psicoanalitiche sono comprensibili solo se vengono trattate con una certa completezza e in dettaglio, così come l'analisi in sé funziona solo se il paziente scende dalle astrazioni sostitutive ai piccoli dettagli [Freud sta parlando qui dei casi clinici]. La discrezione, perciò, è incompatibile con una buona esposizione di psicoanalisi: bisogna trasformarsi in un tipaccio, esporsi, lasciarsi andare, tradire, comportarsi come un artista che ruba alla moglie i soldi del bilancio familiare per comprarsi i colori o che dà fuoco ai mobili per scaldare lo studio alla modella. Senza un po' di criminalità non si riesce a combinare niente di buono. Naturalmente, ciò che Lei espone basta perfettamente a giustificare le Sue conclusioni,

che sono a Suo onore; ma il lettore non riceve nessuna impressione, non può sintonizzarsi col suo inconscio e perciò non può veramente criticare in modo adeguato<sup>12</sup>.

In altri termini, Freud dice a Pfister che non era abbastanza criminale per riuscire a scrivere una storia clinica interessante. L'analista deve essere un quasi criminale, una sorta d'artista scapestrato. Ma vice versa a Freud gli artisti scapestrati non interessavano minimamente, e magari non aveva tutti i torti. Dal momento che invece Pfister s'interessava dell'espressionismo, Freud gli risponde in termini piuttosto freddi, nella lettera del 21 giugno 1920.

Deve sapere, cioè, che nella mia vita sono tremendamente intollerante verso i pazzi, in essi vedo soltanto l'elemento nocivo, e nei confronti di questi "artisti" sono proprio uno di quei filistei e borghesucci che Lei bolla all'inizio del libro. Del resto, Lei dice poi anche in modo chiaro ed esauriente ciò che manca a costoro per potersi chiamare artisti<sup>13</sup>.

La posizione etica di Freud, in altri termini, mi pare del tutto divisa: patriarcale ed arcaizzante per un verso, e quasi criminale per un altro. Il fatto è che questa criminalità dello psicanalista, di cui parla Freud, è una criminalità soltanto eventuale, è sempre una possibilità di criminalità, senza che questa criminalità, beninteso, ci sia. Per essere analisti, in altri termini, non bisogna essere troppo innocenti, come Pfister, ma non bisogna neppure essere effettivamente criminali, come dicevamo prima. Si capisce, dunque, come Pfister abbia questo privilegio, per Freud, di risultare una eccezione, e si capisce come Pfister abbia ragione di rimproverare a Freud di riporre la propria fiducia in cose che erano dopo tutto, secondo Pfister (che non credo avesse tutti i torti, in questo caso), i sottoprodotti scientifici dell'idea teologica. In questo bisogna dire che Pfister riesce a pungere veramente sul vivo Freud, in quanto gli dimostra, col testo di Nietzsche alla mano, citato come si deve, che la fede di Freud nella scienza è solo una risciacquatura nichilista dell'idea religiosa.

4.

La questione, se vediamo con quale nettezza il pastore protestante riesce a dirgliela, dà piuttosto una sorta di brivido, perché ci avviciniamo veramente al nucleo della questione. Dice Pfister il 24 novembre 1927:

Il Suo sostituto della religione è sostanzialmente il pensiero illuministico del diciottesimo secolo, in un'orgogliosa revisione moderna. Devo confessare che, pur con tutta la gioia che provo per i progressi della scienza e della tecnica, non credo alla sufficienza e alla solidità di questa soluzione al problema della vita. C'è da chiedersi se, tutto sommato, il progresso scientifico ha reso gli uomini più felici e migliori. Secondo la statistica morale ci sono più delinquenti tra le persone istruite che nel ceto medio intellettuale, e le speranze suscitate dall'istruzione generalizzata si sono dimostrate illusorie. La Sua posizione è già stata caratterizzata da Nietzsche con queste parole: «Si sarà compreso dove voglio arrivare, cioè che esiste ancor sempre una *fede metafisica* sulla quale si fonda la nostra fede nella scienza ..., che anche noi, gnostici di oggi, noi atei e antimetafisici, deriviamo ancora il *nostro* fuoco dall'incendio appiccato da una fede vecchia di millenni, da quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, secondo la quale Dio è la verità e la verità è divina ... Ma come, se proprio questo diventa sempre meno degno di fede, se niente più si dimostra divino, se non l'errore, la cecità, la menzogna?»<sup>14</sup>.

Con questa citazione Pfister obietta, in definitiva, che la fede nella scienza non è altro che un abbassamento di livello della fede nella causalità, che è una fede essenzialmente metafisico-religiosa. A questa concezione freudiana, Pfister oppone la propria visione (poco più in sotto, nella stessa lettera).

Tra me e Lei resta quindi questa grande differenza: io pratico l'analisi all'interno di un programma di vita che Lei, con benevola indulgenza, ritiene essere una servitù della mia professione, mentre io considero questa concezione della vita non solo come un possente ausilio della cura (per la maggior parte delle persone), ma veramente come la

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 38.

<sup>13</sup> Ivi, p. 76.

<sup>14</sup> Ivi, p. 114 sg.

conseguenza di una filosofia che, superando naturalismo e positivismo, ben fondata dal punto di vista dell'igiene psichica e sociale, corrisponde alla natura dell'uomo e del cosmo<sup>15</sup>.

È evidente, dunque, che Pfister include la psicanalisi all'interno di un programma che è un programma assolutamente logico, perché esiste un cosmo, per Pfister. Tuttavia noi sappiamo bene che questa posizione, nel caso che avessimo qualche fantasia d'adottarla, farebbe cessare la psicanalisi d'essere psicanalisi.

Quanto a Freud e Lacan, è del tutto evidente che cosa ne pensavano: se uno crede in Dio, è difficile che faccia un'analisi; e anche è difficile che sia nevrotico, non perché tra i credenti le nevrosi non ci siano; il fatto è che, per i credenti, le nevrosi acquistano una significazione che non è psicopatologica. Vediamo che cosa diventano le nevrosi per i santi: per alcuni diventano nascite iniziatiche, per altri segni d'elezione. Oltre che per i santi, le stesse cose si potrebbero vedere sul versante demoniaco. Noi possiamo pure dire che tutte le sintomatologie di cui è pieno il *Malleus maleficarum* sono delle sintomatologie isteriche; sta di fatto che venivano intese in tutt'altro modo – tanto dalle streghe, quanto dagli'inquisitori –, e non come sintomi nevrotici.

Vi leggo dalla lettera del 7 febbraio 1930 (il brano è piuttosto lungo, ma preferisco leggervelo).

Se dubito che l'umanità sia destinata a progredire, mediante la civiltà, verso una maggiore perfezione [...] non sono né un tormentatore di me stesso né un *Bosnickel* [espressione viennese che sta per "dispettoso, che gode dei mali altrui"], vorrei volentieri ammettere che c'è in me come in altri qualcosa di buono, e sarebbe anche assai più bello e confortante per me poter contare su un futuro così luminoso. Ma sembra che si tratti, ancora una volta, di un caso di conflitto tra illusione (appagamento di un desiderio) e conoscenza. Non si tratta affatto di ciò che è più gradevole ammettere o più comodo e vantaggioso per la vita, ma di ciò che può essere più vicino alla realtà misteriosa che pure esiste fuori di noi. La pulsione di morte non è affatto un bisogno del cuore per me; essa sembra soltanto un'ipotesi irrefutabile per ragioni sia biologiche che psicologiche. Da qui deriva il resto. Il mio pessimismo mi sembra dunque un risultato, l'ottimismo dei miei avversari una premessa. Potrei anche dire che ho stipulato un matrimonio "di testa" con le mie fosche teorie, mentre gli altri vivono con le loro teorie in un matrimonio "d'amore". Spero che ne siano più felici di me.

Naturalmente è possibilissimo che io mi sbagli su tutti e tre i punti, cioè nell'affermare l'indipendenza della mia teoria dalle mie predisposizioni, nel valutare i miei argomenti a proposito di queste teorie e nel contenuto delle teorie stesse. Lei sa bene che, quanto più ampie sono le prospettive, tanto minore è la sicurezza, e tanto più appassionata anche la presa di posizione degli uomini – ma su questo punto non vogliamo imitarli.

Posso immaginare che parecchi milioni di anni fa, nel Triassico, tutti i grandi -odonti e -teri fossero fierissimi dell'evoluzione della specie dei sauri, e Dio sa quale grandioso avvenire si aspettavano. E invece si sono estinti, ad eccezione del povero coccodrillo. Lei obietterà: "Ma questi sauri non ci hanno certo pensato, non pensavano che a mangiare. L'uomo invece ha lo spirito, che gli dà diritto a pensare e a credere al suo avvenire". Orbene, lo spirito è certo qualcosa di particolare, si sa così poco di esso e del suo rapporto con la natura. Ho molto rispetto per lo spirito, ma ne ha anche la natura? Dopo tutto non è che un frammento di natura, e il resto sembra potersela cavar bene anche senza questo frammento. La natura si lascerà davvero influenzare in misura rilevante dal rispetto per lo spirito?

Com'è da invidiare chi ha maggiori certezze di me in proposito!

Con cordiali saluti, Suo Freud<sup>16</sup>

Vi ho citato tutto questo lungo brano della lettera perché mi pare evidente che la fiducia di Freud nella scienza non è certamente una fiducia ottimistica. È piuttosto una fiducia della disperazione. Perché, in definitiva, in che cosa crede veramente Freud? Sembrerebbe non tanto nel progresso della scienza, benché in questo ci spera. Ciò che Freud vede nel futuro (questa lettera è del 1930) non è sicuramente il trionfo del progresso scientifico, ma né più né meno che il trionfo dell'apocalisse, cioè il fatto che il genere umano faccia la fine dei -teri e degli -odonti. L'uomo, in altri termini, è per Freud ridotto a una sorta di figura transitoria nel reale. Questo evidentemente per il semplice motivo che Freud non crede nello spirito.

Allora cerchiamo di concludere questa sorta di lettura in contrapposto. Mi sembra chiaro, leggendo con un poco di passione questo scambio di lettere, che né Freud né Pfister riescono, ognuno per l'altro, a dimostrare che è l'altro a sbagliare.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 132 sg.



Entrambi non riescono ad accordarsi attorno ad un punto unico, perché entrambi avevano della religione, di cui non fanno altro che parlare durante tutto questo scambio di lettere, anche quando parlano d'altro, una visione del tutto diversa. Questa sorta di visione agghiacciante del fallimento dello spirito e dell'indifferenza della natura per i prodotti dello spirito, che delinea Freud in questa lettera, è come un punto di reale. C'è, se vogliamo, dello spirito apocalittico giudaico in questa concezione di Freud, benché questo spirito apocalittico si vesta di panni scientifici. È come se su questo sfondo, su questa sorta di dissoluzione della civiltà, che Freud delinea in questa lettera, ci trovassimo posti di fronte al fondo più cupo e – per essere sinceri con noi stessi – più intollerabile delle origini del cristianesimo, che dopo tutto nacque come una religione dell'apocalisse, anche se al giorno d'oggi di solito si fa a meno di pensarci.

Aveva ragione allora Pfister a vedere Freud come una sorta di cristiano *malgré lui*, oppure aveva ragione Freud a vedere in Pfister una sorta d'illuso pieno di buone intenzioni? A quanto pare mancava a Freud la certezza della fede nella salvezza, e a Pfister la certezza della fede nella distruzione. Tuttavia, posta questa asimmetria tra i due personaggi, non possiamo certamente concludere con una sorta di nulla di fatto, di *non liquet*, rispetto al loro epistolario.

C'è una lettera, l'ultima che vorrei citare per intero, pregandovi di portare pazienza, del 25 novembre 1928, che dice:

Caro dottore,

nella Sua lettera, che peraltro mi ha fatto tanto piacere, c'è un punto che mi ha colpito: Lei dice di aver trovato nell'atteggiamento della rivista internazionale a proposito dell'*Illusione* qualcosa d'inatteso e degno di lode. Questa "tolleranza" non è però un merito. Dai due brevi saggi che mi sono giunti recentemente tramite la casa editrice, uno dei quali contiene la Sua discussione, ho potuto rendermi conto con soddisfazione del bel tratto di strada che possiamo comunque percorrere insieme nell'analisi. Considero la brusca frattura del pensiero scientifico – ma non di quello analitico – che si verifica quando si tratta di Dio e di Cristo, come una delle incongruenze della vita, insostenibili logicamente e unicamente concepibili psicologicamente. In generale non attribuisco alcun valore all'"imitazione di Cristo". A una sentenza così profonda dal punto di vista psicologico come "I tuoi peccati sono stati perdonati; alzati e cammina" se ne contrappongono numerose altre che sono semplicemente condizionate dall'epoca, psicologicamente impossibili, inutilizzabili per la nostra vita. E anche quella che ho citato esige un'analisi. Se il malato avesse domandato: "Come sai che i miei peccati sono perdonati?" la risposta non avrebbe potuto essere che questa: "Io, figlio di Dio, te li perdono". Quindi si tratta in realtà di un invito a una traslazione senza limiti. E adesso immagini che io dica a un malato: "Io, Sigmund Freud, professore ordinario, Le perdono i Suoi peccati". Che figuraccia nel mio caso! Ma per l'altro caso vale il principio per cui l'analisi non si accontenta di un successo dovuto a suggestione, ma ricerca l'origine e la giustificazione del transfert.

La prima delle Sue due domande mi riesce incomprensibile. Non so che cosa debba avere a che fare la mancanza di qualità delle pulsioni parziali con la questione del conscio o dell'inconscio, né ho mai prima compreso ciò che Lei chiama "mosaico", e perché Lei ne ha paura. Alla seconda domanda posso rispondere in tutta chiarezza che questi tentativi di fissare intellettualmente i risultati dell'analisi non hanno nessun valore tecnico, come ha dimostrato una ripetuta esperienza. Il Suo resoconto sul caso fallito prospetta un caso interessante. Succede realmente che, contrariamente all'ordine abituale, si rimuova non il "male" pulsionale, ciò che è inopportuno, ma piuttosto la coscienza morale, la visione migliore, ciò che è "più nobile". La cosa non sembra presentare alcuna difficoltà dal punto di vista dinamico, ma deve certo dipendere da condizioni particolari che non sono state ancora studiate. Non so se Lei ha indovinato il legame segreto che unisce *L'analisi condotta da non medici* e *l'Illusione*. Nel primo saggio voglio difendere l'analisi dai medici, nel secondo dai preti. Vorrei trasmetterla a una categoria che non esiste ancora, a una categoria di pastori d'anime laici, che non hanno bisogno d'essere medici e non possono essere preti.

Cordialmente,

il Suo vecchio Freud<sup>17</sup>

Se vi ho citato questa lettera per intero, anche con dei pezzi che in realtà non interessavano, è perché mi sembra che la conclusione di questa lettera definisca la vera posizione di Freud, cioè la posizione per cui Freud non sta all'interno della visione scientifica del mondo, come altrove presume di stare. Tutto sta, beninteso, ad intendere chi sono i «pastori d'anime laici». Voi direte: gli analisti; ma questo sicuramente non è vero, tanto che dice: vorrei trasmetterla ad una categoria che non esiste ancora. Ora, nel 1928, la categoria degli analisti esisteva da decenni. Che non sia vero che questi «pastori d'anime laici» fossero gli analisti in circolazione ai suoi giorni è anche evidente,

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 124 sg.

perché gli analisti cui poteva pensare Freud in realtà erano medici o preti. Quando dice: ho scritto *l'Illusione di un avvenire* contro i preti, Freud sta scrivendo per l'appunto a un prete.

Pfister a questa lettera risponde il 9 febbraio 1929.

In fondo Lei serve esattamente lo stesso scopo di vita che servo io, e agisce “come se” la vita e il mondo avessero un senso; e io, con le mie deboli forze, non posso fare altro che inserire le Sue splendide conoscenze analitiche e le Sue capacità terapeutiche in questo disegno compiuto mentalmente. Vuole veramente escludere un “sacerdozio”, così inteso, dal lavoro analitico? Non credo che Lei intendesse dire questo<sup>18</sup>.

In altri termini Pfister reclama per la psicanalisi una sorta di ruolo “sacerdotale”, per quanto con il beneficio delle virgolette.

Ma gli analisti a cui pensa Freud, che non sono né medici né preti, sono gli analisti del futuro, certamente non quelli del suo tempo. Nella replica di Freud del 16 febbraio 1929 egli scrive

La mia osservazione secondo cui gli analisti di un futuro ipotizzato dalla mia fantasia non possono essere preti non suona molto tollerante, lo ammetto. Ma rifletta al fatto che io parlo di un futuro remoto. Per il momento mi vanno bene anche i medici, e quindi perché non i preti? Lei ha anche ragione di ricordare che l'analisi non offre alcuna nuova concezione del mondo. Ma essa non ne ha bisogno, perché si fonda sulla universale concezione scientifica del mondo, con la quale quella religiosa resta incompatibile. Per quest'ultima però non è essenziale il fatto che veda l'ideale dell'agire umano in Cristo, in Buddha o in Confucio, e che raccomandi l'imitazione dell'uno o dell'altro. La sua essenza è costituita dalle pie illusioni di Provvidenza e di ordine morale dell'universo, che contraddicono alla ragione. Il prete sarà sempre tenuto a farle proprie. Naturalmente ci si può servire dell'umano diritto all'incoerenza, fare un tratto di strada con l'analisi, poi fermarsi, e andare regolarmente in chiesa la domenica come per esempio faceva Charles Darwin. Con tutto il rispetto per l'esigenza di valori etici avanzata dai pazienti, non ci vedo alcuna difficoltà. L'etica si fonda sulle esigenze inevitabili della coesistenza umana, non già sull'ordine dell'universo extraumano. Non credo di comportarmi «“come se” la vita e il mondo avessero un senso», è troppo gentile pensarlo e mi ricorda sempre il frate che vuole assolutamente vedere un cristiano in Nathan. Non sono certo Nathan, ma naturalmente non posso neppure evitare di restare “buono” per Lei.

Molto cordialmente,  
Suo Freud<sup>19</sup>.

La questione fra i due resta indecisa, benché Freud dica «non posso evitare di restare “buono” per Lei». Ma tuttavia resta aperta la domanda: chi sono – nel concetto che si fa Freud – i pastori d'anime laici, questi psicanalisti del futuro? Siamo forse noi, questi psicanalisti del futuro di cui parlava Freud? È del tutto evidente che non la penso così. Tutto ciò che vi ho detto nei seminari di questi ultimi anni, e particolarmente in quello che si chiamava *Dopo l'analisi*, vi dimostra che non lo penso affatto. Quello che è il punto assolutamente vivo di queste lettere tra Freud e Pfister mi sembra in definitiva questo, che la vera psicanalisi, per noi, è una cosa del futuro, perché non siamo abbastanza laici e perché non siamo abbastanza pastori d'anime per poterlo essere noi.

14 gennaio 1988

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 127.

<sup>19</sup> Ivi, p. 128.

## VIII. «Agli angeli ed ai passeri»

Con le lettere tra Pfister e Freud, siamo entrati in un luogo che – mi sembra di avervi mostrato – era difficile per lo stesso Freud. Cerchiamo, questa sera, di cominciare ad esplorarlo. Per semplicità, propongo di cominciare dal testo di Freud che più da vicino si collega con Pfister, che è naturalmente *L'avvenire di un'illusione*. Alcune lettere tra Freud e Pfister riguardano proprio questo testo, come abbiamo visto. Ciò comporta un piccolo problema, perché quest'opera ha come presupposto immediato il saggio su *Psicologia delle folle e analisi dell'io*. Preferisco comunque rinviare la considerazione dei testi più precisamente politici di Freud, come questo ed *Il disagio nella civiltà*, ai quali arriveremo dopo.

1.

Che comunque la radice di *L'avvenire di un'illusione* stia proprio nella *Psicologia delle folle* è subito evidente dalla sua lettura, fin dalle prime pagine, dove Freud delinea una sorta di ritratto di una umanità del tutto riluttante alla civiltà, sia nel senso della *Kultur*, cioè della civiltà nel senso antropologico, sia nel senso della *Civilization*, cioè nel senso in cui più facilmente ricorre questo termine in italiano. Da questa riluttanza degli umani alla civiltà deduce il fatto che questa è stata per loro qualcosa d'imposto, quindi non una loro creazione, ma il frutto di una vera e propria imposizione. Dice Freud: «Si ha così l'impressione che la civiltà sia qualcosa che fu imposto a una maggioranza recalcitrante da una minoranza che aveva capito come impossessarsi del potere e dei mezzi di coercizione». Per Freud, la civiltà è il frutto di una minoranza, non certo delle folle.

Inutile dire, partendo dal presupposto di questo testo, che c'è anche per noi un problema in questa impostazione. Non c'è il minimo dubbio che noi siamo istintivamente portati a dire di sì all'ipotesi freudiana, perché noi stessi vediamo, nell'ordine della *pólis*, nell'ordinamento politico, per ragioni del tutto evidenti, il risultato di un'imposizione. Vi anticipo che non credo che le cose siano così semplici, che non credo, in altri termini, che la civiltà sia semplicemente il prodotto di una imposizione in termini di padronanza da parte dei pochi sui molti. Tuttavia il concetto di Freud è sicuramente questo, e questo è del tutto evidente, anche che si tratta tutto sommato di un concetto molto tradizionale, sia nell'ambito della tradizione ebraica (basta leggere la Bibbia, per vedere che la civiltà, com'è delineata nella Bibbia è il risultato di un'imposizione da parte di pochi eletti ad una folla recalcitrante), sia nella tradizione ellenica e romana.

Quel che Freud aggiunge a questa tradizione è sicuramente il riferimento essenziale a *Totem e tabù*. Bisogna aggiungere ancora che, nel momento in cui Freud scrive *L'avvenire di un'illusione*, nel 1927, questa concezione era del tutto confermata dalla scena politica dell'Europa del tempo, Europa che si stava lasciando trascinare a quello che sappiamo, da poche decine di politici imbecilli e criminali. Naturalmente la cosa era cominciata alcuni decenni prima di Hitler, con il nazionalismo ottocentesco, con Bismarck, quando la Germania aveva cessato di essere l'impero romano, rivisto e corretto in forme medioevali, per divenire la nazione tedesca. Possiamo anche osservare, se mi consentite queste considerazioni storiche un po' *naïves*, che Freud era vissuto fino a dieci prima nell'impero bicipite, che era l'ultima incarnazione europea dell'impero romano (l'aquila a due teste non è altro che l'aquila romana, che guidava le legioni, e che era diventata bicipite quando l'impero romano si era diviso in due: quello d'oriente e quello d'occidente). Fa una certa impressione, a Mistra, il paese vicino a Sparta dove ci sono ancora molte chiese bizantine, vedere l'aquila bicipite, che con gli Asburgo non ha assolutamente niente a che fare, ma che è un marchio ancora perfettamente bizantino, e quindi perfettamente romano. Freud, dunque, viveva negli ultimi giorni della Cacania, come si esprimeva Musil.

L'idea che all'origine della civiltà l'uomo fosse un singolo libero, che poi sarebbe stato sottoposto all'ordine legale ed all'ordine della civiltà, ha tutta l'aria di essere una sorta di proiezione di desiderio del singolo, effettivamente oppresso dalla *Kultur*, dalla civiltà, in senso sociale o antropologico. Ha tanto l'aria d'essere una proiezione che, se noi consideriamo ad esempio le scimmie, che sono nostri prossimi parenti zoologici, possiamo vedere che vivono non come singoli,

ma in gruppi assai ben organizzati, sicuramente più grossi di quello familiare nel senso umano del termine.

Per quanto riguarda quest'idea che il primo gruppo umano sociale sia stato la famiglia, idea che sembra a tutti noi molto ovvia, e che suppongo essere un'idea del tutto errata, non mi risulta che fosse stata formulata prima della *Politica* di Aristotele, nelle prime pagine della quale troviamo delineato appunto questo concetto, che il primo gruppo sociale umano, il primo gruppo politico, sia stato la famiglia. Quest'idea non compare in Platone, e tanto meno prima. È piuttosto curioso: sembra che quest'idea della famiglia come primo nucleo sociale sia contemporanea alla scomparsa della *pólis* come unità politica ancora funzionante, tant'è vero che Aristotele scrive nell'età di Filippo di Macedonia e di Alessandro. Ma chiudiamo questa parentesi storico-allegorica e torniamo al percorso di Freud.

Una volta posto che il singolo è considerato originario rispetto al gruppo, ne consegue che il prezzo che il singolo deve pagare per vivere nel gruppo è articolato a tre livelli, dice Freud nel testo, e cioè ad un livello di *Versagung*, di “frustrazione”, come trovate solitamente tradotto il termine tedesco, oppure a livello di divieto, oppure a livello di privazione. Questi tre concetti sono chiaramente connessi, in quanto la *Versagung* è il fatto che la pulsione non può venir soddisfatta, il secondo, cioè il divieto, è relativo all'ordine, che impedisce la soddisfazione della pulsione, e infine il terzo, la privazione, rappresenta la conseguenza del divieto, e quindi della *Versagung*. In altri termini, per Freud, l'ordine sociale è costitutivamente un ordine di privazione.

Possiamo porci una domanda del tutto correlativa a quella di prima, quando ponevo in dubbio che il sociale sia una sorta d'imposizione fatta ai singoli: di che cosa veniamo privati quando entriamo a far parte d'un gruppo sociale o politico? Evidentemente di ciò che non avremmo affatto, se invece fossimo dei singoli liberi, “buoni selvaggi”, come ci si esprimeva nella mitologia antropologica del XVIII Secolo. Mi chiedo se quest'idea del “buon selvaggio” non sia, come dicevo, una proiezione di quei selvaggi, per niente buoni, che siamo tutti quanti, in quanto siamo immessi e inseriti nell'ordine politico. Naturalmente Freud ha del tutto ragione quando nota che queste privazioni sono avvertite ancora oggi da tutti quanti: osservazione che del resto rientra perfettamente nell'idea per cui l'individuo è, in realtà, una produzione di un ordine politico o, se vogliamo, della decadenza dell'ordine politico. Se consideriamo le società tribali, all'idea del singolo non si collega nessun valore positivo; il singolo è semplicemente colui che è stato rigettato dal gruppo sociale – è l'escluso, se non addirittura l'esule –, cioè qualcosa di opposto a ciò che per noi è l'individuo.

Mi sembra che in questa concezione di Freud, ma che è relativa già ad una lunga tradizione, che, per non andare molto indietro, risale a Rousseau, e in realtà anche molto più indietro, risulta essere una sorta di finzione, che mi pare richiedere una correzione. È come quando, per riprendere l'esempio che fa Lacan dell'errore d'annodatura, si fa un errore nel nodo, e bisogna aggiungere un anello supplementare, per ripararlo. Detto fuori metafora, per far tenere la sua costruzione teorica, Freud deve ammettere che, nonostante il fatto che la società, la *Kultur*, sia sentita da tutti come privazione, e nonostante la necessaria rivolta di tutti nei confronti dell'ordine sociale, i soggetti sono tuttavia anche complici dei loro assoggettatori, cioè dell'ordine politico inventato da un singolo; deve cioè introdurre, per far tenere il sistema politico, una sorta di masochismo generale da parte degli esseri umani.

2.

Mi pare del tutto evidente, da come vi sto delineando il modo in cui Freud presenta le sue teorie, che tutta la concezione che Freud si fa del politico è falsa; non perché sia sbagliata: non è sbagliata, perché descrive precisamente e dettagliatamente la situazione del XIX e del XX Secolo, cioè la posizione che l'ordine politico poteva acquisire per i soggetti di cui Freud, in quanto analista, si occupava; ma è falsa perché posta “in falso”, in altri termini perché proietta nel mito dell'origine, come proiettano tutti i miti dell'origine, quello che noi possiamo pur chiamare il fantasma dei soggetti del tempo di Freud: non tanto il fantasma di Freud, quanto precisamente il fantasma del suo tempo, il fantasma dell'età moderna, anche se Freud è stato un ottimo interprete di questo fantasma.

Per dire le cose chiaramente, è del tutto evidente che, se dico quello che sto dicendo adesso, è perché dell'origine politica mi faccio un'idea diversa, anche se per ora non vi dico quale. Con ciò non voglio dirvi che il fantasma che cercherò di esprimere in questa mia idea dell'origine sia più vero del fantasma di Freud. In definitiva, ciò che si va a scoprire, quando ci si mette nell'ordine di considerare dei gruppi sociali che non sono i nostri, sono, volta e gira, delle proiezioni dei nostri desideri. È ciò che dice Lévi-Strauss, su cui torneremo, il quale, dopo aver considerato gli scritti etnologici attorno alla questione del totemismo, conclude il suo libro *Il totemismo oggi* dicendo che la verità del totemismo era una verità dell'età del Secolo XIX e dell'inizio del Secolo XX, non certo una verità delle tribù alle quali veniva attribuito.

Ciò che vi sto dicendo, insomma, in questa specie di precisazione, è che nulla mi garantisce di verificare un'ipotesi diversa sull'origine del sociale, fuori da un qualche cosa che s'inscrive nel desiderio che mi muove a parlare di questo argomento. Qualcosa, nel desiderio che mi muove in questo momento, dev'essere diverso dal desiderio che muoveva Freud, quando scriveva testi come quello di cui ci stiamo occupando. Ciò comporta, inevitabilmente, che io mi situai, nel momento in cui vi dico queste cose, in un orizzonte per certi aspetti diverso da quello in cui si situava Freud. Per questo, sono anche abbastanza esposto, singolarmente, in questo caso, da non sentirmi protetto, nel formularvi delle ipotesi eventualmente diverse, da nessun pre-giudizio (scrivetelo col trattino o senza, come volete) si scientificità. Sto dicendo che non pretendo nessuna oggettività in quello che dico; non dichiaro che il mio concetto dell'origine del politico sia oggettivamente più vero di quello di Freud; sto semplicemente dicendo che soggettivamente, cioè per me, è più vero, per il semplice motivo che è quello che ho.

La differenza però non è semplicemente questa. Fin qui saremmo in una sorta di stupido discorso di relatività della verità. La differenza, in realtà, è molto più netta, ed è data dal fatto che Freud non dichiara minimamente, ogni volta che parla, in testi importantissimi come quelli che vi ho elencato prima, delle questioni sociali o politiche, che il suo concetto del politico è il concetto suo, e può non farlo proprio perché la scienza gli serve come punto di sostegno o, se vogliamo dirla in termini un po' più crudi, come alibi, per mostrare che il suo desiderio, certamente di tipo patriarcale, come giustamente sostiene Lacan nel Seminario VII, è il desiderio vero.

Da tutte queste piccole considerazioni consegue che, una volta ammesso – cosa che naturalmente sto dando come ipotesi – che all'origine del sociale non ci sia affatto l'imposizione di qualcuno su qualcun altro, tutto il ragionamento di Freud nell'*Avvenire di un'illusione* è un ragionamento che io trovo falso, nel senso di quell'essere sfalsato di cui parlavo prima; falso, dunque, non oggettivamente, perché non mi pongo neppure la questione di sapere oggettivamente quale sia stata l'origine del sociale, che è una questione che lo strutturalismo dovrebbe averci insegnato che non è il caso di porci, perché ce la si può porre solo in termini non strutturali, cioè in termini di mito, quindi non oggettivamente, ma soggettivamente. Questa non è affatto un'attenuazione dell'obiezione, ma un aggravamento, dal momento che, se c'è una cosa che la psicanalisi c'insegna a tener fermo, come criterio di valutazione nei nostri giudizi, è il riferimento alla verità soggettiva, non certo a quella oggettiva, della quale in analisi non ci si fa assolutamente nulla.

Per seguire il mio ragionamento vi pregherei di ammettere, con tutti i dubbi che potete mantenervi, perché non vi sto dando alcun motivo per cui potreste ammetterlo, che il presupposto della politica freudiana è in realtà il frutto del desiderio che si attua nella rottura di quell'ordine patriarcale, cui Freud continuamente si riferisce nei propri scritti, rottura che si manifesta come rivolta. Che la psicanalisi intervenga nel momento in cui le strutture patriarcali, che sono ancora perfettamente in funzione alla fine del XIX Secolo e agli inizi del nostro, in realtà sono già, nella loro verità, in disfacimento, è un fatto del tutto evidente. La psicanalisi non poteva sorgere se non sul terreno di questa sorta di caduta dei significanti, che Lacan avrebbe chiamato *signifiants maîtres*, dell'ordine patriarcale. Ora, questo desiderio di rivolta, che in definitiva dà la spinta, prima ancora che alla psicanalisi, alla posizione isterica, è un desiderio naturalmente "rivoluzionario". Potremmo pure fare la storia dell'isteria come la storia di una sorta di continuo tentativo di rivolta, a partire dalle streghe, per arrivare al Settecento ed alla psicanalisi. Questo desiderio di rivolta, che ad

un certo punto diventa rivoluzionario, nel senso della rivoluzione francese, è una sorta di filo conduttore nel pensiero dell'Ottocento e del Novecento ed è anche frutto – come non riconoscerlo? – della rivoluzione francese. Se andaste a leggere un testo di Chateaubriand, che non è tra i più noti, che si chiama *Essai sur les révolutions*, credo che potreste trovarvi delle cose abbastanza interessanti, da questo punto di vista.

Si tratta di un grosso libro, rimasto incompiuto, che egli scrisse da giovane, negli anni in cui durava ancora la rivoluzione francese, quelli in cui si passa dal direttorio ai primi anni di Napoleone. Chateaubriand, essendo discendente di una nobile famiglia francese, era esiliato in Inghilterra. Si tratta d'un testo assolutamente appassionante, nonostante certe evidenti goffaggini di composizione, del resto compensate da una sorta di seconda voce, esistente nel testo, perché molti anni più tardi Chateaubriand accompagnò questo testo con una sorta di commento, di note a piè di pagina, con cui, col senno di poi, prende le distanze dalle sue affermazioni giovanili, e questo dà un effetto vivace alla lettura. È interessante vedere come Chateaubriand non veda affatto nella rivoluzione un nemico personale, come sarebbe stato se fosse stato un semplice reazionario (era troppo aristocratico per poterlo essere), ma una sorta di effetto scoraggiante della commedia della storia. Non scrive un saggio sulla rivoluzione francese, ma un saggio sulle rivoluzioni in generale (ne enumera cinque: si comincia dall'antica Grecia, con l'instaurazione dell'ordine politico ateniese, con Solone, e spartano, con Licurgo; poi passa all'instaurazione della monarchia ellenistica, poi all'impero romano ecc.).

In questa sorta di effetto continuo di rivolta degli umani all'interno della storia, per lo meno di quella occidentale, Chateaubriand calcola – in anticipo, perché scrive prima dell'impero di Napoleone – una sorta di profezia del tutto corretta, perché confermata dalla storia, che la rivoluzione francese, con tutti i suoi moti libertari e populistici, porterà, come è sempre successo in tutte le altre rivoluzioni, all'affermazione di un ordine oppressivo. Il bello è che Chateaubriand riesce a dimostrare che tutti i tentativi d'affermazione delle libertà umane portano all'affermazione delle tirannidi.

Questo libro si conclude molto curiosamente con la descrizione, di spirito più puramente chateaubriandiano, di un viaggio compiuto dall'autore dalla costa dell'Atlantico sino alle cascate del Niagara, attraverso quello che era allora – beati loro! – il deserto popolato dalle ultime tribù indiane. Così il libro si conclude con la visione delle cascate del Niagara e l'incontro di un piccolo gruppo d'indiani. Qui è un mito che permette a Chateaubriand di proiettare nell'ordine primitivo il proprio mito della libertà, che non è certamente quello rivoluzionario. Questo mito è un mito del sublime, non un mito della società libera.

Soltanto in apparenza il mito del selvaggio di Chateaubriand è simile a quello di Rousseau o di Freud. In definitiva, che cosa riconosce Chateaubriand, negli indiani d'America? Certamente non degli individui liberi, ma una sorta di aristocratici della loro verità soggettiva, che non è affatto quella del discorso del padrone. Del resto, che l'aristocrazia non sia affatto il discorso del padrone, è un concetto sul quale si sofferma lo stesso Lacan. La conclusione di questo saggio, del tutto immaturo, di Chateaubriand, che però mi sembra preferibile a *Le génie du christianisme*, è una sorta di mito artistico, più che di mito politico. Ma certamente, se ogni tanto vi tiro fuori le questioni del bello e dell'arte, è perché in definitiva ci trovo dentro qualche cosa che ha a che fare con la verità del mio desiderio, laddove Freud vede nell'arte una sorta di trucco per far quadrare nell'identificazione i desideri di tutti quanti e far stare assieme l'ordine sociale.

Considerando l'arte in questi termini, Freud non può far stare assieme tutte le cose, quindi incappa qua e là, quando parla di questioni artistiche, in alcuni punti che restano esclusi dal suo discorso. Il problema, per cui adesso vi sto dicendo tutte queste cose, non è tanto che dal discorso di Freud resti fuori questa o quella questione sull'arte; è piuttosto un'altra, cioè il fatto che mi sembra che Freud non riesca a intravedere nell'ordine sociale ciò che probabilmente bisognerebbe vedervi, e cioè una sorta di opera d'arte.

Per Freud, se andate a rileggere *Psicologia delle folle e analisi dell'io*, l'arte è il prodotto del figlio minore dell'orda; una sorta di effetto di contraccolpo dell'instaurazione dell'ordine sociale e

politico. Ciò che io sto proponendo, come mio mito personale della faccenda, è che, senza questo figlio minore, l'ordine del gruppo non si sarebbe mai costituito. Tutto ciò si dovrebbe far intendere piuttosto chiaramente perché la versione freudiana del fatto religioso non mi sembra convincente. Dice Freud: «Gli dèi serbano il loro triplice compito: esorcizzare i terrori della natura, riconciliarci con la crudeltà del fato, specialmente quale si manifesta nella morte, risarcirci per le sofferenze e per le privazioni imposte dalla civile convivenza»<sup>20</sup>. Come vedete, la religione è una sorta di sostegno, di compensazione, un altro trucco, come l'arte, ma un trucco più forte dell'arte stessa, perché agisce più direttamente ed in modo più impegnativo sulle masse, laddove l'arte resta un trucco per pochi eletti. Mi pare che questo trucco della religione, nella descrizione freudiana, non spieghi affatto la forza della religione stessa, a meno di non concepire come primaria una sorta di volontà autodistruttiva da parte degli esseri umani, anche nel compito dell'amore: cosa che d'altra parte Freud, qua e là, è costretto ad ammettere. Egli parla dell'amore come di un effetto di sopravvalutazione, quindi come l'effetto d'un trucco, d'un errore.

C'è, nel modo di Freud di considerare l'amore, l'arte e la religione, qualche cosa che mi sembra piuttosto avaro. Come potremmo ammettere che la verità dell'amore stia nell'inganno? Non che nell'amore manchino gl'inganni, ma quel che mi pare di poter dire è che nell'inganno, nonostante l'inganno, cresce, nell'amore, un'altra verità. Proprio di quest'altra verità dell'amore bisognerebbe andare alla ricerca. Non credo che la verità dell'amore stia nella protezione che offre contro l'angoscia. In questo caso soltanto l'angoscia risulterebbe vera. L'angoscia ha un suo rapporto privilegiato con la verità, ma si tratta di una sorta di verità morta, identica a sé stessa, di quella verità per cui, come c'è scritto all'inizio dell'*Ecclesiaste*, «tutto è vanità». Dinanzi all'angoscia, certamente, l'amore è meno vero; quello che è certo è che è più creativo. Quel che Freud non riesce a vedere, e che Lacan vede benissimo, tanto è vero che ne parla (però non ne trae le conseguenze), è che c'è un «amore vero» (il termine è di Lacan), un amore sicuramente non diffuso, tuttavia capace di far fruttare anche le menzogne dell'amore.

3.

Su questa base anche la confutazione che Freud dà di alcune argomentazioni a sostegno delle sue teorie sulla religione mi appare abbastanza non centrata. Per esempio quando dice che

se ci interroghiamo in merito al fondamento su cui poggia la loro [delle dottrine religiose] pretesa di esser credute, otteniamo tre risposte, notevolmente discordanti tra loro. In primo luogo meritano fede perché già i nostri antenati remoti vi hanno creduto; in secondo luogo possediamo prove tramandateci proprio da tale remota antichità; in terzo luogo, è assolutamente proibito porre il problema di tale convalida. Questo atto temerario era un tempo punito con le pene più severe, e ancor oggi la società considera malvolentieri il fatto che qualcuno lo compia<sup>21</sup>.

Segue poi la confutazione piuttosto facile di queste argomentazioni, confutazione che però non coglie l'essenza della questione, che mi sembra questa: l'uomo religioso non ha nessun bisogno di dover credere, perché “crede”, ma questa credenza non è il fatto cruciale della religione. È un errore grossolano confondere la fede con la credenza. Credenza è l'ingenuità che la religione si concede per rendersi popolare, ingenuità che non distrugge minimamente la possibilità di giungere all'aspetto impopolare della fede. La forza della religione, e la verità che si manifesta in questa forza, non stanno tuttavia nella credenza. Oltre tutto, la credenza – è stato dimostrato da Lacan e da Mannoni – comporta sempre, da un'altra parte, una non credenza. Non c'è nulla che si creda al cento per cento. Già nel credere s'inscrive il fatto che da qualche altra parte la stessa cosa che si crede non si crede affatto. La tradizione cui lo stesso Freud si riferisce in questo brano è sicuramente *une connerie*, come dice Lacan, ma non c'è dubbio che questa “monada”, come si tradurrebbe in Veneto, ha tuttavia una sua nobiltà, che consiste nel fatto che la fesseria in questione basta a trasmettere la verità, con il sigillo nobile ed oscuro dell'antichità, che agli occhi disincantati e scientificizzati di Freud ha perso tutto il suo fascino, perché Freud ha depresso questo fascino

---

<sup>20</sup> S. Freud, *L'avvenire di un'illusione* (1927), in OSF X, p. 447 sg.

<sup>21</sup> Ivi, p. 456.

dell'antichità da qualche altra parte, lo ha posto, per esempio, nell'archeologia (è un fatto che Freud era appassionato di archeologia).

Questo fascino di Freud per l'archeologia, per chiamare le cose con il loro nome, non è altro che un prodotto del desiderio incestuoso. C'è da chiedersi – anzi, non c'è neppure da chiederselo, perché lo abbiamo già visto altre volte – se la psicanalisi stessa non sia, almeno per un verso, il prodotto del desiderio incestuoso di Freud: di quello di Freud, ma anche del nostro.

Esiste allora un «amore vero» che non sia incestuoso? Forse, per trovarlo, bisognerebbe andare nel fondo della rappresentazione incestuosa, che sarebbe come dire che bisognerebbe avere la forza di guardare in faccia l'orrore. Temo che soltanto a questo prezzo potremmo essere iniziati alla verità dell'amore. Quest'iniziazione sarebbe la nostra morte, perché tutte le iniziazioni di questo mondo consistono in un passaggio nella morte, che è poi, se volete, la verità del mito di Edipo. Infatti, in definitiva, come giustamente diceva Lacan, Edipo non aveva quello che gli psicanalisti chiamano il complesso d'Edipo.

Alla fine del paragrafo 5 dell'*Avvenire di un'illusione*, dunque, Freud è costretto a chiedersi da dove viene alla religione la sua forza, dal momento che certamente non le viene dalla religione e tanto meno dal *credo quia absurdum*, cui Freud si riferisce, perché questi non sono altro che tentativi molto ragionevoli di capire qualche cosa che in realtà non si capisce affatto. All'inizio del paragrafo 6, Freud insiste nel vedere nella religione un'ancora di salvezza contro l'angoscia, e qui la verità sta dalla parte dell'angoscia, come vi dicevo. Sennonché qui Freud, ammettendo che la religione, l'arte e l'amore sono illusioni, è costretto anche ad ammettere che le illusioni non necessariamente sono false. Le illusioni sono definite dal fatto d'essere sostenute da un desiderio. Quanto poi al fatto che siano false o no, lo si vede solo in seguito. A questo punto (p. 461), mi pare che si introduca un altro elemento clinico di confusione, quanto alla possibilità di considerazione del fatto religioso: cioè il paragone tra le illusioni ed il delirio. Dice Freud:

Caratteristico dell'illusione è il suo derivare dai desideri umani; sotto questo profilo essa si avvicina alle idee deliranti note alla psichiatria; differisce tuttavia anche da queste, a prescindere dalla più complicata struttura dell'idea delirante. In quest'ultima l'elemento essenziale che mettiamo in rilievo è la contraddizione rispetto alla realtà; l'illusione, invece, non necessariamente è falsa, cioè irrealizzabile o in contraddizione con la realtà. Una ragazza borghese può ad esempio concepire l'illusione che un principe la chiederà in sposa. È un evento possibile, che in alcuni casi si è verificato. Che il Messia verrà e fonderà un'età dell'oro è assai meno verosimile; a seconda dell'atteggiamento personale di chi giudica, questa credenza verrà classificata come illusione o come qualcosa di analogo a un delirio<sup>22</sup>.

È del tutto evidente che la differenza tra l'illusione e il delirio non sta nella quantità di realizzabilità di una cosa o dell'altra.

Che cosa comporta questa sorta di accostamento piuttosto incauto, a dire il vero, che Freud compie in questo contesto, tra l'illusione e il delirio, dal momento che non mette in questione che cos'è un delirio e probabilmente non sta neppure rendendo l'illusione oggetto della clinica? C'è una sorta di sacralizzazione del delirio, che è un prodotto di un vecchissimo equivoco. La cosa risale sino a Platone. In base ad essa si sacralizza il delirio con il pretesto di una cosa del tutto contraria, e cioè a partire dal fatto che ciò che è sacro ha un effetto delirante, che non è affatto la stessa cosa del delirio in senso clinico, psicotico, per esempio. Questa sacralizzazione del delirio è, tutto sommato, un pericolo, dal momento che il prenderlo per sacro rende poi il delirio abbastanza convincente per chi delira. Si potrebbe porre qui la questione da dove viene la certezza del delirio, ma qui entreremmo in un campo che ci porterebbe fuori dal terreno del seminario di quest'anno.

Freud scrive che queste «sono domande troppo importanti, vorremmo dire troppo sacre»<sup>23</sup>. Questa attenuazione – questa reticenza, si direbbe nel linguaggio delle figure retoriche – significa, in definitiva, che Freud si è accorto d'essere stato toccato, nel suo discorso, da qualcosa d'essenziale. Che esista, da qualche parte, nella psicanalisi, un nocciolo – per quanto gli analisti, per buoni o meno buoni motivi, si accaniscono a tenerlo di riserva – di sacralità (quello che dà un

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 461.

<sup>23</sup> Ivi, p. 462.



appiglio a Pfister, quando tenta di mostrare che Freud stesso è religioso). La fine di questo paragrafo 6 raggiunge addirittura la qualità del sublime, perché qui Freud combatte la religione in ragione del nocciolo più “sacro” della religione stessa, cioè in nome della *fides*. Non c’è assolutamente dubbio che, per Freud, l’ateismo diventa l’unica strada possibile per concepire la *fides*, mentre, con un movimento contrario, è la religione che impedisce a Pfister, alla fin fine, di concepire la fede. Dice Freud:

Noi diciamo: sarebbe davvero molto bello che ci fossero un Dio – come creatore dell’universo e benigna Provvidenza –, un ordine morale universale e una vita ultraterrena; tuttavia è almeno molto strano che tutto ciò sia davvero così come non possiamo fare a meno di desiderare che sia. E sarebbe più strano ancora che i nostri poveri, ignoranti, oppressi antenati fossero riusciti a risolvere tutti questi difficili enigmi dell’universo<sup>24</sup>.

L’unico problema di tutta questa confutazione è che il tentativo di Freud sta nel chiedersi se è o non è davvero così, nel registro dell’oggettività. Senonché si dà il caso che Dio non è un oggetto del mondo. Se fosse invece una sorta di risultato della nostra azione? Non credo di dire precisamente un’eresia, perché noi siamo già stati determinati nel tempo soggettivo da questo risultato della nostra azione, ancora prima d’iniziare ad agire. “Dio” è quel che resta di noi quando, della nostra azione, noi dimentichiamo il tempo, non nel senso della rimozione, ma nel senso che lo escludiamo, in quanto l’azione ci appare come qualcosa di compiuto, come qualche cosa di “perfetto”, nel senso etimologico. “Dio” mi sembra il nome di questa dimenticanza del tempo, finché questa dimenticanza del tempo è iscritta ancora nel tempo, in altri termini finché noi continuiamo a pensare. In questo senso, qualunque cosa significhi “essere religioso”, posso dire di esserlo. Cioè posso dire di essere “visitato da Dio”.

4.

Per Freud la religione, nel senso tradizionale del termine, quasi sempre è vuota. Ciò che importa notare è che l’operazione che fa Freud, per ovviare a questo svuotarsi della tradizione, che è un presupposto dell’operazione analitica, è d’introdurre la scienza. Ciò che Pfister ha buon gioco a confutare in Freud è che introduce la scienza esattamente nello stesso posto in cui avrebbe dovuto essere la religione. È appunto all’insegna della scienza, ivi inclusa la psicanalisi, che Freud considera la religione come una sorta di delirio, benché non possa del tutto assimilare le due cose. È a questo punto che si pone il problema della verità storica del mito del parricidio.

Noi abbiamo visto, stando a quello che ne dice Lacan, che Freud, mentre pare allontanarsi dalla religione, in realtà non fa altro che produrre nella psicanalisi una sorta di cristocentrismo. Con la figura di Mosè, Freud attribuisce ad una verità storica, in cui non abbiamo nessun dovere di credere, l’origine della forza della religione come quasi delirio. Freud pensa che la forza della religione stia nel suo riferimento al parricidio. L’ipotesi, in base alla quale, senza ancora articolarla, mi sto muovendo, è piuttosto un’altra, e cioè questa: se invece la verità del parricidio stesse nella morte iniziatica? Mi limito qui a sollevare questo piccolo lembo d’un sospetto. Quel che è certo è che quando Freud, nell’*Avvenire di un’illusione*, ammette chiaramente che la sua illusione è la scienza, non possiamo che dargli ragione. Parlando con un ipotetico interlocutore, che interviene alla fine del saggio, come interviene nell’altro del dittico, che è l’*Analisi laica*, Freud scrive:

L’uomo si troverà certamente in tal caso in una situazione difficile, dovrà confessare a sé medesimo la propria totale impotenza, la propria estrema irrilevanza nella compagine dell’universo, cesserà di sentirsi al centro della creazione, oggetto della tenera sollecitudine di una Provvidenza benigna. Si troverà nella stessa situazione del bambino che ha abbandonato la casa paterna nella quale si sentiva protetto e sicuro. Ma l’infantilismo non è forse destinato a essere superato? L’uomo non può rimanere eternamente bambino, prima o poi deve avventurarsi nella “vita ostile”. Questa può venir chiamata l’“educazione alla realtà”; devo ancora rivelarLe che intento esclusivo del mio scritto è attirare l’attenzione sulla necessità di compiere questo passo? Lei teme probabilmente che l’uomo non sopporti la dura prova. Ebbene, ci lasci continuare a sperare. È già qualcosa sapere che si può far conto soltanto sulle proprie forze: è così che si apprende a usarle nel modo giusto. L’uomo non è del tutto privo di risorse; dai tempi del diluvio universale la sua

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 463.

scienza gli ha insegnato molte cose e il suo potere diventerà certo ancor più grande. Quanto alle grandi necessità del fato contro le quali non esiste rimedio, ebbene, egli apprenderà a sopportarle con rassegnazione. A che gli serve il miraggio di una grande proprietà fondiaria sulla luna, dei cui proventi nessuno ha mai visto ancora qualcosa? Come tutti i probi piccoli agricoltori di questa terra l'uomo saprà coltivare la sua zolla in modo che essa lo nutra. Se distoglierà dall'aldilà le sue speranze e concentrerà sulla vita terrena tutte le forze rese così disponibili, egli riuscirà probabilmente a rendere la vita sopportabile per tutti e la civiltà non più oppressiva per alcuno. Allora senza rimpianto potrà dire con uno dei nostri "correligionari":

Il cielo abbandoniamolo  
agli angeli ed ai passeri<sup>25</sup>.

Il brano certamente si può definire poetico, ma facciamo passare quindici anni e vediamo che cosa salterà fuori da questa scienza cui Freud si riferisce. Tra Freud, da una parte, e Lacan e noi, dall'altra, c'è la seconda guerra mondiale, l'era atomica ecc. L'unico punto fermo che Freud può mantenere, rispetto ai problemi della scienza, è che le verità scientifiche non si sottraggono alla possibilità di essere falsificate o viceversa verificate. Da questo punto di vista, Freud coglie un punto del tutto essenziale.

Su due punti devo insistere ancora. In primo luogo, la debolezza della mia posizione non implica alcun rafforzamento della Sua. Io credo che Lei difenda una causa persa. Possiamo ribadire all'infinito che l'intelletto umano è senza forza a paragone della vita pulsionale, e in ciò avere ragione. Eppure in questa debolezza c'è qualcosa di particolare: la voce dell'intelletto è fioca, Ma non ha pace finché non ottiene udienza<sup>26</sup>.

E poco più avanti:

E poiché esso presumibilmente si proporrà le stesse mete la cui attuazione Lei si attende dal Suo Dio (naturalmente entro i limiti umani, nella misura in cui la realtà esterna, l'*Anágke*, lo consenta), e cioè l'amore tra gli uomini e la diminuzione della sofferenza, possiamo dire che il nostro antagonismo è solo temporaneo e non è irconciliabile. Noi aspiriamo alla stessa cosa, ma Lei è più impaziente, più esigente e – perché non dirlo – più egoista di me e di quelli che la pensano come me<sup>27</sup>.

Questo è ciò che Freud rimprovera all'uomo religioso. Questa posizione di Freud ha una sua straordinaria forza, che le viene però, direi, non dalla scienza in generale, ma dalla posizione del discorso analitico rispetto alla verità.

C'è, d'altra parte, anche un grosso inconveniente, perché sulla prima citazione bisogna pur dire che, dove Freud dice: "No, la nostra scienza non è un'illusione", questa negazione, ricalcata con un "no", resta tutto sommato una *Verneinung*, perché Freud si appella alla scienza per non restare solo rispetto alla sua verità. In definitiva, compie lo stesso errore che rimprovera al difensore della religione. La verità aspra che dobbiamo ammettere, dopo più di cinquant'anni dal testo di Freud, è che in realtà Freud era solo, e che, beninteso, non sopportava di esserlo, come chiaramente nessuno di noi sopporta di esserlo, come certamente nemmeno io sopporto di esserlo, tanto è vero che sto qui a raccontarvi queste cose.

Veniamo qui all'inconveniente, che è questo: la scienza non potrà mai sostituire la religione, come Freud in qualche modo in questi brani vorrebbe che facesse, senza cessare di essere sé stessa, per il semplice motivo che non può semplificarsi senza cessare di essere scientifica. Una scienza, tanto semplice da essere alla portata delle masse, sarebbe una sorta di religione dell'ateismo, una religione senza *religio*, che avrebbe tutti gl'inconvenienti della religione vuota, senza averne i lati positivi, e non servirebbe ad assicurare nessuna coesione sociale, e neppure a far restare scientifica la scienza. Voglio dire che questa sorta di apocalisse che si delinea alla fine del saggio di Freud sull'*Avvenire di un'illusione* è data dal fatto che la soluzione di Freud, quella che lui stesso ammette di pensare, è, in realtà, una soluzione singolare, una soluzione per lui soltanto.

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 478 sg. I due versi finali sono di Heine.

<sup>26</sup> Ivi, p. 482.

<sup>27</sup> *Ibid.*

Il problema è se questa soluzione può diventare la soluzione di un piccolo gruppo, di una minoranza. Sarebbe già qualcosa, se lo potesse. Peraltro, è anche questo che Freud ha impedito (quando dico "Freud" voglio dire anche il suo tempo) che si realizzasse nella psicanalisi, perché gli psicanalisti non sono mai stati questa minoranza di persone accordate su questa concezione freudiana. Questa concezione l'hanno condivisa, ma ognuno l'ha condivisa per proprio conto. Questa convinzione non è mai stata la condizione di un legame sociale, neppure tra gli psicanalisti. È probabile che quegli psicanalisti di cui parlava Freud in quella lettera che vi ho letto giovedì scorso, in cui parlava di «pastori di anime laici», dovrebbero essere questi psicanalisti a doversi intendere su questo punto. Poniamo pure che questi «pastori d'anime laici» potessero intendersi su questo. È questa una condizione di salvezza dall'apocalisse? Ce lo possiamo chiedere, certamente. Per quanto mi riguarda, non lo so, e devo ammettere che mi sembra poco probabile. Ma se qualcuno di voi ha un'idea un poco più affidabile di questa, elitaria e monacale al tempo stesso, della minoranza dei «pastori d'anime laici», me lo faccia sapere.

È probabile che ci siano dei tempi in cui bisogna custodire, tenere acceso un fuoco, da qualche parte, anche se sono pochi coloro che vi si possono riscaldare. È possibile che, nell'età in cui viviamo, anche noi dobbiamo salvare un piccolo fuoco, costi quello che costi. Mi sembra però piuttosto difficile di poterlo mantenere acceso, se non sappiamo bene in nome di che cosa potremmo subire le conseguenze che questo potrebbe avere per noi, e che potrebbero anche non essere quelle che non ci sono state, ad esempio per gli ebrei, che non sono andati via dalla Germania, nel momento in cui la Germania è diventata nazista.

La questione che mi pongo è questa: la psicanalisi è tenuta a mantenere nei confronti dell'ordine sociale lo stesso distacco che ha tenuto in situazioni come quella della Germania nazista? Oppure c'è un ruolo politico che essa potrebbe affrontare? È improbabile che lo possa affrontare in quanto psicanalisi, per lo meno nella forma che ha assunto sin dalla sua origine e sino a tempi molto recenti: e nonostante il fatto che Freud fantasticasse, per lo meno, un futuro della psicanalisi piuttosto diverso da questo.

21 gennaio 1988

## IX. Freud e la civiltà

Questa sera comincerei ad occuparmi dello scritto di Freud, successivo, seppure di poco, all'*Avvenire di un'illusione*, intitolato *Il disagio nella civiltà* (mi attengo al testo tedesco, “nella civiltà”; “della civiltà” è una traduzione più generica). Questo testo di Freud nasce come una sorta di aggiunta all'*Avvenire di un'illusione* e, come sapete, da una sorta di risposta a Romani Rolland, che aveva scritto a Freud, a proposito dello scritto precedente, con un'obiezione in cui sosteneva che Freud escludeva dalla religione un fattore, che allo scrittore francese appariva importante e che questi chiama il «sentimento oceanico». Da questa obiezione Freud parte per scrivere *Il disagio nella civiltà*.

È da segnalare che, in una nota aggiunta pochi anni dopo l'uscita, nel 1931, a piè di pagina, Freud scrive: «La mistica è per me qualcosa di precluso, come la musica»<sup>28</sup>. Non mi sembra un accostamento casuale, tanto più che non è casuale che io mi occupi quest'anno della *pólis* – diciamo pure di una sorta di politica della psicanalisi – subito dopo il seminario in cui mi sono occupato della musica. Ci dev'essere certamente un collegamento tra questi due argomenti, dovuto – suppongo – alla centralità della questione del senso in entrambi.

1.

*Il disagio nella civiltà* comincia con questo interrogativo attorno al termine “sentimento oceanico”. Freud lo riconduce su un terreno che gli risulta più familiare di quello dell'esperienza mistica: all'amore, come una sorta di caduta dei confini tra l'“io” e il “tu”. Freud riconduce il “sentimento oceanico” di cui parla Rolland alla nostalgia del padre, con una riconduzione che mi sembra piuttosto riduttiva. Non mi pare che egli colga effettivamente la questione che gli era stata posta da Rolland. Credo che Freud confessi la sua impotenza e la sua incapacità di penetrare nella significazione dei termini “sentimento oceanico”. Penso che ciò che Rolland chiama “sentimento oceanico” – ma chiamiamolo come vogliamo – possa far capire qualche cosa dell'amore, piuttosto che viceversa; e che si possa caso mai spiegare in nome di questa sorta di passione originaria dell'incesto, di cui abbiamo già parlato, in qualche modo, la nostalgia del padre e non, ancora una volta, all'inverso. In altri termini sto dicendo che non mi pare che la nostalgia del padre spieghi il “sentimento oceanico”, semmai al contrario.

Bisogna tuttavia dare atto a Freud della sua estrema chiarezza e onestà nell'ammettere di non capire che cosa intenda Rolland con questi termini. Per capire la posizione di Freud e il rigore del suo ragionamento, bisogna fare tre operazioni. La prima è quella d'escludere la sfera del senso, perché certamente non è dal senso che parte Freud nel *Disagio nella civiltà*. Se partisse dal senso, il sentimento oceanico gli risulterebbe qualcosa di molto più proficuo. In secondo luogo, occorre limitarsi al registro del significante. In terzo luogo, bisogna, però, articolare il significante e il senso, in altri termini far rientrare il punto uno, cioè il senso, all'interno del punto due, cioè nella significazione. Tutta l'operazione di Freud è data da questa esigenza, di esprimere il senso a partire dai dati della significazione.

Che tipo di percorso è questo di Freud? È del tutto evidente che questo tentativo di espressione del senso all'interno della significazione è un'operazione delirante. Naturalmente non si tratta nel caso di Freud di un delirio qualunque, tanto meno del delirio psicotico; si tratta né più né meno che di un delirio scientifico. Questi termini li uso senza nessuna connotazione dispregiativa nei confronti dell'operazione, assolutamente imprescindibile, di Freud. Se parlo del delirio scientifico non è perché trovi che ci sia una scienza che non sia delirante.

Ci si può chiedere tuttavia se c'erano altri modi per affrontare la questione che era stata posta a Freud dalla lettera di Rolland. È possibilissimo, come abbiamo visto, citando Nietzsche a proposito dell'*Anticristo*, che altri modi ci potessero essere. L'inconveniente di citare Nietzsche a questo proposito è che questi non ha fondato nessun movimento che avesse una sua dimensione politica in

---

<sup>28</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in OSF X, p. 558.

sensu vasto, laddove Freud ha invece inaugurato un movimento psicanalitico, che ha una sua rilevanza di tipo sociale e di tipo politico; sebbene questo termine “politico” non lo stia definendo, e occorrerebbe precisarlo, come cercheremo di fare più avanti, quando ci occuperemo di che cosa intendo per “città”.

Siamo costretti a scegliere tra queste due posizioni: quella di Nietzsche, che non ha allievi, e quella di Freud, che ne ha, l'uno e l'altro con delle conseguenze abbastanza nette? Io penso, evidentemente, di no. Voglio dire che non mi sembra inevitabile la scelta fra queste due posizioni opposte, anche se, beninteso, non ho nessuna prova che ce ne possa essere una terza, che possa mediare tra queste due. Diciamo pure che ciò che sto provando a fare in questi ultimi tempi (riferitevi pure alle varie cose che si sono dette, qualche giorno fa, attorno all'Associazione per la formazione) è una sorta di tentativo di verifica di queste tre possibilità. È chiaro, del resto, che, in questa cornice, io sto già sostenendo, seppure implicitamente (e poi cercheremo man mano di farlo esplicitamente), che il concetto freudiano della città è un concetto riduttivo.

Ciò comporta, tuttavia, trattandosi, in questa riduzione, di un delirio scientifico, come dicevo poco fa, in questo delirio potremmo sempre trovare, come in tutti i deliri di questo mondo, la traccia di ciò che è fuorcluso. Quindi potremmo enucleare quale potrebbe essere la significazione dell'operazione stessa della riduzione.

Beninteso, mi pare che dicendo queste cose, che non dico a cuor leggero, trattandosi di Freud (ho aspettato molti anni per fare qualche obiezione a Freud), sto facendo in qualche modo la stessa cosa che Freud ha fatto con la religione; cioè sto dicendo che trovo un qualcosa, nella teoria psicanalitica di Freud, che mi pare delirante. Quanto a questo punto, relativo alla cecità del tutto dichiarata all'inizio del saggio dalla nota a piè di pagina, a questa cecità di Freud rispetto al senso, la mistica e la musica, bisogna dire che queste cose non hanno altro in comune che la preminenza del senso. Naturalmente, dico tutto ciò in via provvisoria, perché, per poterle precisare meglio, bisognerebbe intenderci sulla nozione di delirio, cosa che evidentemente non posso fare quest'anno, perché andremmo molto lontani dall'argomento della *pólis*, anche se sono convinto che ci sarebbero pochissimi argomenti che permetterebbero di capire la struttura della *pólis* meglio del delirio. Ma chiudiamo pure questa parentesi, che potrebbe sicuramente in seguito essere sviluppata.

Quanto alla religione, è evidente come Freud non manchi di rivelare come essa, nel momento in cui diventa una concezione pubblica, cioè il fondamento di un rituale, acquista una struttura delirante, benché di un delirio del tutto distinto dai deliri di cui si occupano la psichiatria e la psicanalisi, perché è un delirio collettivo, e non solo collettivo, ma un delirio che bisogna distinguere da un delirio a due o da un delirio di gruppo, che possono intervenire in termini più propriamente clinici. Freud, del resto, all'inizio del secondo paragrafo del *Disagio nella civiltà*, ammette che, quando parla della religione, si riferisce soltanto alla religione nel senso più popolare del termine, e dice che questa religione è l'unica che dovrebbe portare questo nome<sup>29</sup>. In altri termini, Freud non si riferisce affatto, quando parla della religione, nell'*Avvenire di un'illusione* o nel *Disagio nella civiltà*, alla religione di cui parla, invece, Rolland a proposito del sentimento oceanico. C'è tuttavia un problema, quanto al passaggio che compie Freud dalla religione in senso soggettivo, cui si riferisce Rolland, alla religione come rituale, nel senso popolare o, se volete, delirante. Non c'è il minimo dubbio che, fra la religione del sentimento oceanico e la religione nel senso popolare o sociale, esistono dei collegamenti molto stretti, per cui non è tanto facile tagliare con un coltello fra le due cose, perché in realtà le due cose sono articolate.

2.

Tanto sono articolate, d'altra parte, soprattutto nel cristianesimo, che il problema del rapporto fra l'esperienza soggettiva e singolare della religione e la sua esperienza pubblica e cerimoniale è un problema che sta alla base del cristianesimo stesso. È un problema che viene per esempio affrontato nelle lettere di Paolo, che non parlano d'altro che di questo. Il fatto di prendere in considerazione

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 566.

questa articolazione fra i due livelli della religione è decisamente ciò che Freud si rifiuta di fare, oppure non sa fare, come egli stesso, in qualche modo, dice; probabilmente per la sua sordità “musicale”.

Che cosa rimane allora, a Freud, della religione, una volta che ne viene estrapolata l'esperienza soggettiva, quella “ineffabile”, per intenderci, a cui si riferiscono i mistici, quando parlano di una cosa che non riescono a descrivere? Assumendo la religione come struttura collettiva, come struttura sociale, del delirio della religione, cioè nella *suite* delle credenze, collegate con l'altra, delirio così articolato, rimane a Freud, beninteso, semplicemente un'illusione – per l'appunto –: l'idea che ci sarebbe nella vita uno scopo e che questo scopo sarebbe, per l'appunto, la felicità. L'obiezione di Freud contro la religione punta contro questo concetto, che Freud pensa essere religioso, secondo cui bisogna comportarsi in un certo modo per trovare la felicità.

È del tutto evidente che, impostata in questi termini la questione, la religione resta una configurazione delirante. C'è però un piccolo dettaglio da rilevare. Tuttavia, in questo piccolo dettaglio, questo concetto del rapporto, nella religione, tra l'obbedienza alla legge e la felicità, è un concetto che mi sembra, rispetto alla religione, molto recente; mi sembra, in altri termini, un concetto per niente religioso e, tanto per intenderci, mi sembra un concetto *post* rivoluzione francese. Se noi vediamo qualunque autore religioso di qualche serietà, non troviamo (almeno non l'ho mai trovato nei padri della Chiesa) che mettano così in evidenza l'importanza della felicità; tanto più, se risaliamo ai Vangeli, o alle lettere di Paolo, per esempio, non mi pare che le cose stiano così. Lo scopo della religione non mi pare affatto quello della felicità. Questo è piuttosto il versante neoplatonico popolarizzato, quindi banalizzato, che sicuramente ha consentito al cristianesimo di affermarsi, diventando una religione popolare. Ma non mi pare sicuramente l'essenziale di quel nocciolo di santità (era il termine che usava Paolo, per esempio) che dovrebbe invece essere inteso, prima di tutto, prima di ogni altra cosa, per intendere che cosa sia la religione.

La santità non è fare questo o quello per essere felici; mi sembra il minimo che si possa dire; non c'è nessuna vita di santi in cui si dica che il Signore dava la felicità. Si trova, casomai, tutta una sequela di sciagure e di tribolazioni. La santità è piuttosto di un altro registro. In prima approssimazione, diciamo che la santità è la non impurità, e che questa non impurità, nell'accezione cristiana del termine (perché, beninteso, ci sono santità in accezioni pagane, per esempio; sarebbe pure da considerare), è un prodotto del comandamento cristiano: “Ama il prossimo tuo come te stesso”. È proprio quel comandamento cristiano che Freud ammette di non riuscire ad intendere. Nei testi evangelici, questo comandamento occupa il posto della seconda legge, che viene a soppiantare la prima, la legge mosaica.

Dico “non impurità”, invece di “purezza”, perché per purezza intendo qualcosa che ha significazioni molto comuni, che non riguardano quello di cui si tratta; dico “non impurità” perché la purezza di cui si tratta non è la purezza in assoluto, è la purezza che deriva dal non essere entrati in contatto con l'impurità. La santità è non toccare il cadavere, per esempio, o non avere rapporti sessuali con una donna durante il suo ciclo mestruale, cose che potete leggere nel Pentateuco. La Bibbia è piena di cose di questo genere. È questo il motivo per cui ho usato il termine “non impurità” invece di “purezza”. Diciamo che la purezza può essere un prodotto della santità, ma non possiamo ridurre la santità alla purezza.

Freud, togliendo la duplicità della legge, nel registro cristiano, duplicità che è del tutto articolata soprattutto nella *Lettera ai Romani* e nelle due *Lettere ai Corinti*, togliendo questa distinzione, che è all'origine della capacità del Cristianesimo di essere sia una religione per ciascuno, sia una religione per tutti quanti, parte dalla felicità e arriva a che cosa? Partendo dalla felicità, non può fare a meno di arrivare, attraverso il delirio, alla perversione.

La religione è quasi un delirio, secondo Freud, ma anche quasi una nevrosi. Perché Freud insiste sulle analogie fra le strutture ossessive e il comportamento religioso? La nevrosi è in definitiva una sublimazione non riuscita della perversione. Ne risulta che, per Freud, il godimento perverso resta una sorta di raggiungimento compiuto del godimento, come avviene nel fantasma nevrotico. Per esempio, scrive,

il senso di felicità derivante dal soddisfacimento di un moto pulsionale selvaggio, che l'Io non controlla in alcun modo, è incomparabilmente più intenso di quello che si ottiene saziando una pulsione addomesticata. L'irresistibilità degli impulsi perversi, e forse in genere il fascino del proibito, trovano qui una spiegazione economica<sup>30</sup>.

Posto questo, mi sembra piuttosto evidente che Lacan va molto più lontano, verso il senso del problema, di quanto non faccia Freud, quando vede nel concetto della carità un qualche cosa che sarebbe più promettente, se così mi posso esprimere, della perversione.

Quando Freud, alla fine di questa considerazione del rapporto tra la felicità e la religione, deve concludere che la religione non risolve affatto il problema della felicità<sup>31</sup>, in realtà mi pare che sfondi una porta del tutto aperta, perché la religione non ha mai neppure pensato d'ottenere questo risultato. Non mi pare risulti esserci nessuna religione fatta perché gli uomini siano felici, anche se beninteso la religione promette una felicità, ma in sovrappiù (nelle religioni orientali, la cosa sarebbe dimostrabilissima). Basti pensare ai Vangeli, per esempio, quando dicono: non preoccupatevi di quello che mangerete domani; anche i gigli del campo non si preoccupano di come si vestono, eppure sono splendidamente vestiti. La citazione è un po' raffazzonata, ma il concetto è evidente.

La posizione della religione non è: siate santi per essere felici; ma: siate santi e poi avrete anche, in più, la felicità, ammesso che venga usato il termine "felicità". Una religione che dicesse: siate santi per essere felici, sarebbe una religione per ridere, in cui il bene in questione, che è nell'agone, cioè nel senso, sarebbe ridotto a puro oggetto di godimento.

Tutte queste considerazioni attorno alla religione, quest'anno, stanno emergendo perché occorre insistere sul fatto che il problema della civiltà, il problema politico, si disegna in Freud, e non solo in Freud, sull'orizzonte del problema religioso. Ed è a questo punto, nel testo di Freud, che interviene il problema, che poi è quello espresso dal titolo *Il disagio nella civiltà*. Il primo titolo cui Freud aveva pensato era *Das Unglück*, invece che *Das Unbehagen* nella civiltà: l'infelicità nella civiltà; poi era stato attenuato, perché a Freud era apparso un po' troppo *tranchant*.

### 3.

Le cause dell'infelicità nella società sono per Freud essenzialmente tre: cause dipendenti dalla natura, cause dipendenti dalla fragilità degli esseri umani e cause dipendenti dalle istituzioni. Se i primi due motivi non sono dipendenti dall'ordine sociale, perché sono dei fattori essenzialmente naturali, il terzo, quello delle istituzioni, chiaramente è connesso con l'ordine politico ed è appunto a questo terzo livello che si pone il problema politico; è su questo punto che si profila per Freud l'idea che tutti quanti saremmo più felici se vivessimo privi di quelle costrizioni che la società c'impone. A quest'idea Freud ribatte col divertente motto di spirito del godimento a poco prezzo, che si ottiene in una notte gelida tirando fuori la gamba dalle coperte, dopodiché si ha un godimento a poco prezzo rimettendo la gamba sotto le coperte. Tuttavia, se seguiamo il ragionamento di Freud con qualche interrogativo, o, se volete, con un po' di acidità, che a volte ci vuole, bisogna pur ammettere che Freud in definitiva, in *Totem e tabù*, relativamente alla questione del padre, aveva seguito proprio il ragionamento del godimento a poco prezzo. Cerco di spiegarmi.

Questa sorta di bestione che è l'*Urvater*, di cui parla Freud, era felice oppure no? Freud non si pone la questione in questi termini, ma tutto lascia credere che lui, sì, che se la godeva, avendo a disposizione tutti gli oggetti dei suoi desideri. Tuttavia, questo godimento del padre primitivo era un godimento a poco prezzo, era una sorta di godimento bestiale, una pura funzione della forza di costui. Resta comunque che, nel mito dei figli, per il quale l'*Urvater* è stato fatto fuori, il padre è felice, a spese dei figli, e deve in qualche modo essere punito per questa sua felicità.

In questi termini, Freud ammette che, quanto alla sostituzione del potere del singolo – quindi al godimento, alla felicità del singolo –, con il potere e la felicità della collettività, si fa il passo

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Ivi, p. 576.

decisivo verso la civiltà. Questa è in definitiva l'impostazione che dà Freud alla questione dell'origine delle forme istituzionali. È del tutto evidente a questo punto (lo dico chiaramente) che io ritengo invece che il potere del singolo, in quanto singolo e singolo parlante, beninteso, in realtà non è mai esistito, perché il singolo, in quanto tale, è sempre stato il reietto dall'ordine sociale. Ciò è constatabile in qualunque organizzazione sociale cosiddetta primitiva. Da questo concetto freudiano, per cui prima c'è la capacità del singolo di affermarsi e di godere, e dopo questo potere viene suddiviso e da qui nasce la struttura politica, da questa concezione freudiana – dicevo – consegue l'idea che si fa Freud di un Dio protesi, cioè di un Dio che sarebbe una sorta d'invenzione artistica, una sorta di stampella o di ideale (prendetela come un'oscillazione necessaria) per tollerare il peso della civiltà.

Inutile dire, a questo punto, che il Dio è protesi, che serve da ideale o da stampella, soltanto se si parte dall'idea dell'uccisione del padre come fonte della giustizia. A me pare, invece, che solo la giustizia può creare l'idea dell'uccisione del padre, ma solo una volta che Dio è già in funzione. Voglio dire che, in questa prospettiva, l'uccisione del padre è già l'uccisione di Dio. Che motivo ci sarebbe in definitiva di uccidere il padre, se il padre non intervenisse già come un Dio? In questi termini potremmo constatare che in realtà l'idea della morte di Dio, piuttosto che essere una sorta di tarda conseguenza del decadimento dello spirito religioso, è in realtà così originaria nello spirito della religione che è, diciamo pure, l'atto d'inaugurazione della religione. In altri termini, la religione *si fonda sull'idea della morte di Dio*.

Veniamo, a questo punto del commento un po' letterale che sto facendo del testo di Freud, al paragrafo 4 e al paragrafo 5. Vediamoli separatamente. Leggo il brano iniziale del paragrafo 4:

Dopo che l'uomo delle origini ebbe scoperto che dipendeva dalle sue mani – ciò va inteso letteralmente – migliorare la propria sorte sulla terra col lavoro, non poté più essergli indifferente se un altro lavorasse con lui o contro di lui. L'altro acquistò il valore di un compagno di lavoro, con cui era utile vivere insieme. Ancora prima, nell'era remotissima in cui era simile alle scimmie, l'uomo aveva preso l'abitudine di formare le famiglie: i membri della famiglia lo aiutarono verosimilmente per primi nel lavoro<sup>32</sup>.

Per quale motivo vi ho letto questo brano, anche se in apparenza di così poca tonalità? L'ho letto perché mi sembra ponga alcuni problemi, soprattutto quello della successione temporale, che dà Freud quanto all'origine del gruppo sociale.

Secondo questa successione, descritta da Freud, viene prima la creazione della famiglia, in secondo luogo l'uccisione del padre, di cui qui non si parla (ma è del tutto evidente che l'uccisione del padre presuppone che esista già una famiglia), in terzo luogo l'alleanza tra fratelli. Questa successione temporale è chiaramente identica a quella data da Freud in *Totem e tabù*. C'è soltanto una piccola differenza: interviene qui questo "compagno di lavoro", questa esigenza del lavoro fatto in comune.

Dove la possiamo situare, rispetto allo schema di *Totem e tabù*? Freud in questo testo ne parla prima di tutto il resto, e non precisa la posizione temporale all'interno della successione dei tempi del mito dell'uccisione del padre. Subito dopo pone la questione dell'amore e del lavoro. La necessità interna e quella esterna, rispetto ai soggetti, si pongono su una base di parità d'importanza rispetto allo sviluppo delle strutture sociali. Mi sembra che c'è, nello stesso modo in cui Freud si trova a scrivere queste cose, una sorta di scavalco di una struttura in un'altra, perché in *Totem e tabù* l'altro come compagno di lavoro si può evidentemente situare solo dopo l'uccisione del padre, quando i fratelli si ritrovano assieme e interviene l'ordine legale. Nel testo che ho appena letto, invece, questa esigenza di collaborazione interviene prima, e dopo, e anche assieme al parricidio. In altri termini, in *Totem e tabù* non v'è alcuna traccia di necessità, se non dopo l'uccisione del padre; mentre prima dell'uccisione del padre c'è solo l'eros, che è segnatamente quello del padre stesso. Qui invece i due fattori sono su un piano di parità. La domanda che sto ponendo è: e se fosse il contrario? Se invece il lavoro in comune precedesse – come sembra dire, in qualche modo, Freud – l'uccisione del padre? Se l'uccisione del padre fosse solo la proiezione

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 589.



fantastica del desiderio dei soggetti presi nella comunità fondata dal lavoro in comune e cioè fondata dal linguaggio? Solo questo spiegherebbe l'instaurarsi del mito dell'uccisione del padre, fondato sulla comunanza dei beni. Freud sembra sorvolare su questa premessa dell'esigenza del lavoro in comune, che pure segnala in questo testo; è proprio, mi pare, il fatto di sorvolare su questa preminenza che porta Freud ad interrogarsi sul concetto cristiano del lavoro. Bisognerebbe cercare di seguire attentamente il percorso che fa Freud in questo testo.

Prima di tutto, posto l'ordine di lavoro come preliminare, e non il contrario, il godimento sessuale diventa, *ipso facto*, identico alla felicità. In secondo luogo, s'instaura necessariamente la dipendenza del soggetto dall'oggetto amato, per ottenere la felicità. A questo punto si aprono due vie divergenti: la prima, dice Freud, tende a staccarsi da questa dipendenza dall'oggetto amato; la seconda vi rimane attaccata. L'amore che dà e non prende, cioè l'amore secondo il concetto cristiano, seguito da pochissimi esseri umani, umilia l'oggetto. L'amore, per Freud, è diverso: è fondamento della civiltà, perché la civiltà non si sosterrrebbe, se si dovesse fondare sull'aggressività; ma l'amore anche si oppone alla civiltà, perché connesse con la legge della civiltà ci sono due pulsioni – la pulsione sessuale e la pulsione di morte –, che sono da ricollegarsi alla famiglia e al sociale.

La famiglia si oppone alla città, perché è il primo gruppo sociale. L'opporvi della famiglia al sociale corrisponde all'iniziazione. Questa deve tradurre ciò che è naturale (e familiare) in un fatto collettivo sociale.

Per esporre i rapporti che vedo fra il matrimonio (e la famiglia) e l'iniziazione, mi riferirò a un film, *Cronaca di una morte annunciata*, tratto da un romanzo di Márquez; ma il film mi pare migliore, una volta tanto, del libro, perché è più chiaramente centrato attorno al matrimonio di Angela con un ricco straniero. Costui ottiene di sposarla (siamo in un paesino sperduto ai margini della foresta equatoriale), ma la notte di nozze scopre che Angela non è vergine, e la rispedisce ai genitori di lei. L'iniziazione è stata mancata: la situazione è moderna, anche se siamo ai confini del mondo arcaico. Occorre ora in qualche modo reinventare un'istituzione iniziatica: Angela, che non amava il marito, comincia ad amarlo (perché "ad amare s'impara", le aveva detto sua madre) dopo essere stata lasciata, e gli scrive migliaia di lettere. Il marito, infine, dopo anni, ritorna e si fa ritrovare da lei, attraverso le lettere che non aveva aperto, ma che, come sempre, erano "giunte al destinatario". La scrittura di tutte queste lettere è, in realtà, una sorta di lunga e difficile iscrizione di Angela nel rito, che permette a questa donna di giungere a colmare la carenza per cui il matrimonio non era stato possibile all'inizio. Quindi scrivere queste lettere è una vera iniziazione.

Perché il matrimonio sia felice, se così mi posso esprimere, visto che abbiamo parlato di felicità, questa sera, si richiede preliminarmente un'iscrizione del matrimonio nella città, nella città, beninteso, più nel senso tribale che nel senso comune d'oggi.

È evidente che, dal punto di vista della psicanalisi, ci si chiede spesso qual è la situazione del matrimonio. Capita infatti molte volte che i problemi che intervengono in analisi siano relativi a situazioni matrimoniali. In questa specie di favola finale, che ho raccontato, vorrei far vedere che le cose di cui sto parlando quest'anno non sono poi così lontane, come potrebbe sembrare, dall'esperienza di ogni giorno della psicanalisi.

28 gennaio 1988

## X. Caritas

La volta scorsa, in queste considerazioni sul saggio di Freud *Il disagio nella civiltà*, ci eravamo fermati al paragrafo 5 e cioè nel punto in cui Freud affronta il tema dell'amore del prossimo. Cercherei a questo punto di riassumere i punti fondamentali, secondo i quali Freud dice del tutto esplicitamente di non riuscire a intendere i motivi per cui dovrebbe amare il prossimo.

Il primo di questi motivi è che, se si ama qualcuno, bisogna che costui meriti d'essere amato. Il secondo punto è che, se si ama indistintamente chiunque, come predica la regola evangelica, si è ingiusti, perché si ignorano le differenze di valore tra un soggetto e un altro. Il terzo motivo per cui Freud insiste nel dire di non poter amare il prossimo come sé stesso è che, nel prossimo c'è il male; in altri termini il prossimo è pieno di odio e di aggressività, perciò amarlo, nonostante l'odio e le aggressioni che compie, sarebbe un meccanismo inaccettabile. In quarto luogo, l'esistenza dell'aggressività nel prossimo minaccia spesso di distruggere la civiltà o almeno i suoi prodotti. Punto quinto: l'ordinamento sociale, per poter sopravvivere, richiede l'eliminazione, o quanto meno la repressione, dell'aggressività da parte dei soggetti, ed anche del piacere che i soggetti attendono a conseguire. Punto sesto (sono più o meno le parole usate da Freud) l'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità, per un po' di sicurezza. In altri termini, il desiderio stesso, da parte del prossimo, di avere la sua sicurezza quotidiana, rende difficile a tutti quanti raggiungere la felicità. Infine, argomento settimo, vi è nell'indistinto tessuto sociale la minaccia di quello che Freud chiama la miseria psicologica della massa. E qui arriviamo al punto che avevamo articolato, sia pure un po' di sfuggita, quando abbiamo parlato della forma moderna dell'Apocalisse.

1.

Ora, possiamo considerare il fatto che questi sette punti si ordinano in realtà in due serie. Infatti, una prima serie di motivi riguarda l'impossibilità, per diverse ragioni, dell'amore per il prossimo; e una seconda serie di motivi invece è riferita essenzialmente a quelle che sono le conseguenze sull'ordinamento sociale.

Ci muoviamo evidentemente su di un terreno estremamente scottante, anche per la sincerità con cui Freud esprime il suo parere in proposito; e lo esprime senza trattenersi, senza tanti eufemismi, anche per rispondere in qualche modo a quella sorta di attribuzione di intenzioni filantropiche gli era stata fatta qualche tempo prima da Pfister, in risposta al saggio di Freud sull'*Avvenire di un'illusione*. Tuttavia, la domanda che vorrei porre questa sera, pur non negando la verità di alcuni dei motivi per cui Freud ritiene di non potere – e neanche di dovere – amare il prossimo suo come sé stesso, è se l'amore del prossimo, come lo considera Freud, è esattamente quello che si trova nei testi religiosi da cui Freud lo trae. Si tratta esattamente di quella seconda legge che toglie la necessità dell'obbedienza alla prima, cui si riferiscono i testi evangelici, oppure no? È del tutto evidente che l'amore del prossimo, per Freud, è l'amore per i simili. Anche Lacan, quando torna su questo punto, nel VII Seminario, insiste su questa impostazione. Lacan, fra l'altro, è facilitato dal fatto che, proprio nella lingua francese, parlare del prossimo (*prochain*) implicitamente racchiude l'idea della somiglianza (*mon prochain* non significa solo il prossimo mio, ma anche il mio simile).

Freud, impostando il significato del termine "prossimo" in questo modo, risponde che non può amare il suo simile, proprio perché, essendo un simile, ci trova ben poco di amabile; può amare soltanto un ideale, quanto meno una persona che si avvicini per lui a rappresentare un ideale. E beninteso, nel prossimo, le persone che si avvicinano a incarnare un ideale scarseggiano. Non mi sembra tuttavia che sia questa l'impostazione del motto evangelico attribuito a Cristo: «Ama il prossimo tuo come te stesso» [Mt 19, 19].

In altri termini, non mi pare (cercherò di spiegarvi meglio perché) che «ama il prossimo tuo come te stesso» significhi amarlo in quanto *immagine* di sé stesso. Quel «come te stesso» non mi pare che significhi: a somiglianza di come ami te stesso, in quanto sei la persona che ti è più vicina dal punto di vista narcisistico; mi sembra piuttosto che si tratti di amare gli altri come si ama sé

stessi, ma non a partire dall'immagine di sé stessi. Ognuno di voi mi potrà dare atto che, se si parte dalla propria immagine, ci si trova ben poco di amabile, salvo pochi casi di compiacimento narcisistico. Piuttosto si tratterebbe di amare il prossimo – *tòn plesíon*, vale a dire il vicino, chiunque sia, che tu incontri – per quella sorta di forza radicata in ciascuno di noi, che la letteratura di un tempo chiamava l'“amor proprio”, che non è affatto, mi pare, l'amore della propria immagine, ma è piuttosto l'immediato radicamento che il soggetto ha con sé stesso, per effetto d'un punto d'identità soggettiva, che è essenzialmente corporea, e non immaginaria.

È chiaro che, dicendo queste cose, mi allontano abbastanza dal concetto psicanalitico in genere, e soprattutto lacaniano, che fa del corpo essenzialmente il prodotto di un'immagine del corpo. Traggo, in altri termini, le conseguenze di quella piccola osservazione che avevo fatto qualche settimana fa sul giubilo, di cui si tratta nello stadio dello specchio. È chiaro che, se pongo la questione in questi termini – e poi vedremo meglio come parla più precisamente –, cade anche la seconda obiezione che faceva Freud nel *Disagio nella civiltà*, quella dell'ingiustizia dell'amore del prossimo indiscriminato, e cade anche la terza obiezione, che è quella che, nel prossimo, c'è del male. Ho già citato una volta quella frase di Proust che dice che per lui amare qualcuno, una singola persona, sarebbe identico al giusto, perché soltanto nel caso che amiamo una persona riusciamo a rendere a quella persona *una* il giusto, che in realtà dovremmo avere la forza di rendere a *qualunque* persona, con la sola scusante che non sappiamo individuare in chiunque questo punto di amabilità, perché soltanto l'ideale ci addolcisce l'amezza della prossimità.

Normalmente l'amezza dipende dal male che sicuramente c'è nel prossimo, non meno di quanto ce ne sia in noi stessi, naturalmente. La posizione di Proust, su questo argomento, è del tutto opposta a quella di Freud, che invece dice che, quando si ama qualcuno, lo si sopravvaluta; infatti, in realtà, se ci si affidasse alla giustizia, non troveremmo proprio nulla da amare, né in chiunque, cioè nel prossimo, né nelle persone che poi effettivamente possiamo amare.

Fra queste due posizioni nettamente contrapposte, io direi – anche se questo può sembrare un po' paradossale – che, fra quella di Proust e quella di Freud, curiosamente la seconda è la più perversa, perché, per Freud, l'amore è il desiderio di un bene, sicché il fatto di amare qualcuno, nella concezione freudiana dell'amore, comporta la cancellazione del soggetto che viene amato, e che viene ridotto ed assimilato ad un oggetto d'amore. In altri termini, la persona che viene amata viene ridotta ad un'immagine, per quanto ideale, da parte dell'amante.

In breve, non mi pare affatto che Freud colga l'essenza del comandamento evangelico, quando parla dell'amore del prossimo, perché amare il prossimo non mi pare significhi amare sé stessi, ma mi pare che piuttosto significhi invece amare il soggetto che l'altro è (non in quanto oggetto o in quanto immagine). Si tratta di amarlo «come sé stesso», in quanto l'altro è soggetto né più né meno di quanto lo siamo noi. Nonostante le differenze che ci possono essere tra i soggetti, tutti hanno in comune il fatto d'essere soggetti, ed è per questo che Proust dice che tutti quanti potrebbero essere amati.

Amare il prossimo significa dunque amare la sua divisione o, per dirla in altri termini, la sua mancanza, in quanto questa sua divisione e questa sua mancanza sono sostenute dal fatto che il prossimo, in quanto formato di esseri umani, è peccatore.

Beninteso, non si tratta d'amare il prossimo perché pecca, ma si tratta d'amare nel prossimo il fatto che può peccare, cioè, per dirla in termini tradizionali di teologia, in quanto il fatto di poter peccare implica che chiunque è nella posizione di esser libero di fronte alla scelta tra il bene e il male, anche se, beninteso, questa libertà viene pagata con il peccato. In realtà «ama il prossimo tuo come te stesso», se lo assumiamo radicalmente, non significa affatto amalo perché ti assomiglia, ma significa: amalo perché tu e lui siete sicuramente dei soggetti distinti, ma, attraverso la presenza reale di Cristo, tutti i soggetti non sono distinti, ma sono esattamente lo stesso. In altri termini «ama il prossimo tuo come te stesso» si giustifica: amalo perché tutti i componenti del prossimo tuo sono peccatori, ma esiste un qualcuno che non ha mai peccato. Se questo qualcuno non fosse esistito realmente, il motto non avrebbe alcuna funzione. In altri termini «ama il prossimo tuo come te

stesso» poteva dirlo solo colui che non aveva mai peccato; e significa: amalo non perché è un altro, ma perché tu e lui siete lo stesso soggetto.

Non si tratta affatto dell'amore che di due fa uno, si tratta piuttosto di fare uno dell'*ecclesia*, cioè della comunità dei santi in quanto tali.

La comunità dei santi è la comunità dei chiamati, cioè la comunità di coloro che si apprestano ad entrare nel corpo di Cristo. La Chiesa non è la Chiesa terrena, ma la Chiesa della città celeste, ed è, né più né meno che il corpo di Cristo, solo soggetto, perché ad individuarci come soggetti distinti non è altro che il peccato. Quindi, nella misura in cui siamo liberati dal peccato, non c'è più una possibile distinzione tra i soggetti, e la cosa è tanto vera che il messaggio cristiano in realtà insiste sulla vera e propria assunzione concreta della Chiesa in un unico corpo, che è quello che i testi chiamano il corpo di Cristo, che non è affatto una metafora ma, come presenza reale nella particolare eucaristica, è in realtà semplicemente una sorta di anticipazione della verità della comunione. Questo non è quello che si effettua in terra, ma è quello che si effettua nella vita eterna. Tutti siamo un soggetto e quindi i nostri corpi non sono affatto simili, come insiste nel dire Freud, perché in realtà i nostri corpi, nella loro ultima verità, sono un solo corpo.

## 2.

Per vedere che le cose stanno in questi termini, basta ridare uno sguardo ai testi evangelici. La cosa sta scritta chiara e tonda, basta prendere in mano il libro e non prendere per metafora quello che è detto alla lettera. Vi posso fare qualche citazione di sostegno.

Ed egli stesso diede alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e dottori, per mettere i santi in grado di compiere un'opera di ministero, per l'edificazione del corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, all'uomo compiuto, alla misura della maturità della pienezza di Cristo, affinché non siamo più bambini, sbattuti di qua e di là dalle onde e fatti vagare da ogni vento di dottrina con l'imbroglio degli uomini, con l'astuzia propria alla macchinazione dell'errore, ma invece, restando fermi nell'amore, facciamo crescere ogni cosa verso di lui che è il capo, Cristo, partendo dal quale, essendo tutto il corpo consolidato e collegato da ogni giuntura di sostegno, secondo la funzione proporzionata di ciascun membro, si compia la crescita del corpo, in vista della sua edificazione con amore [Ef 4, 11-16].

Come vedete qui Paolo non parla di un corpo metaforico, ma di un corpo unico, di cui i vari soggetti sono le membra. E poco più avanti dice: «Pertanto avendo depresso la menzogna, dite la verità, ciascuno al proprio prossimo, dato che siamo membra gli uni degli altri» [Ef 5, 25].

Cerchiamo di intendere queste frasi, che, dicevo, non sono metafore. Si tratta del fatto che è intervenuto un sacrificio, la morte del Figlio di Dio, che ha restituito, non per tutti, ma per chi ha fede, per i santi, una sorta d'iniziazione (di cui, beninteso, nell'età in cui scrivevano Paolo – o chi altri fosse l'autore di questa lettera –, nessuno sapeva niente che cosa fosse. Ma il problema è del tutto presente nelle lettere di Paolo. Qui non si tratta affatto, per partecipare a questa iniziazione compiuta una volta per tutte, d'una credenza, ma si tratta piuttosto d'una fede, d'una *fides*, cioè della capacità di rispondere, per i santi, della propria parola.

In realtà, è chiaro che Paolo, nelle Lettere, traduce l'iniziazione, da quella arcaica, che era quella del singolo – che nel rituale ebraico era ancora del tutto presente, sebbene in una forma ridotta, che era quella della circoncisione –, portando questa iniziazione a livello della *ecclesia*, cioè della intera comunità dei credenti o dei fedeli. In altri termini, grazie al sacrificio di Cristo, cioè alla morte del Figlio di Dio, la necessità stessa dell'iniziazione è lasciata cadere, ed è tradotta in una sorta di registro assoluto, nel quale l'iniziazione si sarebbe compiuta una volta per tutte, purché i soggetti siano in grado di parteciparvi.

Chi ha fede è iniziato nell'assoluto, e perciò non ha alcun bisogno di farsi circoncidere, d'entrare nel regno della prima legge ebraica, per poter giungere alla seconda legge, cioè all' «ama il prossimo tuo». Esistono dei passi di Paolo in cui interviene questo punto, trattato a proposito della circoncisione: questione che si poneva naturalmente per coloro che giungevano al cristianesimo senza essere stati ebrei, e che quindi avrebbero dovuto, prima, farsi circoncidere, per divenire ebrei

religiosamente e poi diventare cristiani. È questa una tesi che Paolo rifiuta, ed è grazie a questo rifiuto che è nato il cristianesimo, come religione distinta da quella ebraica.

È come se il sacrificio di Cristo avesse compiuto quella incompiutezza dell'iniziazione, che adesso viene definita con termini che sono antropologici e non evangelici: quello che i testi evangelici chiamano il peccato non è altro che questa incompiutezza dell'iniziazione.

Ora, però, l'iniziazione non è più un segno, ed è per questo che il segno può venir lasciato cadere. È per questo che Paolo dice che non è necessario che, per divenire cristiani, ci si faccia circoncidere. Il segno può venir lasciato cadere, perché l'accesso alla comunità dei santi avviene attraverso il messaggio cristiano. In altri termini, la carne della resurrezione non è la carne circondata, anche se Cristo fu circonciso; è piuttosto quella del corpo di Cristo. In questo senso i fedeli non sono affatto simili, anzi Paolo insiste su queste differenze e sul fatto che tutti i fedeli, per quanto «abbiamo doni diversi», come si esprimono i testi, sono identicamente segnati: in altri termini, il segno non è quello del rito della circoncisione, non è più un significante, ma è l'incisione nel reale dell'esistenza quotidiana dei santi dell'essenza dello Spirito.

Delle parole che possono sembrare un po' buffe, come quelle di Cristo: «Io sono la via, la verità e la vita» [Gv 14, 6], se vengono situate nel momento storico in cui venivano pronunciate, non erano affatto retorica, ma insistevano su quelli che erano i fondamenti essenziali del sociale del tempo.

È del tutto evidente che questa assolutizzazione dell'iniziazione ha immediatamente un risvolto enorme, quanto alla relazione tra i soggetti e il politico. Quando Cristo dice «rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio» [Mt 22, 21], sta intervenendo sulla coincidenza, che c'è sempre stata, presso gli ebrei, fra la dimensione politica e quella teologica, e sta separando per la prima volta questi due campi.

Tutto questo è possibile perché le vere città, per i cristiani, non erano affatto le singole città (che del resto avevano smesso da un pezzo d'essere delle città nel senso in cui ne stiamo parlando quest'anno), perché la città vera è quella divina, come il corpo vero è soltanto quello risorto, vale a dire il corpo di Cristo. Tutto ciò che viene detto nei Vangeli è detto con riferimento alla resurrezione della carne, non con riferimento all'immortalità dell'anima. Alcuni sostengono che, nei Vangeli, non c'è alcun riferimento all'immortalità dell'anima; del resto alcuni padri della Chiesa sostenevano che l'anima moriva insieme al corpo, salvo poi ad essere risuscitata con la resurrezione della carne).

Ciò di cui si parla, ripeto, è la resurrezione della carne. In altri termini, tutti i santi, coloro che sono puri, che non sono contaminati – perché, per Paolo, è questo che significa partecipare alla chiesa – fanno parte di questo solo corpo. Di Cesare, di conseguenza, non importa assolutamente nulla, perché la vera città è quella in cui sono eliminate le distinzioni fra un soggetto e l'altro, in quanto questi soggetti, con i loro corpi, nella Città dei risorti fanno parte di un unico corpo, che è il corpo di Cristo; restano tuttavia delle distinzioni, come sono distinte, all'interno del singolo corpo umano, le membra. In altri termini, la verità dell'amore del prossimo non è affatto una verità dei buoni sentimenti; è piuttosto una verità di tipo escatologico, in immediato rapporto al concetto di apocalisse.

È del tutto evidente che questo terreno primitivo del cristianesimo è stato man mano fatto passare sotto il testo, tant'è vero che noi possiamo leggere i Vangeli senza nemmeno accorgerci che non si parla dell'immortalità dell'anima, ma della resurrezione della carne. Questo è passato sotto silenzio, o resta fra le righe, nel momento in cui il cristianesimo è diventato una religione di stato e quindi, se vogliamo, ha dato una sorta di sostegno all'ateismo. Ci sarebbe un lungo discorso da fare sul rapporto fra il cristianesimo e l'ateismo. Non è un caso che la figura perfetta dell'ateo è stata delineata da Dostoevskij, in quel brano che ho già citato altre volte, in cui parla del Grande Inquisitore. Il perfetto ateo chiaramente è l'uomo che vuole la felicità del prossimo.

3.

Ora però continuiamo la nostra breve rispolverata paolina. Il fatto è che la resurrezione della carne non c'è ancora e, dal momento che siamo al di qua della chiusura della storia, non è possibile ignorare o contravvenire alle leggi mosaiche. In altri termini, il fatto che il dominio dell'amore abbia sostituito il dominio della legge non autorizza nessuno a trasgredire la legge. Come dice Paolo nella prima lettera ai Corinti (10-23) «tutto è lecito, ma non tutto è conveniente. Tutto è lecito, ma non tutto edifica» [1 Cor 10, 23]. Questo è un punto difficile da intendere, nel testo paolino, perché si può avere facilmente l'impressione, leggendo, che Paolo faccia tutto un discorso, in cui dice: non c'è più il regno della legge, ma il regno dell'amore; quindi ognuno può fare quello che gli pare e, se ha fede, si salverà comunque? Nient'affatto, perché, per un altro verso, Paolo risponde che non è affatto così. Del resto esistevano già delle forme gnostiche, al tempo di Paolo, che coglievano questo spunto, per portare a una sorta di regno dell'amore liberato dalla legge, nelle comunità cristiane.

Tutte queste disquisizioni sul corpo di Cristo non ve le sto facendo per una curiosità culturale sul cristianesimo del primo secolo, ma per farvi vedere come Freud interpreti i testi cristiani cui si riferisce secondo quello che era il senso comune che essi avevano nel periodo in cui viveva e che ben poco aveva a che fare con il senso che i teologi del suo tempo attribuivano a quei testi. Freud, quando parla di religione, si regola sulle credenze comuni, non certo sulla teologia.

La questione che stavamo tentando di affrontare è la seguente: come fa Paolo a passare dall'ordine della seconda legge, che ha messo tra parentesi la prima, fino ad arrivare a dire che ciò nonostante, è possibile arrivare a fare qualunque cosa? Paolo, in sostanza, dice, nelle lettere ai Corinti: se voi credete di seguire la seconda legge e venite meno agli obblighi della prima, in realtà questo dimostra che non fate parte della Chiesa; non siete santi, ma tutto si riduce a una sorta di messa in scena misticheggiante, che in realtà non tocca il fondamento della verità cristiana. In altri termini, il contravvenire agli obblighi della prima legge è soltanto l'effetto del fatto di non seguire veramente la seconda. La colpa non è nella trasgressione della legge mosaica – che, in quanto legge, è stata messa tra parentesi dalla legge dell'amore –, ma piuttosto proviene dal fatto d'essere respinti fuori dalla seconda legge, cioè fuori dalla possibilità di partecipare del corpo di Cristo.

È evidente che questo punto è difficile da intendere, perché duemila anni di cristianesimo sono cresciuti su una serie di ambiguità, che potevano essere intese in un modo o in un altro, nei testi originari. Su questi testi si è appoggiato lo gnosticismo, che portava a delle conseguenze di settarismi piuttosto curiosi, in cui la gente faceva porcherie dalla mattina alla sera, perché questo mortificava la carne e portava alla salvezza dello spirito. Ma tutte queste faccende c'importano poco, importa di più sottolineare che, per Paolo, il punto fermo è quello della fede, perché se c'è la fede, non c'è peccato: il peccato non sta nell'azione, tant'è vero che Cristo è (parole testuali) Efesini 100-23) «il salvatore del corpo» [Ef 5, 23], mica il salvatore dell'anima. È inutile aggiungere che il corpo, qui, è della comunità dei fedeli.

Quanto poi al matrimonio, è soltanto una concessione, una sorta di strappo alla regola, per via della debolezza della carne. Esso non ostacola la salvezza se, e solo se, è un caso particolare dell'amore del prossimo, quindi non è semplicemente una sorta di concessione che si fa ad alcune persone troppo deboli nella loro carne, perché sia permesso loro di non peccare più gravemente. A questo proposito, sempre nella lettera agli Efesini (25,5 e 25,3) dice:

Voi mariti amate le vostre mogli come Cristo amò la Chiesa e diede sé stesso per lei, per santificarla [...] per rendere egli stesso la Chiesa gloriosa davanti a sé, senza neo, né ruga o altro del genere, così da essere santa e immacolata. Così i mariti devono amare le proprie mogli come i loro propri corpi. Chi ama la propria moglie ama sé stesso: infatti nessuno mai odiò la propria carne, ma la nutre e cura, come anche Cristo la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo [Ef 5, 25-30].

Tutto ciò evidentemente è lontanissimo dall'amore del prossimo, se lo intendiamo nel senso speculare del termine, tanto che Paolo addirittura dice chiaramente, a proposito degli schiavi, che, rispetto a Dio, «non c'è riguardo per l'aspetto esterno» [Ef 6, 9].

Quanto all'ordine politico, è del tutto evidente che Paolo se ne lava le mani: chi è schiavo resti schiavo, chi è padrone resti padrone, l'importante è essere nella posizione della fede.

Queste poche considerazioni in margine a una lettura letterale di una lettera di Paolo vi dicono chiaramente quanto Freud si allontani da una vera interrogazione attorno al testo del Nuovo Testamento, e quanto viceversa Lacan avesse ragione nel vedere nella carità cristiana una sorta di strada di strada più articolata di quella della perversione. Di queste spigolature, fatene quello che volete. Ammetto di non sapere neppure bene nemmeno io come impiegarle. Quel che è certo è che, se noi leggiamo i testi nel modo in cui il testo chiede di essere letto, c'è in questi testi cristiani una forza che, se viene ignorata, ci fa ricadere nel cristianesimo per il versante peggiore, che è sicuramente quello dell'amore del prossimo nel senso filantropico e cioè, né più né meno che in quello dell'ateismo.

4.

Per venire adesso agli altri quattro punti, per cui Freud afferma di non riuscire ad amare il prossimo, si vede chiaramente che, interpretando così l'amore del prossimo, il punto non è l'eliminazione del male ma l'iscrizione del comandamento cristiano in uno spirito iniziatico. E in questa misura bisogna pur ammettere che essere cristiani effettivamente, o non esserlo, importa assolutamente poco. Quello che è tuttavia sicuro è che il Cristianesimo, nonostante la sua continua possibilità o addirittura quasi tendenza ad imporsi come ateismo, cioè ad imporsi come religione di stato, ha sempre lasciato aperta una strada per giungere alla santità, senza di che non si capirebbe il successo della figura stessa del santo che, beninteso, non è una figura solo cristiana, ma che si impone nell'età in cui si impone il cristianesimo. Ci sono anche santi non cristiani, santi pagani.

Tuttavia il problema che dovrebbe importarci, in quanto stiamo parlando di psicanalisi e non di storia del cristianesimo, è piuttosto un altro, e cioè se la psicanalisi lascia o non lascia aperta questa strada per la santità. È attraverso questa domanda che siamo giunti a interrogarci sul testo di Paolo e, ripeto, il problema non si porrebbe neppure se lo stesso Lacan non avesse elaborato qualcosa attorno a questo termine "santo", segnatamente in *Télévision*, e se fosse effettivamente facile riconoscere questa santità degli psicanalisti, in quanto psicanalisti socialmente parlando (perché in quanto psicanalisti nelle analisi, la questione è un po' diversa). La questione che pongo, in altri termini, è se la concezione lacaniana, che è una concezione etica della santità, non sia per caso una concezione incompiuta.

Bisognerebbe precisare, tra l'altro, che Lacan non è mai giunto a dire che l'ateo e il santo siano la stessa cosa, come sosteneva Antonio Di Ciaccia in una recensione che è uscita su "La psicoanalisi". Si potrebbe prendere in considerazione l'ipotesi che i santi fossero atei: avrei qualche dubbio in proposito, in seguito alle cose che dicevo prima, anzi diciamo pure che lo escludo. Quello che escludo sicuramente è che basti essere ateo per essere santo. Infatti, se fosse così, allora il mondo sarebbe pieno di santi. Sarebbe la cosa più comune che ci sia.

Leggerei alcuni brani di *Télévision*, in cui Lacan pone la questione. Dice: «Veniamo allo psicanalista» e poco dopo aggiunge: «Il fatto è che non lo si potrebbe situare meglio che attraverso ciò che nel passato si è chiamato essere un santo». E dopo un po' aggiunge: «Un santo, per farmi capire, non fa la carità, invece si mette a fare il rifiuto» – *le déchet, il décharite*: gioco tra fare il rifiuto e fare la carità –, ciò per realizzare ciò che la struttura impone, cioè per permettere al soggetto, al soggetto dell'inconscio, di prenderlo per causa del suo desiderio»<sup>33</sup>.

Poi Lacan prosegue parlando del godimento come effetto della santità. «Il santo è lo scarto del godimento». Alcuni, dice Lacan, godono ciascuno per conto suo, e sono i mistici; quanto ai santi, non importa molto della giustizia distributiva. Dopo di che dice:

In verità il santo non si crede meriti, cosa che non vuol dire che non abbia morale. La sola seccatura per gli altri è che non si vede dove tutto questo lo porti.

Io cogito perduto perché ce ne siano di nuovo così. È senza dubbio perché io stesso non ci riesco.

---

<sup>33</sup> J. Lacan, *Télévision*, Seuil, Paris 1973. [Ora il testo si può trovare in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 515].

Quanti più santi si è, più si ride. È il mio principio, anzi l'uscita dal discorso capitalistico – che non costituirà progresso, se è soltanto per alcuni<sup>34</sup>.

Scusate la lunga citazione, che magari era nota a molti di voi. L'ho fatta per agganciare la faccenda della santità alla questione che c'interessa immediatamente, e che è quella della funzione dello psicanalista: semplicemente per mostrare che in realtà, parlando di Paolo, parlavo della psicanalisi, almeno di ciò che questa dovrebbe essere. (Lacan dice «io stesso non ci riesco»; che poi lo dicesse per modestia, o lo dicesse per davvero, è del tutto secondario).

Veniamo ora alla frase di Lacan «il santo non fa la carità». Mi sembra di poter dire che la frase è vera, se per carità ci riferiamo alla significazione corrente del termine. Quanto al fatto, beninteso, di farsi *déchet*, rifiuto, è del tutto evidente che i santi, da che mondo è mondo, non fanno che questo. Ma il problema vero mi pare un altro: è sufficiente fare il *déchet* per diventare santo? Mi sto chiedendo, in altri termini, se è sufficiente fare il *déchet*, mettersi nella posizione di rifiuto del godimento – d'essere ciò che viene scartato come oggetto, una volta che l'altro ha goduto – per produrre la santità. Insomma mi sto chiedendo se per caso una psicanalisi non sia un rito iniziatico. Il problema che mi sto ponendo è: la pratica della psicanalisi che, per certi aspetti, potrebbe apparire un rito iniziatico, ha o non ha una funzione iniziatica?

Per dire le cose come mi sembra di poterle pensare attualmente, direi che la psicanalisi, così come si pratica, è piuttosto una sorta di preparazione all'iniziazione, qualcosa come quei riti di purificazione precedenti ai riti d'iniziazione propriamente detti. In altri termini mi sembra di poter dire che è piuttosto la procedura per ottenere il soggetto che può fare da *déchet*, alla fine dell'analisi, che può, per esempio, occupare la posizione di psicanalista. La questione che mi sto ponendo, come dicevo, è se è sufficiente fare da *déchet* per essere un santo; detto nel nostro linguaggio, per essere psicanalista). Sicuramente sì, rispetto al discorso psicanalitico. È, invece, molto problematico che sia sufficiente quando gli analisti si trovano fuori dallo studio con gli analizzanti, e cioè nelle situazioni sociali, nelle quali invece tutto fanno, fuori che mettersi a fare da *déchet*.

L'iniziazione è una procedura storica che sto assumendo come una sorta di allegorizzazione della psicanalisi in estensione, perché non sto parlando di nessuna tribù. Sembrerebbe che non sia sufficiente essere il rifiuto del godimento, in quanto sarebbe solo la fase preparatoria all'iniziazione. Il momento in cui l'iniziando viene rubato alla famiglia, nelle lacrime di tutti quanti, non è l'iniziazione, ma è il momento preparatorio. In fondo anche il cristianesimo mi sembra che dica di no, se lo sappiamo interrogare: per divenire santi, come dicono le procedure della Chiesa di Roma, ciò che conta è il miracolo, cioè la prova di reale, cioè l'inesplicabile. Quando ci sono le cause di santificazione, vengono messi in questione i miracoli, e si vede se sono miracoli per davvero, oppure no.

È possibile che, in quanto un'analisi funziona, l'analista ci riesce, a compiere il miracolo – o, per lo meno, riesce a far sì che il miracolo si compia, perché i miracoli non sono mai opera di nessuno – ; ci riesce se non altro perché è costretto dalla situazione. Il problema attorno al quale stiamo ruotando da un bel po' di anni è però che si fa molta fatica a far funzionare il discorso analitico al di fuori della relazione analitica, cioè al di fuori della relazione fra lo psicanalista e il nevrotico.

Dico che si fa molta fatica, ma in realtà penso che non si possa assolutamente: il discorso psicanalitico funziona in realtà tra l'isterico e l'analista, e basta. Questa è tutta l'estensione del discorso psicanalitico. Se si tenta di esportare la situazione analitica al di fuori di questa situazione rigorosamente delimitata, quel che ne risulta è di fatto il delirio collettivo. Qui in Italia ne abbiamo fatto qualche conoscenza. In altri termini, al di fuori del *setting*, il discorso analitico produce tutto, eccetto che la psicanalisi.

Allora, la questione che mi sto ponendo non è di quelle che si risolvono in quattro e quattr'otto, ed è: come fare a divenire santi? Cioè, se volete, come fare a divenire analisti, se è vera l'ipotesi che faceva Lacan in *Télévision*?

---

<sup>34</sup> *Ibid.* [trad. it. cit., p. 515 sg.].



Naturalmente, che ognuno se la veda come può o come vuole, perché, in definitiva, sono affari suoi. D'altra parte, questo non è un problema politico: politicamente a nessuno interessa un fico secco di come si diventa psicanalisti. Credo però che il problema vero, per cui ho intitolato *La città* il seminario di quest'anno, non sia quello di far sì che la città s'interessi agli psicanalisti, ma sia invece: come fare ad inventare una città che non escluda, con le sue strutture, che ci si possa santificare, qualche volta? Il verbo "santificare", beninteso, è nel senso che davo ad esso questa sera.

Anche se questo problema ho dovuto considerarlo in scala ridotta, in miniatura, non si tratta di un problema facile, ed è del tutto evidente che né Freud né Lacan erano ottimisti, a questo proposito. Neppure io lo sono. Ma un conto è non credere che questo si possa fare, e un altro conto è crederci. Voglio dire che, anche se non lo credo, posso pur crederci; ciò vuol dire che posso pur provare a fare l'esperimento.

In altri termini, se ci credo, ciò significa che credo che ci si possa provare. Non sarei qui a parlarvi, se non vi avessi dato una parola che bisogna pure che provi a mantenere. Che poi io ci riesca o non ci riesca, è cosa piuttosto secondaria. Ciò che definisce la *fides* non è il fatto di riuscirci o non riuscirci, perché il riuscirci, se mai, viene dato in sovrappiù; ma è piuttosto il fatto di provarci, mettendo in gioco qualunque cosa, pur di riuscire.

4 febbraio 1988

## XI. Obiezioni al mito freudiano

Cerchiamo di concludere la lettura, seppure veloce, del *Disagio nella civiltà* di Freud. Riprendiamo la questione, dopo l'elucubratura della volta scorsa a proposito dell'amore del prossimo, a partire dagli ultimi paragrafi.

Dopo il rigetto dell'amore del prossimo, che cosa resta a Freud, come prospettiva? Rimane un'ombra piuttosto cupa, spessa. Nelle ultime pagine del saggio c'è una considerazione scettica sulle possibilità politiche – in senso generale – di allentare questo disagio. Questa cupezza dipende dal fatto che il desiderio umano della felicità, congiunto al desiderio del male altrui, comporta che il tessuto sociale non possa mai essere soddisfacente.

A questo punto del suo percorso, Freud deve impernare tutto il suo ragionamento attorno al concetto del superio. Il male, di cui Freud stesso constata la sovrabbondanza nel tessuto sociale, viene definito da Freud come ciò per cui si ha il timore di perdere l'amore degli altri, perché questo amore è, da parte di ciascuno, considerato come protettivo e quindi come utile. Questo timore di perdere l'amore altrui viene immediatamente tradotto, a livello sociale, come ciò che Freud chiama angoscia sociale.

1.

È del tutto evidente che l'amore di cui parla Freud in questo contesto ha gli stessi inconvenienti di cui ho cercato di parlarvi la volta scorsa. In altri termini l'inconveniente è lo stesso che ho già segnalato, e cioè il fatto che l'amore non ha la struttura d'essere un dono gratuito; all'amore come dono gratuito Freud non crede né poco né tanto; esso è piuttosto un mezzo di sicurezza. Tutto sta a vedere se dire questo esprime l'essenza di quello che chiamiamo amore. In altri termini ci si può chiedere se è sufficiente la volontà di sicurezza a generare l'amore.

La minima esperienza di storie d'amore generalmente insegna che accade precisamente il contrario. Lo stesso Freud sicuramente risponderrebbe di no, perché è vero che l'amore genera sicurezza, ma quando interviene l'amore interviene anche, per il soggetto, la dimensione dell'ideale, ed è del tutto evidente che, quando interviene l'ideale, ognuno è costretto a mettere in pericolo la propria sicurezza. Forse non c'è altro che l'ideale a far sì che si possa mettere in pericolo la tranquillità quotidiana. Tuttavia, la visione che Freud ci delinea in questa parte del saggio non esita a inclinare per la soluzione – diciamo così – secondo cui il mandarino di Rousseau sarebbe messo a morte con la massima disinvoltura da chiunque ne ricavasse un vantaggio, a patto che non ne dovesse subire la pena. In altri termini la visione freudiana degli esseri umani è ben poco kantiana, dal punto di vista etico. Siamo di fronte ad una discussione perfino cinicamente realista, in certi passi del testo, in cui Freud non fa nessun tentativo di radicamento dell'amore nell'assoluto, nella dimensione etica.

È chiaro che Freud non crede all'assolutezza dell'etica, almeno stando alla pratica etica del prossimo. Tuttavia, la cosa singolare è che, nonostante questo cupo realismo, che non concede assolutamente nulla all'ideale, Freud non lascia nessuna impressione di cinismo, alla lettura. Sembra quasi di poterlo leggere senza sobbalzi; non ci sentiamo messi in questione, probabilmente perché Freud ha un ancoraggio solidissimo alla verità del suo desiderio.

Questa visione sconsolante, così priva di edulcoranti, del genere umano, mi pare non riesca a provocare disgusto, disapprovazione o qualcosa di questo genere, come se Freud dicesse: le cose stanno così, non serve a nulla non riconoscerlo.

Tuttavia si pone subito la questione: se le cose stessero così e basta, da dove deriva a Freud questa sua tranquilla volontà di arginare, per quanto poco e provvisoriamente, il dominio del male nella società? La domanda che sorge subito, nonostante ciò che Freud si trova ad affermare quanto all'amore, è se nell'amore non ci debba essere qualcosa di più di un'illusione, nonostante il fatto che l'amore consista sempre in un'illusione.

Ci dev'essere quindi da qualche parte una verità in questa illusione. In altri termini, l'amore, nella sua verità, non consiste sicuramente né nel volere il bene dell'altro, come la psicanalisi ci ha

insegnato a riconoscere, per il fatto che volere il bene dell'altro significa *ipso facto* volere il bene proprio (in altri termini volere il bene dell'altro kantianamente rientra nel desiderio patologico); resta tuttavia il fatto che la psicanalisi qui dovrebbe pure, nonostante tutte le obiezioni che si possono fare al suo contesto sociale, dimostrare che, al di là del patologico, resta la possibilità di amare nell'altro la sua divisione. Dovrebbe essere poi questo l'amore di cui parla Lacan, quello al di là della legge, che è strettamente legato al desiderio dello psicanalista.

Questo amore della divisione dell'altro non è affatto un amore altruistico, nel senso più patologico, più bieco, del termine; esso è in definitiva semplicemente il fatto di amare, nella divisione dell'altro, anche la propria apertura. Con la sola differenza che, in questa contingenza, i confini tra l'io e l'altro dovrebbero essere un po' più astutamente articolati di quanto non accada quando si dice che dei due si farebbe uno, cosa che di solito non avviene, nemmeno con i migliori auspici dei sintomi di entrambi.

In fondo, nonostante il quadro impietoso che Freud dà della vita sociale, tutti noi accettiamo di vivere. Questa accettazione non è radicata solamente nella paura della morte. Voglio dire che, in quanto soggetti, assoggettati alla nostra divisione, siamo tuttavia ancorati all'assoluto, foss'anche quello della stessa divisione, e ad un impegno etico che difficilmente potremmo intendere soltanto per la strada della paura di perdere, con l'amore, la sicurezza che ci potrebbe dare qualcun altro, tanto più che la sicurezza che potrebbe dare l'amore è l'illusione, cioè una sicurezza fantasmatica che, alle prove dei fatti, non si manifesta né poco né tanto. Quel che mi sembra di poter dire, se non altro in base ai dati dell'esperienza della psicanalisi, è che la sfera umana è troppo complicata e troppo piena di indefinibili errori, per poter essere ridotta a una semplice storia d'interessi.

Senza dubbio l'interesse è una delle componenti essenziali delle azioni degli esseri umani, ma quante volte abbiamo visto intere nazioni, intere civiltà precipitarsi con il massimo entusiasmo nelle peggiori catastrofi? L'abbiamo visto troppe volte, per poter dire che tutti noi cerchiamo la felicità. Allora è difficile dire che soltanto la complessità spiega questi errori, così incredibilmente diffusi e così paradossalmente comuni.

E che succede, invece, se noi prendiamo la posizione di Lacan, attorno a questi problemi? Mi riferisco a quelli che adesso sto cercando d'esprimere in termini molto generali, ma che tutto sommato riguardano molto da vicino l'esperienza della psicanalisi, se non altro il punto di svolta cruciale cui ci si avvicina verso la fine dell'analisi, voglio dire quando uno capisce che l'analisi sta per finire e che questa conclusione, invece di portare non so a quali trionfi del proprio narcisismo, in definitiva ci riduce a delle dimensioni piuttosto comuni. Allora, in questa svolta, che cosa ci permette, per esempio, di superare il momento depressivo, che si attraversa solitamente verso la fine dell'analisi?

Tutti questi problemi non sono solamente etici o sociologici, sono anche intimamente analitici. Lacan aveva una sua idea, a proposito di ciò che ci permette di superare questa sorta di condanna all'infelicità sociale. L'idea di Lacan è che ciò che fa stare stretti all'amore della vita è in definitiva l'illusione. Beninteso, questo amore resta per Lacan dell'ordine dell'impostura; è né più né meno che il Nome del Padre che, come Lacan stesso si esprime una volta, è inteso da noi come Babbo Natale: prima o poi, nonostante tutte le sciagure, arriverà un regalo.

In definitiva si pone la questione di sapere per quale motivo ricevere questo regalo di Babbo Natale sarebbe così importante per noi, tanto più che i regali di solito non sono estremamente utili. Il dono, se non è un segno del fatto che noi esistiamo per qualcun altro, si riduce sicuramente a ben poco. Il fatto è che la nuda constatazione d'esistere – se non ci sorprende ancora come una sorta di giocattolo misterioso e tutto da scoprire, se non riusciamo ad intendere la nostra stessa esistenza e tutto ciò che ci sta attorno in questo senso di gioco e di mistero – non ci consente d'accettare quella sequela sconsolante, misera, bieca, piena d'ignominia, d'impudicizia e di meschinità, in cui ci troviamo di continuo ad operare, con tutte le nostre attese nei confronti di Babbo Natale. Mi sto chiedendo se l'amore, nella sua verità, sia qualcosa di più che la ricerca della sicurezza: l'amore è il segno del riconoscimento dell'altro; di questo si tratta nel nostro stesso stupore di esserci.

Freud doveva avere, quanto alla sua passione indubitabile per la verità, un ancoraggio, in questo, in un modo che tuttavia riesce difficilmente a farci individuare, nel materiale che ci espone. In definitiva, che cos'altro è la patologia – qualifichiamola psico- per semplificare –, se non il segno della scarsità dell'ancoraggio del senso, se non il segno del fatto che il Nome del Padre sta lì ad essere un senso ridotto a significazione, che in definitiva non garantisce mai abbastanza di questo nostro ancoraggio nella verità? È da questo punto di vista che la patologia e più in generale la passione delirante sono sicuramente questioni cruciali, quanto ad una eventuale passione politica della psicanalisi.

La garanzia di babbo Natale di cui sopra, è impossibile rifiutarla, fuorchécluderla, come si esprime Lacan. Questo concetto della fuorchéclusione, come rifiuto dell'impostura, è stato articolato da Miller di recente in termini di un certo interesse. Così la patologia psicotica ci mette dinanzi – più chiaramente di quanto non facciano le altre forme patologiche – ad un limite della città, ad un'indimenticabile imperfezione del sociale: imperfezione del sociale che è necessaria, tuttavia perché senza questa imperfezione nessuna perfezione sarebbe neppure concepibile. In altri termini, nonostante gli effetti tormentosi del superio, dobbiamo pur ammettere, da qualche parte, che questo, in quanto introiezione dell'autorità esterna, da qualche parte deve pur essere un effetto, per quanto distorto, capovolto e orrendo nella sua manifestazione, dell'amore dell'altro. Per quanto l'imperativo del godimento abbia degli effetti assolutamente catastrofici, soprattutto in alcune situazioni, e questo imperativo, in cui Lacan indicava l'imperativo del superio, è un imperativo ragionevole, visto che, tutto sommato, l'imperativo di godere non è altro che l'imperativo dell'espressione soggettiva e della volontà di conquista che sta attorno al soggetto.

Sto dicendo che la crudeltà del superio potrebbe essere anche un frutto, prima ancora che dell'aspetto legale dell'autorità, proprio dell'amore. Voglio dire che la stessa autorità cui noi, in quanto siamo isterici, ci ribelliamo, è in definitiva un frutto, per quanto raggelato, dell'amore. In altri termini, l'ordine sociale potrebbe essere il frutto del riconoscimento, in ciò che viene a manifestarsi nel mondo (perché prima non vi era), di quello stesso stupore di esserci, in cui dobbiamo pur trovare l'origine di ciò che chiamiamo amore.

## 2.

Da questo punto di vista, gli errori della storia, che sicuramente non ne è parca, hanno una sorta di raccapricciante dolcezza. Perfino la perversione, nelle sue manifestazioni estreme, ma anche nelle sue manifestazioni più terra terra, pecca, più che per la sua crudeltà, per il suo schematismo e per il suo soggiacere al meccanismo vuoto del significante. Facciamo un esempio concreto. Se voi leggete gli interrogatori di Gilles de Rais, vedete che in questo personaggio così rigido, con questa sua crudeltà così schematica, da fumetto, resta una sorta di curiosa dolcezza di fondo, che ce lo fa diventare persino simpatico.

Si capisce facilmente, leggendo gli interrogatori di questo personaggio che sta per essere arrostito sul rogo, che la sua perversione, con lo sterminio di non so quante persone, in definitiva non è altro che un delirio, seppure distinto da quello psicotico; insomma non è altro che un tentativo assoluto, portato avanti fino alle ultime conseguenze, come una sorta di curioso e congelato coraggio di compiere l'impresa impossibile di *dare vita alla lettera*. C'è in questo interrogatorio un brano in cui in apparenza, senza dare molta importanza alla cosa, si vede come la prima idea di tipo sadico gli viene suggerita da una lettura delle *Vite* di Svetonio: lo stesso l'autore a cui Freud si richiama, quando parla di che cosa veramente gli uomini desiderano. Evidentemente, se la perversione di Gilles de Rais non era altro che un tentativo di far rivivere la lettera di questa sua lettura, era perché qualche cosa, nella sua lettura della stessa lettera del testo, aveva preso vita per lui. Mi sto chiedendo, in altri termini, se la stessa perversione non sia altro che uno schema ridotto e capovolto, irrigidito e caricaturale della carità. Mi sto chiedendo insomma se la perversione non consista in altro che in una sorta di gusto totalizzante, estremo ed assoluto, per l'astrazione.

Se la perversione è questo, mi chiedo se non siamo per caso in un'epoca particolarmente determinata dalle strutture perverse, come del resto si constata facilmente ogni volta che ci si trova

in situazioni pubbliche, come per esempio constatando da un po' di tempo nei meccanismi burocratici relativi alla villa Bignago<sup>35</sup>, con la differenza che qui si tratta di una perversione del tutto edulcorata, ma non per questo meno insopportabile. Basta entrare in qualunque negozio o ufficio, nell'ufficio delle poste, o che so io, e vi trovate già in una situazione irrimediabilmente ed intollerantemente perversa. Comunque sia, non c'è dubbio che il superio alleggerisce di molto l'esigenza di controllo sociale, in quanto noi stessi, attraverso la sua funzione, aderiamo a questa esigenza di controllo. È per questo che il senso di colpa si manifesta allora come rimorso, come se il rimorso stesso non fosse altro che la continuazione, dopo la soddisfazione del desiderio, del desiderio stesso che è stato soddisfatto, ma rivolto al negativo. Il rimorso è, in definitiva, la coscienza della vanità dell'appagamento del desiderio, cioè ciò che rimane del desiderio, una volta che sia stato appagato.

È proprio a questo punto che si pone a Freud il problema dell'uccisione del padre, un problema che risolve solo in apparenza, come credo di avervi già mostrato, con il rimorso dei figli, che si sarebbero tolti dalle scatole una buona volta questo personaggio insopportabile e tuttavia proverebbero rimorso. Da ciò proverebbero, secondo l'ipotesi di Freud, l'ordinamento legale e l'ordinamento sociale. Il rimorso sarebbe il risultato dell'ambivalenza emotiva primigenia verso il padre; i figli l'odiavano, ma anche l'amavano. In effetti è del tutto evidente che il rimorso per l'uccisione implica supporre che, prima dell'uccisione, oltre all'odio, ci fosse l'amore.

Un piccolo problema ci si pone a questo punto: perché ci potesse essere amore per il padre primitivo, dobbiamo uscire dal registro dell'origine, in cui Freud situa il mito di *Totem e tabù*. Voglio dire che, per poter amare qualcuno, è assolutamente necessario che ci sia un ordine sociale e un ordine linguistico, in altri termini che ci sia un ordine politico. Il problema è che l'ordine politico, in quanto è politico, non è un ordine familiare, perché non c'è alcun ordine familiare, se non c'è già un ordinamento politico, che includa al proprio interno la famiglia. Senza l'ordinamento politico della città, la volontà del più forte non è assolutamente in grado di generare l'amore, perché possiamo cogliere la volontà del più forte perfettamente manifesta, al livello delle illusioni di seduzione, per esempio, o della imposizione della forza, nel regno animale, dove difficilmente potremmo dire che un cavallo ama il capo branco o la scimmia ama chi guida l'orda.

In un capitolo del suo libro *La violenza e il sacro*, Renè Girard – è antropologo, sociologo e un po' di tutto – vede bene, antropologicamente, che l'uccisione del padre costituisce sicuramente un problema, che non viene spiegato da Freud.

Come fa l'atto criminale dell'uccisione del padre a svoltare, nel testo di Freud, verso una sorta di situazione di santità? La santità non la trovate nell'uccisione del padre, neppure quando Freud parla dell'ultimo figlio dell'*Urvater*, quello che diventerà poi il poeta epico. Tutto si spiega meglio, dice Girard, se togliamo il padre primitivo dalla circolazione e lo sostituiamo con la vittima sacrificale; e qui si riferisce ai sacrifici umani. Per noi fa molto folklore. In altri termini, Girard interpreta il mito freudiano spostando l'uccisione dalla posizione del padre a quella di un soggetto qualsiasi, cioè interpretando la scena madre del sociale in un quadro di violenza unanime del gruppo nei confronti d'una vittima. La proposta di Girard è che religione e comunità, al tempo stesso, traggono la loro origine da questa comunione nell'uccisione del sacrificio.

È chiaro che questa lettura di Girard, di cui ognuno può fare quello che vuole, continua a mostrare che c'è nel testo di Freud una forza. Tuttavia, mi sembra che non elimini il problema di partenza, che è, per Freud, di modellizzare l'origine. Quando Freud dà tanto peso a questa sua fantasia un poco balzana dell'uccisione del padre primitivo, lo fa perché questa fantasia gli permette di rappresentare, nei significanti, il luogo da cui verrebbero i significanti. In altri termini, per far funzionare il mito di *Totem e tabù* come un mito che modellizzi l'origine. Freud deve usare dei piccoli trucchi impercettibili, qua e là, per nascondere il fatto che il suo modello, in realtà, modellizza l'originato, più che l'origine, ed è lo schema del fantasma dei soggetti del tempo di Freud, più che uno schema di ciò che accadde un giorno.

---

<sup>35</sup> Nei pressi di Arquà, dove si tentò di creare una comunità terapeutica, che fu presto costretta a chiudere, anche per motivi burocratici.

Tuttavia, neppure Girard riesce a mostrare come si possa giustificare il sorgere di un'idea di colpa, se l'ordine legale non preesiste all'assassino. È precisamente questo il nocciolo del mito di *Totem e tabù*. Non c'è legge, c'è solo la volontà del più forte. Il più forte viene ucciso. Da qui sorge la legge. La legge sorge perché gli uccisori si sentono in colpa. Allora da dove deriva la colpa?

3.

Mi pare tuttavia che Girard prenda la strada giusta. Quindi Freud si avvicina all'origine dell'ordine sociale, e cioè alla questione che sto cercando di porvi, proprio quando crede di allontanarsi dal suo mito, cioè quando parla dei rapporti di parità e di rinuncia fra i fratelli, e della messa in opera dell'ordinamento clanico o tribale. Da dove viene, dunque, il rimorso, se non può venire dal senso di colpa, e dall'amore di un padre che, stando alla descrizione di Freud, non si vede proprio per quale motivo debba venire amato?

Freud non dà nessun motivo del fatto che debba venire amato, questo padre *Ur-* di cui parla. Del resto è un padre particolare. Un padre è tale nel registro dell'amore, cioè nel registro del significante. Se noi vogliamo formarci un modello dell'origine, dobbiamo ammettere che, se un padre veniva amato, era un padre nel vero senso della parola, e quindi esisteva da parte sua un amore verso i figli. Ma, se esiste l'amore dei figli per il padre, e l'amore del padre per i figli, questo padre originario ha smesso *ipso facto* d'essere originario. In questo modo ritorno alla lettura letterale, diciamo così, del mito freudiano, a quella lettura a 8 orizzontale, che avevo fatto davanti a voi.

Per venire a questa lettura, con i vari movimenti che cercavo di descrivervi, bisogna riconoscere che questa lettura a 8 orizzontale sicuramente modella il passaggio fra le generazioni, e tuttavia chiude fuori dal modello precisamente ciò che Freud vorrebbe mettere a punto, cioè il crimine originario. Questo per il semplice motivo che la lettura a 8 vale in qualsiasi momento, ma non c'è mai un momento in cui inizia a valere. In altri termini veniamo al solito problema: non è possibile, nel linguaggio, esprimere linguisticamente il sorgere del linguaggio, per il solito motivo per cui, lacanianamente, si direbbe che non c'è Altro dell'Altro. Allora dal fatto che neppure questo schema sta ad esprimere il crimine originario dobbiamo forse concludere che questo crimine non c'è mai stato? E cioè che si tratta semplicemente della proiezione regressiva e retrograda d'un nostro fantasma, proiettato all'indietro come mito dell'origine? È proprio questo che Freud non fa, perché non c'è nessun passo in cui esprima il mito di *Totem e tabù* come un prodotto della sua fantasia e un parto del suo desiderio.

In tutte le mitologie, la civiltà è fatta risalire ad un errore originario. La differenza, però, tra le varie mitologie di tipo popolare e il mito di Freud è che le prime delineano la colpa originaria su un divieto, come nel caso biblico del peccato originale, che si delinea sullo sfondo di una precedente trasparenza teistica, in cui gli uomini vivevano felicemente. È in questa chiarezza originaria e precedente che avviene, nel mito, un errore, che dimostra come l'uomo non abbia saputo tenersi all'altezza dei suoi principi. Ciò che Freud modifica, rispetto a tutti questi miti, che sono molto simili, presso le varie popolazioni, è il colore dello spazio precedente la caduta.

Non c'è più un paradiso terrestre, ma un orizzonte di bestialità. È chiaro che Freud, così facendo, si adegua ai risultati della scienza; ma è anche chiaro che, così facendo, non riesce a spiegare il senso di colpa e, in definitiva, neppure l'origine del concetto di crimine.

Allora come possiamo accordare il concetto dei miti arcaici con il concetto del mito freudiano? È chiaro che noi non possiamo mettere gli dei a recitare nel nostro dramma di modello o modello di dramma, perché in questo caso non ci sarebbe differenza fra il mito di Freud e tutti gli altri, che scientifici non pretendono d'essere. Dobbiamo dunque supporre che l'uccisione originaria, il primo crimine, che è esattamente quello che verrà ripetuto nel rito – cosa di cui occorrerebbe non dimenticarsi – fosse criminale rispetto ad una legge già imposta, come propongono i testi biblici? Oppure criminale rispetto a che cosa? Freud esita ad articolare questo punto debole del suo mito. Entrambe le versioni meritano rispetto. Per la prima, quella biblica, non ci sarebbe peccato originale, se Dio padre non avesse detto ad Adamo ed Eva: c'è un albero il cui frutto tu non

mangerai; la seconda, quella freudiana, invece, non riesce a spiegare, in mancanza della legge enunciata da qualcuno, il perché del crimine.

4.

Come possiamo tentare di uscire da questo circolo vizioso? L'unica soluzione che possiamo indicare è quella di spostare il problema dal livello della significazione, nel quale, dal circolo vizioso, non si uscirà mai, al livello del senso. Voglio dire che, se non avessi messo in rilievo qualcosa di diverso dal semplice inanellarsi del simbolico e dell'immaginario, e cioè se non avessi fatto del senso la condizione, più che l'effetto, del concatenarsi del simbolico e dell'immaginario, inevitabilmente dovrei ricadere nello stesso problema dell'inarticolabilità dell'origine in cui cade Freud.

Il senso è già lo spazio della legge, ma prima che la legge venga formulata. In fin dei conti, la legge, nella sua vera formulazione, anche nella Bibbia, viene piuttosto tardi nella storia, e precisamente non viene prima delle tavole di Mosè. C'è uno spazio della legge prima ancora che la legge venga formulata; questo spazio è nel senso, prima del concatenamento astratto delle significazioni. C'è uno spazio da dove questo concatenamento possa effettuarsi ed è dato dalle relazioni d'odio e d'amore fra i corpi. "Odio" e "amore" sono espressioni un po' imprecise, perché ciò che noi percepiamo come odio o come amore non è semplicemente definito da una relazione animale dei corpi. Nel senso, se mai lo isolassimo e lo assumessimo a prescindere dalla significazione che se ne produce, non c'è altro che l'animalità stessa, in quanto condizione della vita: beninteso con la differenza che, per noi, è recintata dalle nostre significazioni. Ma, senza l'animalità, non ci sarebbe linguaggio. In altri termini, il mito dell'origine del male dobbiamo concepirlo in una forma di questo tipo: in origine l'odio e l'amore non erano l'odio e l'amore nel senso animale; essi s'incrociarono in modo tale che tutto il gruppo uccise un membro del gruppo stesso, godendo di questo assassinio, in un intrico di quei sentimenti e sensazioni che rendono di solito i rapporti d'amore così pericolosi, per gli umani.

L'uccisione fu consumata. Ma c'è qualcosa, in questa, che la distingue sia dall'odio che dall'amore, per il semplice motivo che l'uccisione è un fatto irreversibile. Voglio dire con questo che la irreversione della morte, in questo mio piccolo mito domestico della morte di un componente qualunque del gruppo, lasciò una sorta di reversione: l'amore che gli altri avevano per lui, come senso di colpa. In altri termini, sto dicendo che il senso di colpa – me ne accorgo solo adesso – è l'origine del linguaggio: considerazione da sviluppare e da mettere a punto. Che cos'è il senso di colpa, se non la traccia dell'odio che proviamo per chi amiamo?

Obiezioni al mio piccolo mito domestico: 1. Chi era il componente del gruppo, il padre, come pensa Freud, o uno qualunque, come suppone Girard? 2. Com'è possibile amare e odiare, prima di parlare distintamente? Credo d'aver già risposto a questa domanda. Possiamo pur supporre che esista una matrice d'amore e odio, benché evidentemente non ben distinti, come del resto possiamo constatare che, nei bambini, prima ancora che siano capaci di parlare, ci sono le lallazioni e le cantillazioni; esiste quindi la capacità di parlare prima ancora di acquisire la parola. In altri termini la parola precede sé stessa, come senso, come parola musicale, prima ancora di divenire significazione. Se la musica non precedesse la parola, la parola non potrebbe sorgere. Se la colpa non precedesse la legge, la legge non potrebbe sorgere. Ma, se il senso non precedesse la legge, neppure la legge potrebbe sorgere.

Nonostante l'aspetto un poco miracolistico delle considerazioni che vi faccio questa sera, vi pregherei di non sottovalutare l'importanza della questione, perché credo che il punto cruciale, qui, sia quello di un'articolazione fondamentale di ciò che il concetto freudiano ha intuito, ma soltanto oscuramente, del sociale. Questa oscurità ha portato Freud ad errori piuttosto notevoli, se ha senso parlare storicamente di errori, quanto all'impostazione delle strutture sociali della psicanalisi. Quello che sto tentando di fare questa sera, in definitiva, è soltanto uno spostamento di accenti, sufficiente per mettere un interrogativo su più di ottant'anni di storia della psicanalisi.

Quanto all'altra obiezione che ho detto prima, mi sembra meno essenziale: se non c'era un padre, non c'era la legge; in altri termini, il senso non è di per sé identico alla funzione del Nome del Padre. Vi prego di considerare a questo punto di poter concepire un senso identico alla funzione del Nome del Padre; credo di poter dire che è l'unica *chance* che possiamo avere di accostarci al problema delle psicosi.

Possiamo anche pensare che la vittima stessa fosse una sorta d'incarnazione originaria della divinità. Essa, in quanto messa a morte, divenne successivamente il padre, o forse divenne ciò che, nella religione cristiana, è il Figlio di Dio. Ma tutte queste fantasticherie non portano da nessuna parte; non importa chi fosse la vittima, importa che l'uccisione, rendendo irrevocabile la sua scomparsa, disegnò per la prima volta, per gli esseri umani, l'idea del ritorno, del Grande Ritorno: ritorno impossibile, eppure misticamente sempre sentito come reale.

In questo modo l'uccisione aprì la possibilità dello sviluppo del linguaggio e la sfera della significazione, all'interno di quella del senso. Perché dal senso alla significazione, all'interno di quella del senso? Perché dal senso alla significazione si passa uccidendo. Su questo non dobbiamo trovare quello che non dobbiamo trovare, cioè una legge che sarebbe in funzione già prima del delitto.

Concludendo il *Disagio nella civiltà*, Freud si sofferma a parlare della possibilità che la psicanalisi, prima o poi, si occupi della patologia dei gruppi sociali. Leggo un brano.

C'è una domanda, però, che mi è difficile scartare. Se l'evoluzione della civiltà è tanto simile a quella dell'individuo e se usa i suoi stessi mezzi, non è forse lecita la diagnosi che alcune civiltà, o epoche civili – e magari l'intero genere umano – sono divenuti "nevrotici" per effetto del loro stesso sforzo di civiltà? Alla dissezione analitica di queste nevrosi potrebbero far seguito suggerimenti terapeutici in grado di rivendicare un grande interesse pratico. Non voglio dire che un simile tentativo di applicare la psicoanalisi alla comunità civile non avrebbe senso o sarebbe condannato alla sterilità. Ma bisognerebbe andar molto cauti, non dimenticare mai che in fin dei conti si tratta solo di analogie, e che è pericoloso, non solo con gli uomini ma anche coi concetti, strapparli dalla sfera in cui sono sorti e si sono evoluti. La diagnosi di nevrosi collettive s'imbatta poi in una difficoltà particolare. Nella nevrosi individuale l'impressione di contrasto suscitata dal malato sullo sfondo del suo ambiente considerato "normale" ci offre un immediato punto di riferimento. Un simile sfondo verrebbe a mancare in una massa tutta ugualmente analata e do- rebbe essere cercato altrove. Quanto poi all'applicazione terapeutica della comprensione raggiunta, a che cosa gioverebbe un'analisi, sia pure acutissima, delle nevrosi sociali, visto che nessuno possiede l'autorità di imporre alla massa una cura siffatta? Nonostante tutte queste difficoltà, aspettiamoci pure che un giorno qualcuno si arrischi a lavorare su questa patologia delle comunità civili<sup>36</sup>.

Vedete che questo brano è piuttosto curioso, perché, per tutta la prima parte, Freud nega che sia possibile, utile o consigliabile, stabilire delle analogie tra le patologie individuali e le patologie sociali, ma poi aggiunge: nonostante questo, aspettiamoci pure che qualcuno ci provi. Non è chiaro se lo dice come dicesse: gli uomini hanno fatte tante fesserie, faranno anche questa; o se invece è qualcosa che in qualche modo Freud auspica. Tuttavia, mi pare di poter dire che Freud da qualche parte fantasticava, intuiva oscuramente che, prima o poi, si sarebbe potuto tentare di trovare un modo per permettere alla psicanalisi di allargarsi fino al tessuto sociale nel suo complesso. È probabile che per operare un tentativo di questo genere bisognerebbe non essere tanto sordi alla musica e alla mistica, come Freud diceva di essere.

11 febbraio 1988

---

<sup>36</sup> S. Freud, op. cit., in OSF 10, p. 629.



## XII. *Anthropologica*

Questa sera concludiamo la parte del seminario di quest'anno che abbiamo dedicato alla lettura dei testi di Freud. Si tratterà di vedere, per concludere, se le cose che abbiamo detto le ultime volte, a proposito del mito freudiano di *Totem e tabù*, hanno una qualche influenza su un'interpretazione generale di quella che possiamo pure chiamare la politica freudiana. Credo che questa espressione sia possibile, perché esistono dei testi di Freud che sono specificamente destinati allo studio dei problemi sociali, quindi anche politici, per lo meno nel senso della parola che sto utilizzando quest'anno.

1.

Considereremo, sia pure velocemente, il testo dedicato da Freud a *Psicologia delle folle e analisi dell'io*. Quindi veniamo solo adesso a quello che è in qualche modo il punto di partenza cronologico (lo stesso testo sull'*Avvenire di un'illusione*, da cui siamo partiti, in realtà si collega esplicitamente allo scritto sulla *Psicologia delle folle*. Questo testo, del 1921, è fondamentale per comprendere l'atteggiamento di Freud non solo nei confronti dei movimenti generalmente politici che si stavano delineando nell'Europa a quel tempo, sia nei confronti del movimento psicanalitico.

Dobbiamo considerare questo testo alla luce delle considerazioni che abbiamo fatto in precedenza. Come prima considerazione direi che bisogna riconoscere a Freud che, nonostante si colleghi direttamente al testo del 1912, *Totem e tabù*, riesce ad allontanarsi in diversi punti per lo meno dall'articolazione letterale del mito del padre primitivo. Tuttavia *Massenpsychologie* riprende spesso alla lettera i termini di *Totem e tabù* e Freud cita questo suo testo precedente, tanto più perché insiste sul fatto che le folle – e questo è poi il punto di partenza –, anche quando paiono essere senza un capo, in realtà ne hanno uno.

Non sto a giustificare perché traduco con “folle” il termine tedesco *Massen*. Lo traducono con “folle” perché il termine *Massen* è la traduzione del termine francese *foules*, che è quello usato da Le Bon, cui Freud si riferisce esplicitamente all'inizio dell'articolo del 1921.

Il taglio che dà Freud alla psicologia delle folle è quello di considerarle sempre in quanto inquadrare in una struttura con un capo, quindi verticistica, anche se poi Freud, in un'appendice, si allontana, come vedremo fra poco, da questo criterio generale. Ma cerchiamo di considerare, secondo l'ordine del testo di Freud, alcuni dei punti fondamentali.

Cominciamo con i modelli di struttura collettiva, cui Freud si riferisce all'inizio dell'articolo, che sono, come tutti sanno, la chiesa e l'esercito.

È del tutto evidente che queste due strutture collettive si prestano molto bene a realizzare l'impostazione freudiana delle *Massen*, cioè delle folle strutturate verticisticamente. Per quanto riguarda l'esercito, è del tutto evidente che, per funzionare, dev'essere guidato ed unificato da un capo; gli eserciti, quelli famosi che sono passati alla storia per le loro guerre, per le loro conquiste, erano, se andiamo a vedere, guidati non da un capo qualunque, ma da un capo di tipo fortemente carismatico: Napoleone, Alessandro il Macedone, Cesare ecc.

Quando il capo dell'esercito non è carismatico, c'è tuttavia anche un capo un po' meno carismatico, ma sicuramente sempre designato ed individuabile. E qui non c'è il minimo dubbio che il modello monocentrico funziona perfettamente.

Lasciamo dunque da parte la questione, che pure forse storicamente si potrebbe porre, se per caso non siano esistiti anche degli eserciti che non avessero questa struttura carismatica monocentrica; probabilmente ne sono esistiti. Se andiamo a pescare nella solita Grecia antica, per esempio, io credo che sia possibile individuare degli eserciti, che avevano strutture perfettamente funzionali dal punto di vista dell'esercito, ma non un capo carismatico; almeno non era questo che faceva la forza dell'esercito. Probabilmente persino il caso di Tebe, di Pelopida ed Epaminonda, che pure appaiono come generali di tipo carismatico, era invece impostato in termini diversi. Ma lascio del tutto aperta la questione, che si potrebbe porre, per esempio, anche sugli eserciti barbarici, che ad un certo punto sfondarono gli sbarramenti dell'impero romano. Ma lasciamo perdere tutti questi

interrogativi, perché altrimenti dovremmo entrare a fare la storia degli eserciti, e questo sicuramente ci allontanerebbe dal tema della città. Sarebbe poi un'analisi complicata, perché indubbiamente gli storici tendono ad interpretare anche delle strutture che probabilmente non erano di tipo monocentrico in termini carismatici, come nel caso di Pelopide ed Epaminonda, di cui parlavo prima. Non c'è dubbio che è maggiormente rappresentabile un esercito guidato da un capo singolo, da un eroe, ma non è detto che sia questo il caso di tutti i grandi eserciti della storia.

Il tema dell'eroe, comunque, si profila anche nel testo di Freud del 1921, quando Freud viene a parlare del fratello minore, e cioè del poeta, dell'inventore del mito epico. Quindi eventualmente vi ritorneremo.

Prendiamo invece in considerazione il secondo esempio di struttura collettiva, che è quello della chiesa, e segnatamente della Chiesa cattolica, perché sicuramente è quella che ha l'impostazione più universalisticamente costruita. Non c'è dubbio che la struttura della Chiesa cattolica ci dà un'idea assolutamente ferrea di potere carismatico centralizzato; è tanto centralizzato, il potere carismatico del Papa, che esiste persino un dogma della sua infallibilità, quando si pronuncia *ex cathedra* in materia di dogma. È curioso fra l'altro che questa faccenda della infallibilità papale non è molto vecchia; è un'istituzione recente, dell'Ottocento, quindi di pochi decenni prima dell'articolo di Freud.

Tuttavia, a proposito della Chiesa cattolica ci possiamo sempre chiedere se è questa la sua vera struttura, quella che ha costituito la forza della struttura ecclesiastica, in due millenni di storia. Quello che vi ho anticipato, sia pur di sfuggita, relativamente al concetto paolino della chiesa, mi sembra andare in direzione diversa. Vi leggo un breve passo di *Psicologia delle folle*.

Nella chiesa – l'esempio migliore è fornito dalla chiesa cattolica –, come nell'esercito, per differenti che siano sotto altri rispetti queste due istituzioni, vige la medesima finzione (illusione) in base alla quale esiste un capo supremo – nella chiesa cattolica il Cristo, nell'esercito il comandante in capo – che ama di amore uguale tutti i singoli componenti della massa. Tutto risulta subordinato a tale illusione; se venisse lasciata cadere, chiesa ed esercito non tarderebbero a disgregarsi, nella misura consentita dalla coercizione esterna<sup>37</sup>.

Tuttavia, ammette Freud poco più sotto.

Un filone democratico percorre tutta la chiesa, appunto perché di fronte al Cristo tutti sono uguali, tutti partecipano allo stesso modo al suo amore. Non senza una profonda ragione viene addotta la somiglianza tra la comunità cristiana e una famiglia, e non a caso i credenti danno a se stessi il nome di fratelli in Cristo, ossia di fratelli in virtù dell'amore che il Cristo ha per loro. È indubbio che il legame che unisce ogni singolo al Cristo è anche la causa del legame che unisce i singoli tra loro<sup>38</sup>.

Vedete che l'impostazione che dà Freud alla sua considerazione della chiesa è costituita sul modello familiare; la chiesa è una famiglia e tutti i suoi componenti sono fratelli tra loro. Tra l'altro bisognerebbe pure dire che Freud non prende minimamente in considerazione, in tutti i passi in cui parla della chiesa, la distinzione, che pure è assolutamente cruciale, stando ai testi ecclesiastici, tra la chiesa militante e la chiesa trionfante, come ci si esprime nella terminologia della ecclesiastica. E tuttavia l'impressione che si può trarre dalle descrizioni che si traggono dalle lettere di Paolo sulle prime comunità ecclesiastiche cristiane non danno, a dire il vero, l'immagine monocentrica e verticistica di una collettività unita in funzione di un padre, benché Dio intervenga proprio come Dio padre. Bisogna tuttavia sottolineare che Dio è il padre di Cristo, e che non è immediatamente evidente che funzione ha Cristo rispetto ai fratelli, che sono fratelli *in* lui.

Sicuramente, se esiste una chiesa militante, cioè una chiesa pensata in termini di esercito (cosa che non è poi tanto sorprendente (i gesuiti, per esempio, sono concepiti come un esercito di Cristo), bisogna pur ammettere che, in questa struttura da esercito della chiesa, se Cristo è Figlio di Dio, da nessuna parte viene detto che Dio è il capo di un "esercito" che sarebbe la chiesa. Per un altro verso

---

<sup>37</sup> S, Freud, *Psicologia delle folle e analisi dell'io* (1921), in OSF IX, p. 283 sg.

<sup>38</sup> Ivi, p. 284.

la chiesa militante è la chiesa terrena, la chiesa in preparazione della chiesa trionfante, cioè della chiesa dei risorti, cioè di quella chiesa che propriamente viene definita “il corpo di Cristo”, come abbiamo visto leggendo alcuni brani delle lettere di Paolo. Anche i componenti della chiesa terrena vengono definiti in questo modo, come facenti parte del corpo di Cristo, ma in termini di attesa della vera articolazione del corpo risorto in un unico corpo: nel corpo, per l'appunto, di Cristo.

Allora, come dobbiamo intendere la chiesa, se vogliamo cogliere quali sono i punti fondamentali di articolazione della sua struttura collettiva? Come dobbiamo intendere la formula “corpo di Cristo”? Ho cercato di dirvi che non bisogna sicuramente intenderla come una metafora. Il senso originario dell'espressione “il corpo di Cristo” è un senso assolutamente letterale. Se noi non comprendiamo questo, facciamo della lettura dei testi evangelici una sorta di blanda teoria di tipo umanitario, cioè li indeboliamo, facendone dei testi assolutamente atei: facciamo insomma l'operazione del Grande Inquisitore di Dostoevskij.

I santi di cui si tratta nella chiesa trionfante sono un unico corpo, il corpo glorioso, come ci si esprime; e si distinguono gli uni dagli altri come le membra di un corpo, non come i corpi di un esercito. Naturalmente si potrebbe dire che anche un esercito preso dall'entusiasmo produce questo effetto di “unicorporazione”, se posso coniare questo termine, in relazione all'amore per il capo dell'esercito. Tuttavia, tra la struttura della chiesa e la struttura dell'esercito c'è indubbiamente la differenza che il generale di un esercito è qualcuno in carne ed ossa, che combatte con gli altri, mentre il “generale” della chiesa, se questo generale fosse Cristo, sarebbe un generale in attesa della chiesa trionfante, in quanto incarna l'unica leva della resurrezione, cioè l'unico elemento di riscatto della morte dei corpi dei fedeli.

Lo stesso Freud riconosce questa differenza, come risulta dal secondo brano che vi ho letto prima, sul filone democratico che percorre la chiesa. Ma naturalmente Freud si riferisce alla chiesa militante, per la quale, a dire il vero, l'immagine della famiglia mi pare che calzi abbastanza male, per il semplice motivo che Cristo non è propriamente il padre dei fedeli (in quanto è definito Figlio all'interno della struttura trinitaria), e si è piuttosto fratelli in Cristo, come ripete lo stesso Freud, il che significa che Cristo stesso è fratello dei fedeli, e quindi non ha di certo la funzione del Padre.

Questa funzione fraterna della figura di Cristo è del tutto inscritta, tra l'altro, in termini assolutamente espliciti, nei Vangeli: episodi come quello del “lasciate che i pargoli” o l'altro della parabola del figliuol prodigo, segnalano precisamente che l'intervento cristiano sta a livello della fratellanza, più che al livello della fraternità. La svolta introdotta dal cristianesimo – quella per cui il regno della legge è finito ed è incominciato quello dell'amore e della grazia – è in realtà un passaggio dal registro legale paterno al registro della fratellanza, nel senso più letterale del termine.

È del tutto evidente quindi che Freud non si addentra minimamente nel prendere in considerazione queste distinzioni, le quali anch'io sto prendendo in considerazione in termini molto abborracciati, perché per prenderli in considerazione seriamente bisognerebbe esplorare intere biblioteche di testi di teologia e di storia della chiesa. Mi pare che le finezze del concetto cristiano di chiesa necessariamente sfuggono a Freud, perché Freud non solo non prende in considerazione queste differenze, ma si rifiuta in partenza di articolare il proprio discorso sul piano teologico, e invece vuole articolare il proprio discorso sulla base del discorso comune del suo tempo.

Sono convinto che, se Freud si fosse accanito in un'analisi particolareggiata del funzionamento della chiesa cattolica, e della logica e della teologia che stanno alla base del suo funzionamento, ci si sarebbe rotto abbastanza la testa, nel senso che è piuttosto difficile far coincidere lo schema di *Totem e tabù*, che tutto sommato è abbastanza semplice, con quell'articolazione, così unitaria, ma nello stesso tempo piena di articolazioni, che è quella cristiana. Non c'è il minimo dubbio, in altri termini, che Freud non ha mai preso concretamente in questione il punto essenziale del cristianesimo, che sta nel concetto della Trinità, concetto che mi sembra ben più ricco di possibilità di sviluppo del semplice concetto freudiano della paternità (come del resto lo stesso Lacan ha inteso perfettamente).

La cosa che certamente nel concetto cristiano della collettività o della chiesa si distingue sino al punto di opporsi, in apparenza per lo meno, al concetto freudiano, sta nel fatto che cristianamente il sacrificio, la morte di cui si tratta, è quella del Figlio, non certo quella del Padre.

2.

Freud, partito da questi due esempi, giunge, all'inizio del paragrafo 6, a chiedersi in termini generali se le strutture delle folle hanno o no necessariamente un capo. Freud si esprime in questi termini perché parte da una sorta di commento o di riflessione stimolata in lui dalla lettura del libro di Le Bon sulle folle. Che cos'è una folla? Si tratta né più né meno e in generale di una struttura collettiva?

Questo è un problema complesso. Freud parte dalle folle di Le Bon e ne trae una sorta di modello per intendere tutte le strutture collettive, che abbiano o no una struttura di folla all'origine. Allora, come possiamo definire in poche parole una folla? Una folla è un ammasso di soggetti riuniti per un motivo qualunque o anche senza nessun motivo. Facciamo un esempio: delle persone che stanno per strada, ed ognuno va per i fatti suoi; ma questa massa di persone non costituisce ancora una folla, per il semplice motivo che ognuno va dove deve andare e ci s'incontra semplicemente per delle esigenze contingenti, diciamo urbanistiche. Mettiamo però che in questo momento, in una strada affollata, succeda un fatto che spaventa: un colpo di pistola, una macchina che vada a fuoco o altro; immediatamente la folla si manifesta nella sua natura corrispondente al termine linguistico italiano e anche francese, cioè si manifesta una sorta di disordine che passa dall'uno all'altro; tutti i componenti della folla si comportano allo stesso modo, per esempio iniziano a scappare. Allora poniamo il caso che nella folla qualcuno sappia che cosa è successo, e incominci a dirlo; questo qualcuno si dispone ad occupare il posto del capo della folla; ecco sorgere, in un episodio qualunque, la struttura della folla con un capo. Naturalmente il capo sorge a prescindere dal fatto che l'indicazione che dà sia giusta o sbagliata: è solo una questione di tempo. Si tratta, nella struttura della folla, d'una sorta di declinazione della capacità soggettiva d'azione a favore della capacità di tutti quanti; in altri termini le folle fanno scomparire le differenze; questa è una cosa del tutto evidente, che ha avuto dimensioni enormi nell'Europa tra gli anni Venti e Quaranta, per esempio, quando questa sorta di declinazione era del tutto evidente nel fascismo o nel nazismo.

La questione che mi sto ponendo è la seguente: l'esempio che facevo prima, della folla casuale in mezzo alla strada, è o non è un modello a partire dal quale noi possiamo considerare in generale, come sembra che faccia Freud, il sorgere delle strutture collettive? In altri termini, la struttura collettiva sorge in ogni caso nella fretta d'una decisione da prendere, ma d'una decisione che viene presa senza che nessuno in realtà decida, per un semplice effetto d'identificazione collettiva? La questione che mi sto ponendo è se questa struttura di panico è o non è, generalmente parlando, l'origine di tutte le strutture sociali.

La mia opinione, che risulta da tutto quello che ho detto prima, è che non è affatto così. Perché possa intervenire il panico, bisogna che noi partiamo da un'organizzazione già strutturata. Se ognuno va per i fatti suoi, è perché sa già dove andare; esiste già un tessuto sociale all'interno del quale interviene un fattore di rottura, che crea un'altra struttura. Non mi risulta esistere da nessuna parte la folla originaria, cioè un numero indeterminato di soggetti umani che si trovano assieme, per cui nasce il sociale; in altri termini, se l'essere umano è l'essere parlante, l'essere parlante c'è soltanto in quanto *esiste già una struttura sociale*, per così dire *prima della struttura sociale stessa*: insomma il linguaggio è già una struttura sociale, perciò non possiamo calcolare nel linguaggio il punto iniziale della struttura sociale.

In altri termini, non possiamo rappresentarci la situazione mitica, come già abbiamo detto altre volte, delineata da Freud, dell'origine del sociale da un'uccisione, perché pensare un'uccisione significa già porre in esistenza la legge, che invece, secondo Freud, sarebbe successiva all'uccisione. In realtà l'effetto illusorio – e credo che qui il termine caschi perfettamente a proposito –, a partire dal quale ci si può immaginare che esista un originario sorgere del sociale, dipende dal nostro pregiudizio occidentale, in base al quale il sociale è la somma di un numero  $n$  di

singoli. Invece è del tutto evidente, ad una minima considerazione antropologica (che del resto lo stesso Freud avrebbe potuto fare tranquillamente, perché anche al suo tempo c'erano dei testi di antropologia fatti molto bene, che avrebbe potuto consultare, e che forse consultò in alcuni casi, che dimostrano che in realtà il singolo è una creatura assolutamente tardiva della struttura sociale) che nelle strutture sociali cosiddette primitive il singolo è, né più né meno, che il reietto. Il singolo è colui che viene allontanato dalla collettività, perché ha commesso un delitto di particolare gravità; invece colui che è nella struttura sociale né si considera né viene considerato come un singolo. L'utilità delle strutture iniziatiche, sulle quali poi avremo modo di ritornare, sta proprio nell'iscrizione dei singolari soggetti all'interno non della singolarità, ma di una regolarità o generalità dell'essere soggetto *all'interno* della struttura di cui si tratta.

In altri termini, *i singoli non sono all'origine delle strutture collettive, ma sono l'effetto del rompersi delle strutture collettive*. Ciò significa che l'essere parlante sorge nella struttura collettiva, sorge come iscritto, per il fatto stesso che esiste un linguaggio, nella struttura collettiva: se non nella significazione, per lo meno nel senso. Insomma l'essere parlante non sorge nella sua singolarità. La singolarità è semplicemente – scusate se vi faccio un altro riferimento biblico – l'effetto della colpa. Nella Bibbia, Adamo ed Eva si pongono come singoli quando vengono cacciati dal paradiso terrestre; la struttura sociale è questa, è data da questa impostazione, vale a dire dal fatto che siano esiliati dal paradiso terrestre.

È del tutto evidente che invece Freud vuole mettere a capo della struttura collettiva l'identificazione con il capo, ma solo perché parte della folla, cioè parte della struttura collettiva più selvaggia che è possibile incontrare modernamente.

È del tutto evidente che Freud non considera minimamente dal punto di vista effettivo il problema del sorgere, della genesi e della derivazione delle strutture sociali; Freud fa semplicemente un discorso sulle strutture sociali del suo tempo; il saggio *Psicologia delle folle e analisi dell'io* è preliminarmente un'analisi molto precisa di quello che sarebbe successo, in Germania, di lì a pochi anni, con il sorgere del nazismo, nella struttura di folla: per l'appunto di disgregazione delle strutture sociali che c'erano in Germania, e anche in Austria, in seguito alla sconfitta della prima guerra mondiale. Ma questi ragionamenti di Freud, che sono perfettamente adeguati ad intendere ciò che accadeva negli anni Venti in Europa, non mi paiono affatto adeguati ad intendere quello che accadeva o era accaduto altrove.

### 3.

Il procedimento scelto da Freud sicuramente spiega il sorgere delle identificazioni collettive di tipo carismatico, come sarebbero state quelle del fascismo, del razzismo, e se vogliamo anche quella del movimento analitico, benché con qualità del tutto diverse. Mi sembra tuttavia che sia un problema del tutto aperto questo di poter vedere sempre, all'origine del sociale, l'identificazione con un capo della folla disorganizzata. È per il fatto di partire da una folla disorganizzata, del tutto presupposta, o presupposta solo in base ad una disorganizzazione che è il prodotto della modernità, in cui si trovava ad operare Freud, che Freud stesso finisce per ingolfarsi nel solito problema che sorge quando si compie, all'origine, un'operazione di falsificazione, sia pur involontaria. Il problema che si pone per Freud è il seguente: la folla è tenuta assieme da un rapporto erotico? E com'è allora che i rapporti erotici tendono ad allontanare i singoli dalla folla?

L'interpretazione che Freud dà della struttura collettiva è quella d'un rapporto di tipo sia pur indirettamente sessuale, per tutti i componenti della folla, con l'identificazione ad un capo? In base all'esempio, che fa lo stesso Freud, dell'ipnosi, il capo è l'ipnotizzatore, colui che viene amato e in nome dell'amore per il quale tutti quanti s'identificano. Quindi la struttura collettiva è una struttura di tipo erotico, ma nello stesso tempo le strutture di tipo erotico, fra due persone, tendono ad allontanare queste dalla folla e a sottrarre interesse per i movimenti collettivi. I due stanno bene assieme e non pensano ad altro che a loro stessi.

Allora è del tutto evidente che chi si lascia inebriare da quella specie di passione che anima le strutture carismatiche della folla può poi concedere molto poco con il rapporto d'amore

singolarmente assunto, con altre persone. Questo è un semplice dato di psicologia collettiva. Basta andare a leggere qualche romanzo o andare a vedere qualche film ambientato nel periodo fascista. Ma quello che mi pare è che questa complicazione, che si pone a Freud, si sarebbe potuta facilmente evitare, se non si fosse partiti dalla situazione di panico per giungere alla dimensione collettiva, laddove la dimensione del panico è semplicemente l'effetto del disgregarsi della struttura collettiva. In altri termini, la complicazione si potrebbe evitare se Freud avesse fatto a meno di riferirsi al mito originario di *Totem e tabù*, cioè in definitiva se avesse fatto a meno di intendere la struttura collettiva come una produzione della significazione paterna: laddove – credo – accade precisamente il contrario, perché è la significazione paterna ad essere il prodotto della struttura collettiva.

L'ipnosi, cui si riferisce Freud, che fa esplicitamente quest'esempio, è un orrido modello, per comprendere la situazione di smarrimento e di riagggregazione che ci poteva essere nell'epoca in cui Freud scriveva; ma non mi sembra affatto che sia un ottimo modello per intendere nella sua radicalità la struttura politica. In altri termini, se le strutture politiche, nei vari sensi del termine, dipendessero sempre, come risulta in termini desolanti dal testo di Freud (Freud aveva una posizione di assoluta sfiducia nelle strutture politiche e collettive, non senza ottimi motivi, naturalmente) da un rapporto ipnotico, saremmo tutti quanti iscritti inevitabilmente in strutture collettive false, e le strutture politiche sarebbero necessariamente sintomatiche.

Tuttavia, se noi ci rifacciamo a quelli che sono gli esempi classici, per intendere qual è la concezione occidentale delle strutture politiche – esempi che possono essere, molto più che la dittatura di Hitler, per esempio la politica di Pericle, il regno di Nabuconodosor, la struttura della Roma arcaica o della città medioevale –, allora in queste strutture – per esempio nella *pólis* greca o nella città medioevale – non c'è assolutamente nulla che lasci supporre che qualcuno avesse il posto dell'ipnotizzatore e che la *pólis* o la città medioevale siano sorte come una creazione da parte di qualcuno che ha avuto questa iniziativa d'inventarsi, diciamo così, la città.

Ben inteso, iniziative di questo genere sono esistite spessissimo, ma non a livello della struttura della *pólis*; delle città sono state fondate, naturalmente, a livello delle strutture imperialistiche: una funzione d'ipnotizzatore l'ha avuta Cesare, Alessandro il Macedone, Napoleone. Invece Freud deve necessariamente partire dalla funzione del capo, e questo per due motivi essenziali: prima di tutto perché questa coincide con l'esperienza del suo tempo, e in secondo luogo perché questa coincide con l'ipotesi di *Totem e tabù* e cioè con ciò che Freud poteva constatare nella sua pratica quotidiana, come ruolo determinante della funzione paterna, nello strutturarsi del funzionamento soggettivo. Scrive, per esempio:

Più ancora che alle altre esposizioni a quella di Trotter è però lecito obiettare che essa accorda insufficiente attenzione alla parte che nella massa svolge il capo; noi invece propendiamo per la valutazione opposta, e cioè che, se si prescinde dal capo, la natura della massa risulta inafferrabile<sup>39</sup>.

Quindi la posizione di Freud è di principio: se si parla di una struttura collettiva, dobbiamo supporre che ci sia un capo; se il capo sembra che non ci sia, allora la struttura collettiva è organizzata attorno ad un capo che non c'è, ma che in origine in qualche modo doveva esserci. Inoltre, un'altra complicazione sorge tra le mani di Freud subito dopo (alla pagina successiva), quando deve spiegare l'origine della giustizia.

Ciò che in seguito troviamo operante nella società come spirito comunitario, spirito di corpo (*esprit de corps*) eccetera non smentisce la propria provenienza dall'invidia originaria. Nessuno deve voler emergere, ognuno dev'essere e deve possedere ciò che sono e che possiedono gli altri. "Giustizia sociale" significa che non consentiamo a noi stessi molte cose affinché anche gli altri debbano rinunciarvi o, ciò che è lo stesso, affinché non possano aspirarvi. Quest'esigenza di uguaglianza è la radice della coscienza sociale e del sentimento del dovere<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 307.

<sup>40</sup> Ivi, p. 308 sg.

Il senso sociale poggia quindi sul trasformarsi di un sentimento inizialmente ostile in un attaccamento caratterizzato in senso positivo, la cui natura è quella di un'identificazione. All'origine, insomma, c'era la guerra generalizzata. L'identificazione permette d'accordarsi, facendo finta di non fare la guerra. Questo è il concetto del sociale che si fa Freud. È evidente che qui la giustizia è figlia dell'odio impotente. Ben inteso, non si tratta di certo di negare che spesso sia proprio così, perché questo è evidentemente vero; ma è ben vero che questa giustizia, che è il prodotto dell'odio impotente, è una ben misera cosa, ed è in definitiva un prodotto dell'incapacità e della paura. Tuttavia, il concetto occidentale originario della giustizia certamente non è questo. Se noi leggiamo per esempio il primo frammento filosofico della storia occidentale, che riguarda per l'appunto la giustizia, il famoso frammento di Anassimandro, esso si esprime in questi termini (ve lo leggo nella traduzione che è data nel testo che Heidegger ha dedicato a questo frammento):

Là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità; esse devono infatti fare ammenda ed essere giudicate per le loro ingiustizie, secondo l'ordine del tempo<sup>41</sup>.

Qui potete intendere che l'antica giustizia è prodotta semplicemente dal fatto di esserci, non dal fatto d'aver commesso questa o quella colpa, in quanto l'esserci introduce un turbamento nell'«ordine del tempo». In altri termini, l'origine dell'ingiustizia non è l'invidia, ma l'esserci. Esiodo, quando compone *Le opere e i giorni*, per spiegare al fratello che è il caso di dividere l'eredità in due, perché «la metà è più dell'intero», se interpretiamo il testo in base alla concezione freudiana della giustizia, ne risulta semplicemente – come risulta poi, ahimè, molto spesso nelle letture fatte dalla psicanalisi – che Esiodo mente e sta cercando di convincere suo fratello a non rompergli le scatole per l'eredità.

Il peso del valore dei concetti fondamentali dell'occidente, se vengono interpretati a partire dalla lettura moderna che ne dà Freud in base ad un'esperienza moderna, inevitabilmente cola a picco. La psicanalisi, rientrando nella struttura della modernità, se per un verso cerca di sottrarsi alle falle di questa struttura, portando eventualmente dei rimedi, per un altro verso fa colare a picco gli stessi concetti di fondo che potrebbero servire ad essa per sostenervisi. Io credo – è da anni che sto facendo questo discorso, quindi suppongo che nessuno di voi se ne sorprenda – che la psicanalisi non dovrebbe servire a questo.

In ogni caso, benché non stia risparmiando a Freud delle critiche, questa sera, è del tutto evidente che Freud, nonostante il peso che ha per lui la sua posizione di partenza, si rende conto di questi inconvenienti, anche se poi essi non sono resi espliciti nel testo, ed è perciò che alla fine del paragrafo 9 passa a parlare, mentre prima parlava dell'animale che vive in gregge, dell'animale che vive in orda, in quanto l'orda, a differenza del gregge, che è tipicamente animale, è già, come dice la parola stessa, ordinata. Per Freud, tuttavia, l'orda è ordinata e sottoposta ad un ordine legale, quindi è già ordinata in senso paterno.

In altri termini, se noi volessimo utilizzare i termini di Weber – che com'è noto distingueva il potere in tre categorie: il potere burocratico, che era quello che Freud poteva trovare nelle strutture politiche del suo tempo; il potere carismatico, che era quello che Freud poteva individuare come originario delle strutture politiche; e infine il potere patriarcale –, vedremmo che, nello scritto sulla *Psicologia delle folle*, Freud, che pure non mi risulta che abbia mai citato Weber, utilizza in realtà tutte e tre queste categorie, benché quella burocratica sia quella che interviene meno esplicitamente. Quando giunge alla struttura patriarcale Freud si ferma, probabilmente perché era questo il punto nel quale si ferma il suo desiderio. E ciò mi pare di poter dire che accade in un punto ben individuabile nel testo dell'articolo, che è all'inizio del paragrafo 10, che, nella traduzione, è intitolato *La massa e l'orda primordiale*, dove, a dire la verità – non vedo perché non dovrei dire le cose come le ho pensate, rileggendo per l'ennesima volta il testo di Freud –, devo ammettere che Freud si lascia sfuggire delle stupidaggini abbastanza notevoli, come per esempio quella di far scaturire l'amore fraterno dall'odio d'un padre che non si capisce bene come sia padre, dal

---

<sup>41</sup> M. Heidegger, op. cit., p. 749 (ma la trad. qui riportata deriva dall'ed. cit. del 1968).

momento che non ama assolutamente nessuno dei figli, e come quella di mettere il superuomo di Nietzsche a livello dell'*Urvater*: «Agli inizi della storia umana fu lui il *superuomo* che per Nietzsche possiamo aspettarci solo dal futuro»<sup>42</sup>.

Bisogna pur ammettere che sono delle stupidaggini, perché sono l'indizio che c'è qualcosa che non s'innesta nel pensiero che sta pensando Freud. In altri termini, sono l'indizio che c'è, nel ragionamento di Freud, qualcosa che si sottrae alla percezione di Freud stesso. Se vogliamo essere un po' più psicanalitici nell'interpretare la faccenda, dobbiamo pur ammettere che, nel desiderio di Freud, c'è qualcosa che si sottrae. Se devo dirlo, e non vedo perché non dovrei dirlo, la storia della psicanalisi è l'incarnazione lampante di qualche cosa che, nel desiderio di Freud, inciampava da qualche parte, relativamente, ben inteso, alla funzione paterna. Infine, la terza stupidaggine, che a dire il vero è una stupidaggine molto diffusa in tutto il Secolo XX, e quindi non si può fare a Freud nessuna particolare obiezione, consiste nel dire quanto segue:

Tale potere misterioso – volgarmente ancor spesso designato come magnetismo animale – dev'essere lo stesso potere che i primitivi reputano la fonte del tabù, la stessa forza che emana dai re e dai capi e che rende pericoloso accostarsi ad essi (mana)<sup>43</sup>.

È uno dei pochissimi – non so se è l'unico, ma, se non lo è, è quasi l'unico – punti in cui Freud parla del mana, sul quale vi consiglierei di leggere lo splendido saggio di Marcel Mauss sul potlac, il quale viene ricondotto inevitabilmente al carisma. Il mana sarebbe, in altri termini, il manifestarsi del carisma. Sostengo che questa è una stupidaggine, benché sia una stupidaggine diffusissima in tutta la cultura del Novecento, tanto diffusa che ad esempio in Weber la si trova, perché in realtà il mana non è affatto il manifestarsi del potere patriarcale: è invece il potere patriarcale che diventa un sostituto del mana, quando il mana viene ad esaurirsi. In altri termini, il potere carismatico è prodotto dal venire a cadere della struttura collettiva portante: questa è l'ipotesi sulla quale sto cercando d'orientarmi, nelle sue forme note, per esempio nelle forme sciamanistiche, nelle forme regali, nelle altre produzioni di potere carismatico.

Infine, un'ultima conseguenza che bisognerebbe trarre da questi interrogativi, che sto ponendo sul testo di Freud riguarda a quello che è il gradino all'interno dell'io, quanto al problema se la funzione dell'ideale è o non è un riflesso della funzione paterna. Credo che anche qui supporre che l'ideale sia un semplice riflesso della funzione paterna, mentre probabilmente è la funzione paterna ad essere un prodotto dell'ideale, come io sarei più incline a ipotizzare, in termini probabilmente assolutamente eretici, dal punto di vista della tradizione psicanalitica, dicevo, supporre questo porta Freud a molte complicazioni che si potevano evitare. Lasciamo comunque da parte il problema del rapporto fra il significante paterno e l'ideale dell'io, perché questo ci allontanerebbe molto dal problema di cui ci stiamo occupando.

4.

Tuttavia, per tornare al punto da cui siamo partiti, vediamo che Freud, quando si allontana dall'occhio del ciclone, cioè da questo punto che resta oscuro e che sicuramente riguarda la funzione paterna, ritrova tuttavia la misura logica del proprio pensiero; ed è a questo punto che considera le sorti del fratello minore della famosa orda primordiale, in quanto poeta, cioè in quanto mitopoeta, inventore di miti. Il poeta mente, evidentemente, per Freud, come per tutti quelli che hanno scritto sui poeti, da che mondo è mondo, inventando il mito eroico. Il mito eroico sarebbe, in altri termini, un'immagine falsata dell'uccisione paterna. Ben inteso, tutte queste menzogne scaturiscono dal fatto che Freud deve mettere l'uccisione del padre al posto dell'uccisione del figlio, cioè al posto dell'uccisione dell'eroe. E, se la menzogna poetica fosse invece, molto più semplicemente, una descrizione della verità, per lo meno ideale, di ciò di cui si trattava? Vi leggo una pagina dedicata all'invenzione del mito eroico, in cui Freud scrive (p. 323):

---

<sup>42</sup> S, Freud, op. cit., in OSF 9, p. 311.

<sup>43</sup> Ivi, p. 313.



L'eroe pretende di aver compiuto da solo l'atto che invece certamente solo l'orda nel suo insieme osò compiere. Eppure, stando ad una osservazione di Rank, le fiabe hanno serbato tracce evidenti della situazione occultata. In esse infatti accade spesso che l'eroe che deve assolvere un compito gravoso – per lo più un ultimogenito, non di rado uno che di fronte al sostituto del padre si è presentato come uno stolto, ossia come un individuo non pericoloso – riesca ad assolvere tale compito, sia pure con l'aiuto di uno stuolo di animaletti (api, formiche). Questi rappresenterebbero i fratelli dell'orda primordiale, così come anche nella simbologia onirica gli insetti, i parassiti, stanno a indicare i fratelli (con disprezzo: in quanto bambini piccoli). Nel mito e nella favola ognuno dei compiti è inoltre facilmente riconoscibile come sostituto dell'atto eroico<sup>44</sup>.

Mi sia concesso di dire del tutto tra parentesi che, naturalmente, Freud non aveva potuto leggere *Le radici storiche dei racconti di fate* di Propp, dove è assolutamente dimostrato che le fiabe, i racconti di fate, in realtà sono una appena mascherata riproduzione dei riti iniziatici, in cui i fratelli e il padre, chiaramente, c'entrano molto relativamente.

Ma «il mito è pertanto il passo con cui il singolo esce dalla psicologia collettiva»<sup>45</sup>. Questo è un punto assolutamente essenziale.

Il primo mito fu certamente quello psicologico, il mito dell'eroe; il mito esplicativo della natura deve esser sorto assai più tardi. Il poeta che ha fatto questo passo, e che in tal modo nella fantasia si è svincolato dalla massa, è capace nella realtà, secondo un'ulteriore osservazione di Rank, di ritrovare il cammino che riconduce alla massa. Egli infatti va in giro e racconta alla massa le azioni dell'eroe da lui inventate. Quest'eroe non è in sostanza altri che lui stesso. In tal modo egli si abbassa fino al livello della realtà e innalza i suoi uditori al regno della fantasia. Gli uditori comprendono però il poeta; in virtù del medesimo anelito verso il padre primordiale possono identificarsi con l'eroe.

La finzione del mito eroico culmina nella divinizzazione dell'eroe. Forse l'eroe divinizzato fu anteriore al dio padre, fu il precursore del ritorno del padre sotto forma di divinità<sup>46</sup>

Questo è un punto molto importante:

La successione degli dei sarebbe quindi cronologicamente questa: dea madre, eroe, dio padre. Soltanto con l'elevazione del non mai dimenticato padre primordiale la divinità acquisì però le caratteristiche che ancor oggi le riconosciamo<sup>47</sup>.

È curioso che in questo brano, mentre pone la funzione paterna all'origine delle strutture sociali, Freud riconosca tuttavia che la divinità paterna è la terza, cioè la più tarda, cosa che fra l'altro storicamente è ben documentata. Ma lasciamo da parte la storia della dea madre, che sarebbe molto più complessa da affrontare; è sicuro comunque che l'idea del dio padre è molto più tarda, rispetto al dio in parola nelle strutture antropologiche. Allora in che cosa sta il punto di verità, di questo brano di Freud? Forse nel fatto che, da qualche parte, esiste un assassino. È questa la verità di cui parlavamo? O piuttosto si tratta del fatto che l'eroe, in quanto tale, è colui che si offre come vittima?

Se noi prendiamo qualche mito eroico, per esempio l'*Iliade*, su che cosa ci si commuove, nella lettura? Evidentemente sul fatto che Achille muore giovane, Ettore pure, che Priamo chiede il cadavere di suo figlio al suo assassino, che Achille piange Patroclo ecc. In altri termini, la verità del mito eroico non sta mai nella morte del padre. Tra l'altro, se si legge l'*Iliade*, di padri che muoiono non ce ne sono, quelli che muoiono sono sempre i giovani, i figli. Allora diciamo che, se questa è una menzogna data dal capovolgimento del mito freudiano, sicuramente è una menzogna ben riuscita, perché attraversa tutta la tradizione occidentale, e del resto non solo quella occidentale, perché si trova anche altrove.

Tuttavia Freud va anche oltre questa sorta di riconoscimento del punto cruciale che è occupato dal mito eroico (giustamente dice che il mito eroico è quello con cui si esce dalla psicologia collettiva; nella psicologia collettiva, in effetti, non si entra mai); nel mito eroico c'è la traduzione, nel registro delle significazioni, di quello che in precedenza non c'era nessun bisogno del mito

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 323.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

eroico perché si producesse, dal momento che c'era il rito, a sostenerlo. Freud va oltre questo punto quando, nell'ultimo brano che vi ho letto, pone quest'ultima menzogna poetica, che mi pare una grande verità, che Freud riesce a dire con la scusa della menzogna del poeta, e cioè il fatto che la divinizzazione dell'eroe non è affatto, in sé e per sé, una finzione, perché lo stesso dio si precisa e si nomina in primo luogo proprio negli eroi, vale a dire nelle sue figure.

Che il dio eroico anteceda il dio padre è sicuramente un dato storico. Il monoteismo segue necessariamente il politeismo, come d'altra parte il politeismo segue necessariamente una religione molto più indefinita, o cosmica, che probabilmente è quella a cui si riferisce Freud quando parla delle divinità materne. In altri termini, l'eroe divinizzato è anteriore storicamente al dio padre, perché l'eroe è anteriore al padre. Non al padre materialmente parlando, ben inteso, ma al padre come Nome del Padre. Sto dicendo che non c'è nessun bisogno di far svolgere al Nome del Padre una funzione di sostegno soggettivo. Il sostegno soggettivo si può attuare attraverso un incontro che funziona, per riprendere i termini lacaniani, tra il simbolico, l'immaginario e il reale.

In altri termini, il significante paterno è una semplificazione dettata dalla nostra storia, e nella nostra storia, e tuttavia è una semplificazione, che si dà il caso essere quella che da diversi decenni a questa parte tende a mostrare sempre più la corda, semplicemente per il fatto che ci sono sempre meno strutture patriarcali funzionanti.

Cerchiamo ora di riepilogare queste ultime considerazioni su *Psicologia delle folle*. Bisogna riconoscere che questo testo di Freud, che è perfettamente calzante alla situazione politica del 1920 circa in Europa, è tuttavia un testo ampiamente errato, quanto a ciò di cui crede di parlare, cioè all'origine delle strutture collettive. Resta comunque, mi sembra, un testo enorme e di utilità straordinaria, per comprendere qual è stato lo *shibboleth*, come si esprime Freud qualche volta, di Freud stesso: anche nel concepire il movimento psicanalitico, e anche – bisogna dire – nell'assumere la propria posizione sicuramente patriarcale e in secondo luogo carismatica, all'interno dello stesso movimento.

Se qualche anno fa vi parlavo di alcuni inconvenienti nella storia del movimento psicanalitico, se qualche volta ho attribuito anche a Lacan una sorta di contributo, seppur indiretto, ad aver favorito questi inconvenienti, bisognerà pur decidersi a riconoscere che l'origine di questi inconvenienti sta nel punto stesso in cui sta la forza del movimento psicanalitico: cioè nella posizione di Freud. Il fatto che noi stiamo ancora scontando le conseguenze di questo “errore” (mettiamolo pure tra virgolette) di Freud, che fosse inevitabile non ci esime dal riconoscere che lo era, non ci toglie dal compito di prendere le distanze dall'origine di questo “errore”.

Lasciamo il termine “errore” tra virgolette, benché naturalmente questo errore sia semplicemente l'altra faccia dell'invenzione freudiana. In altri termini, non sto facendo una semplice critica, dicendo che questo punto è sbagliato. Il punto è sbagliato perché è il rovescio dell'altro punto che invece è vero, tanto che possiamo dire che tutti e due erano giusti, perché, nel momento in cui interveniva Freud, interveniva su alcune strutture collettive che probabilmente non sono più quelle attuali, e che non sono più quelle con cui noi ci troviamo a confrontarci. Per lo meno è quello che io suppongo.

Il problema che sto cercando di porre è il seguente: se questo “errore” è inevitabile anche per noi. È chiaro che, se uso il termine “errore”, è perché penso che non lo sia. Allora, se nelle prime due parti di questo seminario vi ho mostrato in che cosa mi pare di non poter seguire Lacan, e in che cosa non mi pare possibile, oggi, seguire Freud, ben inteso dev'essere perché da qualche parte ho un'idea di ricambio, benché sia un'idea che resta semplicemente un'ipotesi di lavoro. Certamente non avrei potuto dirvi che su queste cose, che dice Lacan o che dice Freud, non sono d'accordo, se non avessi avuto già qualche altra idea.

Ripeto, questa ipotesi resta da metterla alla prova e, per farlo, dovremmo incominciare a chiederci se esistono forme di potere che non siano monocentriche o verticistiche, come quelle che Freud suppone essere sempre alla radice di ogni struttura collettiva. Per riprendere i termini weberiani, che usavo prima: esistono strutture politiche che non siano né patriarcali, né

burocratiche, né carismatiche? Ed è da questo problema che riprenderemo con la terza parte di questo seminario, a partire dalla volta prossima.

18 febbraio 1988