

LETTURA DE *IL DISAGIO DELLA CIVILTÀ*

Carmelo Licitra Rosa

Capitolo I - Freud e il sentimento oceanico di Romain Rolland

1. Lo scrittore e drammaturgo francese premio Nobel Romain Rolland aveva acquisito notorietà e fama per essersi dedicato fra l'altro alla ricerca di un' "arte per il popolo" - specie in campo teatrale - e alla diffusione di un credo umanitario di pace e di fraternità, la cui matrice egli ravvisava con ferma convinzione nella filosofia orientale e la cui realizzazione riconosceva nella rivoluzione russa. Ora per l'appunto Rolland, dopo la lettura de *L'avvenire di un'illusione* - uno scritto del 1927 in cui Freud svolge un'analisi impietosa e fortemente dissacratoria della sfera religiosa, le cui manifestazioni sono tutte quante ridotte a mere illusioni, o meglio a fantasie consolatorie, a riprova del perdurare della condizione infantile nell'uomo adulto - aveva inviato a Freud una replica nella quale, distinguendo fra religiosità e sentimento religioso - che della prima propriamente sarebbe origine e fonte - dichiarava di concordare al limite con Freud quanto al giudizio sulla religione ma di dolersi che ad un'intelligenza così acuta come la sua fosse sfuggita questa fondamentale dimensione, retrostante alla religione, di un sentimento religioso primordiale, da lui definito come senso di eternità oppure anche come senso di qualcosa di illimitato, di sconfinato, di oceanico per l'appunto.

Proprio tale sentimento, in cui è dunque da scorgere qualcosa di prettamente soggettivo, sarebbe a giudizio di Rolland la vera fonte di quell'energia religiosa che alimenterebbe le diverse religioni positive, con i loro peculiari edifici dottrinali e le loro specifiche organizzazioni in chiese. Ne seguiva pertanto a parere di Rolland che, anche rifiutando in modo perentorio come faceva Freud qualsiasi fede e qualsivoglia illusione religiosa, in forza di questo sentimento primigenio presente in tutti nessuno poteva in linea di principio esimersi dal definirsi religioso.

Questa in estrema sintesi la risposta di Rolland a Freud, in cui si coglie nitidamente lo sforzo di formulare un'obiezione non troppo recisa e categorica alla critica severa

di Freud. Rolland in altri termini, al corrosivo razionalismo con cui Freud pretendeva di demolire la religione, rispondeva accampano l'istanza irriducibile di un sentimento, quello di una fondamentale appartenenza dell'essere al tutto.

2. A questa replica bonaria e amichevole di Rolland Freud controbatte con argomentazioni dense e di amplissimo spessore, non prima di essersi profuso in attestazioni di stima e di ammirazione nei riguardi di colui della cui amicizia dichiara apertamente di sentirsi onorato: ebbene, possiamo riconoscere nel capitolo I del *Disagio della civiltà* l'articolata risposta di Freud alla predetta replica di Rolland.

Freud comincia col confessare l'assoluta incapacità di reperire in se stesso una traccia di questo sentimento oceanico a cui si richiamava Rolland. Ma non volendo arrendersi dinanzi all'esito infruttuoso di questa introspezione, prova ad aggrapparsi ad un altro appiglio, sperando di potersi approssimare il più possibile a quello che il suo amico aveva evocato.

a) Attraverso quali vie - si domanda dunque Freud - possiamo abbordare un sentimento?

La via più diretta è certamente quella di rintracciare tutti gli indicatori che ne costituiscano il correlato fisiologico: ma nel caso del sentimento oceanico di cui parlava Rolland questa via sembra a Freud preclusa. E dunque?

Non resta che rivolgerci a considerare - continua Freud - il contenuto rappresentativo associato a tale presunto sentimento primordiale. Lungo questa direttrice egli scopre l'idea, presente effettivamente in ogni essere, di un proprio indissolubile legame o di una propria stretta appartenenza al mondo esterno nella sua interezza. Ma - osserva Freud - questa idea sembrerebbe piuttosto dell'ordine di un'intuizione intellettuale, e quindi in quanto tale un pensiero; ora, se è un pensiero non può più situarsi al livello di quel primordiale rivendicato da Rolland per categorizzare questo sentimento oceanico. Pertanto - deduce Freud - è difficile riuscire a convincersi della natura effettivamente primaria di questo sentimento oceanico; si affretta però ad aggiungere che non vuole generalizzare e che forse si

potrebbe trattare di una speciale difficoltà da parte sua a ritrovare dentro di sé questa peculiare dimensione.

b) Tuttavia la vera questione secondo Freud rimane quella di riuscire a stabilire se veramente questo sentimento oceanico possa essere legittimamente considerato, come pretendeva Rolland, la fonte e l'origine di tutti i bisogni religiosi.

Analizziamolo dunque con la massima precisione - dice Freud - questo presunto sentimento primario di appartenenza con il mondo, albergante in ogni essere.

Muovendo dal dubbio sulla sua natura immediata e diretta, egli giunge a ricondurlo al processo della formazione psicologica dell'essere umano: processo che si delinea progressivamente attraverso il distacco dell'individuo quale entità psichica da quel coacervo confuso e indistinto in cui consiste la massa delle impressioni precoci sotto cui questo nuovo essere venuto al mondo si trova sommerso e quasi schiacciato.

Ma seguiamo l'avvincente argomentazione di Freud. Per la psicoanalisi nulla è meno sicuro - dichiara Freud - del senso di noi stessi, del nostro stesso io.

-Questo io che ci appare "autonomo, unitario, ben contrapposto ad ogni altra cosa"¹, a ben vedere è tale solo in apparenza poiché in realtà, se ben esaminato dal suo lato interno, esso si prolunga in un'entità psichica inconscia, l'*Es*, di cui pertanto tale io altro non sarebbe che la facciata esterna.

A questa considerazione di carattere metapsicologico Freud ne affianca un'altra di carattere più prettamente fenomenico e clinico. Parimenti – soggiunge infatti - se questo stesso io è esaminato dal suo lato esterno, quello cioè che interfaccia col mondo, la linea di demarcazione non è così netta come di primo acchito ci si sarebbe potuti aspettare. Si possono infatti apportare almeno due esempi in cui questo confine pare dissolversi: per prima cosa il momento culminante dell'innamoramento, in cui il limite tra soggetto e oggetto sembra sfumare allorché all'apice dell'esaltazione amorosa l'innamorato afferma che io e tu sono una sola cosa; e in secondo luogo alcuni processi morbosi, in cui analogamente la linea di confine fra io e mondo esterno sembra dissolversi, sia nel senso che parti del proprio corpo o della propria

¹ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1989, p. 559.

psiche vengono percepiti come estranei all'io, sia nel senso che viene attribuito al mondo esterno ciò che invece ha avuto origine nell'io.

-Se è vero che nella condizione psichica dell'adulto i confini dell'io possono divenire labili e porosi, ancora più vero è che questi confini - con il senso dell'io da questi confini assicurato - lungi dall'essere primitivi sono piuttosto il risultato di uno sviluppo. Possiamo immaginare che la condizione del lattante sia piuttosto quella di un conglomerato confuso di sensazioni da cui l'essere ancora in bozzolo sarebbe verosimilmente schiacciato. Non è difficile pensare che l'essere emerga da questo magma indistinto attraverso un processo di individuazione in cui un ruolo determinante sarà giocato dalla seguente differenziazione che egli man mano apprenderà: mentre alcune fonti di eccitamento rimangono per lui permanenti (le stesse in cui egli più tardi imparerà a riconoscere i suoi organi corporei), altre (*in primis* il tanto bramato seno materno) possono temporaneamente allontanarsi da lui per poi eventualmente ritornare dopo aver fortemente gridato. È grazie a questo movimento - sostiene Freud - che si abbozzerebbe la prima rudimentale distinzione tra io e mondo esterno.

Questo meccanismo, con la sua valenza schiettamente fenomenologica, non è il solo a giocare un ruolo in questa differenziazione progressiva. Ce n'è un altro - e con questo siamo proiettati in una dimensione più prettamente metapsicologica - connesso al funzionamento del principio di piacere, il quale principio è tarato per allontanare o tenere a distanza le molteplici sollecitazioni di dispiacere provenienti dal mondo esterno. Il mondo esterno dunque prende forma come ciò che deve essere tenuto a distanza in quanto fonte di dispiacere; al tempo stesso, correlativamente a questo mondo esterno che si compatta nella manovra di respingimento di tutto ciò che è dispiacere, si isola gradualmente l'io come puro nucleo di piacere.

Ma i confini di questa opposizione io-piacere oggetto esterno-dispiacere non sono netti, dei mercati una volta per tutte. C'è infatti una parte di piacere che rimane legata all'oggetto e una parte di dispiacere che resta inseparabile dall'io in quanto di origine interna. Ecco perché sarà necessario lo sviluppo di un'ulteriore passaggio che, grazie

alla combinazione di attività sensoriali e muscolari, permetta di localizzare l'esterno e l'interno senza confonderli rispettivamente col dispiacere e col piacere: sarà questo nuovo procedimento che porterà propriamente all'instaurazione del cosiddetto principio di realtà. E tuttavia può rimanere un residuo della precedente organizzazione in quella tendenza a difendersi dagli eccitamenti spiacevoli provenienti dall'interno come se fossero invece provenienti dall'esterno; tendenza residuale che si rivela essere un fattore patogeno di rilevanti disturbi nevrotici.

Tirando le somme da tutte queste argomentazioni si evince chiaramente che in origine secondo Freud l'io include tutto quanto e che solo successivamente esso arriva a separarsi, o meglio a separare da sé un mondo esterno. Ecco allora la risposta parafrasata che Freud dà a Rolland: *quello che per te sarebbe un sentimento basilare di appartenenza dell'essere al mondo, per me è invece un residuo avvizzito di un sentimento onnicomprensivo relativo alla fase in cui i confini tra il sé e l'ambiente non erano ancora stati ben delimitati.*

3. Se facciamo nostra questa tesi di Freud l'unica difficoltà dinanzi alla quale ci ritroveremmo sarebbe quella di come giustificare la sopravvivenza di qualcosa di arcaico accanto allo stadio più evoluto che ne sarebbe successivamente derivato. Freud svolge a mo' di risposta tre considerazioni, di ordine rispettivamente filogenetico, archeologico e ontogenetico.

a) Se guardiamo all'evoluzione delle specie è possibile effettivamente constatare che accanto ai mammiferi - specie che si trova all'apice della scala evolutiva - coesistono dei rappresentanti di una specie remota come quella dei grandi dinosauri, che possiamo identificare nel coccodrillo, anche se questo esemplare non è, nella sua forma attuale, propriamente il vero antenato. Quindi guardando all'evoluzione delle specie animali, si deve riconoscere correttamente che i veri antenati si sono estinti e non coesistono più con le specie attuali.

Il secondo esempio che Freud adduce è relativo all'ambito dell'urbanistica e dell'archeologia. Una città come Roma è la testimonianza vivente di come le vestigia del passato possano sopravvivere integrandosi e amalgamandosi con le architetture ed

il tessuto urbano delle epoche successive. Ma anche qui c'è un limite: quel che sopravvive sono dei resti, non le costruzioni integrali del passato, non fosse altro perché quella stessa area da cui sorgono dei resti spesso è stata occupata da costruzioni successive e di fatto non è possibile che un medesimo spazio possa albergare contemporaneamente più masse.

C'è ancora un altro esempio addotto da Freud, questa volta mutuato dall'embriologia. Le fasi anteriori dello sviluppo ontogenetico non sono conservate: esse si sono dissolte in quelle posteriori, a cui hanno fornito il materiale per le strutture più mature.

Ne deriva allora che questa peculiare conservazione in cui tutti gli stadi anteriori permangono accanto alla strutturazione finale sarebbe prerogativa esclusiva della sfera psichica, anche se non riusciamo in nessun modo a raffigurarcela visivamente.

4. Fin qui possiamo dire che Freud ha dato ragione al suo interlocutore circa la pretesa esistenza di questo sentimento oceanico di coappartenenza dell'essere con il mondo, anche se lo ha reinterpretato alla luce degli apporti della teoria analitica.

Ma - incalza Freud - che diritto abbiamo di considerare questo sentimento come la vera fonte dei bisogni religiosi? È a questo punto che avanza la sua obiezione più consistente: *un sentimento può essere fonte di energia solo se è espressione di un forte bisogno.* Ma un tale criterio non risulta verificato a proposito di questo presunto sentimento oceanico. Invece - continua Freud - risulta del tutto evidente che i bisogni religiosi debbano essere ricondotti all'impotenza infantile e alla conseguente nostalgia del padre; e ciò soprattutto perché questa condizione si prolunga oltre lo stadio infantile a causa delle difficoltà della vita e dell'inferire delle avversità. Qui non ci sfuggerà una certa precipitazione dell'argomentazione, ma è chiaro che Freud liquida il tutto in poche battute poiché il nerbo di questo giudizio poco benevolo nei confronti della religione è stato da lui elaborato in lungo e in largo in testi degli anni precedenti.

Se dunque il bisogno religioso affonda le sue radici nella persistenza di una certa condizione di impotenza infantile, allora va da sé che dovrà essere completamente

ripensato il rapporto tra religione e sentimento oceanico nei termini in cui questo risulta configurato da Romain Rolland. Più esattamente quest'ultimo non potrà più essere considerato come la fonte e l'origine dell'esperienza religiosa ma piuttosto come il recupero di una componente ancestrale presente nella psiche al fine di nutrire l'illusione di restaurare un narcisismo originario illimitato. *In poche parole il sentimento oceanico non sarebbe all'origine ma piuttosto al servizio del bisogno religioso - quindi non a monte ma a valle - come un tentativo di consolazione elicitato dal bisogno religioso.*

Da questo angolo visuale Freud può allora riunire in un tutt'uno diverse pratiche, dallo *yoga* alle più svariate forme di *trance* e di estasi, tutte accomunate dalla facoltà di facilitare l'induzione di sensazioni e di sentimenti di fusione oceanica, i quali ultimi in questo modo potranno essere compresi come altrettante regressioni a stadi antecedenti della vita psichica.

Capitolo II - L'impossibilità a realizzare il programma della felicità e le soluzioni alternative percorribili

1. In perfetta continuità con il punto in cui si era interrotto alla fine del capitolo precedente, Freud comincia questo capitolo sminuendo espressamente le manifestazioni religiose ad esperienze consolatorie per spiriti deboli. La religione infatti, fornendo una spiegazione preconfezionata ai misteri e agli enigmi del mondo e introducendo la dimensione di un Dio personale provvidente e sollecito, compirebbe il miracolo di dare consistenza all'istanza di un padre straordinariamente potente in grado di soccorrere il figlio che si dibatte penosamente nelle miserie e nei limiti della sua condizione di impotenza. Freud si mostra sprezzante verso la maggioranza delle persone che rimangono abbarbicate a questa condizione di inferiorità, come pure verso quei pensatori che tentano in modi più o meno maldestri di reintrodurre l'istanza divina rivestita di forme più nuove inaccettabili, dopo la forte spallata con cui il pensiero moderno l'avrebbe messa seriamente a repentaglio.

Con fierezza Freud sembra volersi sollevare al di sopra della condizione di minorità intellettuale in cui si barcamena la stragrande maggioranza dell'umanità. E tuttavia, se è innegabile che egli svaluta fortemente l'esperienza religiosa, non si può dire che ne disconosca la funzione. Lo si coglie chiaramente dalla citazione di Goethe che egli introduce a questo punto: *Chi possiede scienza e arte ha anche religione, chi non possiede né l'una né l'altra, abbia la religione.*

Ciò significa che Freud ha *una visione tragica dell'esistenza umana, alla quale sarebbe letteralmente impossibile far fronte senza costruzioni ausiliarie* - come è detto nell'altra bella citazione di Theodore Fontane, che egli introduce molto ben a proposito in questo passaggio della sua argomentazione. La religione sarebbe dunque una di queste costruzioni ausiliarie di supporto, ma in un certo senso di livello inferiore rispetto all'arte e alla scienza; in questo senso si può dire allora che arte e scienza, pur ponendosi talora in antitesi rispetto alla religione, altro non sarebbero che delle forme più progredite - ovvero più consone all'uomo colto e civile - della religione, la quale nella sua forma tradizionale resterebbe appannaggio della maggioranza incolta e infantile dell'umanità, incapace di quella forza necessaria per sostenere la durezza della vita, se non proprio senza alcun supporto, con un supporto quantomeno più laico, il solo secondo Freud ad essere degno dell'uomo civilizzato.

Questa in breve l'argomentazione di Freud nella quale, al di là della sgradevolezza per l'alterigia sprezzante che vi sentiamo risuonare, sono chiaramente riconoscibili l'*Aufklärung* illuministica e la sconfinata fiducia positivista, in quell'inconfondibile combinazione freudiana sempre venata da un caratteristico lucido pessimismo. In altri termini dunque, per Freud l'arte e la scienza, pur all'occorrenza rinnegando la religione, sono esse stesse religione e come tali svolgono la funzione di venire in aiuto alla difficile avventura dell'esistenza umana.

2.D'altronde l'uomo - e qui Freud cala delle carte importanti per il seguito della sua argomentazione - fa ricorso essenzialmente a tre fondamentali strategie per rendersi sopportabile il male di vivere: il *diversivo*, che attraverso la distrazione permette di alleviare il dolore; il *surrogato*, che apportando un soddisfacimento sostitutivo lo

tempera; e l'*anestetico* - sia esso ad effetto inebriante o sedativo - che riduce la sensibilità del corpo a questo stesso dolore. In questa ottica - si domanda Freud - che posto assegnare alla religione?

a) Freud prende in esame il punto di vista secondo cui lo scopo della religione sarebbe quello di dare un senso e un valore alla vita. Ma per lui questa risposta non è convincente. Ritorna perciò a quello che gli sembra il vero punto di partenza: *la ricerca della felicità* quale motore trainante e punto di *zenith* dell'esistenza umana. Ora, il perseguimento di questo programma di felicità si concretizza lungo due direttrici ben distinte: *la ricerca del piacere da una parte e l'evitamento del dispiacere dall'altra*.

Per quanto concerne la prima direttrice, Freud fa notare accanto all'indubitabile intensità del piacere conseguito l'estrema precarietà del risultato. Esso infatti è veramente consistente solo quando è di tipo fasico: in altre parole il piacere si rivela essere pienamente soddisfacente solo quando esso si iscrive su una condizione preesistente di assenza di piacere, per poi estinguersi immediatamente dopo aver raggiunto un certo picco. Un piacere prolungato nel tempo è destinato ineluttabilmente a smorzarsi, a stemperarsi, in modo tale che la curva di una sensazione piacevole protratta nel tempo disegna inevitabilmente una sorta di discesa fisiologica.

Di contro all'esiguità della soddisfazione arrecata dalla ricerca attiva di piacere, l'allontanamento del dispiacere - che costituisce l'altra via per il raggiungimento della felicità - promette di garantire effetti di soddisfazione molto più durevoli. *Questo spiega - chiosa Freud - come mai l'evitamento del dispiacere possa diventare alla lunga preferibile al procacciamento attivo del piacere*.

a1) Le fonti da cui si originano gli effetti di dispiacere sono per Freud essenzialmente tre: le minacce che provengono dal mondo esterno, che possono rivelarsi dotate di un inimmaginabile potenziale distruttivo; la fragilità del nostro corpo, destinato inesorabilmente a deperire e a disfarsi; i pericoli provenienti dalle

relazioni tra gli esseri umani, questi ultimi di gran lunga i più temuti per le ferite laceranti che sono ritenuti provocare.

Date queste tre fonti, in che modo può prendere corpo l'evitamento del dispiacere in rapporto ad esse? Freud tratteggia delle soluzioni concrete: quanto alla prima fonte, per scongiurare il più possibile il dispiacere si tratta di mettersi al servizio della *tecnica*, intesa come una modalità per aggredire la natura ed assoggettarla al volere umano; quanto alla seconda fonte, il dispiacere può essere evitato facendo propri precetti delle diverse scuole di *saggezza*, che insegnano ad anteporre la prudenza e la continenza alla ricerca spontanea del godimento; quanto alla terza fonte, il dispiacere può essere evitato attraverso la scelta di condizioni di volontaria solitudine, di *isolamento* al limite, che permettano di trarre felicità dalla quiete.

a2)Ma il dispiacere e la sofferenza sono innanzitutto sensazioni avvertite da un corpo vivente. Da questo discende che un altro modo efficace di evitare il dispiacere è di agire su questo corpo stesso che lo avverte. E in che modo? Attraverso l'assunzione di sostanze stupefacenti che, alterando la biochimica dell'organismo, riescono a indurre un'*anestesia* al dolore, talora attraverso degli effetti inebrianti - che riproducono artificialmente una condizione ben altrimenti nota della psiche umana, ovvero la mania, condizione che rende il paziente curiosamente insensibile tanto al dolore quanto alla fatica - sia attraverso effetti sedativo-lenitivi. Questo tipo di sostanze, che in una certa tradizione sono denominati *scacciapensieri*, presentano tuttavia l'inconveniente - osserva Freud - di consumare delle energie che potrebbero essere messe al servizio del miglioramento e dell'ottimizzazione della condizione umana.

a3)L'evitamento del dispiacere si può raggiungere anche per un'altra via: smorzare l'irruenza delle esigenze pulsionali. E in che modo? Freud elenca alcune di queste soluzioni.

Tra queste prima di tutto le pratiche della saggezza orientale, che consentono di pervenire ad un certo grado di mortificazione, ossia alla riduzione o all'annientamento della pressione degli appetiti pulsionali.

In secondo luogo Freud addita le svariate pratiche di autodisciplina, che ambiscono a conseguire il pieno dominio delle pulsioni. A questo proposito Freud fa osservare la differenza sussistente tra un non soddisfacimento *tout court* della pulsione, che può essere avvertito come fortemente frustrante, e un non soddisfacimento deliberato, ovvero conseguente ad un'azione di contenimento, di imbrigliamento: una sorta di addomesticamento quindi che si prefigge di dosare o di procrastinare il momento della soddisfazione, che resta in linea di principio ammessa pur se l'intensità di tale soddisfazione risulterà necessariamente inferiore a quello che potrebbe essere un appagamento immediato, istantaneo.

Vi sono poi altre due modalità di controllo della pulsione le quali, a differenza delle due precedenti, non mirano a smorzare la pulsione alla sua fonte ma a manipolarla in qualche modo in riferimento alla sua meta.

Si tratta in primo luogo della sublimazione, quella ad esempio che può essere connessa ad un'attività artistica o alla stessa ricerca scientifica. La sublimazione però presenta l'inconveniente di essere preclusa alla maggior parte delle persone, anche se - aggiunge Freud - la platea potrebbe notevolmente allargarsi qualora si riuscisse a fare del lavoro, che è una dimensione alla portata di tutti, un'occasione di sublimazione; ma per ottenere questo intento sarebbe necessario riuscire a estrarre dal lavoro - che in sé è un meccanismo privilegiato di contatto con la realtà in quanto costituisce il mezzo per ricavare il proprio sostentamento - la soddisfazione e la gratificazione collegate ad una certa realizzazione personale. Altro inconveniente della sublimazione è che essa non riesce ad offrire riparo dalla sorte avversa e dalle malattie del corpo.

E c'è poi l'attività fantastica, che permette una parziale e temporanea disconnessione dalla realtà esterna, quando questa è diventata troppo ardua da fronteggiare, per evadere in un mondo costruito a misura propria e della propria soddisfazione: la creazione, ma anche la fruizione artistica, rientrano in questa modalità.

a4)Ma ci sono ancora altre soluzioni. Una di queste consiste nel voler trasformare il mondo, vissuto come ostile e fonte inesauribile di sofferenza. Così, al contrario dell'eremita che ricerca il distacco dal mondo, coloro che promuovono una trasformazione delirante della realtà - vocazione questa propria di molte costituzioni paranoiche - possono riuscire a fondare movimenti in grado di aggregare un numero crescente di individui: tali movimenti possono essere considerati come gli avamposti delle religioni.

a5)Restano infine da considerare ancora due modalità: l'amore e il culto della bellezza.

Per quanto riguarda l'amore, Freud fa notare come esso permetta di coniugare l'evitamento del dispiacere - grazie all'istituzione di legami emotivi positivi con oggetti del mondo - con la ricerca del piacere, attraverso un opportuno indirizzamento della pulsione e della sua soddisfazione sugli oggetti su cui è venuta a ricadere la scelta d'amore. Tuttavia questa soluzione è anche la più precaria perché la garanzia della propria felicità verrà a dipendere dalla fedeltà e dalla costanza dell'oggetto a cui si è fatto affidamento, riponendo in esso sentimenti, passioni e affetti.

Quanto infine al culto della bellezza - la bellezza dell'ambito umano, della natura, dell'arte e della scienza - c'è da dire che si tratta di un'attività che non è in grado di prevenire la sofferenza, anche se può certamente alleviarla e compensarla. Una civiltà non può fare a meno della bellezza, pur rimanendo incerta la sua origine. Si può ipotizzare - dice Freud - che l'amore per il bello tragga origine da un richiamo primitivo esercitato dalla sfera sessuale. Potrebbe essere questo un classico esempio di impulso inibito alla meta, ma va riconosciuto - aggiunge Freud - che se la bellezza e l'attrattiva possono certamente essere un attributo originario dell'oggetto sessuale, d'altra parte è notevole che gli organi genitali, se è vero che possono risultare eccitanti alla vista, non sono ritenuti belli da guardare, laddove per contro la bellezza sarebbe propria piuttosto di certi caratteri sessuali secondari.

3.La conclusione di Freud è che il programma impostoci dal principio di piacere, ovvero il raggiungimento della felicità, è irrealizzabile. Questo però non significa che

dobbiamo rinunciare ad approssimarci ad esso quanto più possibile, perseguendo il duplice obiettivo di conseguire il piacere e di eludere il dispiacere.

a) Non esiste al riguardo una regola generale ma al contrario ogni individuo dovrà trovare la sua maniera tutta particolare di essere felice: Freud qui sta facendo eco a un detto attribuito a Federico il Grande. Molto dipende dalla costituzione psichica dell'individuo: l'individuo erotico darà priorità alle relazioni emotive con gli altri, il narcisista sarà più incline all'autosufficienza mentre l'uomo d'azione non rinuncerà al proposito di applicare la sua forza sul mondo esterno. Ma poiché ognuna di queste singole soluzioni non può che essere parziale e insufficiente, è più opportuno – sottolinea Freud - puntare ad una loro combinazione, proprio come uno speculatore prudente che evita - davvero bella questa immagine suggeritaci da Freud - di investire tutto il capitale in una sola impresa.

A trovarsi particolarmente svantaggiato sarà colui che detiene una costituzione pulsionale poco duttile e adattabile dinanzi alle avversità del mondo esterno ed è questo il caso in cui spesso l'unica soluzione possibile può essere costituita dalla fuga nella malattia nevrotica, come pure dall'intossicazione cronica o *in extremis* dallo sprofondamento nella psicosi.

b) Giunti a questo punto Freud è in grado di calare l'ultima delle sue carte, quella con cui pensa di poter finalmente assegnare un posto alla religione all'interno del quadro che ha appena finito di disegnare. La religione - afferma Freud - è quella scelta che di fatto impedisce questo libero gioco di scelte e di adattamenti, poiché impone a tutti una soluzione uniforme per al tempo stesso raggiungere la felicità e proteggersi dalla sofferenza: questa soluzione consiste nello sminuire il valore della vita e nel deformare in maniera determinante l'immagine del mondo reale; due strade che, a parere di Freud, significano l'avvilimento dell'intelligenza in quanto realizzano la fissazione ad un infantilismo psichico e ad un delirio collettivo. È a questo prezzo che la religione può essere effettivamente in grado di risparmiare a molti l'ingresso nella nevrosi individuale. E tuttavia, non diversamente dalle altre soluzioni che sono state prese prima in considerazione, anche la religione secondo Freud può fallire,

rivelandosi incapace di preservare l'individuo dalla nevrosi, ma proprio qui rimane ancora un'ultima strada per il credente: quella di attribuire all'imperscrutabile disegno divino le ragioni del proprio dolore e della propria sofferenza, così che di fatto l'ultima consolazione possibile rimarrà per lui quella di un'incondizionata sottomissione ad un potere sovrastante assoluto.

Capitolo III – La civiltà quale fonte ulteriore di dispiacere

1. All'inizio di questo capitolo Freud riprende la disamina delle fonti di dispiacere nell'esperienza umana.

a) Nel capitolo precedente queste erano state comprese nella triade natura, corpo e rapporti sociali. Adesso - e la cosa ci sorprende non poco - Freud aggiunge tra le fonti di dispiacere le istituzioni stesse preposte a regolare, a tutela della sicurezza della felicità, le reciproche relazioni tra gli uomini in seno alla famiglia, allo Stato e alla società: in qualche modo quel livello sopraggiunto, a cui era stato demandato il compito cruciale di regolamentare conflitti, aggressività e violenza, si rivela esso stesso connotato da una singolare inadeguatezza che di fatto lo tramuta in una fonte ulteriore di dispiacere.

Mentre però non possiamo far altro che chinare il capo dinanzi alla potenza soverchiante della natura e alla fragilità del nostro organismo, è più difficile fare altrettanto nei riguardi di una dimensione il cui scopo doveva essere proprio quello di proteggerci: ci viene il sospetto - insinua Freud - che ciò debba discendere da qualche tratto peculiare della nostra costituzione psichica. In altre parole, siamo costretti a dover riconoscere che una quota consistente della sofferenza umana sarebbe da imputare all'edificio della civiltà e da qui potrebbe affacciarsi la tentazione di demolirlo per ritornare ad una condizione di vita più primitiva e più naturale.

Freud ravvisa un siffatto movimento - la tendenza cioè a fantasticare l'illusorio ripristino di una condizione antecedente allo stadio di civiltà raggiunto - in alcuni snodi cruciali della parabola storica quali: la vittoria del cristianesimo sulle religioni pagane, con quella che a lui appare come il tratto distintivo di questo

avvicendamento, ovvero la svalutazione della vita terrena, che nel mondo pagano era invece tenuta in gran conto; il mito del buon selvaggio - formatosi in Europa a seguito del contatto con le civiltà amerinde reso possibile dalla scoperta del nuovo mondo e dalle esplorazioni geografiche - in cui si affacciava l'ideale di una vita semplice e genuina in contrasto con quella infelice e nevrotica degli europei, più civili ed evoluti (come è noto, questa visione fu facilmente smentita dallo studio approfondito delle strutture di quelle civiltà, che si rivelarono oltremodo complesse); e per ultimo, la scoperta del meccanismo di insorgenza delle nevrosi resa possibile dalla psicoanalisi, individuato nella speciale incapacità di resistere alle frustrazioni e nel conseguente vagheggiamento di un'abolizione delle pretese della civiltà, tale da permettere il ritrovamento di una *chance* di felicità. Ma non è così - suggerisce implicitamente Freud.

Va notata a margine la straordinaria attualità di queste considerazioni, che si possono applicare *tout court* alla nostra epoca nella sua ricerca indefessa di dimensioni naturali, incontaminate e genuine presunte caratterizzare le civiltà non occidentali.

b)C'è poi - dice Freud - un livello supplementare di delusione.

È innegabile come il progresso scientifico e tecnologico sia oggi tale da delineare un quadro di dominio dell'uomo sulla natura che non trova eguali nel passato. È forza però dover constatare come all'incontestabile portata di questi successi non corrisponda un concomitante incremento della felicità umana.

La replica corrente a una siffatta obiezione è che non è dall'aumento del piacere che necessariamente si deve misurare l'aumento della felicità, giacché questa potrebbe anche essere la conseguenza di un'efficace riduzione dei rischi e di un'effettiva capacità di prevenire le catastrofi.

Gli esempi che Freud apporta al riguardo sono una convincente raffigurazione di quel che si suole chiamare *godimento a buon mercato*, quello ad esempio - soggiunge non senza ironia - che ci si può procurare facilmente in una fredda notte d'inverno mettendo una gamba nuda fuori dalle coperte per poi ritirarla sotto subito

dopo. Siamo ad esempio sollecitati a riflettere sugli straordinari vantaggi dovuti all'invenzione del telefono, che permette in tempo reale di sapere se il lungo viaggio compiuto da un mio amico o familiare si sia svolto senza incidenti e sia andato a buon fine; ciò è innegabilmente vero ma - controbatte Freud - probabilmente se non fossero stati inventati i treni a rapida percorrenza o i bastimenti a grande velocità non si sarebbero avuti questi grandi spostamenti umani, e di conseguenza nemmeno l'esigenza di comunicare in modo sempre più rapido a distanze così grandi. Un altro esempio: a cosa serve avere presidi e medicinali che allungano la vita quando essa diventa così gravosa, misera e infelice da doversi invocare la morte come unica possibilità di liberazione?

È vero infine che se noi non ci sentiamo molto a nostro agio nella civiltà che è la nostra, non così facile è concludere su come vivessero i nostri progenitori nei secoli antecedenti nella civiltà che era la loro. Si possono ovviamente fare molte valutazioni che tengano conto degli stenti e della miseria dovuti a guerre, carestie e massacri ma in ultima analisi non sapremo mai se gli uomini di due o tre secoli prima stessero meglio o peggio di noi, avessero cioè più o meno disagio del nostro, e questo perché la felicità è una dimensione assolutamente soggettiva.

2. Ma riprendiamo il filo del nostro discorso. Con il termine di civiltà dunque - dice Freud - conveniamo di designare il complesso delle realizzazioni e degli ordinamenti che differenziano la vita degli uomini da quella degli animali e che hanno due scopi principali: proteggere l'umanità dalla natura e regolare le relazioni degli uomini fra di loro.

Data questa definizione, non facciamo fatica a identificare le attività che potrebbero rientrare in questa categoria: l'addomesticamento del fuoco, la costruzione di abitazioni e l'uso di utensili, il cui scopo ultimo è quello di potenziare e di perfezionare gli organi motori e sensori nell'uomo ma anche le sue facoltà intellettive, e prima fra tutte la memoria.

c) A proposito dell'addomesticamento del fuoco Freud ricorda in una nota il suo scritto *L'acquisizione del fuoco*. Ivi egli aveva presentato una congettura sull'origine

di questa grandiosa impresa umana. Il maschio primitivo – specula Freud - quando incontrava il fuoco era abituato a soddisfare su di esso un desiderio infantile spegnendolo con uno zampillo di urina. Poiché le fiamme che guizzano e si levano in alto, sulla base della folta messe di leggende a nostra disposizione, sono suscettibili di un'interpretazione fallica, è evidente che l'atto di spegnere il fuoco urinando configura un dispiegamento della potenza virile in una sorta di competizione omosessuale; e che, parimenti, la rinuncia a questo piacere avrebbe avuto come effetto la possibilità di risparmiare il fuoco, di portarlo con sé e di piegarlo al proprio servizio. In altre parole, per domare la forza naturale del fuoco era stato necessario smorzare il fuoco del proprio eccitamento sessuale, in ossequio al principio generale secondo cui le conquiste della civiltà sono la ricompensa di una rinuncia pulsionale.

Nel caso del fuoco, a ciò doveva aggiungersi il particolare non irrilevante che a guardia del fuoco custodito - o imprigionato che dir si voglia - nel focolare domestico venisse posta la donna, la quale in forza della sua costituzione anatomica era preservata dal rischio di cedere alla tentazione dell'ambizione propria dell'erotismo urinario.

Ora, il cammino della civiltà, che di per sé è inarrestabile, si può misurare dall'enorme patrimonio che esso ha lasciato in eredità e che ogni individuo della specie deve a modo suo assimilare per il semplice fatto di essere venuto al mondo. Non senza un pizzico di enfasi, qui Freud dice apertamente che quegli dei, a cui la fervida immaginazione umana aveva dato corpo nel corso delle epoche più antiche, avevano finito per materializzarsi nell'uomo, che in effetti era ormai diventato un dio-protesi.

3. Il discorso diventa ancor più interessante quando si cerchi di definire le caratteristiche di tutte queste realizzazioni e creazioni della civiltà.

a) Di primo acchito potremmo tutti convenire che il tratto distintivo delle opere della civiltà sia l'utilità.

b) Ciò è senz'altro innegabile ma parziale poiché, accanto a opere utili, in grado di imbrigliare e controllare le forze soverchianti della natura (ad esempio la

realizzazione di dighe, argini e canali), vediamo annoverate tra le conquiste e tra gli ideali della civiltà molti valori che a prima vista non rientrano nella categoria dell'utile: valgono per tutte l'esigenza di bellezza, di pulizia e di ordine. E se la bellezza può essere giustificata col pretesto che noi tendiamo a riprodurre un aspetto caratteristico della natura - la cosiddetta bellezza naturale - e così pure l'ordine - l'osservazione delle grandi regolarità astronomiche avrebbe fornito all'uomo il modello di un ordine da riprodurre nella sua vita - l'efficienza della pulizia non trova il suo riscontro nella natura. In conclusione, pur non rientrando nella categoria dell'utilità, bellezza, ordine e pulizia sono avvertite come esigenze irrinunciabili di un livello civile veramente degno di questo nome.

c) Una spiegazione a questo mistero potrebbe essere fornita dalla considerazione che fra le attività più tipiche della civiltà si classificano anche quelle di natura intellettuale, scientifica e artistica: ora, tutte le creazioni legate a queste tre attività permettono di vedere come l'azione umana sia guidata dalla duplice aspirazione verso le due mete convergenti dell'utile e del piacevole. Ebbene, proprio questa particolare acquisizione della coesistenza dell'utile e del piacevole in una medesima attività - cosa che è chiaramente visibile soltanto quanto all'attività scientifica e artistica - potrebbe la chiave che ci consente di penetrare nell'interessante mistero delle attività inutili. In altre parole, probabilmente *l'utile non è il solo valore che muove il cammino della civiltà; forse, a pari titolo, la civiltà riconosce anche il perseguimento di una soddisfazione e ciò spiegherebbe come mai attività di per sé non utili, o non direttamente utili, abbiano pieno diritto a prendere posto tra le conquiste della civiltà.*

4. Resta da considerare ancora un aspetto della civiltà, il diritto precisamente, quale sistema atto a regolare le relazioni sociali: senza il diritto le relazioni sociali sarebbero soggette all'arbitrio del singolo e alla legge del più forte. Ma l'istituzione del diritto comporta la necessità che ciascun membro della comunità limiti la propria possibilità di soddisfacimento rispetto all'originaria assenza di restrizioni;

correlativamente si impone il valore della giustizia, ovvero della sicurezza che l'ordine stabilito non venga infranto a favore di nessuno.

Il cammino della civiltà da questo punto di vista è quello di un allargamento progressivo e ineluttabile del gruppo di persone a cui è delegata la facoltà di stabilire le leggi, così che da una sparuta minoranza si è passati quasi ovunque a forme di democrazia più o meno completa.

È qui che Freud articola una luminosa riflessione sulla libertà. La libertà individuale - egli dice - non è il frutto della civiltà. Essa al contrario era massima alle origini, benché il suo valore fosse alquanto relativo in quanto nessuno era in grado di difenderla. Essa subisce delle limitazioni progressive con l'avanzamento della civiltà e della giustizia, limitazioni che colpiscono tutti indistintamente. *All'interno di questo quadro si può avvertire con forza l'anelito di libertà, ma esso può avere due significati distinti. Può essere cioè la ribellione contro l'ingiustizia e quindi l'aspirazione ad una maggiore giustizia, in ultima analisi ad un rafforzamento ulteriore della civiltà chiamata a guadagnare terreno sull'arbitrio e sull'abuso; ma può anche essere un rigurgito di quel nucleo originario che recalcitra davanti alle privazioni e ai sacrifici che l'ordine civile esige, e da questa prospettiva l'anelito di libertà è ostile alla civiltà.* Il grado di sopportazione delle restrizioni imposte dalla civiltà muta da individuo a individuo così che si disegna un nucleo sostanzialmente irriducibile di dissidio tra individuo e civiltà.

Forte di questo spunto, Freud non solo si tiene a distanza dal pregiudizio positivista di considerare la civiltà come sinonimo di perfezione o come via per giungere alla perfezione, ma propende ad interpretare l'incivilimento come un processo che induce delle modificazioni nelle disposizioni pulsionali dell'uomo, disposizioni il cui soddisfacimento costituisce in ultima analisi la meta ultima di quello che nel capitolo precedente è stato definito programma della felicità, quello che ogni essere umano persegue attraverso la funzione del principio di piacere.

Orbene, il primo risultato dell'erosione delle pulsioni ad opera della civiltà è la formazione del carattere. In tal modo, se il cosiddetto carattere anale - caratterizzato

dai tratti della parsimonia, dell'ordine e della pulizia - era già stato da Freud dimostrato derivante proprio da un analogo meccanismo di interazione tra la pulsione anale originaria e l'evoluzione libidica, ora diventa assolutamente chiara l'analogia tra processo di incivilimento ed evoluzione libidica del singolo.

Un'altra quota di soddisfacimento pulsionale può subire una specifica deviazione, ovvero il dirottamento su altre mete pulsionali. Questa soluzione si chiama sublimazione ed è tipica dell'incivilimento: in essa rientrano le attività scientifiche e artistiche.

Ma non c'è dubbio che l'imponente rinuncia al soddisfacimento pulsionale che la civiltà esige può essere la causa di una frustrazione civile di ampia portata all'origine di una forte ostilità verso le imposizioni stesse della civiltà: il non riuscire a fronteggiare tale rinuncia senza un adeguato contrappeso può essere all'origine di una serie cospicua di perturbazioni per l'individuo.

Nel capitolo seguente vedremo quali sono stati i punti di partenza che hanno dato avvio alla cosiddetta evoluzione civile.

Capitolo IV – Alle origini del processo di incivilimento

1. Al seguito di Freud siamo giunti ad uno snodo veramente cruciale di questa affascinante speculazione: da che cosa avrebbe preso le mosse, quale cioè sarebbe stato l'*incipit* che avrebbe innescato il processo della civilizzazione con il suo caratteristico tratto di evoluzione inarrestabile? Secondo Freud i fattori di innesco – non dunque *il* ma *i* - della parabola della civiltà sarebbero rappresentati da *Eros* e *Ananke*. Ma seguiamolo in dettaglio nei meandri della sua appassionante discettazione.

a) Molto presto l'uomo si sarebbe reso conto che il miglioramento della propria condizione sulla terra dipendeva dal suo lavoro. Da quel momento non poté più essere per lui indifferente il fatto che un altro uomo lavorasse con lui o contro di lui; in altre parole, da quel momento in poi l'altro suo simile diventò per lui un compagno di lavoro con cui sarebbe stato utile vivere insieme.

b) Perché tuttavia non ipotizzare che i primi suoi validi collaboratori nel lavoro possano essere stati i membri di quel nucleo familiare che egli, ancor prima di valorizzare tale lavoro, verosimilmente aveva già cominciato a costituire? Freud in effetti situa la costituzione della famiglia in un momento antecedente a quello della cooperazione nel lavoro e ne riconosce la molla in una duplice necessità: per il maschio, bisognoso di soddisfare costantemente i suoi impulsi sessuali, la necessità di tenere sempre presso di sé l'oggetto sessuale, cioè la donna; per la femmina, costituzionalmente non incline a separarsi dai piccoli che aveva generato, la necessità di porsi sotto la protezione del maschio più forte, e ciò anche nell'interesse preminente della prole.

2. In una lunga nota Freud sviluppa a questo punto una fantasiosa elucubrazione sul passaggio dall'intermittenza alla costanza dell'impulso sessuale nel maschio, passaggio che trasformerebbe il bisogno di soddisfacimento genitale, da un ospite che arriva all'improvviso e che dopo essersene andato non dà più notizie di sé per lungo tempo, a un inquilino che prende dimora in modo permanente: è esattamente questa l'immagine suggestiva evocata qui da Freud a tal proposito.

Egli imputa questo passaggio all'assunzione da parte dell'animale umano della stazione eretta, che rese esposti alla vista e quindi bisognosi di difesa gli organi genitali, che fino a quel momento erano stati nascosti.

È da qui che sarebbe nato il senso del pudore, mentre contemporaneamente tutto ciò che sarebbe stato attinente alla sfera della mestruazione sarebbe stato avvolto da un tabù, in conseguenza di una rimozione organica avente funzione di difesa contro una fase evolutiva ormai superata: meccanismo analogo a quello con cui, secondo Freud, gli dei di un periodo di civiltà superato si tramutano in demoni.

In precedenza a indurre l'eccitamento sessuale nel maschio, come accade per tutti gli animali, erano gli stimoli olfattivi, primo fra tutti lo stimolo olfattivo proveniente dal processo mestruale nella sua regolare ciclicità; dopo invece, a fungere da eccitanti sarebbero stati gli stimoli visivi, che a differenza di quelli olfattivi sono permanenti e non ciclici. Con la prevalenza degli stimoli visivi l'eccitamento sessuale avrebbe

perduto la sua ciclicità per diventare continuo, portando così alla fondazione della famiglia quale evento soglia del processo di civilizzazione.

Freud aggiunge che anche l'attenzione alla pulizia, tipica acquisizione della civiltà, lungi dal trovare giustificazione in considerazioni di carattere igienico - che storicamente si impongono in epoche di molto posteriori - sarebbe conseguenza della necessità di eliminare gli escrementi divenuti sgraditi alla percezione sensoriale.

A riprova di ciò basterebbe osservare che nei bambini gli escrementi, non solo non provocano repulsione, ma addirittura esercitano un richiamo irresistibile ad essere manipolati, e che è l'educazione in qualche modo a catalizzare quel movimento che li porta ad essere percepiti come schifosi e riprovevoli, in linea con il destino di rimozione al quale soccombono gli stimoli olfattivi dopo il passaggio dell'uomo alla stazione eretta.

Un'altra riprova è costituita dal fatto che l'uomo trova sì repellente l'odore degli escrementi e delle secrezioni altrui ma non dei propri.

E infine il fatto che l'uomo abbia preso l'abitudine di usare come ingiuria il nome del suo amico più fedele tra gli animali, ossia il cane, non si spiegherebbe se il cane, il suo amico più fedele, non si fosse attirato addosso il disprezzo dell'uomo per due sue caratteristiche precipue: l'essere un animale dotato di un olfatto che non mostra repellenza verso gli escrementi e il non vergognarsi delle sue funzioni sessuali.

3. Ritornando ora al filo principale dell'argomentazione, Freud prosegue dicendo che la famiglia, così costituitasi sotto la pressione di questo nuovo regime di stimolazione, manca ancora di un aspetto essenziale della civiltà. Il capofamiglia a questo stadio è una specie di despota che esercita un arbitrio illimitato. Come dimostrato in *Totem e Tabu*, a questo stadio primitivo segue uno stadio successivo in cui i fratelli si alleano e uccidono il padre, sperimentando che l'unione può essere più forte del rimanere singoli. In questo modo nasce la civiltà totemica, caratterizzata dal fatto che i fratelli si impongono delle restrizioni: le ingiunzioni del tabù vengono dunque a rappresentare la prima forma di diritto.

Abbiamo visto così come, sotto la spinta di queste due forze primordiali, Eros e Ananke, si avvii il processo della civilizzazione che è orientato a conseguire i seguenti due risultati: accrescere il dominio dell'uomo sul mondo esterno; allargare continuamente il numero di uomini compresi entro la comunità di persone che condividono questo disegno, detta a giusto titolo comunità civile.

Con queste premesse quello che ci si può attendere da un siffatto processo dovrebbe essere una promessa di felicità crescente per gli uomini. Come si spiega allora che la civiltà possa diventare un fattore così forte di infelicità?

4. Prima di abbozzare una possibile risposta a questo inquietante interrogativo, Freud sente il bisogno di introdurre un'illuminante digressione sulla questione dell'amore come fattore di coesione e di unione.

L'amore sessuale diventa presto per l'uomo il modello di tutte le possibili soddisfazioni, la quintessenza della felicità.

a) Questo spiega come mai l'uomo abbia posto l'erotismo genitale al centro della sua vita, senza però troppo avvedersi di rendersi in tal modo pericolosamente dipendente da esso: rischio questo dal quale le diverse scuole di saggezza di tutte le epoche non hanno mai smesso di mettere in guardia, senza per questo riuscire a dissuadere la grande maggioranza degli uomini e delle donne a ricercare caparbiamente le gioie regalate dall'amore.

b) Tuttavia una piccola minoranza, sfruttando innanzitutto le risorse della propria medesima costituzione, ha trovato il modo di coniugare la felicità dell'amore con una relativa indipendenza dalla possibilità della perdita dell'oggetto. Questa modificazione ha potuto compiersi spostando il valore principale dall'essere amati all'amare e riversando così l'amore non su oggetti singoli ma su tutti gli uomini egual misura.

In tal modo la pulsione è stata deviata dalla sua meta sessuale. L'esempio forse più insigne in questo senso è, secondo Freud, quello di San Francesco d'Assisi. A questo tipo di metamorfosi dell'amore Freud avanza tuttavia due obiezioni: un amore che

non sceglie perde *ipso facto* una parte del suo valore perché fa ingiustizia all'oggetto; in secondo luogo, non tutti gli uomini sono degni di essere amati.

Sia nella sua forma diretta che nella sua forma indiretta, l'amore resta indubbiamente il principale fattore di instaurazione - più dunque di quanto non possa essere l'interesse al lavoro comune - di legami sempre più stretti e più vasti: dal legame tra un uomo e una donna a quello tra genitori e figli, tra fratelli e sorelle, eccetera.

5. Dopo aver seguito questa linea di ragionamento, in cui siamo stati convinti che l'amore sia il principale collante della civiltà, si rimarrà certamente sorpresi a dover constatare il contrario, ovvero che la civiltà nel corso del suo sviluppo in realtà insidia l'amore, ovvero lo minaccia.

a) Infatti, innanzitutto va osservato come la famiglia resista a lasciare libero l'individuo per consentirgli di entrare in comunità adiacenti che si sono aggregate sotto il segno delle esigenze della civiltà: non è un caso che al momento della pubertà si compiano dei riti proprio per segnare il distacco dalla famiglia di origine di un giovane divenuto ormai maturo per adempiere i compiti che la collettività si aspetta ora da lui.

b) In secondo luogo, la donna, che pure nella prima metà di questo poderoso ragionamento, per via delle esigenze peculiari del suo amore per la prole era stata posta alla base della civiltà, viene successivamente a trovarsi in conflitto con essa, venendo ella a rappresentare gli interessi della famiglia e della vita sessuale contro il progressivo assorbimento di energie che l'avanzamento della civiltà richiede al maschio. In tal modo costui è sempre più sospinto a sublimare la sua *libido* in attività civili, desessualizzate, con la conseguenza di un depauperamento del suo ammontare libidico a tutto svantaggio delle esigenze sessuali. In poche parole i suoi doveri verso la società lo distolgono vieppiù dai suoi doveri di marito e di padre, mentre relegano la donna in una posizione sempre più marginale: la convergenza di questi due fatti fomenta in lei un atteggiamento ostile verso la civiltà.

Si vede così chiaramente come, al di là del fatto che molte considerazioni qui articolate da Freud – in particolare quelle sul ruolo e sul posto della donna nella società - possano apparire francamente superate e oggettivamente datate, la civiltà proceda contemporaneamente espandendo sempre di più il suo dominio e limitando sempre di più la vita sessuale.

Ancora una volta molto potente è l'immagine che Freud ci suggerisce per concepire questo rapporto tra civiltà e sessualità: la civiltà si comporta verso la sessualità come una stirpe o un ceto sociale che ne abbia assoggettato un altro per sfruttarlo, con la conseguenza inevitabile che la parte sottomessa non può non covare propositi di insurrezione e di riscossa. Così si spiegano le misure repressive che la civiltà impone proprio riguardo alla sessualità, in modo da stemperarne il richiamo e prevenire la violenza della sua riscossa: dalla proibizione della sessualità nei bambini, nella speranza così di frenare così le bramosie sessuali dell'adulto che egli diventerà, all'imbrigliamento delle pulsioni sessuali entro una ferrea legittimità monogamica.

Dinanzi a coercizioni così pesanti, se gli spiriti deboli possono mostrarsi accondiscendenti, gli spiriti più forti sviluppano delle compensazioni sotto forma di trasgressioni, che di solito vengono fatte passare sotto silenzio dalla società incivilita. E tuttavia ciò non è innocuo, ovvero danneggia in qualche modo la vita sessuale dell'uomo civile, che in effetti – sentenza Freud - presenta dei tratti tipici propri di forme involute.

Possiamo dunque affermare - dice Freud - che il programma di felicità sia messo seriamente a repentaglio da questo singolare smorzamento delle gratificazioni sessuali. Ma è a questo punto che si affaccia il dubbio che a compromettere così radicalmente le possibilità di soddisfacimento sessuale non sia tanto la pressione esterna della civiltà quanto piuttosto qualcosa di inerente all'essenza stessa della funzione sessuale. Ed è esattamente questo che Freud svolgerà nel capitolo successivo.

5. Prima però di chiudere il capitolo Freud in una lunga nota definisce la sessualità come un fatto biologico che, ancorché straordinariamente importante per la vita

psichica, risulta tuttavia estremamente difficile da afferrare sul piano psicologico. L'anatomia può indicare qualcosa mentre la psicologia è più sfuggente. La dottrina della *bisessualità* (con il dubbio che essa lascia irrisolto se le due tendenze concomitanti possano essere soddisfatte o meno dallo stesso oggetto oppure da oggetti destinati a confliggere tra di loro) e *la riduzione della differenza sessuale all'opposizione attività-passività* (che incontra molte eccezioni nel regno animale) sono tutti tentativi parziali, e come tali insufficienti, per circoscrivere esattamente la concezione della sessualità a livello psicologico.

Un altro problema che Freud segnala come irrisolto è il rapporto tra la relazione erotica e l'aggressività diretta, che oltrepassa la componente sadica che si ritrova naturalmente ad essa associata.

Freud ribadisce ancora una volta la sua propensione a riconoscere quale radice più profonda della rimozione sessuale, e quindi del processo della civiltà, la difesa organica della nuova forma di vita acquisita con l'andatura eretta dinanzi all'esistenza animale precedente: oltretutto sussistono qua e là anche in Europa - osserva Freud - piccole comunità umane che sembrano apprezzare odori genitali forti, e per lo più sgradevoli, quali fattori stimolanti della sessualità, a riprova di una persistenza di nuclei che in gran parte risultano rimossi.

Capitolo V - Un'altra pulsione accanto ad Eros e il come governarla

1. L'esperienza psicoanalitica - esordisce Freud in questo capitolo - ci ha insegnato che le frustrazioni libidiche implicate dalla civiltà sono proprio ciò che il nevrotico non riesce a sopportare: gli sviluppi precedenti della dottrina hanno ben illustrato come il soddisfacimento libidico mancato, fonte di frustrazione, ingeneri un soddisfacimento sostitutivo - ovvero il sintomo - che a sua volta però diventa causa di sofferenza, sia per le difficoltà che esso automaticamente fa sorgere in rapporto alla società e al mondo circostante (e questo si può comprendere) sia di per se stesso (e questo rimane un po' meno comprensibile).

2. Studiando la linea dell'evoluzione della civiltà eravamo stati portati a notare le difficoltà di questo processo, che Freud imputa a una difficoltà evolutiva generale, ovvero a una certa inerzia costitutiva della libido, da intendersi nel senso di una speciale riluttanza ad abbandonare la posizione antecedente per quella successiva. In modo del tutto analogo il conflitto tra sessualità e civiltà era stato concepito nel senso che, mentre la soddisfazione dell'amore sessuale tra due persone comporta un grado di pienezza autosufficiente tale che un qualsiasi terzo non potrebbe che essere percepito come importuno e superfluo, al contrario la civiltà esige un accrescimento progressivo del numero delle relazioni tra gli individui, chiamati a includersi in insiemi via via sempre più vasti. Mentre dunque la relazione sessuale tende a chiudere i due *partners* nel nucleo ristretto della coppia che essi vengono a costituire, al contrario la civiltà persegue un programma di formazione di comunità sempre più vaste. È qui che si può cogliere nitidamente il contrasto tra sessualità e civiltà.

Ora, potremmo legittimamente obiettare: in fin dei conti la civiltà potrebbe comodamente perseguire il suo programma di aggregazione facendo leva sulla comunanza di lavoro e di interessi senza dover necessariamente sottrarre energie alla sessualità individuale. L'obiezione è più che sensata ma è d'obbligo constatare che di fatto la civiltà sembra non poter fare a meno di sfruttare la forza della libido - e di una libido con ogni evidenza inibita alla meta - per costituire e rinsaldare i legami di amicizia tra i membri di una comunità. Questa libido sottratta alla sessualità e convogliata al servizio delle esigenze della civiltà è il secondo fattore alla base dell'antagonismo tra sessualità e civiltà. *Quindi in definitiva l'antagonismo tra sessualità e civiltà sarebbe la conseguenza da una parte del sacrificio imposto alla sessualità dalla civiltà, dall'altra di una quota di libido stornata dalla sessualità per diventare nuovo collante dei legami della comunità.*

È a questo punto che Freud introduce la famosa analisi del comandamento evangelico *Amerai il prossimo tuo come te stesso*, fiore all'occhiello del cristianesimo, anche se - osserva Freud - antecedente ad esso. Freud è fortemente perplesso dinanzi a questo comandamento. Il mio prossimo - dice - non è degno del

mio amore. Può esserlo il mio amico o il figlio del mio amico, ma non il primo che capita, che come tale è pronto a usarmi, tradirmi, sfruttarmi, torturarmi e umiliarmi.

Il mio amore - continua Freud - è qualcosa di prezioso che può essere dato soltanto a qualcuno che se ne mostri meritevole, a qualcuno che essendo tanto più perfetto di me mi permetta di amare in lui l'ideale di me stesso.

Senza contare poi che dando il mio amore al primo venuto farei un torto ai miei cari, ai miei familiari, ponendo un estraneo al loro stesso livello.

Inoltre - osserva Freud con un rigore che mai si inflette - quand'anche fosse fatto obbligo a ciascuno di investire ogni entità vivente su questa terra del proprio amore, questa suddivisione non potrebbe che destinare a ciascheduna soltanto una piccola porzione della capacità di amare del singolo, così che anche la seconda metà, ossia come te stesso, risulterebbe difficilmente realizzabile.

Dunque, questo estraneo che mi viene ingiunto di amare - incalza Freud - di solito non è degno del mio amore, semmai della mia ostilità. Ma il comandamento evangelico su questo è radicale. Non dice infatti: *Ama il prossimo tuo come il prossimo tuo ama te*; ma dice arditamente: *Ama i tuoi nemici*. Dinanzi a questa che Freud reputa una palese assurdità, anche la ulteriore, disperata giustificazione del credente secondo cui il dato di fede soggiacerebbe al principio di fondo del *credo quia absurdum* si infrangerebbe dinanzi all'obiezione irrefutabile che, essendo l'elementare distinzione fra buoni e cattivi un caposaldo irrinunciabile di qualsivoglia edificio di civiltà, l'abolizione di un principio ancorché grossolano di remunerazione, finirebbe per comprometterne pericolosamente la tenuta.

3. Le cose possono apparire diversamente qualora arriviamo a vedere che l'uomo non è una creatura mansueta, tendenzialmente incline all'amore salvo quando debba difendersi in caso di attacco. Freud parte al contrario da una cattiveria primigenia dell'uomo, parte dell'*homo homini lupus* di plautina memoria (*Asinaria*).

Ciò equivale a riconoscere la presenza all'interno del suo bagaglio pulsionale di una componente fondamentale di aggressività e per convincercene Freud ci invita a

gettare uno sguardo anche sommario e affrettato alla storia con la sua orribile scia di orrori e di atrocità.

a) Sotto l'assedio di questa ostilità primigenia degli uomini fra di loro, la società civile è di fatto costantemente in pericolo, minacciata di distruzione. Ora, poiché gli interessi derivanti dalla comunanza del lavoro non sono sufficienti a contrastare tali rovinose forze centrifughe, diventa necessario ricorrere a forze libidiche inibite alla meta per indurre tra gli uomini identificazioni salde: è qui che secondo Freud si colloca il comandamento ideale di amare il nostro prossimo come noi stessi.

b) Ma, malgrado la natura esorbitante di questo comandamento, lo sforzo che la civiltà compie per assicurare la propria tenuta non basta. La legge, punendo l'infrazione e l'illecito, è di certo la principale guardiana a tutela del legame civile, ma essa non basta a preservare ciascuno dalle piccole e grandi violenze di tutti i giorni che minano e corrodono la compagine sociale. C'è bisogno di qualcosa d'altro ancora.

c) Tra questi sistemi Freud colloca prima di tutto le differenze di potere e di prestigio che si stabiliscono tra gli esseri umani, collegate alla proprietà privata; in secondo luogo, il senso di possesso dell'oggetto sessuale nelle relazioni sessuali. Va da sé che, stando così le cose, Freud ha gioco facile nel rovesciare la prospettiva perorata dal comunismo, secondo cui i conflitti tra gli uomini sarebbero la conseguenza della proprietà privata. Da ciò discenderebbe - sempre nell'ottica comunista - che l'abolizione della proprietà privata, ed eventualmente il passo successivo della messa in comune delle donne - peraltro effettivamente sperimentato in alcune comunità ristrette negli anni 60 - è la premessa per instaurare una società finalmente pacificata e felice. Al contrario - ribatte Freud - la proprietà esclusiva dei beni e dell'oggetto sessuale costituiscono un potente argine ai rigurgiti di aggressività che, qualora privata di questi saldi bastioni, farebbe verosimilmente irruzione in maniera più deflagrante.

d) Un'altra soluzione che si offre per imbrigliare l'aggressività difficilmente contenibile degli uomini, riuniti sotto il programma della civiltà, è quella di riversare

l'ostilità contro le comunità limitrofe e affini, rinserrando contemporaneamente i legami interni alla comunità: vediamo qui profilarsi davanti a noi il vasto e variegato campionario dei campanilismi, la cui cifra comune è - facciamo attenzione a questa fortunata definizione di Freud - il narcisismo delle piccole differenze. Insomma, tanto più una squadra sente il senso di squadra quanto più si affronta alla squadra avversaria.

A tal riguardo Freud fa notare come il popolo ebraico per la sua diversità si sia prestato egregiamente nella civilissima Europa a svolgere questa funzione di comodo collettore su cui riversare tutta l'aggressività latente. Inoltre punta il dito contro l'universalismo cristiano fomentato da Paolo, quale causa di un'intolleranza che invece era rimasta estranea ai romani, che per l'appunto non avevano fondato la loro collettività statale sull'amore universale. E infine, come il sogno germanico di dominio sul mondo aveva trovato il suo delirante puntello in un feroce antisemitismo, analogamente la nuova civiltà comunista che si era affermata in Russia lo aveva trovato in una spietata persecuzione contro la borghesia.

4. Da quello che abbiamo visto finora al seguito di Freud, la civiltà impone sacrifici non solo alla sessualità ma anche all'aggressività dell'uomo, quest'ultima indigata tra l'altro grazie a risorse sottratte alla sessualità.

Forse l'uomo primitivo era più felice perché non conosceva ancora le restrizioni imposte dalla civiltà, ma questa felicità era labile, instabile. Possiamo immaginare - dice Freud - che l'uomo civile abbia barattato una parte della sua possibilità di felicità per un guadagno sovraggiunto di sicurezza.

È questo uno dei modi in cui possiamo immaginare l'innescò del processo di civilizzazione, che vede la sua prima tappa nel primo raggruppamento umano sottoposto all'arbitrio del padre dell'orda, ove però la felicità era appannaggio di una sparuta minoranza. Proprio questo inconveniente avrebbe determinato la ribellione dei sottoposti, l'abbattimento del padre e l'instaurazione della civiltà totemica. Ma anche queste considerazioni si scontrano con i dati forniti dall'etnologia, da cui si

evinces che i primitivi ancor oggi viventi non sono affatto più liberi dei civili che abitano le aree più sviluppate del pianeta.

5. Forse - insinua Freud - bisogna rinunciare al sogno di aumentare la nostra felicità migliorando la civiltà, e rassegnarci all'idea che in questa limitazione dolorosa della felicità del singolo vi sia una sorta di difficoltà che attiene all'essenza stessa della civiltà e che resiste pertanto a qualsiasi sforzo di riforma. Ma come se questo già non bastasse, un'ulteriore peso incombe sull'uomo civilizzato, il pericolo precisamente di una condizione che Freud chiama miseria psicologica della massa. Tale pericolo sovrasta maggiormente lì dove - e Freud addita qui a modello la civiltà americana del suo tempo - il legame sociale si stabilisce soprattutto attraverso l'identificazione reciproca dei membri fra di loro anziché con i capi, la cui personalità non riesce ad acquisire quell'importanza che ha un ruolo così fondamentale nella formazione di una massa: sullo sfondo dunque di questa conclusione è palese il richiamo di Freud alla sua opera *Psicologia delle masse e analisi dell'io*.

Capitolo VI – Le tre tappe della teoria pulsionale

1. Giunto a questo punto della sua ardita speculazione Freud si domanda se quanto da lui avanzato implicasse o meno una revisione della teoria delle pulsioni precedentemente elaborata. Rivisitando questa teoria ci si renderà conto facilmente – rassicura Freud - che non si rende necessaria alcuna modifica.

a) Il primo passo nella costruzione della teoria delle pulsioni, che Freud stesso ammette essere stata alquanto accidentata, fu costituito dall'assunzione dell'intuizione del poeta Schiller, secondo cui le forze che tengono unite il mondo sarebbero la fame e l'amore: la fame assicurerebbe la conservazione del singolo individuo e l'amore quella della specie. Tra queste due forze si profilava una contrapposizione, che in Freud prendeva il nome di conflitto fra pulsioni dell'io e pulsioni oggettuali. L'energia delle pulsioni oggettuali fu da Freud denominata *libido*, mentre l'energia delle pulsioni dell'io fu denominata *interesse*. Freud fa notare come già in quel momento tuttavia si manifestassero alcuni limiti di una tale dicotomia.

Infatti un tipo specifico di pulsione oggettuale, quella sadica, da una parte si mostrava non proprio dotata di una meta amorosa e dall'altra assomigliava più alle pulsioni dell'io per quel tratto di appropriazione senza mire libidiche; ma di fatto la pulsione sadica rientrava a pieno diritto tra le pulsioni sessuali, salvo che il gioco della crudeltà veniva a rimpiazzare la tenerezza.

Sulla base di questa prima teoria delle pulsioni la nevrosi appariva come l'esito di una lotta tra gli interessi dell'autoconservazione da una parte e le richieste della libido dall'altra: *l'esito di tale lotta era la vittoria riportata dall'io a prezzo di gravi rinunzie e patimenti.*

b)Da questa prima teoria delle pulsioni si era passati ad una seconda. *Il movente di questo passaggio era stato lo spostamento della ricerca dal rimosso al rimovente, dalle pulsioni oggettuali all'io.* In questo modo - grazie all'introduzione della nozione di narcisismo nel 1914 - si arriva a *cogliere che anche l'io ha a che fare con la libido, nel duplice senso che ne è investito e che ne è la dimora originale e il quartier generale:* la libido narcisistica si rivolge agli oggetti diventando così libido oggettuale, ma può tornare a trasformarsi in libido narcisistica.

Questa seconda tappa della teoria pulsionale, se da un lato permetteva di allargare il campo di indagine e di trattamento delle patologie - schiudendo l'approccio ad alcune forme di psicosi ad esempio - dall'altro sembrava condurre ad una generalizzazione del concetto di libido, come sostenuto da Jung, che metteva in forse la precedente bipartizione pulsionale. Ma Freud non volle arrendersi a questa apparente conclusione.

c)Si preparò così la strada per la terza tappa della teoria delle pulsioni - che si può situare intorno al 1920 - ispirata dall'osservazione sul carattere ripetitivo e conservativo della vita pulsionale. Freud più esattamente, muovendosi su un piano meramente speculativo e attraverso dei suggestivi paralleli biologici, avanza l'ipotesi che, accanto ad una pulsione tendente a conservare la sostanza vivente legandola in aggregati sempre più vasti, dovesse esistere un'altra pulsione contrapposta tendente a dissolvere queste unità e a ricondurle allo stadio primordiale inorganico.

Il dualismo teorico della prima tappa è dunque salvo, benché rimaneggiato. *Eros* e *Thanatos*, pulsione di vita e pulsione di morte, sarebbero dunque le due forze dalla cui azione convergente o divergente discenderebbe la spiegazione dei fenomeni della vita.

2. Freud ammette apertamente che non fu facile passare dalla speculazione all'esperienza, ovvero arrivare a documentare inizialmente documentare l'incidenza e le manifestazioni di questa pulsione di morte.

a) Ma poi - soggiunge Freud - distogliendo lo sguardo dalle manifestazioni più appariscenti di *Eros*, non fu difficile scorgere la presenza di *Thanatos* sia nel suo agire verso l'interno dell'organismo, di cui doveva essere un verosimile fattore di dissoluzione, sia verso l'esterno, sotto la veste di agente di aggressione e di distruzione.

Queste due direzioni non sono equivalenti: quando infatti la pulsione di morte è orientata verso l'esterno, sotto forma di aggressività, è in qualche modo assoggettata ad *Eros*, laddove quando questa aggressività rivolta all'esterno dovesse essere limitata risulterebbe al contrario intensificata l'autodistruzione interna, che comunque non si arresterebbe mai.

b) Da questa congettura - prosegue Freud - fu facile passare ad *una seconda congettura, secondo cui le due specie di pulsione quasi mai appaiono isolate, ma perlopiù frammiste in proporzioni variabili e tali comunque che la loro compresenza risulti irriconoscibile*: il sadismo sarebbe proprio una lega di *Eros* con la pulsione distruttiva rivolta all'esterno, mentre il masochismo sarebbe la medesima lega rivolta però all'interno.

3. Freud ricorda che l'ipotesi della pulsione di morte non fu accolta con favore nei circoli psicoanalitici, i quali a vario titolo cercarono di annacquarela nella nozione di una bipolarità originaria dei sentimenti amorosi.

a) E tuttavia l'esistenza di una tale pulsione - ribadisce Freud - appariva a ben vedere *sempre più inconfutabile, anche al di là del suo presentarsi frammista all'erotismo*,

come è il caso nel sadismo e nel masochismo: l'impulso aggressivo e distruttivo non erotico è un dato di fatto, che malgrado tutto è ben difficile da rinnegare.

Si può anche fare resistenza ad ammettere l'incidenza primaria del male - come fanno i bambini oppure anche molti seguaci di sette e di religioni varie - ma poi di fatto il problema del male ritorna con tutte le sue aporie e contraddizioni all'interno della teologia: se anche il diavolo - non diversamente dall'ebreo o da qualsiasi altro capro espiatorio, aggiunge peccato Freud - può servire ottimamente a scagionare Dio dall'incresciosa responsabilità di essere stato l'autore del male, non si può sfuggire alla stringente obiezione che il diavolo sarebbe stato creato da Dio, essendo egli il creatore e il signore supremo di tutte le cose.

b) Indubbiamente - fa notare Freud - quando la pulsione di morte è mescolata ad *Eros*, come accade nel sadismo e masochismo, la libido è l'energia di *Eros*. Ma anche quando la pulsione di morte appare completamente slegata da *Eros*, come nel caso del più cieco furore distruttivo, è innegabile che vi si possa rinvenire una forma di soddisfacimento pulsionale avente a che fare con un fortissimo godimento narcisistico, e ciò proprio poiché essa offrirebbe all'io l'appagamento dei suoi antichi desideri di onnipotenza.

Dunque in qualche modo la pulsione di morte sarebbe inquadrata da Freud come una forma primordiale di pulsione dell'io, la quale ordinariamente si presenterebbe più temperata, in un certo qual modo inibita alla meta, giacché anziché distruggere gli oggetti esterni si limita a volersene appropriare per il soddisfacimento dei bisogni vitali dell'io e per il dominio sulla natura.

A pieno titolo dunque sarebbe confermato il dualismo originario della teoria delle pulsioni, che era stato incrinato dall'introduzione della nozione di narcisismo, mentre la pulsione di morte sarebbe il nuovo nome di quelle che nella prima tappa di tale teoria erano le pulsioni di autoconservazione dell'io.

Possiamo così tornare a riprendere il filo dell'argomentazione che Freud aveva lasciato in sospenso alla fine del capitolo precedente per ribadire che il programma della civiltà, che si appoggia sulla tendenza aggregativa di *Eros*, viene contrastato

dalla tendenza opposta disgregativa di *Thanatos*: queste due forze, in lotta perenne tra di loro, si spartiscono il dominio del mondo.

Capitolo VII – Ciò che ebbe inizio col padre si compie nella massa

1. La specie umana dunque vive in questa curiosa condizione di conflitto nei confronti di quella civiltà di cui d'altronde non può fare a meno, conflitto che si può sostanziare nell'affermazione secondo cui, quali che siano le forme e le caratteristiche delle istituzioni statali, in nessun modo è possibile per l'uomo addivenire ad una pienezza di soddisfazione, la cui mancanza è causa per lui di tanto dolore e infelicità.

È possibile ipotizzare – soggiunge Freud – che le altre specie siano riuscite a stabilire un temporaneo equilibrio tra l'influenza dell'ambiente e la pressione interna delle pulsioni, anche se questo può essersi tradotto in un arresto evolutivo, mentre nell'uomo primitivo un nuovo assalto della libido può aver fomentato una ritorsione da parte della pulsione distruttiva.

2. Ma qui Freud si arresta nella ridda delle ipotesi. Gli preme invece riprendere in esame la questione dei mezzi usati dalla civiltà per arginare la spinta aggressiva che le si rivolge contro, in modo da renderla innocua fino eventualmente a neutralizzarla. Per la verità già nel *capitolo V* erano stati illustrati alcuni di questi stratagemmi, ma non era stato ancora preso in considerazione il più importante. Per comprenderlo bene si tratta di vederlo all'opera nella storia dello sviluppo individuale, ove l'emergenza della spinta aggressiva viene addomesticata attraverso l'interiorizzazione in quell'io da cui essa si è originata. *La spinta aggressiva, ricacciata indietro lì donde essa si è originata, viene assunta dall'io o, per meglio dire, da una parte dell'io: in questo modo l'io risulta diviso tra la parte che ha assunto la spinta aggressiva e la parte rimanente. La parte dell'io che ha assunto la spinta aggressiva, divenuta ora Super-io, eserciterà nei confronti della parte rimanente un'azione severa di vigilanza e di censura, nella quale riconosciamo precisamente l'aggressività ricacciata indietro.*

Sorge così *la coscienza della propria colpa e il bisogno di punizione*. Assai suggestiva è l'immagine proposta qui da Freud per compendiare questa dinamica: la civiltà domina il pericoloso desiderio di aggressione dell'individuo indebolendolo, disarmandolo e facendolo sorvegliare da un'istanza al suo interno, come da una guarnigione nella città conquistata.

3. La speculazione di Freud, giunta a questo punto, si volge ora alla ricerca dell'origine del sentimento di colpa.

a) Il nucleo della coscienza morale – afferma Freud in prima battuta – è l'introyezione della primitiva autorità esterna.

Il punto di vista dello psicologo, ma anche del senso comune, è che uno si sente colpevole, o in peccato, quando ha commesso qualcosa riconosciuta come male.

Tuttavia la cosa comincia a complicarsi un po' ove si consideri che tale senso di colpa insorge non soltanto quando si sia commesso il male, ma anche semplicemente quando si sia affacciata l'intenzione di compierlo. Bisognerebbe dunque concludere che in questo ambito *attuazione e intenzione risultino equivalenti?*

Un ulteriore livello di complicazione si affaccia ove si consideri di aver dato per scontato che il male sia qualcosa che venga spontaneamente riconosciuto in quanto tale. Non esiste in realtà una naturale capacità discriminativa tra bene e male e basta soffermarsi un po' sopra per rendersi conto che il male non è necessariamente ciò che danneggia o mette in pericolo l'io – poiché anzi può essere qualcosa in sé di molto gradevole – ma essenzialmente *qualcosa di interdetto da un'entità esterna, la stessa da cui l'individuo dipende e del cui amore ha assoluto bisogno*. Se l'uomo perde l'amore dell'altro da cui dipende mette a repentaglio la protezione da molti pericoli che questo altro gli assicura e inoltre si espone al rischio di essere punito.

Siamo così in grado di capire – dice Freud – che cosa sia il male: il male è tutto ciò che, essendo stato disapprovato o interdetto dall'altro, una volta commesso, potrebbe comportare la perdita dell'amore dell'altro. In tal modo si capisce anche come diventi del tutto indifferente la distinzione fra attuazione e intenzione, perché ciò che conta è

che l'autorità superiore possa scoprire tanto l'una quanto l'altra per far scattare la temuta ritorsione di ritirare il proprio amore.

Questo stato d'animo viene di solito designato come *cattiva coscienza* e con esso si indica propriamente la paura della perdita dell'amore, ovvero *l'angoscia sociale*. È questo in qualche modo il nucleo primitivo di quello che sarà il senso di colpa propriamente detto ed è tipico non solo del bambino ma anche di molti adulti, il cui unico deterrente a non commettere il male è il timore di essere scoperti.

b) Il mutamento decisivo interviene allorché l'autorità esterna è interiorizzata così da dare origine al cosiddetto Super-io. È solo d'ora in avanti che si può parlare propriamente di coscienza morale e di sentimento di colpa. *A questo stadio svanisce non solo la differenza tra fare il male e avere l'intenzione di farlo, ma anche la paura di essere scoperti poiché nulla può rimanere velato al Super-io, meno che meno i pensieri*. Anche se il Super-io, quale parte intima dell'io, non dovrebbe avere in linea di principio alcuna ragione per infierire sull'io e per tormentarlo, nondimeno si constata che esso in un certo senso mantiene lo stesso atteggiamento e la stessa posizione tenuta dall'autorità esterna nei confronti dell'io, e questo perché in effetti il Super-io ne ha raccolto l'eredità.

4. A questo punto Freud ci conduce ad osservare due curiose contraddizioni dell'esperienza morale.

a) La prima riguarda *l'uomo virtuoso*, ovvero il fatto che sono proprio le persone più probe e irreprensibili ad accusarsi delle peggiori nequizie. Quanto più si è virtuosi tanto più severo e implacabile è il giudizio morale interiore. Non si può risolvere questo singolare controsenso accampano il pretesto che i santi, essendo assediati da forti tentazioni, hanno bisogno di tenere una condotta inflessibile, laddove invece un cedimento anche lieve li renderebbe più esposti e più fragili.

b) L'altro fatto curioso dell'esperienza morale è la constatazione che *lo scacco esterno* accresce a dismisura il potere di censura del Super-io. Quando l'uomo è colpito da una disgrazia, da una calamità, egli si raccoglie in se stesso riconoscendo la propria iniquità, eleva le proprie pretese morali e si impone astinenze ed espiazioni.

Mentre il primitivo, davanti alle sfortune, lungi dall'accanirsi contro se stesso, infierisce sul feticcio, che all'occorrenza bastona ripetutamente, il popolo d'Israele, colpito da sventure e calamità, non perde la fede in quel Dio che aveva fatto di lui il suo figlio prediletto e nemmeno mette in discussione la giustizia del suo castigo, ma fa sorgere i profeti che muovono contro di lui ogni sorta di rimproveri per le iniquità commesse e per forgiare dal senso di colpa così instillato i severi comandamenti della sua religione sacerdotale.

In sintesi dunque, il Super-io prende il testimone dell'originaria autorità esterna, di cui raccoglie l'eredità della sua funzione di censura. Mentre però davanti all'autorità esterna bastava semplicemente rinunciare al soddisfacimento della pulsione, ora poiché davanti al Super-io non si possono nascondere i desideri proibiti in quanto, ancorché proibiti, continuano nondimeno a persistere, è diventata più pressante la necessità che si abbatta la punizione.

Il fatto che il desiderio non possa essere occultato spiega come mai la rinuncia pulsionale non possa più essere ricompensata dalla certezza dell'amore ed una infelicità interna, ossia il senso di colpa, ha preso il posto della felicità esterna. L'aggressione della coscienza perpetua l'aggressione dell'autorità ma con in più il fatto che azione cattiva e intenzione cattiva sono oramai diventati equivalenti poiché, mentre alla soddisfazione si può rinunciare, il desiderio non può giammai essere occultato.

Ma come si spiega il senso di colpa schiacciante che colpisce proprio le persone più virtuose o sventurate? Qui la psicoanalisi può apportare una risposta davvero determinante. *In principio la coscienza morale - più esattamente l'angoscia che poi diventa coscienza - è la causa della rinuncia pulsionale, ma poi il rapporto si inverte nel senso che ogni rinuncia pulsionale diventa a sua volta fonte della coscienza, così che ogni rinuncia accresce la severità e l'intolleranza della coscienza.*

In breve dunque la rinuncia pulsionale impostaci dall'esterno crea la coscienza, la quale poi esige ulteriori rinunce. In tal modo quella che c'era apparsa come una contraddizione può essere agevolmente esplicitata.

5. A questo punto Freud si volge a studiare la pulsione aggressiva per saggiare la possibilità di generalizzare questo enunciato. Si supponga - dice Freud - che la rinuncia di cui si tratta sia la rinuncia all'aggressione. *L'aggressività a cui si è rinunciato viene ora presa in carico dal Super-io che diventa così più aggressivo contro l'io. Ebbene, questo però contrasta con quanto precedentemente articolato, ovvero che l'aggressività della coscienza sarebbe la prosecuzione del rigore dell'autorità esterna e che quindi come tale non avrebbe proprio nulla che fare con la rinuncia.* Questa discrepanza tuttavia si dilegua ove si faccia l'ipotesi che la prima aggressività del Super-io abbia ancora un'altra derivazione: contro l'autorità che impedì al bambino i primi e più importanti soddisfacimenti si dovette sviluppare in lui una forte dose di aggressività, indipendentemente dal sacrificio pulsionale che veniva richiesto, ma a questi propositi aggressivi di vendetta il bambino, costretto dalla necessità, dovette rinunciare.

Pertanto il Super-io sarebbe la risultante della coalescenza fra l'originaria autorità esterna che è stata poi introiettata e l'aggressività che qualsiasi bambino, dovendosi rassegnare al peso dell'interdizione, vorrebbe riversargli contro: in tal modo quell'aggressività contro il padre che era stato necessario soffocare, rivive nella forma invertita dell'aggressività che il padre interiorizzato riversa sul figlio, ovvero che il Super-io riversa sul resto dell'io. Si capisce bene dunque che la severità originaria del Super-io non è quella effettivamente sperimentata o attesa dall'autorità esterna, ma l'assunzione invertita della propria aggressività contro di lui.

Con questa ipotesi si può veramente generalizzare l'affermazione che la coscienza nasce come conseguenza della repressione di un impulso aggressivo che si rafforza con l'andare del tempo ad ogni ulteriore repressione.

6. Ma in tal modo abbiamo ora un'altra questione da dirimere: *l'aggressività del Super-io è il risultato del rivolgimento interno della pulsione aggressiva del bambino verso l'autorità esterna che interdice, oppure è l'erede della severità censoria dell'autorità esterna?* Freud dice che non necessariamente le due opzioni devono

essere viste in alternativa, giacché in un punto almeno possono apparire convergenti: *infatti l'aggressività vendicatrice del bambino sarà in parte determinata dalla più o meno violenta aggressione punitrice che egli si aspetta dal padre*. L'esperienza però insegna che non c'è rapporto di proporzionalità fra la severità del Super-io che si viene a sviluppare e la severità del trattamento subito dall'autorità parentale. Per meglio dire: entro un certo limite ci può essere proporzionalità ma poi è chiaro che devono intervenire fattori di tutt'altro ordine, costituzionali o ambientali, per spiegare come mai da un'educazione molto mite possa scaturire una coscienza molto severa e viceversa.

a) Interessante è la nota che troviamo a questo punto. Freud cita uno studio di Franz Alexander dal titolo *La psicoanalisi della personalità totale*, ove si prendevano in esame due tipi di metodi educativi patogeni, quello molto severo e quello molto accondiscendente. Questo studio, che si ricollegava a quello di August Aichhorn *La gioventù travolta*, evidenziava che il padre troppo indulgente provocava nel fanciullo la formazione di un Super-io severissimo in quanto l'abbondanza di amore ricevuto non lasciava altra via d'uscita a questo fanciullo che rivolgere al proprio interno la propria aggressività; mentre al contrario il fanciullo allevato senza amore poteva scaricare tutta la sua aggressività verso l'esterno. Da questo Freud conclude che la severità della coscienza, prescindendo dall'incidenza di eventuali fattori costituzionali, dipende dal gioco concomitante di due fattori: la frustrazione pulsionale che scatena l'aggressività, e l'esperienza d'amore che volge all'interno questa aggressività e la trasmette al Super-io.

6. Infine – continua Freud - perché non spingersi a ipotizzare che l'eccesso di aggressività - precursore della futura severità del Super-io - con cui il bambino reagisce ai divieti che gli vengono imposti dall'autorità esterna possa essere un residuo filogenetico in cui tale reazione poteva essere sempre e comunque giustificata dal carattere terribile e fortemente aggressivo del padre preistorico?

Quindi il passaggio dall'evoluzione individuale a quella filogenetica permetterebbe di *accorciare* ulteriormente le distanze fra queste due concezioni differenti della genesi della coscienza. All'origine dunque ci sarebbe l'ambivalenza fra amore e odio.

Ma non c'è dubbio che al tempo stesso queste distanze le possiamo vedere *aumentate*. Certamente il senso di colpa dell'umanità può essere ricondotto al complesso di Edipo, ovvero all'uccisione del padre da parte dei fratelli alleati: solo che in quell'occasione l'aggressione - l'aggressione che il bambino soffoca contro l'autorità - non fu repressa ma effettuata. Ma così dicendo sembra automaticamente venir meno qualsivoglia differenza tra il compimento di un'azione delittuosa e il suo vagheggiamento. Urge dunque una spiegazione.

Dopo aver commesso un crimine si prova indubbiamente un senso di colpa: questo senso di colpa propriamente dovrebbe essere detto *rimorso*. Esso presuppone una coscienza morale preesistente, ovvero la possibilità di sentirsi in colpa. Il rimorso è secondo rispetto alla coscienza morale. Il delitto si spiega dunque nel modo seguente: un moto pulsionale ha acquistato forza sufficiente per forzare l'impedimento opposto dalla coscienza, che momentaneamente cede per poi essere ripristinato una volta che il bisogno soddisfatto ha affievolito la forza del suo impeto. Dunque il caso del delitto compiuto non ci aiuta molto a ricostruire l'origine del senso di colpa, proprio perché la coscienza morale è in questo caso presupposta.

La spiegazione di Freud è di supporre che nel caso dell'uccisione del padre dell'orda vi sia stato non senso di colpa ma rimorso, *un rimorso che entrava in dialettica non tanto con una coscienza - giacché questa non aveva ancora avuto modo di formarsi - quanto con un'ambivalenza emotiva primigenia verso il padre: i figli lo odiavano per le sue sopraffazioni ma anche lo amavano*.

Possiamo perciò pensare che una volta soddisfatto l'odio, avesse prevalso l'amore e sarebbe stato questo esattamente il rimorso primordiale. Questo amore avrebbe rinvigorito il Super-io mediante l'identificazione col padre conferendogli il potere di punire l'atto che era stato perpetrato contro di lui e instaurando le restrizioni che avrebbero dovuto prevenire il ripetersi di un fatto simile.

E siccome la tendenza ad aggredire il padre si ripeté nelle successive generazioni, perdurò anche il senso di colpa, che tornò a rafforzarsi con una nuova aggressione repressa e trasferita sul Super-io.

Da tutto ciò si evince chiaramente che l'amore gioca una parte essenziale nella genesi della coscienza morale e che il senso di colpa si instaura come qualcosa di fatale e di inevitabile. Diventa secondario se abbiamo ucciso il padre o se ci siamo astenuti da farlo: in entrambi i casi quello che conta è il conflitto di ambivalenza tra amore e odio. Questo conflitto si accende prima che gli uomini siano posti nella necessità di vivere insieme. Fintanto che l'unica forma di comunità è la famiglia, tale conflitto si esprime nel complesso di Edipo, instaura la coscienza morale e dà origine al primo senso di colpa. Quando invece si comincia ad allargare la comunità lo stesso conflitto si perpetua in forme che dipendono dal passato, rafforzandosi e provocando un'ulteriore esaltazione del senso di colpa. *Ne deriva allora che se la civiltà è guidata da una spinta erotica interna che la conduce ad accrescere sempre di più l'insieme in cui i singoli cercano la loro coesione, è giocoforza che questo possa avvenire solo attraverso un rafforzamento progressivo del senso di colpa.*

Ecco perché Freud può dire che ciò che ebbe inizio col padre si compie nella massa e ciò fino al punto che il senso di colpa può raggiungere vertici difficilmente sopportabili per l'individuo.

Capitolo VIII - Alcune caratteristiche del Super-io individuale sono più visibili a livello collettivo che non del singolo

1. L'intento di Freud fin qui è stato quello di dimostrare come il progresso civile comporti il prezzo di una perdita progressiva di felicità individuale in maniera direttamente proporzionale all'incremento del senso di colpa.

In una nota inserita a questo punto Freud rileva come i limiti dell'educazione stiano nel nascondere l'importanza non soltanto della sessualità ma anche dell'aggressività di cui l'individuo sarà fatto oggetto: ciò equivale ad equipaggiare qualcuno in procinto di partire per una spedizione polare con vestiti estivi e cartine da lago. In

altre parole, Freud biasima una linea educativa tendente a far credere al giovanetto che tutti siano virtuosi in modo che anche lui sia indotto ad esserlo.

2. Si tratta ora di esplorare il rapporto tra senso di colpa e consapevolezza.

a) C'è un caso in cui questo rapporto tra senso di colpa e coscienza è molto nitido: il caso del *rimorso*, che potremmo anche chiamare coscienza della propria colpa. Qui la coscienza riesce a percepire chiaramente il senso di colpa.

Tale legame fra coscienza e senso di colpa lo troviamo ben presente, e in una forma del tutto palese nella nevrosi ossessiva: qui il senso di colpa schiaccia in modo esagerato la coscienza.

Nella maggior parte delle nevrosi questo legame rimane invece completamente inconscio, al punto che appare poco plausibile l'interpretazione di un senso di colpa inconscio, all'occasione articolata dallo psicanalista quale presupposto di un bisogno inconscio di punizione.

Tra questi due estremi vi sono molte gradazioni intermedie, in cui il senso di colpa può essere avvertito come un disagio che tormenta oppure come un'angoscia che impedisce di portare a compimento determinate azioni.

b) È da rimarcare come Freud ci induca a considerare *il senso di colpa come un'angoscia matura*, o perlomeno maturata al punto da coincidere totalmente con il timore suscitato dal Super-io; anche l'angoscia d'altra parte mostra un ampio ventaglio di gradazioni: essa, pur essendo presente dietro tutti i sintomi, ora può invadere tutta la coscienza, ora invece può rimanere a livello di un'angoscia inconscia, ovvero più propriamente di una possibilità di angoscia - questo perché, come Freud fa osservare con grande rigore, l'angoscia è prima di tutto una sensazione.

Quindi, se l'angoscia, di cui il senso di colpa può essere concepito come il suo stadio più maturo, oscilla dall'essere completamente cosciente ad essere inconscia, anche il senso di colpa, prodotto squisito della civiltà, può rimanere in gran parte inconscio o al limite essere avvertito come un disagio o un'insoddisfazione indistinta per la quale devono essere rintracciate le dovute motivazioni. E qui Freud conclude

avanzando che le religioni attecchiscono proprio su questo senso di colpa, promettendo di redimere l'umanità da questo pesante fardello, che esse chiamano peccato: nel caso del cristianesimo è il sacrificio di un singolo che assume su di sé una colpa che appartiene a tutti, per l'appunto la colpa originaria da cui la civiltà ha preso il suo abbrivio.

3. Giunto a questo punto Freud trova necessario procedere ad una definizione chiara dei termini che afferiscono a questo ambito, ciò proprio per dissipare confusioni ed equivoci.

a) Innanzitutto c'è il Super-io, quale istanza di cui la metapsicologia freudiana ha delineato il processo di formazione.

b) Poi c'è la coscienza morale, intesa come una delle funzioni attribuite a questo Super-io: tale funzione consiste nel sorvegliare e giudicare azioni ed intenzioni dell'io, esercitando un'azione censoria.

c) Il senso di colpa invece sarebbe la percezione che l'io ha di essere sorvegliato dalla coscienza: esso quindi è una misura della severità o della durezza del Super-io, e quindi una misura della tensione esistente tra i desideri dell'io e le esigenze del Super-io.

d) L'angoscia che sta al fondo di tutto ciò sarebbe invece una manifestazione pulsionale dell'io, diventato masochista sotto l'influsso del Super-io sadico. Quindi questa angoscia, propriamente parlando, è il timore dinanzi all'istanza critica allo stadio di bisogno di punizione: per meglio dire, questa angoscia è una parte della pulsione presente dentro l'io tendente alla distruzione interna, impiegata per formare un vincolo erotico col Super-io.

Freud qui ci fa notare che se è vero che la coscienza morale propriamente detta presuppone la costituzione del Super-io, non c'è dubbio d'altra parte che si possa parlare di un sentimento di colpa antecedente al Super-io, e quindi alla coscienza morale. Questa sorta di Super-io *ante litteram* sarebbe l'espressione immediata del timore dell'autorità esterna, e dunque l'espressione del riconoscimento della tensione esistente tra l'io, che anela indefessamente ad un soddisfacimento pulsionale, e tale

autorità esterna, da cui si vuole essere amati. Dunque - dice Freud - bisogna distinguere tra un senso di colpa derivante dal timore dell'autorità esterna e un senso di colpa derivante dal timore dell'autorità interna, se si vuole procedere senza confusione nella disamina delle questioni inerenti la coscienza morale.

e) Infine c'è il rimorso, che indica propriamente una reazione dell'io davanti al senso di colpa. Esso include senza trasformarlo il materiale delle sensazioni di angoscia che stanno dietro al senso di colpa; inoltre è esso stesso una punizione oppure può includere un bisogno di punizione; e dunque anch'esso può essere più antico della coscienza morale.

4. A questo punto Freud ripercorre le principali contraddizioni in cui la sua ricerca era sfociata.

a) Il primo nodo concerne la definizione di senso di colpa: esso è stato inquadrato come la conseguenza di aggressioni non attuate, ma anche come la conseguenza di un'aggressione effettivamente avvenuta. Questa contraddizione pareva potersi superare in questi termini: se il Super-io è un'autorità interna, dapprima il senso di colpa coincideva col rimorso, ovvero con la reazione successiva ad un'aggressione realmente compiuta, poi a causa della onniscienza del Super io, la differenza fra aggressione ideata e aggressione eseguita venne a sfumare in modo tale che il senso di colpa poté presentarsi davanti ad azioni effettivamente compiute che davanti ad azioni solamente ideate. Sulla base di questa considerazione potremmo essere tentati di trovare qui la soluzione al problema dei rapporti tra senso di colpa e coscienza, stabilendo che il senso di colpa dovuto al rimorso per la cattiva azione dovrebbe essere sempre cosciente, mentre quello dovuto alla percezione di un impulso negativo sarebbe inconscio. Purtroppo questa ipotesi non risolve i problemi posti dalla clinica, e dalla clinica della nevrosi ossessiva in modo speciale.

b) La seconda grande contraddizione si è delineata a partire dal tentativo di stabilire l'origine dell'energia aggressiva di cui il Super-io è dotato. Secondo una prima ipotesi sembrerebbe che questa energia è l'energia punitrice dell'autorità esterna, mentre secondo un'altra ipotesi si tratterebbe dell'aggressività del soggetto rimasta

inutilizzata, in rivolta contro l'autorità che interdice. Ma a ben vedere anche questa seconda contraddizione si risolve a partire dalla considerazione che in ambedue le ipotesi si tratta di un'aggressività dirottata verso l'interno, indipendentemente dalle fonti originarie, la cui incidenza può mutare a seconda delle circostanze.

È qui che Freud propone di accogliere un punto di vista che si era fatto strada tra i teorici della psicoanalisi e che egli aveva già raccomandato di accettare in via provvisoria: si tratta della visione secondo cui ogni genere di frustrazione, ogni soddisfacimento pulsionale impedito, avrebbe o potrebbe avere come conseguenza un'esaltazione del senso di colpa. Applicare questo punto di vista alla pulsione aggressiva permette di ottenere un grande guadagno di semplificazione. In altri termini, in conseguenza di un soddisfacimento erotico impedito sorge una certa aggressività contro la persona che si è frapposta a tale soddisfacimento; tale aggressività deve a sua volta essere repressa e ciò si può realizzare attraverso il suo trasferimento sul Super-io.

Qui Freud tira una prima importante conclusione teorica a proposito del processo di rimozione. I sintomi della nevrosi sono sì soddisfacenti sostitutivi di desideri sessuali inappagati: ciò è vero per quanto attiene alla pulsione erotica. Ma d'altra parte, accanto ai sintomi in ogni nevrosi c'è sempre una quota di senso di colpa inconscio, il quale rafforza i sintomi trasformandoli in altrettante punizioni. Possiamo pertanto dire che *allorché una tendenza pulsionale soggiace alla rimozione, le sue parti libidiche si trasformano in sintomi mentre le sue componenti aggressive in senso di colpa.*

5. Dunque il principio della lotta tra *Eros* e *Thanatos* può essere considerato il comune denominatore del processo di civilizzazione dell'umanità, dello sviluppo dell'individuo e addirittura del movimento della vita organica in generale.

a) È interessante a questo punto la definizione di processo di civilizzazione che a Freud sembra più confacente a partire dall'avvenuta assimilazione di questi tre livelli: per civilizzazione è da intendersi la modificazione del processo vitale quale si produce sotto l'influsso di un compito assegnato da *Eros* e fomentato da *Necessità*,

compito che consiste nel riunire individui dispersi in una comunità i cui membri abbiano tra di loro dei vincoli libidici.

Se ora guardiamo al rapporto tra la civilizzazione dell'umanità e il processo evolutivo del singolo vedremo che si tratta dello stesso processo applicato ad oggetti differenti, atteso che il processo di civilizzazione che riguarda l'umanità ha indubbiamente una ricaduta più generale e quindi, proprio per questo, un po' meno afferrabile.

Tuttavia i due processi si distinguono in un punto cruciale. Dal punto di vista dell'uomo singolo il programma del principio di piacere ha come sua meta principale il procacciamento di soddisfacimento e felicità mentre contemporaneamente l'inserimento in una comunità più vasta è qualcosa da cui non ci si può sottrarre ma che di fatto oppone ostacoli a quello che è il suo programma personale: il vettore egoistico, che è quello principale, trova nel vettore altruistico un fattore di interferenza che impone limitazioni e restrizioni. Dal punto di vista invece del processo di civilizzazione dell'umanità lo scopo principale è di riuscire a far coagulare una grande unità tra gli individui, mentre viene ad essere relegato sullo sfondo l'obiettivo della felicità del singolo, il quale è lui questa volta a costituire l'ostacolo, il fattore di interferenza. I due processi di civilizzazione, quello del singolo e quello della comunità, vengono a coincidere completamente quando l'individuo si dovesse prefiggere come sua meta principale la sua inclusione nella comunità.

Questo contrasto che vediamo delinarsi al livello del singolo nei confronti della comunità e al livello della comunità nei confronti dei singoli, non è tuttavia da confondersi con la famosa lotta tra *Eros* e *Thanatos*: esso è semplicemente il riflesso di una discrepanza nell'amministrazione interna della libido, di una disputa per la ripartizione di quote di libido fra l'io e gli oggetti, che normalmente sfocia in un punto di accomodamento finale dell'individuo e della civiltà a venire, senza per questo sminuire il peso con cui questa disputa grava sulla vita del singolo.

b) L'analogia tra civilizzazione della comunità e dell'individuo può essere estesa fino ad arrivare a postulare lo sviluppo di un Super-io sotto il cui influsso si compirebbe l'evoluzione civile. Freud vuole limitarsi ad alcune osservazioni minimali.

Per prima cosa egli rileva che il Super-io di un'epoca della civiltà ha un'origine simile al Super-io dell'individuo, essendo basato sull'impressione che hanno lasciato dietro di sé grandi personalità di *capi*, che spesso sono state anche delle figure maltrattate o perite di morte violenta.

In secondo luogo il Super-io della civiltà, non diversamente da quello individuale, avanza *severe esigenze ideali*, il cui mancato adempimento viene punito con l'insorgenza di una forte angoscia morale.

La psicoanalisi ci ha insegnato da tempo che ci è tanto più facile ottenere dimestichezza con i processi psichici in atto, e diventarne consapevoli, allorché li vediamo all'opera nella massa piuttosto che nel singolo. In altre parole, il singolo coglie l'aggressività del Super-io solo nel punto della sua massima tensione, quindi sotto forma di rimproveri, ignorando invece queste medesime esigenze nel loro grado inferiore di intensità; queste ultime rimangono inconscie salvo rivelarsi curiosamente coincidenti con quelle prescritte dal Super-io della civiltà allorché vengano portate alla luce. Qui si vede come i due processi evolutivi, la civilizzazione della massa e quella dell'individuo siano sempre intimamente intrecciati: ne deriva allora che alcune caratteristiche del Super-io individuale si possono scoprire più facilmente guardando al modo di procedere della comunità civile che non al singolo.

c) Questo Super-io della civiltà ha elevato via via le sue esigenze, soprattutto per quel che attiene alle relazioni degli uomini tra di loro, campo questo che propriamente è quello dell'etica. L'etica costituisce il punto più vulnerabile della civiltà e può essere intesa come un esperimento terapeutico, ossia come lo sforzo di raggiungere attraverso un imperativo del Super-io ciò che fino ad allora non era stato possibile raggiungere attraverso una qualche realizzazione della civiltà. Così l'imperativo *Ama il prossimo tuo come te stesso* rappresenta bene l'ingiunzione di un

Super-io che incarna lo sforzo supremo per contrastare la tendenza costitutiva degli uomini all'aggressione reciproca. Ora però, come a livello individuale si cerca a scopo terapeutico di smorzare le pretese perentorie del Super-io, in quanto richiedono sacrifici troppo elevati che compromettono gravemente la ricerca di felicità del singolo, così analoghe obiezioni si possono sollevare contro le esigenze etiche del Super-io della civiltà e contro la pretesa che l'io dell'uomo sia psicologicamente in grado di assoggettarsi a qualsiasi sua richiesta esercitando un potere di contenimento illimitato sul proprio *Es*: ora, anche nell'uomo normale il dominio sull'*Es* non può andare oltre certi limiti.

Così il comandamento *Ama il prossimo tuo come te stesso*, quale supremo tentativo dell'etica di neutralizzare l'aggressività umana, è di per sé irrealizzabile; senza contare poi – prosegue Freud - che una tale inflazione di amore sarebbe controproducente, non solo perché sminuisce il valore dell'amore, ma anche perché di solito alla difficoltà di attenersi si ribatte che tanto più meritoria sarebbe l'obbedienza a un precetto a cui è così difficile conformarsi: il risultato finale quindi è la condanna all'infelicità e questo ci dà una misura di quanto debba essere cospicuo l'ostacolo che l'aggressività oppone alle superiori esigenze della civilizzazione. Né l'etica naturale, che punta alla soddisfazione narcisistica di sentirsi migliori degli altri, né l'etica religiosa, con la sua promessa di un al di là migliore, né l'etica socialista, con la sua aspirazione ad abolire la proprietà privata ma all'interno di svariati misconoscimenti idealistici sulla natura umana, possono rappresentare un convincente rimedio.

d)Giunto a questo punto di un tale portentoso sforzo di argomentazione Freud si chiede se, in forza di questo parallelismo tra civilizzazione dell'individuo e civilizzazione della comunità, non sia più che legittimo ipotizzare che alcune civiltà abbiano prodotto individui nevrotici per effetto del loro stesso sforzo “maggiore” di civiltà.

Qui egli suggerisce molta cautela davanti alla tentazione di cimentarsi in un tentativo di analisi di nevrosi collettive: oltretutto egli segnala che, mentre nel caso

del singolo la nevrosi spicca per contrasto con uno sfondo presuntivamente normale, nel caso in cui volessimo configurare la nevrosi di una intera collettività ci verrebbe a mancare lo sfondo presuntivamente normale contro cui far risaltare per contrasto la nevrosi che vorremmo andare a configurare a livello collettivo; senza contare poi che sul piano terapeutico si incontrerebbero difficoltà praticamente insormontabili ad estendere un metodo di cura su raggruppamenti umani così vasti.

6. Siamo così arrivati con Freud ad una conclusione, che mi sembra ragguardevole seguire nel dettaglio.

Freud afferma chiaramente che egli non ha voluto affatto dare una valutazione della civiltà umana. Rivendica di essersi tenuto a distanza dal pregiudizio entusiastico di proclamare la civiltà come la cosa più preziosa che possediamo e come un processo incamminato verso traguardi di perfezione sempre maggiori; ma rivendica anche di non condividere l'obiezione troppo facile di coloro che, avendo visto il prezzo che è richiesto al singolo per quest'impresa, concludono troppo affrettatamente che il gioco non valga la candela, ovvero che si debbano ridimensionare drasticamente le pretese e le ambizioni della civiltà.

Dunque Freud si proclama imparziale e tiene gelosamente a questa posizione. E spiega il perché: dice di sapere una sola cosa con assoluta sicurezza, ovvero che i giudizi di valore degli uomini, essendo guidati esclusivamente dal loro desiderio di felicità, costituiscono altrettanti tentativi di argomentare le loro illusioni.

Da questa posizione di imparzialità aggiunge che può capire il suo primo ideale interlocutore di poc'anzi, riconoscendo il carattere inevitabile dei processi di restrizione che la comunità impone al singolo; come anche il suo secondo riconoscendo che alcune esigenze, col tempo riconosciute non suscettibili di adempimento, possano essere sostituite. Può essere questa una conclusione modesta, ma Freud ci tiene a smarcarsi sia dalla posizione di profeta che da quella di consolatore, che risuona con vari accenti dai più fieri rivoluzionari ai più fervidi credenti.

Ma in fondo quello che a Freud appare essere il problema più insidioso, più che la pur scottante questione della dialettica tra la comunità e l'individuo, è questo: se l'evoluzione della civiltà riuscirà a dominare i turbamenti indotti nella vita collettiva dalla pulsione aggressiva e autodistruttiva degli uomini. Uno spaccato del presente non gli sembra molto rassicurante: ora che gli uomini hanno esteso il proprio potere sulle forze della natura fino a livelli prima inimmaginabili, potrebbe essere giunto il momento di utilizzare il dominio su queste forze per sterminarsi a vicenda l'uno con l'altro. Si tratta di un presentimento oscuramente avvertito e fonte di inquietudine e di apprensione generale.

Per questo l'auspicio che gli sembra più sensato da formulare è che nel quadro di questa lotta incessante *Eros* possa riprendere il sopravvento e prevalere sul suo eterno avversario.