

L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE E LETTERATURE STRANIERE
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

2

ANNO XVII 2009

MARE PVNICVM.

MARE LIBICVM.

EDUCATT - UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

L'ANALISI
LINGUISTICA E LETTERARI

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE
E LETTERATURE STRANIERE

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

2

ANNO XVII 2009

PUBBLICAZIONE SEMESTRALE

L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA
Facoltà di Scienze linguistiche e Letterature straniere
Università Cattolica del Sacro Cuore
Anno XVII - 2/2009
ISSN 1122-1917

Direzione

GIUSEPPE BERNARDELLI
LUISA CAMAIORA
SERGIO CIGADA
GIOVANNI GOBBER

Comitato scientifico

GIUSEPPE BERNARDELLI – LUISA CAMAIORA – BONA CAMBIAGHI – ARTURO CATTANEO
MARIA FRANCA FROLA – ENRICA GALAZZI – GIOVANNI GOBBER – DANTE LIANO –
MARGHERITA ULRYCH – MARISA VERNA – SERENA VITALE – MARIA TERESA ZANOLA

Segreteria di redazione

LAURA BALBIANI – SARAH BIGI – MARIACRISTINA PEDRAZZINI – VITTORIA PRENCIPE –
MARISA VERNA

I contributi di questa pubblicazione sono stati sottoposti alla valutazione
di due Peer Reviewers in forma rigorosamente anonima

© 2009 EDUCatt - Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.72342235 - fax 02.80.53.215
e-mail: editoriale.dsu@unicatt.it (*produzione*); librario.dsu@unicatt.it (*distribuzione*);
web: www.educatt.it/librario

Redazione della Rivista: redazione.all@unicatt.it - *web:* www.educatt.it/librario/all

Questo volume è stato stampato nel mese di novembre 2010
presso la Litografia Solari - Peschiera Borromeo (Milano)

STRATEGIE FREUDIANE: CULTURA CLASSICA E PSICOANALISI

FABIO STOK

1. La pubblicazione dell'edizione integrale delle *Lettere a Fliess* (1985)¹ ha inaugurato un rinnovato interesse per la biografia di Freud, riesaminata in lavori recenti senza le preoccupazioni dottrinali che avevano caratterizzato la biografia "ufficiale" pubblicata negli anni '50 da Jones². Ne ha guadagnato anche la conoscenza del rapporto di Freud con la cultura classica, un tema che in passato era stato toccato saltuariamente³ e che era anch'esso oggetto di omissioni e riserve da parte dell'ortodossia psicanalitica, preoccupata per la salvaguardia della scientificità della teoria freudiana.

Punto di partenza dei numerosi contributi pubblicati negli ultimi anni⁴ sono stati ovviamente i frequenti riferimenti, presenti nelle opere freudiane, ad autori e a testi classici. Gli studi hanno privilegiato il problema dell'influenza che la cultura classica ha avuto nel processo che ha portato Freud ad allontanarsi dagli studi neuroanatomici intrapresi sotto l'egida di von Brücke e di Meynert, e ad elaborare il nuovo modello di indagine psicologica che poi egli denominò 'psicanalisi'⁵. Si è prestata notevole attenzione, per questo aspetto, alla frequentazione (negli anni 1874-1876) dei corsi tenuti dal filosofo Franz

¹ Cfr. S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, J.M. Masson ed., Torino 2008; (un'ed. parziale, sostanzialmente espurgata, era stata pubblicata da Anna Freud e altri nel 1950). Da segnalare anche la pubblicazione (nel 1989) della corrispondenza giovanile con Silberstein (cfr. S. Freud, *Lettere della giovinezza a Eduard Silberstein 1871-1881*, W. Broelich ed., Torino 1991).

² Cfr. E. Jones, *Vita e opere di Freud*, Milano 1962.

³ Cfr. I. Ramzy, *From Aristotle to Freud. A few notes on the roots of psychoanalysis*, "Bulletin of the Menninger Clinic", XX, 1956, pp. 112-123; G. Tourney, *Freud and the Greeks. A Study on the Influence of Classical Greek Mythology and Philosophy upon the Development of Freudian Thought*, "Journal of the History of Behavioural Sciences", I, 1965, pp. 67-85; C. Downing, *Sigmund Freud and the Greek Mythological Tradition*, "Journal of the American Academy of Religion", XLIII, 1975, pp. 9-68; R.N. Mitchell-Bovask, *Freud's Reading of Classical Literature and Classical Philology*, in *Reading Freud's Readings*, S.L. Gilman et al. ed., New York 1994, pp. 23-46; (sugli interessi archeologici di Freud cfr. S. Bernfeld, *Freud and Archaeology*, "American Imago", VIII, 1951, pp. 107-128 e R. Ransohoff, *Sigmund Freud, Collector of Antiquities, Student of Archaeology*, "Archaeology", XXVIII, 1975, pp. 102-111).

⁴ Cfr. P. Traverso, *"Psiche è una parola greca...". Forme e funzioni della cultura classica nell'opera di Freud*, Genova 2000; J. Le Rider, *Freud, de l'Acropole au Sinai: le retour de l'Antique des Modernes viennois*, Paris 2002; J. Hullebroek, *"Tout le monde de rêve...". L'antiquité classique dans l'œuvre de Freud*, "Revue Belge de Psychanalyse", XLII, 2003, pp. 43-70; R.H. Armstrong, *A compulsion for Antiquity: Freud and the ancient world*, Ithaca/London 2005; J. Burke, *The sphynx and the table: Sigmund Freud's art collection and the development of psychoanalysis*, New York 2006; Y. Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, Torino 2006; R. Bowlby, *Freudian mythologies: Greek tragedy and modern identities*, Oxford/New York 2009.

⁵ Il termine è utilizzato per la prima volta (in francese) in S. Freud, *Ereditarietà ed etiologia delle nevrosi*, in *Opere II*, Torino 1968, pp. 289-302.

Brentano (1874-1876), che portò Freud a maturare una certa conoscenza della filosofia greca, di cui si vedranno le tracce in molte sue opere; oppure all'interesse suscitato negli ultimi decenni dell'Ottocento dalle scoperte di Schliemann e dell'archeologia micenea, che determinarono una nuova idea della grecità arcaica, elaborata fra gli altri da Bachhofen, Burckhardt, Rhode e Nietzsche: di questi dibattiti restano tracce nei verbali della Psychologische Mittwoch-Gesellschaft⁶ e nell'ambito di questi interessi va collocata anche la passione per l'archeologia che portò Freud a collezionare un ragguardevole numero di reperti antichi⁷. Altri studi hanno riguardato le citazioni di motti e frasi di autori classici⁸, considerati in passato quali elementi di *routine* della scrittura colta dell'epoca, ma che rivelano spesso connotazioni e risvolti di un certo interesse.

Per diversi aspetti, in definitiva, Freud è diventato oggetto degli studi sulla tradizione classica⁹, nei termini in cui questa disciplina si è configurata e sviluppata in questi ultimi decenni. Proprio nell'ambito di questa specifica visuale vorrei qui soffermarmi su un versante che è stato finora, per quel che mi risulta, poco esplorato: la strategia, di tipo sostanzialmente retorico, adottata da Freud nell'evidenziare le radici "classiche" della psicanalisi e i precedenti antichi di alcune delle proprie teorie.

2. Gli studi liceali garantirono al giovane Freud un'ottima conoscenza delle lingue e delle letterature classiche. Il fatto che in occasione dell'esame di maturità (1872) il brano greco da tradurre fosse tratto dall'*Edipo re* di Sofocle (quello latino dall'*Eneide* di Virgilio)¹⁰ può essere considerato una singolare casualità¹¹, rispetto alla successiva scelta di denominare 'complesso di Edipo' una delle acquisizioni più rilevanti della teoria psicanalitica. Leggere e tradurre Sofocle era comunque pratica corrente nei licei tedeschi ed austriaci dell'epoca, che assegnavano all'insegnamento delle lingue classiche un ruolo formativo basilare (è significativo, del resto, anche il numero degli autori greci e latini inclusi nel programma sostenuto da Freud¹²). Non sorprende, in questo contesto, che il giovane Freud rielaborasse in un immaginario tratto dal mondo antico le frustrazioni sofferte per l'antisemitismo che andava crescendo nell'Austria dell'epoca: identificandosi con Annibale, eroe semita nemico di Roma, vista quale capitale del Cattolicesimo¹³.

⁶ Cfr. Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, pp. 31-34.

⁷ Cfr. P. Gay, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Milano 2007, pp. 155-36.

⁸ Cfr. Traverso, "Psiche è una parola greca", pp. 255-274.

⁹ Cfr. F. Stok, *Psychology*, in *A Companion to the Classical Tradition*, C.W. Kallendorf ed., Malden (MA)/Oxford/Carlton 2007, pp. 361-368.

¹⁰ Precisamente i vv. 14-57 della tragedia di Sofocle e 9, 176-223 del poema di Virgilio: lo segnala lo stesso Freud nella lettera a Emil Flüß del 16 giugno 1873 riprodotta, assieme al protocollo delle prove d'esame, in E. Freud - L. Freud - I. Grubich-Simitis ed., *Sigmund Freud. Sein Leben in Bildern und Texten*, Frankfurt a. M. 1976, pp. 74-76. Sull'esame di maturità di Freud cfr. anche M. Robert, *La rivoluzione psicoanalitica. La vita e l'opera di Freud*, Torino 1967, pp. 29-30.

¹¹ "Coincidenza quasi profetica" la definisce Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, p. 46; più prudente Gay, *Freud*, p. 29, n. 30.

¹² Fornito da R.F. Sterba, *The humanistic wellspring of psychoanalysis*, "The Psychoanalytical Quarterly", XL-VII, 1974, pp. 173-191.

¹³ Cfr. D. Damrosch, *The Politics of Ethics: Freud and Rome, in Pragmatism's Freud. The Moral Disposition of Psychoanalysis*, Baltimore/London 1986, pp. 103-125.

La successiva scelta degli studi di medicina avrebbe potuto far retrocedere a patrimonio formativo questo confronto ravvicinato con il mondo classico, per il prevalere negli studi stessi di un approccio strettamente scientifico e di un orientamento di tipo positivista. Ed indubbiamente la produzione giovanile di Freud, che spazia dall'anatomia comparata agli studi sulla cocaina, non reca tracce della sua formazione umanistica. Ma anche nella produzione degli anni '90, come vedremo, gli echi della cultura classica resteranno piuttosto esili, per diventare più frequenti solo a partire dal 1900.

È vero, però, che anche dopo il Liceo Freud continuò a coltivare i propri interessi umanistici, parallelamente agli studi medici. Negli anni degli studi universitari egli frequentò, come ho già accennato, i corsi di Brentano, che vertevano anche sulla filosofia antica¹⁴, e proprio tramite Brentano egli entrò in contatto con il grecista Theodor Gomperz¹⁵, che stava curando la traduzione tedesca delle opere di Stuart Mill e che incluse in questo progetto anche Freud (che tradurrà il vol. XII, comprendente un saggio su Platone¹⁶). In seguito Elisa Gomperz, moglie di Theodor, divenne paziente di Freud ed ebbe un certo ruolo nell'assegnazione della nomina di Freud a professore universitario¹⁷, mentre il figlio dei due, Heinrich, sarebbe diventato uno dei primi seguaci del movimento psicanalitico. Ancora nel 1907, rispondendo ad un questionario che gli era stato proposto, Freud indicò nei *Griechische Denker* di Gomperz (pubblicati a partire dal 1896) uno dei 10 libri di cui consigliava la lettura (nella stessa occasione collocherà i poemi omerici e le tragedie di Sofocle fra le 10 opere più importanti della letteratura mondiale)¹⁸.

Un filologo classico con cui Freud fu in qualche modo in rapporto 'ideale' fu Jakob Bernays¹⁹, zio di sua moglie Martha: morto l'anno precedente all'incontro con la futura moglie, ma di cui Freud ebbe certamente poi modo di conoscere l'opera (molti anni dopo, nel 1932, egli fece omaggio ad Arnold Zweig di un volume commemorativo sul personaggio²⁰). L'influenza di Bernays appare piuttosto evidente nell'idea di katharsis sottesa alla definizione del metodo 'catartico' teorizzato con Breuer negli anni '90.

Un altro studioso di antichità classiche con cui Freud intrattenne stretti rapporti fu Emmanuel Löwy, docente di archeologia a Roma e a Vienna²¹, a cui Freud accenna in alcune lettere a Fliess²². I suoi periodici incontri con Löwy sono testimoniati dal figlio

¹⁴ Cfr. Robert, *La rivoluzione psicoanalitica*, pp. 36-37.

¹⁵ Su Theodor Gomperz (1832-1912) cfr. S. Timpanaro, *Theodor Gomperz*, "Critica Storica", II, 1963, pp. 1-37.

¹⁶ Cfr. M. Molnar, *John Sturt Mill translated by Sigmund Freud*, "Psychoanalysis and History", I, 1999, pp. 195-205.

¹⁷ Cfr. la lettera a Fliess dell'11 marzo 1902 (Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, pp. 488-490 [n. 278]) e le lettere alla stessa Elise Gomperz del 25 novembre e 8 dicembre 1901 (in S. Freud *Lettere 1873-1939*, pp. 215-217). Cfr. S. Bernfield, *Freud's Scientific Beginnings*, "American Imago", VI, 1949, pp. 163-196; Jones, *Vita e opere di Freud*, pp. 55-56.

¹⁸ Cfr. S. Freud, *Risposta a un questionario sulla lettura e sui buoni libri*, *Opere* V, Torino 1972, p. 368.

¹⁹ Su Jakob Bernays (1824-1881) cfr. J. Glucker - A. Laks ed., *Jakob Bernays, Un philologue juif*, Villeneuve d'Ascq, 1996.

²⁰ Cfr. la lettera a Zweig del 27 novembre (in S. Freud - A. Zweig, *Briefwechsel*, E.L. Freud ed., Frankfurt 1968, p. 59); il volume in questione era J. Bernays, *Ein Lebensbild in Briefen*, Breslau 1932.

²¹ Su E. Löwy (1858-1937) cfr. F. Breined ed., *Emanuel Löwy: Ein vergessener Pionier*, Wien 1998.

²² S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, p. 312 (lettera del 5 novembre 1897 [n. 145]).

Martin²³: vertevano verosimilmente sull'archeologia, tematica che Freud approfondì, in questi anni, con letture di cui abbiamo in parte notizia dalle lettere a Fliess (altre letture di carattere storico ed archeologico sono documentate dalla biblioteca di Freud²⁴).

È nel contesto di questi interessi che va collocato il parallelo fra scavo archeologico ed indagine psicologica che Freud propone nelle lettere a Fliess e che tornerà ricorrentemente nella successiva produzione psicanalitica: la lettura della *Griechische Kulturgeschichte* di Jakob Burckhardt gli avrebbe suggerito "paralleli inaspettati" in considerazione della sua "predilezione per l'elemento preistorico in tutte le forme che riguardano l'uomo"²⁵ Pochi mesi dopo, a proposito dell'autobiografia di Schliemann (del 1881), Freud propone ancora un'analogia fra la scoperta delle rovine di Troia, sognata dall'archeologo fin da quando era bambino, ed il proprio desiderio di recarsi in Italia²⁶.

È difficile non vedere in quest'ultimo accenno un'allusione a quella "fobia romana" di cui Freud parlerà a Fliess pochi mesi dopo e su cui si soffermerà nella *Traumdeutung*²⁷. La questione è stata oggetto di dibattito e si connette a quell'identificazione adolescenziale con Annibale a cui ho già accennato: nel corso degli anni '90 Freud non sarebbe riuscito a visitare Roma, nello stesso modo in cui il generale cartaginese non riuscì a conquistare la città nemica. Non è forse casuale che anche nella *Traumdeutung* Freud proponga un parallelo fra la propria condizione e quella di un illustre archeologo, in questo caso Winckelmann: "stavo appunto progettando di fare l'anno dopo un viaggio a Napoli passando per Roma, quando mi colpì una frase, letta forse in uno dei nostri classici: 'vien da chiedersi chi abbia passeggiato più nervosamente in camera sua, dopo aver concepito il piano di recarsi a Roma, se il rettore aggiunto Winckelmann o il condottiero Annibale'²⁸. È possibile che il richiamo a Winckelmann, di per sé poco chiaro²⁹, presupponga quel valore metaforico che in questi anni Freud assegna all'archeologia: il non raggiungere Roma, per questo aspetto, rimarca le difficoltà incontrate in questi anni da Freud nella propria autoanalisi. In un'altra lettera a Fliess gli scavi archeologici che avevano portato Schliemann a riportare alla luce le rovine di Troia sono senz'altro paragonati alla scoperta della sessualità infantile che Freud aveva appena effettuato analizzando i sogni di un paziente³⁰. La metafora tornerà del resto con una certa frequenza anche nella produzione successiva: ancora nel *Disagio della civiltà* Freud evoca la stratigrafia archeologica di Roma per

²³ Cfr. M. Freud, *Sigmund Freud: man and father*, New York 1957, p. 37.

²⁴ Cfr. Hullenbroeck, "Tout un monde de rêve...". *L'antiquité classique dans l'œuvre de Freud*, "Revue Belge de Psychanalyse", XLII, 2003, pp. 43-70.

²⁵ Cfr. S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, p. 380 [lettera del 30 gennaio 1899 [n. 190]].

²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 391 (lettera del 28 maggio 1899) [n. 199]: "mi ha fatto piacere leggere il racconto della sua infanzia. Lui ha trovato la felicità con il tesoro di Priamo, poiché la felicità deriva unicamente dal soddisfacimento di un desiderio infantile. Questo mi ricorda che non potrò andare in Italia quest'anno". Il riferimento, certo criptico, non è generalmente incluso nel dossier sulla 'fobia romana'.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 320-322 [lettera a Fliess del 3 dicembre 1899 [n. 149]]; S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Opere III, Torino 1966, pp. 185-186.

²⁸ *Ibid.*, p. 185. In una nota aggiunta nell'ed. del 1925 Freud segnalò che il classico in questione era "probabilmente" Jean Paul.

²⁹ Come osserva S. Timpanaro, "La fobia romana" e altri scritti su Freud e Meringer, A. Pagnini ed., Pisa 2006², p. 88.

³⁰ Cfr. S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, p. 428 (lettera a Fliess del 21 dicembre 1899) [n. 229].

illustrare l'evoluzione dell'apparato psichico³¹, e in *Mosé e il monoteismo* torna sugli scavi archeologici di Schliemann, che avevano portato alla luce quella che in precedenza era considerata una favola³².

Che l'esplorazione del mondo antico fosse una metafora dell'esplorazione dell'inconscio lo fa pensare anche l'episodio che si sarebbe verificato in occasione del viaggio compiuto da Freud nell'altra "capitale" della cultura antica, Atene. Nel visitare l'Acropoli, nel 1904, Freud avrebbe sofferto di un'improvvisa condizione di disorientamento. Egli ne parlò solo nel 1936, nella "lettera aperta" allo scrittore Romain Rolland³³, presentando l'episodio come conseguenza di un desiderio nutrito fin dagli anni del ginnasio. Al di là delle interpretazioni che possono essere date dell'episodio³⁴, anche in questo caso il fattore determinante è costituito dal luogo (ne abbiamo conferma dall'accento alla vicenda in *L'avvenire di un'illusione*: "carattere particolare di quel luogo"³⁵) e dalle connotazioni emotive che Freud ad esso attribuiva³⁶ (e non è forse un caso che egli ricordi di aver compiuto il viaggio assieme al fratello minore Alexander, il cui nome era stato voluto dallo stesso Freud in ossequio ad Alessandro Magno³⁷).

3. Il soggiorno parigino del 1885-1886 e la frequentazione delle lezioni di Charcot e della clinica della Salpêtrière costituiscono certamente una tappa fondamentale dell'evoluzione che portò Freud ad abbandonare gli studi intrapresi nella scuola di Brücke ed a mettere al centro dei propri interessi l'isteria e il metodo ipnotico, a partire dal quale prenderà corpo la psicanalisi.

È in questa fase di passaggio, certo cruciale, che è ipotizzabile che le scelte di Freud possano esser state accompagnate da suggestioni e riflessioni scaturite dalla lettura di testi classici. L'indizio più consistente di un'influenza di questo tipo è costituito da uno saggio 'minore' che ha avuto singolari vicissitudini editoriali. Scritto nel 1890, per un'enciclopedia divulgativa sulla sanità³⁸, rimase in seguito pressoché ignorato, tanto da non essere compreso nei *Gesammelte Schriften* del 1924-1934; venne poi pubblicato nel 1943, nel V volume dei *Gesammelte Werke*, ma con la data errata del 1905³⁹. Disavventure editoriali forse non del tutto casuali, se si considera già il titolo dell'intervento, *Psychische Behan-*

³¹ Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere X*, Torino 1978, pp. 562-563.

³² Cfr. S. Freud, *L'uomo Mosé e la religione monoteistica*, in *Opere XI*, Torino 1979, p. 393.

³³ Cfr. S. Freud, *Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland*, in *Opere XI*, Torino 1979, pp. 473-481.

³⁴ Cfr. B. Goodnick, *Freud's acropolis revisited*, "The American Journal of Psychoanalysis", LVI, 2007, pp. 49-63; R.L. Lippman, *Freud's 'Disturbance on memory on the acropolis' revisited*, "Psychoanalytical Review", XCV, 2008, pp. 489-499. Ma aveva ragione Timpanaro, "La fobia romana", pp. 99-104 nel contestare un acritico accostamento di questo episodio e della "fobia romana".

³⁵ S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere X*, Torino 1978, p. 455.

³⁶ Cfr. L. Selen, *Classics and contemporary criticism*, "Arion" I, 1990, p. 173: "Athens can only represent the genesis of Western culture".

³⁷ Gay, *Freud*, n. 11. Un lapsus centrato sul nome del fratello è descritto in S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, in *Opere IV*, Torino 1970, pp. 147-48.

³⁸ *Die Gesundheit*, hrsg. von R. Koussmann u. J. Weiss, 2 voll., Stuttgart-Berlin-Leipzig.

³⁹ Era la data della III ed. della citata enciclopedia; fu identificato erroneamente con una conferenza tenuta da Freud in quell'anno e pubblicata nella "Wiener medizinischer Presse" dello stesso anno (cfr. la nota introduttiva alla trad. italiana in *Opere I*, Torino 1967, p. 67).

dlung (*Seelenbehandlung*), dove il riferimento all'anima (*Seele*) appariva provocatorio non solo negli ambienti della medicina viennese dell'ultimo scorcio del secolo (dove peraltro il saggio non sembra aver avuto molta circolazione), ma anche nella temperie presto prevalsa nell'ambito della stessa psicanalisi: sintomatica è la 'neutralizzazione' rilevabile nella traduzione dell'opuscolo inclusa nella Standard Edition, *Psychical (or Mental) Treatment*⁴⁰, dove Strachey evita di tradurre 'Seele' con l'ovvio corrispondente inglese 'soul'⁴¹.

A partire dal richiamo al significato del termine greco *psyche*, "anima", Freud rivendicava la validità di un trattamento effettuato "con mezzi che agiscono in primo luogo e immediatamente sulla psiche dell'uomo" e precisava che il principale di questi mezzi è la parola, per cui "le parole sono lo strumento essenziale del trattamento psichico" (I 93)⁴². All'epoca della composizione di questo saggio Freud pensava ancora all'ipnosi, ma queste affermazioni sono sintomatiche degli sviluppi successivi che porteranno, dopo la rottura con Breuer, alla definizione della terapia psicanalitica.

Di per sé il saggio appare coerente con la successiva valorizzazione del ruolo della parola nel rapporto analitico⁴³, ed è ben contestualizzabile nella riflessione freudiana successiva all'esperienza con Charcot e Bernheim, ma il richiamo ai precedenti antichi poteva evocare un rapporto corpo/anima da cui Freud resterà comunque distante, come evidenzia del resto il successivo *Entwurf* del 1895⁴⁴, tentativo (presto abbandonato) di ancorare su base organica le acquisizioni psicologiche degli anni precedenti⁴⁵. In questo quadro è probabile che lo stesso Freud abbia evitato di dare eccessiva pubblicità alla rivalutazione dell'antica 'terapia dell'anima' proposta nel 1890, favorendo così la sua singolare vicenda editoriale.

Se si fa eccezione di questo testo, del resto, nell'intera produzione degli anni '90 Freud appare piuttosto reticente nei riferimenti alle letture di testi antichi che pure faceva in questi anni. È eclatante il fatto che negli *Studi sull'isteria*, pubblicati nel 1895 con Joseph Breuer, il metodo terapeutico adottato dai due studiosi sia denominato "catartico", per marcare la propria distanza da quello ipnotico praticato negli anni precedenti, ma che nell'opera non sia presente alcun riferimento al concetto aristotelico di *katharsis* che la denominazione evidentemente presupponeva.

Il termine è utilizzato da Aristotele per designare la reazione dello spettatore della rappresentazione tragica: quest'ultima, "mediante una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di sollevare e purificare l'anima (*katharsis*) da siffatte emozioni"

⁴⁰ J. Strachey ed., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, VII, London 1953-1974, p. 283.

⁴¹ La questione fu segnalata da B. Bettelheim, *Freud and Man's Soul*, London 1983, nell'ambito di una più generale disanima della traduzione di Strachey. I rilievi di Bettelheim furono ripresi da D.G. Ornston, *Freud's conception is different from Strachey's*, "Journal of the American Psychoanalytic Association", XXXIII, 1985, pp. 379-412 (di recente da R. Bowlby, *Freudian mythologies: Greek tragedy and modern identities*, Oxford/New-York 2009, p. 131) e criticati da H. Fink, *Eine Erwiderung auf Bruno Bettelheims Buch Freud's and Man's Soul*, "Jahrbuch der Psychoanalyse", XXIV, 1991, pp. 243-256.

⁴² S. Freud, *Trattamento psichico (trattamento dell'anima)*, in *Opere I*, Torino 1967, p. 93.

⁴³ M. Lavagetto, *Freud, la letteratura e altro*, Torino 2001, pp. 72-73.

⁴⁴ S. Freud, *Progetto di una psicologia*, in *Opere II*, Torino 1968, pp. 201-284.

⁴⁵ Cfr. Lavagetto, *Freud, la letteratura e altro*, pp. 65-71.

(*Poetica* 1449b)⁴⁶. Nell'interpretazione tradizionale, adottata fra gli altri da Lessing nella *Hamburgische Dramaturgie*, la katharsis aveva un valore principalmente morale, di purificazione delle passioni. Una nuova interpretazione era stata proposta anni prima dal citato Bernays, zio della moglie di Freud, suscitando un dibattito non circoscritto all'ambiente degli specialistici⁴⁷. Per Bernays Aristotele avrebbe mutuato il concetto dalla medicina antica, dove il termine designava l'evacuazione degli umori corrotti; nella *Poetica* esso designerebbe l'eliminazione delle passioni suscitate dalla tragedia⁴⁸. La definizione che Freud dà del metodo catartico⁴⁹ risente certamente di questa interpretazione, anche se nell'opera, va sottolineato, non si fa cenno ad Aristotele (gli *Studi* rivelano peraltro, oltre al richiamo alla catharsis, anche altri possibili echi del linguaggio aristotelico⁵⁰).

Anche Breuer, come Freud, aveva una certa dimestichezza con la cultura classica (era anche medico curante di Gomperz, che discusse con lui il problema e nel 1896 pubblicò una propria edizione della *Poetica* di Aristotele). Ma è del tutto verosimile che nella scelta del nome del 'metodo' abbia giocato anche la conoscenza che Freud doveva avere degli interventi di Bernays, per ovvi rapporti familiari.

Il passo della *Poetica* verrà peraltro citato da Freud, ma solo in un articolo del 1905 nel quale l'interpretazione di Bernays è adottata alla luce della teoria pulsionale elaborata da Freud: "se lo scopo del dramma è quello di [...] provocare una 'purificazione degli affetti', potremo dire, ampliando questa descrizione, che l'intento è di far scaturire fonti di piacere o di godimento della nostra vita affettiva"⁵¹.

4. È con la già ricordata pubblicazione della *Traumdeutung*, ma in modo graduale, che la frequentazione con gli autori classici trova una crescente collocazione nella produzione scientifica di Freud.

Nella prima edizione dell'opera⁵² egli appare, nella strategia di recupero dei 'precedenti' classici, ancora piuttosto prudente. Nel capitolo 1 ("La letteratura scientifica sui problemi del sogno"), che ebbe peraltro una stesura piuttosto travagliata⁵³, la concezione del sogno presso i popoli dell'antichità classica è trattata di seguito a quella relativa ai popoli primitivi, con l'avvertenza che essa "richeggia chiaramente la concezione primordiale"⁵⁴. Freud afferma poi che con i trattati di Aristotele *De divinatione per somnium* e

⁴⁶ Trad. di M. Valgimigli, Roma/Bari 1973.

⁴⁷ Lo segnala H.F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, Torino 1976, pp. 556-57.

⁴⁸ L'interpretazione, già esposta in interventi degli anni '50-'60, venne trattata poi in J. Bernays, *Zwei Abhandlungen über die aristotelischen Theorie des Drama*, Berlin 1880.

⁴⁹ Per es. in S. Freud - J. Breuer, *Studi sull'isteria*, in *Opere* I, Torino 1967, p. 394.

⁵⁰ Cfr. Hullenbroeck, "Tout un monde de rêve...".

⁵¹ S. Freud, *Personaggi psicotici sulla scena*, in *Opere* V, Torino 1972, p. 231 (il passo aristotelico non è identificato dai curatori dell'ed. italiana). Su alcuni aspetti della lettura freudiana del passo cfr. M.G. Bonanno, *Aristotele e Freud; un rapporto possibile?*, in E. Narducci - S. Audano - L. Fezzi, *Aspetti della fortuna dell'antico nella cultura europea* II, Pisa 2005, pp. 23-35.

⁵² Edizioni riviste dall'autore furono pubblicate nel 1908 (II), 1911 (III), 1914 (IV), 1918 (V) e 1929 (VIII).

⁵³ Cfr. M. Robert, *La rivoluzione psicoanalitica. La vita e l'opera di Freud*, Torino 1967, pp. 112-13 che rinvia a questo proposito alla lettera a Fliess del 6 agosto 1899 (S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, p. 402 [n. 209]).

⁵⁴ S. Freud, *Trattamento psichico*, p. 93.

De insomniis il fenomeno del sogno “diventa oggetto della psicologia”, ma precisa anche che “la mia scarsa conoscenza e la mancanza di assistenza specialistica mi impediscono di addentrarmi nel trattato di Aristotele”⁵⁵. Una avvertenza che risponde a preoccupazioni nutrite da Freud ancora nel 1899; essa verrà eliminata, significativamente, nelle edizioni successive.

Altri autori antichi citati nel capitolo sono il “medico greco Ippocrate”, per il suo interesse per il rapporto sogni / malattie, ed Artemidoro di Daldis, “nella tarda antichità la maggiore autorità in questo tipo di interpretazioni”, con l’avvertenza che la sua opera, “molto particolareggiata, può compensarci della perdita di altri scritti di contenuto analogo”⁵⁶. Una nota, quest’ultima, che rivela anch’essa una certa sufficienza nel trattare l’argomento, ed evidenzia la preoccupazione che Freud doveva ancora nutrire nei confronti dei lettori ‘scientifici’ della sua opera, poco propensi a prendere in considerazione testi divinatori del tipo di quello di Artemidoro.

Se allarghiamo lo sguardo al resto dell’opera, alla ricerca di testimonianze antiche sul sogno, troviamo Aristotele citato in un paio di occasioni per la concezione del sogno come “pensiero protratto nello stato di sonno, in quanto si dorme”⁵⁷ (ripresa che consente di identificare il passo a cui Freud si riferiva, nel cap. 1, *De insomniis* 462a: “un’immagine che proviene dal movimento delle sensazioni, quando si dorme, e s’intende dormire nel senso stretto del termine”⁵⁸), e due citazioni di Artemidoro: la prima per il metodo di interpretazione “cifrato”, uno dei due metodi che Freud attribuisce all’interpretazione “popolare” del sogno (l’altro è quello simbolico), metodi ai quali è opposto quello “scientifico” dello stesso Freud⁵⁹; nella seconda si lamenta che di Artemidoro sia disponibile solo una traduzione espurgata (quella pubblicata nel 1881 da F. S. Krauss): “l’indignazione morale per cui il traduttore si lasciò indurre a sottrarre alla conoscenza del lettore il capitolo dedicato ai sogni sessuali”⁶⁰. Da segnalare, ancora, il rilievo assegnato nella I ed. alle interpretazioni antiche del sogno come residuo dell’attività diurna, che in una prospettiva di tipo razionalistico e positivistico apparivano certamente più accettabili: Freud cita il sogno di Artabano (narrato da Erodoto 7, 12-19, ma a lui noto da un saggio di Radestock del 1879) e le trattazioni di Lucrezio (4, 959-964) e di Cicerone (*De divinatione* 2, 67)⁶¹.

Nelle edd. successive (soprattutto in quella del 1914) i riferimenti ad autori classici aumentano sensibilmente, già nel cap. 1, dove all’omissione citata relativa ad Aristotele si accompagna nel 1914 un rinvio più preciso alla citata definizione aristotelica del sogno, quale “attività psichica propria dell’uomo addormentato”⁶², con ulteriori rinvii ad Aristo-

⁵⁵ S. Freud *L’interpretazione dei sogni*, p. 12.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 13. Sul rapporto Freud / Artemidoro propone osservazioni stimolanti S.R.F. Price, *The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus*, “Past and Present”, CXIII, 1986, pp. 3-37.

⁵⁷ S. Freud, *L’interpretazione dei sogni*, p. 502; cfr. anche p. 41.

⁵⁸ Trad. di R. Laurenti, Bari/Roma 1973.

⁵⁹ S. Freud, *L’interpretazione dei sogni*, p. 101. Nella nota aggiunta nel 1914 Freud precisa che esso si differenzia da quello cifrato per il ricorso alla libera associazione.

⁶⁰ *Ibid.*, n. 552. In seguito Freud utilizzerà la traduzione delle parti omesse pubblicata nel 1912 da H. Licht. Cfr. Price, *The Future of Dreams*, p. 20.

⁶¹ S. Freud *L’interpretazione dei sogni*, pp. 17-18. L’ed. italiana non identifica il passo erodoteo.

⁶² *Ibid.*, p. 12. Definizione che verrà ripetutamente ripresa da Freud in opere successive: nel *Supplemento*

tele nel corso dell'opera⁶³. Già nell'ed. del 1911 Freud aveva aggiunto in nota (dal 1914 spostata nel testo) la classificazione dei sogni di Macrobio ed Artemidoro, recuperata da un saggio pubblicato da Gruppe nel 1906⁶⁴. Nel 1914 Freud segnala anche gli studi relativi all'epoca antica da lui utilizzati: il saggio pubblicato nel 1868 da Büchsenschütz⁶⁵ e il volume su sogno e magia nell'antichità dato alle stampe nel 1866 da Gomperz⁶⁶.

Non è agevole distinguere con sicurezza le aggiunte determinate da letture e acquisizioni recenti di Freud, dagli interventi effettuati deliberatamente nelle edizioni successive alla I, per la diversa strategia adottata dall'autore nei confronti dei testi classici. Freud scrisse, nel 1914, che "la stretta connessione fra l'interpretazione psicoanalitica dei sogni e l'antica arte, un tempo tenuta in gran pregio, d'interpretare i sogni, mi si palesò soltanto molti anni dopo" la pubblicazione della I edizione della *Traumdeutung*⁶⁷. Ma nel 1899 difficilmente a Freud non era noto il volume di Gomperz, ed anche Artemidoro, come abbiamo visto, è citato già nella I ed., anche se in una forma nel complesso neutra, con la citata significativa riserva sulla letteratura oneirocritica antica perduta. A partire dal 1911 il nome Artemidoro assume un rilievo ben diverso: la sua opera è presentata come quella "che ci ha tramandato l'elaborazione più completa e accurata dell'interpretazione del sogno nel mondo greco-romano" (e di cui viene data ora anche una datazione più precisa di quella proposta in precedenza, "verso il principio del secondo secolo")⁶⁸. Già l'ed. del 1911 Freud aveva aggiunto, nello stesso contesto, l'interpretazione del sogno di Alessandro Magno proposta da Artemidoro a 4, 24, per la quale il satiro (satyros) sognato da Alessandro esprimeva il desiderio di far sua la città di Tyros (sa Tyros). Freud lo definisce "il più bel esempio di interpretazione che ci sia stato tramandato dall'antichità"⁶⁹ (e lo ricorderà anche nella successiva *Introduzione alla psicoanalisi*, scrivendo che "l'interpretazione, che può sembrare artificiosa, era senza dubbio quella giusta"⁷⁰). Altre aggiunte che interessano la concezione antica del sogno riguardano la pratica dell'incubatio, a cui Freud dedica una dettagliata nota nel 1914⁷¹ ed una citazione di Ippocrate ricavata da un saggio di Havelock Ellis (nell'ed. del 1919)⁷².

Nella più positiva valutazione di Artemidoro che emerge a partire dall'ed. 1911 può aver influito anche il maggiore rilievo che Freud assegnò, a partire dall'ed. stessa, al "sim-

metapsicologico alla teoria del sogno (S. Freud, *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, in *Opere VIII*, Torino 1976, p. 101); in un discorso tenuto nel 1930 (Freud 1930b, 9); nella *Introduzione alla psicoanalisi* del 1932 (S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere XI*, Torino 1979, p. 131) e ancora in una nota aggiunta nel 1935 all'*Autobiografia*, dove afferma che "inconfutabilmente esatta resta la vecchia affermazione di Aristotele" (S. Freud, *Autobiografia*, in *Opere X*, Torino 1978 n. 113).

⁶³ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, n. 100 e n. 294.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 13; O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906.

⁶⁵ B. Büchsenschütz, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Berlin 1868 cit. in S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, n. 12, n. 100 e n. 130 (a proposito della classificazione dei sogni di Erofilo).

⁶⁶ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, n. 113; Th. Gomperz, *Traumdeutung und Zauberei*, Wien 1866.

⁶⁷ S. Freud, *Per la storia del movimento psicoanalitico*, in *Opere VII*, Torino 1975, p. 393.

⁶⁸ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, n. 101 (aggiunta del 1914). La datazione anche in Freud 1915-1917, p. 262.

⁶⁹ *Ibid.*, n. 101.

⁷⁰ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, p. 402.

⁷¹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, n. 40.

⁷² *Ibid.*, p. 369.

bolismo nei sogni⁷³. Questa considerazione può spiegare l'aggiunta del 1914 in cui Freud segnala un criterio metodologico adottato da Artemidoro nell'interpretazione, quello per cui bisogna considerare il sogno "una volta dal principio alla fine, un'altra dalla fine al principio"⁷⁴; o anche il rinvio, nell'ed. del 1919, all'interpretazione simbolica che Artemidoro aveva dato dei sogni in cui compare la camera da letto⁷⁵.

Appare però indubbio, nel complesso, che nelle edizioni della *Traumdeutung* pubblicate nel secondo decennio del secolo Freud dà maggiore spazio ai precedenti antichi delle proprie interpretazioni, essendo venute meno, si direbbe, preoccupazioni nutrite negli anni '90 per la ricezione 'scientifica' del proprio saggio. Preoccupazioni che riguardavano probabilmente soprattutto Artemidoro (maggiore continuità rivela l'utilizzazione di Aristotele⁷⁶), autore che non godeva di eccessivo favore, negli ultimi decenni del sec. XIX, e che poteva apparire particolarmente lontano ad un'ottica di tipo scientifico (orientamento che per Freud restava comunque centrale: "debbo affermare che il sogno ha effettivamente un significato e che un procedimento scientifico nell'interpretazione del sogno è possibile"⁷⁷). Prevalse successivamente, si direbbe, un atteggiamento più spregiudicato, riflesso anche nell'inedita affermazione epistolare testimoniata da Gay: "le osservazioni che si trovano nel Talmud sul problema dei sogni hanno spesso attirato la mia attenzione. Devo però dire che la comprensione dei sogni da parte dei greci antichi è ancora più sorprendente"⁷⁸.

5. La rivalutazione dell'antichità classica è rilevabile, nella *Traumdeutung*, anche nell'utilizzazione che Freud fa di altri autori, non direttamente attinenti alle teorie sul sogno. Il caso più eclatante è quello di Virgilio, utilizzato quale epigrafe al volume: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* ("se non posso piegare i celesti, io smuoverò l'Acheronte"). Si tratta di parole di Giunone, nel libro VII dell'*Eneide* (vv. 311-312), con le quali la dea annuncia il ricorso alla divinità infernale Alletto. Il motto verrà interpretato in seguito, dal filosofo Werner Achelis, come indizio della volontà di rivalsa di Freud nei confronti del mondo medico e scientifico che lo aveva emarginato; a questa interpretazione "prometeica" Freud replicherà (lettera del 30-1-1927 allo stesso Achelis⁷⁹) di aver semplicemente ripreso un motto utilizzato dall'esponente socialista Ferdinand Lassalle (nel 1859), ma è significativo il fatto che la stessa citazione virgiliana fosse destinata, prima della *Traumdeutung*, a costituire il motto di una progettata opera sull'isteria⁸⁰. La scelta del motto è stata variamente interpretata: come identificazione di Freud nella divinità femminile (Giunone), in opposizione a quella maschile (Giove)⁸¹; in relazione all'identificazione di

⁷³ Cfr. la pref. alla III ed. (S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, p. 6). Cfr. Price, *The Future of Dreams*, pp. 34-35.

⁷⁴ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, n. 302; è cit. di Artemidoro I, 9.

⁷⁵ *Ibid.*, n. 326

⁷⁶ La concezione del sogno di Aristotele, Traverso, *Psiche è una parola greca*, pp. 193-220, potrebbe aver effettivamente influenzato l'elaborazione freudiana.

⁷⁷ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, p. 102.

⁷⁸ P. Gay, *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, Bologna 1989, p. 54.

⁷⁹ S. Freud, *Lettere 1873-1939*, Torino 1960, p. 372.

⁸⁰ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, pp. 235-236 (lettera del 4 dicembre 1896 [n. 111]).

⁸¹ D. Damrosch, *The Politics of Ethics*.

Freud con il semita Annibale, e quindi con la cartaginese Didone, protetta da Giunone⁸²; quale espressione dello stato d'animo dello stesso Freud all'epoca della pubblicazione del volume⁸³; ed ancora come riferimento all'inconscio, rappresentato dall'oltretomba mitico evocato da Giunone⁸⁴. Quest'ultima interpretazione è avvalorata dalla presenza della citazione anche nel corpo dell'opera, dove Freud parla di "ciò che è represso psichicamente, ciò che nella vita vigile è stato ostacolato", e che "trova nella vita notturna, e sotto il dominio delle formazioni di compromesso, mezzi e vie per imporsi alla coscienza"⁸⁵.

Un altro autore classico che Freud evoca nella *Traumdeutung* è Sofocle. L'autore dell'*Edipo re* era noto a Freud, come abbiamo visto, già negli anni del Liceo. A Parigi, nel 1866, egli aveva assistito ad una rappresentazione della tragedia⁸⁶. Sul personaggio di Edipo, inoltre, si era svolto negli anni precedenti un vivace dibattito, che aveva visto il luminare Wilamowitz polemizzare con l'interpretazione di Nietzsche⁸⁷, ed è assai probabile che Freud ne fosse in qualche misura al corrente. Non appare sorprendente, in questo quadro, che Freud ricorra alla vicenda di Edipo, nella *Traumdeutung*, per descrivere il desiderio che i bambini provano per la propria madre⁸⁸ (il tema è anticipato già in una lettera a Fliess del 1997⁸⁹).

La questione dell'Edipo sofocleo-freudiana è stata assai dibattuta⁹⁰. Basti qui segnalare che in questo caso Freud fonda la propria ripresa di Sofocle sulla base del presupposto che la tragedia di Sofocle rifletta un mito radicato nello sviluppo dell'uomo: "l'antichità ci ha tramandato un materiale leggendario, la cui energica e universale efficacia riesce comprensibile soltanto ammettendo un'analogia di validità generale delle premesse anzidette, tratte dalla psicologia infantile"⁹¹; mito e tragedia sono quindi tratte "da un primordiale materiale onirico, che ha per contenuto il penoso turbamento del rapporto con i genitori attraverso i primi impulsi sessuali"⁹². Contestando l'interpretazione corrente dell'opera

⁸² P. Heller, *Zur Biographie Freuds*, "Merkur", X, 1956, pp. 1233-1239.

⁸³ P. Gay, *Freud*, p. 65.

⁸⁴ J. Starobinski, Starobinski, *Acheronta movebo. Nachdenken über das Motto der Traumdeutung*, in *Hundert Jahre 'Traumdeutung' von Sigmund Freud. Drei Essays*, Frankfurt 1999, pp. 7-34; P. Traverso, *Psiche è una parola greca*, pp. 125-70.

⁸⁵ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, p. 553.

⁸⁶ Y. Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, p. 46.

⁸⁷ Cfr. G. Ugolini, *Friedrich Nietzsche, il mito di Edipo e la polemica con Wilamowitz*, "Quaderni di storia", XXXIV, 1991, pp. 41-61.

⁸⁸ Cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, pp. 242-243. La definizione corrente "complesso" (*complex*) di Edipo comparirà solo una decina d'anni dopo, nella psicologia della vita amorosa (S. Freud, *Psicopatologia della vita amorosa*, in *Opere VI*, Torino 1974, p. 416).

⁸⁹ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, pp. 306-307 (lettera del 15 ottobre 1897 [n. 142]). Nella lettera come poi nella *Traumdeutung* Freud fa riferimento, oltre che alla tragedia di Sofocle, anche all'*Amleto* di Shakespeare. Un accenno al tema, ma senza riferimento ad Edipo, è già nella Minuta N allegata alla lettera del 31 maggio (*Ibid.*, p. 283).

⁹⁰ Sull'utilizzazione dell'Edipo sofocleo in Freud basti rinviare (selettivamente) a H. Politzer, *Hatte Ödipus einen Ödipuscomplex?*, München 1974; C. Chase, *Oedipal Textuality: Reading Freud's Reading of Oedipus*, "Diacritics", IX, 1979, pp. 54-68; J. Bremmer, *Oedipus and the Greek Oedipus-complex*, in J. Bremmer ed., *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, pp. 41-59; P. Rudnytsky, *Freud and Oedipus*, New York 1987; J. Bollack, *Der Menschensohn. Freuds Ödipusmythos*, "Psyche", XLVII, 1993, pp. 647-683.

⁹¹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, pp. 242-43.

⁹² *Ibid.*, p. 245.

quale “tragedia del fato”, Freud afferma che “se il re Edipo riesce a scuotere l’uomo moderno non meno dei Greci suoi contemporanei, la spiegazione può trovarsi soltanto nel fatto che l’effetto della tragedia greca non si basa sul contrasto fra destino e volontà umana, bensì va ricercato nella peculiarità del materiale in cui tale contrasto si presenta”⁹³. La tragedia stessa, nella sua azione “ritardata ad arte”, sarebbe “paragonabile al lavoro di una psicoanalisi”⁹⁴ (dove si avverte un’eco della katharsis aristotelica, a cui Freud continuò a prestare attenzione anche dopo l’abbandono del “metodo catartico” elaborato con Breuer⁹⁵).

A partire dall’ipotesi che il mito testimoni una sorta di infanzia dell’Umanità, negli anni successivi Freud utilizzò altre figure mitologiche o denominazioni derivate da figure mitologiche: così per il narcisismo, termine coniato da Havelock Ellis nel 1898⁹⁶, utilizzato da Freud nell’ed. del 1910 dei *Tre saggi*⁹⁷ e poi nell’*Introduzione al narcisismo*⁹⁸; per il significato simbolico assegnato alla testa della Medusa, la paura infantile dell’evirazione, a cui Freud dedicò una breve nota nel 1922 (ma pubblicata postuma nel 1940), dove scrive che “l’interpretazione di singole creazioni mitologiche non è stata tentata spesso da parte nostra, ma per la testa mozzata e orripilante della Medusa tale interpretazione è ovvia”⁹⁹ (tornò sulla questione nel saggio sull’*Organizzazione sessuale infantile*, facendo riferimento ad uno studio pubblicato nello stesso anno da Sandor Ferenczi¹⁰⁰); nel 1931, ancora, Freud dedicò un saggio al mito di Prometeo, sulla base dell’interpretazione del fuoco come simbolo fallico¹⁰¹.

6. Già nella *Traumdeutung* Freud aveva inserito, a partire dall’edizione del 1914, un rinvio a Platone, per il passo della *Repubblica* in cui afferma che “gli uomini migliori sono quelli che si limitano a pensare in sogno ciò che gli altri fanno da svegli”¹⁰² (il riferimento è a resp. 9 571c-d, dove Freud sarà stato forse colpito dal fatto che fra i sogni citati da Platone ci sia anche quello di “unirsi alla madre”). Una più sistematica utilizzazione del nome di Platone compare qualche anno dopo per la teoria della libido, accostata al concetto platonico di “eros”.

Nell’*Autobiografia* Freud affermò di aver scoperto tardivamente che la propria teoria sull’origine sessuale dell’isteria risaliva “alle epoche più antiche della medicina e addirittura alle concezioni di Platone”¹⁰³, e di aver appreso questa circostanza da un articolo di Havelock Ellis (del 1898). L’accostamento fra eros platonico e libido freudiana è stato

⁹³ *Ibid.*, p. 244.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 243.

⁹⁵ Cfr. il già citato S. Freud, *Personaggi psicotici sulla scena*.

⁹⁶ Cfr. G. Most, *Il Narciso di Freud: riflessioni su un caso di autoriflessività*, “Studi Italiani di Filologia Classica”, C, 2007, pp. 209-10.

⁹⁷ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere* IV, Torino 1970, p. 494.

⁹⁸ S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, in *Opere* VII, Torino 1975, pp. 443-472.

⁹⁹ S. Freud, *La testa della Medusa*, in *Opere* IX, Torino 1977, pp. 415-416.

¹⁰⁰ S. Freud, *L’organizzazione genitale infantile*, in *Opere* IX, Torino 1977, p. 566.

¹⁰¹ S. Freud, *L’acquisizione del fuoco*, in *Opere* XI, Torino 1979, p. 103.

¹⁰² S. Freud, *L’interpretazione dei sogni*, p. 71.

¹⁰³ S. Freud, *Autobiografia*, p. 92.

oggetto di giudizi diversi¹⁰⁴ e non è comunque facile individuare in che misura la lettura di Platone possa aver influenzato l'elaborazione freudiana. La citata testimonianza ha suggerito che fra il 1905 e il 1910 Freud abbia effettivamente letto (o riletto) il *Simposio*¹⁰⁵, ma i rinvii di Freud, generici e deliberatamente eclatanti, non avvalorano questa ipotesi. Appare peraltro sospetto il rinvio di Freud¹⁰⁶ al saggio pubblicato nel 1915 da Nachmansohn¹⁰⁷ (analogo l'approccio utilizzato qualche anno dopo da Pfister¹⁰⁸, che presentava senz'altro Platone quale "precursore" della psicanalisi¹⁰⁹).

Quel che interessa qui rilevare è che l'utilizzazione del nome di Platone inaugura una diversa strategia comunicativa in relazione agli autori classici. Al silenzio degli anni '90 e alle citazioni dei 'paralleli' antichi di talune delle proprie teorie, nelle diverse edizioni della *Traumdeutung*, subentra ora la rivendicazione di una continuità fra teorie psicanalitiche ed autori antichi, indicati ora senz'altro quali precursori dello stesso Freud. L'operazione mirava certamente ad allargare il consenso attorno alla psicanalisi, segnalando "le molte connessioni tra le sue conoscenze scientifiche e il sapere prescientifico dei suoi lettori colti"¹¹⁰, ma scontava anche la crescente emancipazione di Freud dai modelli scientifici dominanti, e la consapevolezza che la psicanalisi stava assumendo uno status del tutto peculiare nel panorama delle scienze dell'uomo.

La teoria platonica dell'eros è evocata, quale precedente della teoria della libido, nella prefazione alla IV edizione dei *Tre saggi* (1920), dove Freud invita a considerare "in che misura la sessualità allargata della psicoanalisi coincida con l'Eros del divino Platone"¹¹¹. Il riferimento tornerà insistentemente in opere successive, e talora troviamo affiancati a Platone anche altri nomi: nella *Psicologia delle masse* assieme a Platone è citata la Lettera ai Corinzi, dove l'Apostolo Paolo celebra "l'amore al di sopra di ogni cosa"¹¹². Ancora in *Perché la guerra?*, nella lettera ad Einstein del settembre 1932, Freud afferma che le pulsioni erotiche vanno intese "esattamente nel senso in cui Platone usa il termine 'Eros' nel *Simposio*"¹¹³. Rinvii di questo tipo sembrano voler rispondere ad esigenze di legittimazio-

¹⁰⁴ Cfr. B. Simon, *Plato and Freud: the Mind in Conflict and the Mind in Dialogue*, "The Psychoanalytical Quarterly", XLII, 1973, pp. 91-122; B. Simon, *Mind and madness in ancient Greece*, Ithaca 1978, pp. 200-212; A. W. Price, *Plato and Freud*, in Ch. Gill ed., *The person and the human mind. Issues in ancient and modern philosophy*, Oxford 1990, pp. 247-276; più prudenti G. Santas, *Platone e Freud. Due teorie dell'eros*, Bologna 1988; G. Reale, *Platone e la psicoanalisi*, in Id. ed., *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano 1999, pp. 181-200.

¹⁰⁵ Così per es. M. Solinas, *La paternità dell'eros: il Simposio e Freud*, in G. Ugolini ed., *Die Kraft der Vergangenheit. Mythos und Realität der klassischen Kultur*, Hildesheim 2005, pp. 231-241.

¹⁰⁶ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, p. 450 (pref. del 1920); S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in *Opere IX*, Torino 1977, p. 281.

¹⁰⁷ M. Nachmansohn, *Freud Libidotheorie verglichen mit dem Eroslehre Platons*, "International Zeitschrift der Psychoanalyse", III, 1915, pp. 65-83.

¹⁰⁸ O. Pfister, *Plato als Vorläufer der Psychoanalyse*, "International Zeitschrift der Psychoanalyse", VII, 1921, pp. 169-174 (cit. in S. Freud, *Psicologia delle masse*, p. 281).

¹⁰⁹ Su questa linea interpretativa anche H. Kelsen, *L'amor platonico*, Bologna 1988. Una nuova rivisitazione del rapporto Freud / Platone è stata proposta più recentemente da G. M. Gallucci, *Plato and Freud. Statesmen of soul*, New Jersey 2001.

¹¹⁰ Così G. Most, *Il Narciso di Freud*, p. 213.

¹¹¹ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, p. 450.

¹¹² S. Freud, *Psicologia delle masse*, p. 281.

¹¹³ S. Freud, *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)*, in *Opere XI*, Torino 1979, p. 298.

ne della propria teoria sessuale, e di replica alle accuse di pansessualismo che erano state rivolte a Freud dopo la pubblicazione dei *Tre saggi* (ma già la rottura con Breuer si era giocata, anni prima, soprattutto sulla genesi sessuale dei disturbi isterici).

Un più preciso riferimento al Simposio è rilevabile in *Al di là del principio del piacere*, ma non per la teoria dell'eros, bensì per il mito esposto da Aristofane (ma respinto poi da Socrate, che esprime la posizione di Platone) per cui la divisione dei sessi deriverebbe da un originario genere androgino (189d-191b). A questo "mito poetico" Freud aveva fatto genericamente riferimento già nei *Tre saggi*¹¹⁴. Nel saggio del 1920 Freud vede nel mito una conferma della propria idea che la pulsione derivi "dal bisogno di ripristinare uno stato precedente"¹¹⁵, e lo avvalorava anche segnalando la sua probabile origine babilonese (a questo proposito cita un saggio di Kurt Ziegler e ringrazia per la consulenza prestatagli Heinrich Gomperz, il figlio del grecista). Ma nel *Compendio di psicoanalisi*, sulla base di una più precisa sistemazione della teoria delle pulsioni, Freud negherà fondamento al mito, presentato ora come immaginazione di "poeti", e lo farà in quanto "dalla storia della sostanza vivente non emerge nulla che vi corrisponda"¹¹⁶.

Sorprende, a fronte di questa disponibilità a ricorrere al "divino" Platone, il fatto che il nome del filosofo non compaia in un passaggio in cui l'eco platonica appare piuttosto palese¹¹⁷. Nell'*Introduzione alla psicoanalisi* Freud delinea in questi termini il rapporto fra Io ed Es: "il rapporto dell'Io con Es potrebbe essere paragonato a quello del cavaliere con il suo cavallo. Il cavallo dà l'energia per la locomozione, il cavaliere ha il privilegio di determinare la meta, di dirigere il movimento del poderoso animale. Ma tra l'Io e l'Es si verifica troppo spesso il caso, per nulla ideale, che il cavaliere si limiti a guidare il destriero là dove quello ha scelto di andare"¹¹⁸. La stessa metafora è utilizzata da Platone nel *Fedro* per l'anima, paragonata ad un auriga che guida un carro trainato da due cavalli, che rappresentano la sua natura rispettivamente immortale e mortale: "dei due cavalli uno è bello, buono e nato da cavalli d'ugual valore, l'altro è contrario e nato da stirpe contraria; perciò la guida, per quanto ci riguarda, è di necessità difficile e molesta"¹¹⁹. Freud non cita il nome di Platone forse perché considerava la metafora "così nota e riconoscibile da non curarsi neppure di menzionarne la matrice platonica"¹²⁰, ma è l'intera teoria freudiana delle pulsioni a presentare analogie con la sistemazione platonica, in particolare della *Repubblica*¹²¹, che Freud evidentemente non aveva interesse ad evidenziare, per ragioni insieme scientifiche e politiche¹²², o forse perché l'antecedente platonico, per questa teoria, non era presentabile come precedente immediato e ben riconoscibile¹²³, e non era utilizzabile

¹¹⁴ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, p. 452.

¹¹⁵ S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, in *Opere IX*, Torino 1977, p. 242.

¹¹⁶ S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere XI*, Torino 1979, p. 576.

¹¹⁷ Cfr. M. Stella, *Freud e la Repubblica: l'anima, la società, la gerarchia*, in Platone, *La repubblica*, M. Vegetti ed., v. III, Napoli 1998, pp. 287-336; Y. Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, pp. 142-147.

¹¹⁸ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, p. 188.

¹¹⁹ Platone, *Fedro* 246b (trad. di G. Caccia, ed. Roma 1997). La metafora è ripresa a 253c-255a.

¹²⁰ Così Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, p. 142.

¹²¹ Cfr. Stella, *Freud e la Repubblica*; Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, pp. 136-142.

¹²² Come ipotizza Stella, *Freud e la Repubblica*, pp. 328-329.

¹²³ La tripartizione dell'anima in Platone e la struttura Io-Es-SuperIo restano elaborazioni notevolmente di-

quindi nella strategia comunicativa che Freud prediligeva.

8. L'ultimo autore che Freud evocò come 'precursore' antico delle proprie teorie fu Empedocle, per la revisione della teoria delle pulsioni elaborata negli ultimi anni. Il riferimento appare in *Analisi terminabile e interminabile*: trattando della pulsione di morte, e dello scetticismo con cui questa nozione era stata accolta dagli stessi psicanalisti, Freud afferma di aver ritrovato recentemente "la nostra teoria presso uno dei grandi pensatori della Grecia antica"¹²⁴, appunto Empedocle. Che la 'scoperta' fosse recente lo conferma il fatto che Freud faccia riferimento all'ed. dei Vorsokratiker pubblicata nel 1935 da Wilhelm Capelle. Nei due principi fondamentali di Empedocle, philía ("amore") e neikos ("discordia"), Freud vede un "nucleo di verità" corrispondente alla propria teorie della pulsione d'amore e di quella di morte (Empedocle è ricordato ancora nel citato contesto del *Compendio di psicoanalisi* in cui Freud prende le distanze dal mito narrato nel *Symposium*, proponendosi così quale precedente antico più idoneo alla sistemazione data da Freud negli ultimi anni alla teoria delle pulsioni¹²⁵).

Come nel caso di Platone, il richiamo ad Empedocle è suggestivo e non manca di effettive assonanze fra i due autori¹²⁶, ma nei termini in cui Freud lo propone il rapporto appare piuttosto estemporaneo, e dettato dalla volontà di aggiungere al nome di Platone (e di qualche moderno¹²⁷) un altro predecessore antico del proprio pensiero. Lo conferma anche la singolare ipotesi con cui egli suggerisce la possibilità che fosse stato proprio Empedocle ad ispirargli l'ipotesi dell'istinto di morte: "dinanzi a questa conferma rinuncio volentieri al vanto dell'originalità, tanto più che, data la vastità delle mie letture giovanili, non potrò mai avere la certezza che quel che ho ritenuto essere una mia creazione ex novo non sia stato invece l'effetto di una criptonesia"¹²⁸. Un *escamotage*, questo della criptonesia, che rappresenta il punto di arrivo della progressiva appropriazione dell'antichità classica da parte di Freud.

verse, come ammettono gli stessi studiosi citati.

¹²⁴ S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere XI*, Torino 1979, p. 527.

¹²⁵ S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, n. 576.

¹²⁶ Esplorate S. Kofman, *Freud et Empédocle*, "Critique", CCLXV, 1969, pp. 525-550.

¹²⁷ Copernico e Darwin: cfr. Ph. Rieff, *Freud moralista*, Bologna 1968, p. 57.

¹²⁸ S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, p. 527.