

Freud – sulla guerra, la religione e Thomas Woodrow Wilson

di Mario Bottone

Premessa

Quando nel 1966, nella congiuntura della guerra vietnamita, apparve per la prima volta negli Stati Uniti il libro firmato da Freud e Bullit, *Thomas Woodrow Wilson, twenty-eighth President of the United States. A psychological Study*, sembrava che un marchio d'origine legasse il destino del testo a quello della guerra. Infatti questa congiuntura bellica si presentava come la più adatta per esaltare retroattivamente quella che aveva presieduto alla genesi di questo libro, ossia le conseguenze della prima guerra mondiale, e soprattutto agli effetti della partecipazione americana al conflitto a partire dal 1917 e al peso (o al non peso) che ebbe nei trattati di pace¹. Sin dall'incontro a Berlino tra Freud e Bullit, in cui l'idea di quest'opera prese corpo, apparve chiaro che il primo era interessato esclusivamente alla figura del presidente americano nella misura in cui era intervenuto nel conflitto europeo – intervento che non era stato gradito da Freud, almeno nella ricostruzione *après-coup* che questi ne propose nell'*Introduzione*². Qui, infatti, dopo aver citato la formula di Tacito, secondo cui quando si decide di rendere pubblico il proprio giudizio su una persona che appartiene alla Storia (*Geschichte*) occorrerebbe preliminarmente stabilire che lo si fa *sine ira et studio*, Freud dichiara senza peli sulla lingua la sua difficoltà a fare propria questa formula preliminare.

¹ S. Freud – William C. Bullit, *Woodrow Wilson. A psychological Study*, Transaction Publishers New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.) 1999 (ristampa dell'edizione del 1966). Esistono due traduzioni italiane di questo testo. La prima risale al 1967, S. Freud – W. C. Bullit, *Il caso Wilson*, trad. it. R. Sorani – R. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1967. Nella sua prefazione a questa edizione Fornari fa riferimento alla guerra ma non stabilisce il nesso che lega quest'opera alla guerra (pp. VII-XVII). S. Freud – W. C. Bullit, *Il caso Wilson*, a cura di D. Tarizzo, trad. it. di S. Manocchio, Cronopio, Napoli 2014, apparsa dunque in connessione con il centenario della prima guerra mondiale. È questa seconda edizione italiana che citerò in questo articolo. La storia dei dibattiti nati intorno all'effettiva partecipazione di Freud alla stesura di questo testo è lunga e complessa, e non è il caso di ricostruirla in questa sede. Tuttavia, è importante sapere che l'*Introduzione*, firmata dal solo Freud e datata 1930, è l'unica parte di questo testo di cui si dispone della versione manoscritta in tedesco. È sulla mancanza di altre parti in tedesco che i critici si sono soffermati per negare la partecipazione di Freud a tutta l'opera e riconoscergli solo l'*Introduzione*. Il testo tedesco dell'*Introduzione* apparve per la prima volta in originale nel 1971, in una pubblicazione curata da J. Cremerius, dal titolo *Neurose und Genitalität. Psychoanalytischen Biographien*, che si proponeva di esporre una serie di biografie analitiche di personaggi storici importanti da parte di alcuni grandi psicoanalisti. Questa introduzione di Freud è stata poi ripresa in *Gesammelte Werke* nel 1999, con il titolo "Einleitung zu S. Freud und W. C. Bullit, *Thomas Woodrow Wilson*" all'interno di un volume dal titolo *Nachtragsband*, destinato a raccogliere i testi che vanno dal 1885 al 1938 e che non erano stati inclusi nelle *Gesammelte Werke* (cfr. S. Freud, *Gesammelte Werke. Nachtragsband. Texte aus den Jahren, 1885-1938*, Fischer Verlag, 1999, pp. 686-692; trad. it. in OSF, vol. 11, pp. 35-41). Nel mio lavoro mi riferirò per l'introduzione al testo originale tedesco che differisce dalla versione inglese su cui si sono basate le due traduzioni italiane citate. Il testo pubblicato nelle *Opere* tiene in considerazione l'edizione tedesca (S. Freud, *Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson*. In OSF, vol. 11, pp. 35-41). Infine ho consultato la bella traduzione francese di Thierry Longé, corredata da note molto utili (S. Freud, *Introduction à Thomas Woodrow Wilson*, in *Essaim*. Eres, 2013/2, n. 31, pp. 11-18).

² S. Freud – William C. Bullit, *Woodrow Wilson. A psychological Study*, cit., pp. V-VI; trad. it. cit., pp. 33-34.

Io, invece, sono costretto a iniziare il mio contributo a questo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson con l'ammissione che la figura del Presidente americano, non appena apparve all'orizzonte di noi Europei, mi fu subito antipatica, e aggiungere che questa avversione aumentò nel corso degli anni: più ne sapevamo su di lui e più intensamente soffrivamo le conseguenze del suo intervento nel nostro destino (*Schicksale*)³.

Le ragioni di questa antipatia sono da ricercarsi in almeno due tratti che, pur appartenendo alla personalità di Wilson, rappresentavano, agli occhi di Freud, i tratti di un discorso di cui il presidente americano era più il supporto che l'agente. Non c'è dubbio che il discorso qui in gioco, come vedremo, è quello religioso, e che Wilson costituiva per Freud un rappresentante eminente dell'identificazione tra discorso politico e discorso religioso⁴. D'altra parte, quando Freud scrisse l'*Introduzione* al testo nel 1930, aveva già alle sue spalle una riflessione sia sulla guerra che sulla religione, nonché sulla psicologia delle masse e sul disagio nella civiltà⁵. Pertanto l'esame dei tratti del discorso religioso isolati nell'*Introduzione* ci impone alcune escursioni in altri testi di Freud, direttamente articolati con lo studio psicologico su Wilson.

Wilson e il popolo eletto

Si racconta che Wilson, appena eletto Presidente, si sia sbarazzato con queste parole di un politico che gli ricordava i propri meriti in questa elezione: 'Dio ha ordinato che io diventassi il prossimo Presidente degli Stati Uniti. Né voi né alcun altro mortale avrebbe potuto impedirlo'. Non riesco a fare a meno di pensare che un uomo così disposto a prendere alla lettera i miraggi della religione (*Vorspiegelungen der Religion*, le simulazioni della religione), e così convinto di avere con la divinità rapporti personali speciali, sia inadatto ai rapporti con gli altri, con noi semplici umani ordinari. Come tutti sanno, durante la guerra, uno dei campi nemici ha ospitato un eletto ben-amato (*ausgewählten Liebling*, prescelto prediletto) dalla Provvidenza. È stato molto deplorabile che in seguito ne sia sopraggiunto un secondo nell'altro campo. Nessuno ci guadagnò e la considerazione della potenza divina non se ne è trovata molto rafforzata⁶.

Il primo tratto strutturale che Freud isola è costituito dalla posizione di Wilson a considerarsi l'*eletto* da Dio, cioè a occupare il posto dell'eccezione rispetto agli uomini ordinari. Non si tratta di una semplice tendenza accidentale del presidente americano, giacché per Freud, come vedremo, l'elezione presuppone un posto che può essere occupato da singoli (il Kaiser tedesco Guglielmo II o il suo doppio succedaneo, l'americano Wilson) o da quelle "individualità collettive del genere umano", come le aveva definite nel 1915, che sono gli

³ S. Freud, *Einleitung*, cit. p. 686; trad. it. cit., p. 35 (trad. modificata).

⁴ È il caso di ricordare che, stando alla testimonianza di Bullit, una delle ragioni per cui gli autori decisero di rinviare di alcuni anni la stesura del libro fu da ascrivere alla loro differente posizione in materia di religione. Cfr. *ivi*, p. VIII; trad. it. p. 35.

⁵ S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), in *OSF*, vol. 8, pp. 123-148; S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), in *OSF*, vol. 9, pp. 261-330; S. Freud, *L'avvenire di un'illusione* (1927), in *OSF*, vol. 10, pp. 435-497; S. Freud, *Il disagio nella civiltà* (1929), *ivi*, pp. 557-630. Cui occorrerebbe aggiungere altri due testi: il primo in stretto rapporto, come vedremo, con l'introduzione allo studio di Wilson, S. Freud, *Perché la guerra* (Carteggio con Einstein) (1932), in *OSF*, vol. 11, pp. 289-303. Il secondo, costituito dal testamento finale di Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-1938), *ivi*, pp. 337-453. Ovviamente a questi testi occorre aggiungere il testo da cui parte l'antropologia psicoanalitica freudiana: S. Freud, *Totem e tabù* (1912-1913), in *OSF*, vol. 7, pp. 7-164.

⁶ S. Freud, *Einleitung*, cit. p. 686; trad. it. cit. pp. 35-36 (trad. modificata). Il politico a cui fu detta questa frase era Combs, che aveva contribuito all'elezione di Wilson. Il prediletto nell'altro campo era il Kaiser Guglielmo II.

“Stati o i popoli”⁷ – ad esempio il popolo ebraico che, secondo la tesi esposta in *L’uomo Mosè e la religione monoteistica*, sarebbe stato il primo popolo a considerarsi eletto e da cui, per conflittualità speculare, sarebbe derivata la stessa tendenza in quello tedesco ma anche nel popolo americano. Per quanto riguarda quest’ultimo, questa riflessione si trova abbozzata già nel testo *L’avvenire di un’illusione* (1927), in cui Freud, parlando del primo popolo che avrebbe scoperto l’unico Dio, istituisce un rapporto con la tendenza dell’America a farsi popolo eletto. Scrive Freud:

Il popolo che per primo riuscì ad attuare una tale concentrazione degli attributi divini [Freud ne ha isolati tre: saggezza superiore, infinità bontà e giustizia divina] fu non poco fiero di questo progresso. Esso aveva portato alla luce il nucleo paterno che da sempre era rimasto nascosto dietro ogni figura divina; fondamentalmente si trattò di un ritorno alle origini ‘storiche’ dell’idea di Dio. Ora, poiché Dio era uno solo, le relazioni con lui potevano riacquistare l’intimità e l’intensità del rapporto fra il bambino e il padre. Se si era fatto tanto per il padre, si voleva però anche essere ricompensati, essere almeno l’unico bambino amato, il popolo eletto. Molti anni più tardi la pia America pretese di essere ‘*God’s own country*’ [il paese di Dio] e, riguardo a una delle forme in cui gli uomini onorano la divinità, la cosa non è priva di senso⁸.

Se si articola questo passo con la posizione di Wilson a considerarsi l’eletto ben-amato da Dio, ci si accorge molto rapidamente che per Freud il presidente americano non ha fatto altro che incarnare quel tratto costituito dall’*essere l’eletto* che connoterà anche la “pia America”. Resta da stabilire se l’ironia di Freud in riferimento “alle forme con cui gli uomini onorano la divinità”, ossia al sacrificio della sessualità da parte degli americani, non denunci proprio una certa impotenza degli Stati Uniti a occupare il posto di popolo eletto⁹. Infatti, il passo citato va completato con un altro passo di Freud, che si trova in un testo successivo, e cioè ne *Il disagio nella civiltà* (1929). Qui Freud discute due problemi connessi alla civiltà: la rinuncia pulsionale che quest’ultima ci impone e un secondo pericolo che qualifica, utilizzando parzialmente la terminologia di Pierre Janet, come “miseria psicologica delle masse”, e che consiste nell’assenza, all’interno delle masse, di quelle personalità dei capi che ne permetterebbero una maggiore coesione. Considerando come un vero e proprio pericolo questa miseria psicologica, Freud scrive:

Questo pericolo incombe maggiormente dove il legame sociale è stabilito soprattutto attraverso l’identificazione reciproca dei vari membri, mentre le personalità dei capi non acquistano quell’importanza che dovrebbero avere nella formazione di una massa. La presente condizione della civiltà americana potrebbe offrire una buona opportunità di studiare questo temuto male della civiltà. Ma evito la tentazione di addentrarmi nella critica di tale civiltà; non voglio destare l’impressione che io stesso ami servirmi dei metodi americani¹⁰.

⁷ S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, cit., p. 126.

⁸ S. Freud, *L’avvenire di un’illusione*, 1927, in *Opere*, vol. 10, p. 449.

⁹ È noto che ciò che preoccupava Freud a proposito della diffusione della psicoanalisi in America era proprio l’abolizione del riferimento alla sessualità da parte degli analisti americani. In una lettera a Jones, parlando in modo positivo di Putnam, un analista americano, Freud scrive: “La posizione assunta da Putnam è molto positiva. Lei dovrebbe tenerlo caldo, così da poter mantenere l’America dalla parte della Libido” (Lettera a Jones, 26 dicembre 1912, in S. Freud, *Corrispondenza con Ernest Jones*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, 2 voll.; vol. I, p. 269).

¹⁰ S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, cit., p. 603. Pierre Janet nel 1889 aveva riferito la “miseria psicologica” alla debolezza della sintesi nell’isteria (Cfr. P. Janet, *L’automatismo psicologico*, a cura di F. Ortu, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, pp. 453-468).

Innanzitutto, è probabile che qui Freud stia prendendo di mira la conclusione cui era giunto, a proposito della società americana, il suo allievo Federn nel suo saggio del 1919 sulla “società senza padre”¹¹. Laddove Federn vedeva nella civiltà americana l’emergenza del “secondo principio sociale”, ossia quello della società dei fratelli che costituiva, ai suoi occhi, l’effettivo superamento della vecchia società patriarcale¹², Freud decifra in questo dominio delle identificazioni orizzontali tra i membri, in assenza di quella verticale che sola darebbe loro consistenza, una delle ragioni della fragilità dello “spirito di comunità” in America, che costituisce un pericolo, o addirittura un temuto male¹³. Dunque, la miseria psicologica della civiltà americana consisterebbe nella fragilità dell’identificazione orizzontale tra i membri in assenza di quel “nucleo paterno”, elemento centrale del complesso di Edipo¹⁴. In questa massa manca l’elemento che unifica, ossia ciò che permette di rendere stabile l’identificazione orizzontale. Ed è questo aspetto che rendeva l’America non in grado di assumere un ruolo leader al momento della pace. Da qui l’ironica affermazione finale del passo, in cui Freud finge un atteggiamento *politicamente corretto*, opposto alla scorrettezza dei metodi americani di intervenire in questioni ad essi estranee, e soprattutto quando non le conoscono e non sono in grado di gestirle.

Tuttavia, e malgrado ciò che Freud ne dice nell’*Introduzione* al testo su Wilson che stiamo leggendo, sembra che ci sia stato un momento in cui aveva riposto qualche speranza nell’intervento americano nel conflitto. Infatti Jones riferisce di uno scambio avuto con Freud nel 1919, in cui quest’ultimo usò “parole dure” contro Wilson, e lo psicoanalista inglese colse che questa reazione testimoniava del fatto che c’era stata “credulità” da parte di Freud, seguita da delusione e risentimento¹⁵.

¹¹ P. Federn, *La società senza padre*, a cura di L. Brusa, Paparo Edizioni, Napoli, 2013.

¹² Ivi, p. 63; pp. 69-70.

¹³ Da una lettera a Jones: “È sorprendente, quanto il «*Gemeinsinn* [spirito di comunità]» e la tendenza all’organizzazione siano scarsi tra gli elementi migliori in America, solo i rapinatori e i pirati cacciano in bande” (Lettera a Jones, 18 marzo 1921, op. cit., vol. II, p. 513).

¹⁴ Citiamo qui una tesi di Freud esposta nei dibattiti della Società psicoanalitica di Vienna immediatamente dopo il suo viaggio in America nel 1909: “Stando a quanto dice [G. Stanley] Hall, in America sono state fatte cattive esperienze con la coeducazione: le ragazzine crescono più rapidamente dei ragazzi, si credono superiori in tutto e perdono il rispetto davanti al sesso maschile. A ciò si aggiunge anche il fatto che in America l’ideale del padre sembra svalorizzato (*Vaterideal herabgedrückt erscheint*); così la ragazza americana non riesce a costituire quell’illusione necessaria al matrimonio. La ragione principale per cui gli Americani sfuggono al generale decadimento della nevrosi, malgrado la loro enorme rimozione della sessualità, risiede nel loro sistema di educazione; quest’ultimo è basato sulla tendenza a ridurre per quanto è possibile l’influenza della famiglia e a togliere molto presto il peso al complesso centrale (*Kerncomplex*)”. H. Nunberg – E. Federn (hsg.), *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, Psychosozial-Verlag 2008, Band III, p. 22; trad. mia). Insieme alla sessualità, dunque, a trovarsi colpito è il complesso centrale, ossia il complesso di Edipo, la cui figura centrale è il padre. Se ci fossero dubbi sulla posizione di Freud, è il caso di richiamare il tentativo che fece di dare un capo agli psicoanalisti americani: “A che servono gli americani, se non portano denaro? Non servono a nient’altro. Il mio tentativo di dare loro un capo nella persona di Frink, così tristemente fallito, è l’ultima cosa che farò mai per loro, dovessi vivere i cent’anni che Lei ha stabilito per l’incorporazione della *ΨA* nella Psichiatria” (Lettera a Jones, 25 settembre 1924; op. cit., vol. II, p. 654). Mandare un capo equivaleva per Freud a installare il complesso centrale su cui si reggeva la psicoanalisi. Lasciamo a Freud la responsabilità di queste affermazioni, se le citiamo è solo per ricostruire un dibattito che ha avuto un grande peso nella valutazione del testo su Wilson. Il che, notiamolo di sfuggita, impone una revisione della lettura del caso Wilson interamente schiacciata sulla figura “dell’incomparabile padre”. In questa sede non espongo le mie idee su Wilson, che rimando a una prossima pubblicazione; per una lettura critica della posizione di Freud nei confronti dell’America, cfr. P. Gay, *Freud, una vita per i nostri tempi*. Bompiani, Milano 1988, pp. 503-518.

¹⁵ E. Jones, *Vita e opere di Freud. III. L’ultima fase (1919-1939)*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 33. Che Jones non avesse torto su Freud è dimostrato dai transfert passionali di quest’ultimo prima su Fliess, poi su Jung ma anche dalla prima posizione che ebbe al momento dello scoppio della prima guerra mondiale, per modificarla poi

Dunque Freud sperava di trovare in Wilson, quale presidente degli Stati Uniti, qualcuno in grado di dominare le pulsioni distruttive di quelle individualità collettive del genere umano che erano i popoli e gli Stati. Secondo un'analogia che si trova in questo testo del 1915¹⁶, come il capo deve essere in grado di tenere uniti i singoli in una massa, di imbrigliare gli strati pulsionali più arcaici, così Wilson, in quanto rappresentante dell'individualità collettiva americana, avrebbe dovuto tenere unite le individualità collettive dei popoli europei, frenare le loro pulsioni e la loro avidità, e non firmare, con il Trattato di Versailles, la "sentenza di morte per la civiltà europea"¹⁷. Intanto se è stato responsabile di questa sentenza, è per due ragioni che non sono altro che il recto e il verso di una stessa medaglia. Da una parte, come già scritto, la sua "miseria psicologica" rifletteva la miseria strutturale della civiltà americana, che lo rendeva ben lungi dal farsi carico di ciò che il tratto dell'elezione comporta; d'altra parte, questa miseria era da attribuirsi, secondo Freud, al discorso del presidente americano. Il riferimento alla "pia America" già lascia intendere che il discorso religioso, di cui Wilson era tutto sommato un rappresentante, lo rendeva tutt'altro che adeguato ad assumere quel ruolo di capo che gli avrebbe permesso di ristabilire sui giusti binari la pace in Europa. In altri termini, la debolezza di Wilson non è altro che la manifestazione lampante della problematicità della "massa religiosa", nella fattispecie di quella americana. Da qui il riferimento al "prendere alla lettera i miraggi della religione" da parte di Wilson.

Il rinnegamento (Verleugnung) del male

È il caso allora di passare al secondo tratto del discorso di Wilson, quello conosciuto da tutti e proclamato da lui stesso, e che agli occhi di Freud costituisce "la colpa principale (*Hauptschuld*)", quella che fa sì che non sappiamo cosa farne della sua persona e che "ce la fa sentire come un corpo estraneo (*Fremdkörper*) nel nostro mondo"¹⁸. Per esibire questo tratto di Wilson e della "pia America" è necessaria una considerazione preliminare.

Innanzitutto, bisogna prendere le mosse dal fatto che alla fine del nostro lungo sviluppo noi giungiamo a distinguere il nostro mondo interno psichico (*seelische Innenwelt*) dal mondo esterno reale (*reale Außenwelt*). A quest'ultimo accediamo solo attraverso l'osservazione, lo studio e la moltiplicazione delle esperienze su di esso. Queste procedure comportano nello stesso tempo un prezzo da pagare e un guadagno. Da una parte, la loro applicazione ci impone nel corso della nostra evoluzione di rinunciare alla realizzazione dei nostri desideri (*Wünsche*), alla conferma delle nostre illusioni; d'altra parte questo superamento (*Überwindung*) presenta un guadagno giacché apre la via (*Weg*) verso una padronanza o signoria (*Herrschaft*) sulla Natura. Si comprende bene che con questo passaggio Freud sta esibendo ciò che ha comportato in termini di guadagni e perdite la nascita della scienza moderna. Poiché la psicoanalisi è giunta dopo quest'ultima, essa ha proceduto allo stesso modo nei confronti dei "contenuti del nostro mondo psichico interiore (*Inhalte unserer*

in seguito (cfr. *ivi*, pp. 217 sgg.) Fatto sta che la posizione di Freud nei confronti della guerra non fu mai lineare. Non si lamentò con Ferenczi che la guerra era finita troppo presto, il che impediva alla psicoanalisi uno studio più approfondito delle nevrosi di guerra? "In verità anche la nostra analisi ha avuto sfortuna. Con le nevrosi di guerra aveva appena cominciato ad attirare l'interesse del mondo, che la guerra finisce e quando, una buona volta, troviamo una fonte che ci procura mezzi finanziari, deve subito inaridirsi. Ma la sfortuna è una delle costanti della vita. D'altra parte il nostro regno non è di questo mondo" (Lettera a Ferenczi del 18 novembre 1918, in S. Freud – S. Ferenczi, *Lettere. Volume II (1914-1919)*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1988, pp. 335-336).

¹⁶ S. Freud, *Considerazioni attuali*, cit., pp. 135-136.

¹⁷ S. Freud – William C. Bullit, *Woodrow Wilson. A psychological Study*, cit. p. 294; trad. it. cit., p. 279.

¹⁸ S. Freud, *Einleitung*, cit. p. 687; trad. it. cit., p. 36 (trad. modificata).

seelischen Innenwelt)”, in particolare su quegli strati psichici latenti, sottostanti e come tali esclusi dalla struttura della nostra coscienza. Il che esige una maggiore capacità di autocritica e un rispetto dei fatti, che in questo caso sono psichici. Da tutto ciò ci attendiamo lo stesso successo che abbiamo ottenuto sulla natura, ossia un’analoga padronanza sui nostri moti pulsionali primordiali:

Quanto più la nostra conoscenza della vita psichica diventa vasta e appropriata, tanto più si rafforza la nostra facoltà di tenere a freno (*im Zaume zu halten*) e dirigere (*lenken*) i nostri primordiali moti pulsionali (*ursprünglichen Triebregungen*)¹⁹.

Dunque, con una metafora decisamente platonica²⁰, l’operazione consiste in un imbrigliamento di quelle pulsioni primordiali che costituiscono il sottosuolo più arcaico della nostra vita psichica. Ritornerò più avanti su queste pulsioni e su ciò che deve imbrigliarle. In effetti, in contrasto con queste due operazioni analoghe – anche se qui ci interessa la seconda –, il tratto del presidente americano, nella vita politica e non solo, consisteva nell’affermare ripetutamente che per lui i fatti in quanto tali non significavano nulla, che per lui contavano solo le disposizioni e le intenzioni degli uomini, ossia ciò che essi si proponevano in modo cosciente. La conseguenza di questo atteggiamento fu che gli risultò naturale reprimere nei suoi pensieri i fatti reali del mondo esterno, o addirittura rinnegarli (*verleugnen*) quando contraddicevano le sue aspettative e i suoi desideri²¹. Ma rinnegando questi eventi reali – e qui si tratta di eventi storici, politici, economici connessi alla guerra – Wilson rinnegava anche ciò di cui essi erano espressione, ossia di quei “fatti psichici più profondi”²², costituiti anche dai moti pulsionali. Pertanto, rifiutava tutto ciò che potesse permettergli di prendere conoscenza del fatto che “la propensione alla guerra è un prodotto della pulsione distruttiva”, come vedremo più avanti²³. Da “idealista” quale era, per Wilson contavano solo le “nobili intenzioni”, quelle che la nostra coscienza enuncia, senza rendersi conto dell’aggressività che si cela “in ogni relazione con l’altro, fosse anche quella dell’aiuto più samaritano”, come ricordava Lacan, facendo appello, e non a caso, a un atteggiamento ispirato dalla religione²⁴. Fu questa la disposizione psichica di Wilson quando attraversò l’Europa lacerata dalla guerra “per portare una pace giusta e perpetua”²⁵. Ora, l’espressione tedesca usata da Freud per “pace perpetua” è “*ewigen Frieden*” che, come è noto, dà il titolo a un testo di Kant del 1795/96: *Zum ewigen Frieden*, e vale la pena richiamare da dove Kant aveva tratto questo titolo:

Questa iscrizione satirica, apposta sull’insegna di un’osteria olandese dov’era dipinto un cimitero, vale per gli uomini in generale, o in particolare per quei sovrani che non sono mai sazi di guerra? Oppure ha senso soltanto per i filosofi che sognano questo dolce sogno? Lo si può lasciare indeciso²⁶.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Sul rapporto fra la gerarchia tripartita dell’anima in Platone e quella freudiana dello psichico, rinvio a M. Stella, *Freud e la Repubblica: l’anima, la società, la gerarchia*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. III, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 287-336; M. Solinas, *Psiche: Platone e Freud*, Firenze University Press, 2008.

²¹ S. Freud, *Einleitung*, cit. p. 687; trad. it. cit., p. 36. Il verbo *verleugnen*, sostantivo *Verleugnung*, come si sa, è un termine tecnico della psicoanalisi freudiana. Seguo la traduzione ufficiale che lo rende con *rinnegare* e *rinnegamento*.

²² *Ivi*, p. 689; trad. it., p. 38.

²³ S. Freud, *Perché la guerra?*, cit., p. 300.

²⁴ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell’io*, in J. Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. I, p. 93.

²⁵ S. Freud, *Einleitung*, cit. p. 687; trad. it. cit., p. 36 (trad. modificata).

²⁶ I. Kant, *Per la pace perpetua*, Bompiani, Milano 2014, p. 49.

Che questo riferimento al titolo satirico del testo di Kant non sia una mia invenzione è ben dimostrato dal fatto che esso ritorna negli stessi termini nella lettera di Freud a Einstein²⁷. Ritorrerò tra poco su ciò che questo riferimento implica, per il momento è importante rilevare su che cosa si fonda questa inclinazione di Wilson a “rinnegare la verità (*Verleugnung der Wahrheit*)”.

Devo anche dare spazio alla concezione secondo cui esiste un'intima connessione (*intimer Zusammenhang*) fra il distacco dal mondo di Wilson e la sua devota fede (*frommen Gläubigkeit*). Parecchi elementi della sua attività pubblica suscitano quasi l'impressione che volesse trasferire (*übertragen*) alla politica i metodi della Christian Science. Dio è buono, la malattia viene dal male, la malattia contraddice la natura di Dio. Dunque: poiché Dio *esiste*, la malattia *non esiste*, non si dà essere malato. Chi si aspetterà da un terapeuta con un tale orientamento un interesse per la sintomatologia e la diagnosi?²⁸

Che ci sia un'intima connessione fra la religiosità di Wilson e il suo lasciarsi alle spalle il mondo era già stato ben rilevato da quell'osservatore acuto che fu Keynes²⁹. Inoltre, che Wilson avesse trasferito, nel senso proprio di un transfert, i metodi religiosi alla politica, che avesse identificato il “soggetto religioso”³⁰ con il soggetto politico non ci sono dubbi, e più avanti vedremo che cosa può significare, agli occhi di Freud, fondare una politica, un diritto internazionale e, nel caso specifico, una Società delle Nazioni, su uno spirito religioso. Ma attribuire al presidente i metodi della “Christian Science” è un colpo basso di Freud di cui bisogna tenere conto. In effetti, questa dottrina fondata da Mary Baker-Eddy e che conobbe un notevole successo in America, si proponeva di curare le malattie mediche con il solo ausilio dei testi biblici, e poteva farlo perché si fondava su un vero e proprio rinnegamento del male. Paradigmatico è il testo fondatore di questa dottrina³¹, in cui veniva enunciato chiaramente che il male non esiste – testo che Freud conosceva molto bene per le risonanze che aveva prodotto sia in America che in Europa, in particolare a Parigi e a Vienna³². Ora, Wilson non aveva mai seguito questa dottrina – era un presbiteriano, certo, come aveva ben

²⁷ “Per quanto ciò possa sembrare paradossale, si deve ammettere che la guerra non è di per sé un mezzo inadatto alla costruzione dell'agognata pace ‘perpetua’ (*ewigen “frieden”*), poiché potrebbe riuscire a creare quelle più vaste unità al cui interno un forte potere centrale rende impossibili guerre ulteriori” (S. Freud, *Perché la guerra?* cit., p. 296; S. Freud, *Warum Krieg?*, in S. Freud, *Gesammelte Werke*, Fischer Verlag, Band 16, p. 18).

²⁸ S. Freud, *Einleitung*, cit. p. 688; trad. it. cit., p. 37 (trad. modificata).

²⁹ J. M. Keynes, *Le conseguenze economiche della pace*, Adelphi, Milano 2012, pp. 47-48 e p. 53.

³⁰ J. Lacan, *La scienza e la verità*, in *Scritti*, cit., vol. 2, p. 876.

³¹ M. Baker Eddy, *Scienza e salute con Chiave delle Scritture*, Edizione bilingue, The Writing of Mary Baker Eddy, Boston 1989.

³² Nel 1906 a Boston fu costruito un tempio della Christian Science (R. Dericquebourg, *La Christian Science*, Elledici, Torino 1999, p. 15). Di questa dottrina cominciarono a parlare molti autori. In forma satirica lo fece in un libro pubblicato nel 1907 un autore molto amato da Freud, M. Twain, *Scienza cristiana*, Barbès Editore, Firenze 2010. Con ben altra impostazione se ne occupò un clinico ben conosciuto da Freud, Pierre Janet: prima in un testo del 1919 (P. Janet, *Les médications psychologiques. Volume I. L'action morale, l'utilisation de l'automatisme* (1919), L'Harmattan, Paris 2007, pp. 43-84), e poi nel 1923 (P. Janet, *La medicina psicologica*. Il Pensiero scientifico Editore, Roma 1994, pp. 12-16). A Vienna fu Stefan Zweig a occuparsi di questa dottrina in un testo del 1931 (S. Zweig, *L'anima che guarisce. Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud, Sperling e Kupfer*, Milano 1945, pp. 131-280. Su questo testo, in cui il nome di Freud appare insieme a quello di Mary Baker Eddy, cfr. la lettera piccante di Freud a Zweig del 10-9-1930, in S. Freud – S. Zweig, *Lettere*. Marsilio, Venezia 2000, p. 62). Infine per la collocazione storica di questa dottrina nell'insieme dei movimenti religiosi americani cfr. H. Bloom, *La religione americana*. Garzanti, Milano 1994, pp. 151-170. Non so se nell'ultimo film di Woody Allen, *Magic in the Moonlight* (Usa 2014), il cognome della protagonista femminile, Sophie Baker, sia pensato in rapporto a Mary Baker. Occorre segnalare che l'aggiunta del cognome Eddy è da attribuirsi al terzo matrimonio di Mary Baker.

visto Keynes, ma non certo uno scienziista cristiano. Allora, perché attribuirgli questa dottrina? Perché costituiva la forma religiosa più estrema di rinnegamento del male, e a Freud tornava utile ai fini della sua dimostrazione.

È allora il caso di ricordare che la Christian Science è presente altre due volte nell'opera di Freud. Una prima volta in un testo del 1926, in cui scrive che “nei paesi di lingua inglese [America e Inghilterra] hanno una gran diffusione le pratiche della ‘Christian Science’, che consistono in una specie di rinnegamento dialettico (*Dialektischer Verleugnung*) dei mali della vita in base alle dottrine del cristianesimo. Non esito a dichiarare che si tratta di una deplorabile aberrazione dello spirito umano”³³. Il termine “dialettico”, che assume sensi molto diversi in Freud a seconda dei contesti in cui appare, in questo caso va inteso in quella accezione negativa cui si riferisce Kant, ossia come “arte sofisticata di dare alla propria ignoranza, e addirittura alle proprie deliberate illusioni, l'aspetto della verità”³⁴; il che permette di capire perché Freud, per esporre nell'*Introduzione* l'argomentazione con cui la Christian Science rinnega dialetticamente l'esistenza del male, abbia fatto ricorso a una concatenazione proposizionale tipica del paralogismo³⁵. Inoltre il meccanismo della *Verleugnung* è messo ancora una volta in rapporto con il discorso religioso e c'è da scommettere che nella posizione politica di Wilson, nella misura in cui si identifica con il discorso religioso, operi proprio questo meccanismo.

Da qui la necessità di passare al secondo riferimento del 1929. Qui Freud precisa meglio su che cosa opera il rinnegamento dialettico della Christian Science:

‘I bambini non ascoltano volentieri’ quando si parla della tendenza innata dell'uomo al ‘male’, all'aggressione, alla distruzione e perciò anche alla crudeltà. Dio li ha creati a sua immagine e somiglianza, così che a nessuno piace sentirsi ricordare com'è difficile far coincidere l'esistenza innegabile del male (*unleugbare Existenz des Bösen*) – la quale tale rimane nonostante le proteste della Christian Science – con la sua onnipotenza e suprema bontà³⁶.

Ciò che è “innegabile”, ciò che nessun “rinnegamento dialettico” può rinnegare è il “male”, ossia quell'arcaica pulsione di morte che si manifesta all'esterno come pulsione di distruzione, violenza e crudeltà³⁷. Ed è di questo che il politico deve tenere conto. Questa tesi si precisa nel carteggio con Einstein del 1932, e forse fornisce a Freud un'occasione in più per dire la sua, anche se indirettamente, sul presidente Wilson. Infatti l'occasione di questo scambio è da attribuirsi al fatto che l'Istituto internazionale per la cooperazione intellettuale era stato invitato dal Comitato permanente delle lettere e delle arti di quella Società delle Nazioni voluta da Wilson a organizzare un dibattito epistolare tra esponenti prestigiosi della cultura dell'epoca su temi di universale interesse³⁸.

³³ S. Freud, *Die Frage der Laienanalyse*, in *Gesammelte Werke*, cit., Band 14, pp. 269-270, trad. it. S. Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, in *OSF*, vol. 10, p. 402.

³⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2004, p. 181.

³⁵ Resterebbe da stabilire, secondo la distinzione proposta da Kant (*ivi*, p. 587), se si tratta di un “paralogismo logico” o “trascendentale”. Propenderei per la seconda ipotesi.

³⁶ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in *Gesammelte Werke*, cit., Band 14, p. 479, trad. it. cit., p. 607.

³⁷ È chiaro che tutta la riflessione di Freud in questi anni presuppone l'opera fondamentale del 1920, *Al di là del principio di piacere*. Derrida ha insistito molto sulla nozione di “crudeltà” in Freud, soprattutto in riferimento al carteggio con Einstein su cui ritornerò tra poco (J. Derrida, *Stati d'animo della psicanalisi*, Edizioni ETS, Pisa, 2013).

³⁸ Il primo a essere avvicinato fu Einstein, il quale a sua volta fece il nome di Freud.

Verleugnung e ritorno del male

Lo scambio prese le mosse da una lettera di Einstein, articolata in quattro questioni, a cui Freud rispose in modo puntuale. In questa sede mi limito a isolare la prima questione posta da Einstein, ossia quella riguardante la possibilità di istituire un'autorità legislativa che detenga il diritto e il potere di intervenire nei conflitti tra gli Stati. "Diritto e potere – scrive Einstein – sono inscindibili"³⁹.

Ora, è rispondendo a questa domanda che Freud enuncia il limite della Società delle Nazioni proposta da Wilson e le ragioni di un tale limite. In altri termini, occorre vedere da vicino che cosa la *Verleugnung* religiosa, la *Verleugnung* presente nell'amore cristiano del presidente americano lasciava fuori, determinandone il ritorno in una forma più devastante, ossia nella forma di una sentenza di morte che destinava l'Europa letteralmente a una "pace perpetua". Freud comincia col sostituire la parola violenza alla parola potere. Malgrado l'apparente opposizione tra i termini diritto e violenza, bisogna prendere atto che il primo si è sviluppato dal secondo: ciò che chiamiamo diritto in origine era violenza. L'operazione di Freud consiste innanzitutto in un ritorno alle origini: rispondere alla domanda di Einstein impone una genealogia, un attraversamento di quei sottosuoli della memoria che ci conducono alle origini del diritto. Se questo è possibile è perché quest'ultimo ne deve portare la traccia. Possiamo schematizzare il ragionamento di Freud in tre punti.

1) Provenendo dalla violenza, il diritto ne costituisce la forma differita, ovvero la incorpora in se stesso⁴⁰. Riprendendo parzialmente le riflessioni sviluppate in *Totem e tabù*, Freud ripercorre le tappe che dallo strapotere del singolo conducono, grazie alla coalizione dei molti, alla costituzione di una comunità, la cui "forza" è il diritto. Il che significa che è violenza: proprio perché "il diritto era in origine violenza brutta ... esso ancor oggi non può fare a meno di ricorrere alla violenza"⁴¹. La violenza è la traccia dell'arcaico che il diritto porta necessariamente con sé.

2) Questa violenza è ricondotta in ultima analisi alla pulsione di morte le cui manifestazioni esterne sono, come già scritto, la distruzione, la crudeltà, l'aggressività, e Freud aggiunge che è impossibile estirpare radicalmente questa aggressività: "non c'è speranza di poter sopprimere le inclinazioni aggressive degli uomini"⁴². Non si può fare totalmente economia del godimento del male e del male come godimento, direbbe Lacan.

3) Prenderne atto equivale a stabilire che nessun diritto internazionale, nessuna politica pacifista poteva sorgere senza che questo diritto si desse il diritto, se così possiamo dire, di intervenire con la forza, di utilizzare per altri scopi quella forza da cui deriva. Da qui il limite della Società delle Nazioni che, rinunciando alla forza, ha fatto sì che i suoi ideali risultassero completamente vuoti:

Una prevenzione sicura della guerra è possibile solo se gli uomini si accordano per costituire un'autorità centrale, al cui verdetto vengano deferiti tutti i conflitti di interesse. È evidente che sono qui compendiate due esigenze diverse: quella di creare una simile Corte suprema, e quella di assicurarle il potere che le abbisogna. La realizzazione dell'una senza l'altra non servirebbe a niente. Ora la Società delle Nazioni è stata concepita come una suprema potestà

³⁹ A. Einstein, in S. Freud, *Perché la guerra?*, cit., p. 290.

⁴⁰ Che il diritto non escluda di per sé la violenza o il godimento nelle sue forme più violente, si trova esposto nella massima sadiana proposta da Lacan: "Ho il diritto di godere del tuo corpo, può dirmi chiunque, e questo diritto lo eserciterò, senza che nessun limite possa arrestarmi nel capriccio delle esazioni ch'io possa avere il gusto di appagare." J. Lacan, *Kant con Sade*, in *Scritti*, cit., p. 768.

⁴¹ S. Freud, *Perché la guerra?*, cit., p. 297.

⁴² *Ivi*, p. 300.

del genere, ma la seconda condizione non è stata adempiuta; la Società delle Nazioni non dispone di forza propria e può averne una solo se i membri della nuova associazione – i singoli Stati – gliela concedono. Tuttavia per il momento ci sono scarse probabilità che ciò accada. Ci sfuggirebbe il significato di un'istituzione come quella della Società delle Nazioni, se non tenessimo nel dovuto conto che si tratta di un tentativo coraggioso, raramente intrapreso nella storia dell'umanità e forse mai in questa misura. È il tentativo di acquisire mediante il richiamo a determinati principi ideali l'autorità (cioè l'influenza coercitiva) che di solito si basa sul possesso della forza⁴³.

Prendere atto del fatto che la Società delle Nazioni non ha incorporato la forza richiesta, che l'ha esclusa dal suo statuto equivale a cogliere il limite delle “nobili intenzioni” di Wilson, vale a dire del suo discorso religioso che voleva rinnegare l'innegabile⁴⁴. Sostenendo che possiamo compiere delle azioni che producono effetti diversi da quelli che ci eravamo proposti, Freud nell'*Introduzione* giustifica definitivamente la sua antipatia nei confronti di Wilson in questi termini:

Ma se qualcuno come Wilson ha provocato quasi in ogni punto il contrario di quello che voleva ottenere, se ha dimostrato di essere esattamente l'opposto di quella forza (*Kraft*) che ‘vuole sempre il Male e opera sempre il Bene’, se la pretesa di liberare il mondo dal male (*die Welt vom Übel zu erlösen*) si risolve soltanto in un'ennesima prova della pericolosità pubblica dei fanatici (*Schwärmer*), allora non c'è da stupirsi se in colui che deve giudicare nasce una diffidenza che rende impossibile la simpatia⁴⁵.

La *Verleugnung* operativa nella *Schwärmerei* dello *Schwärmer* – termini su cui, come è noto, Lacan avrebbe molto da dirci – fa del discorso di Wilson un pericolo pubblico. Il diniego della pulsione di morte e delle sue manifestazioni esteriori all'interno del discorso religioso, il patto fondato sul diniego della violenza criminale non fa altro che farla ritornare nella sua forma più radicale. Non a caso la parola ‘crimine’ appare in un punto decisivo dello studio psicologico dedicato a Wilson. Parlando del fatto che tra i membri della delegazione americana, da Lansing in giù, le critiche al Trattato di Versailles furono pesanti e assai diffuse, si legge quanto segue:

Le critiche venivano mosse, di solito, a porte chiuse poiché molti membri della delegazione americana si sentivano in realtà complici del crimine (*participants in the crime*)⁴⁶.

Si comprende allora perché per Freud l'azione di Wilson costituiva l'esatto rovescio della formula con cui Mefistofele si definisce nel *Faust*. Se consideriamo che non ci può essere crimine se non c'è all'opera la pulsione di distruzione, allora possiamo scrivere in questi termini la formula che, secondo Freud, avrebbe ispirato l'azione del presidente americano: Wilson, il “leader di tutti gli idealisti del mondo”⁴⁷, con i quali si era accordato sulla base di un diniego del male e contemporaneamente per liberare il mondo dal male [secondo il dettato del *Padre nostro*, citato esplicitamente da Freud: *erlöse uns von Übel*, liberaci dal male]. Wilson con questa fede devota non sa che, per volere il Bene, opera sempre il Male.

⁴³ Ivi, p. 296. Su questa tesi di Freud sulla Società delle nazioni, cfr. P.-L. Assoun, *Freud et la politique*. In *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n° 11, 1981, PUF, in particolare pp. 168-169.

⁴⁴ “L'America è stata concepita per essere spirito tra le nazioni del mondo”. Frase di Wilson citata in H. Bloom, *La religione americana*, cit., p. 307. Essere spirito: significa forse non avere corpo e forza?

⁴⁵ S. Freud, *Einleitung*, cit., p. 688; trad. it. cit., p. 37 (trad. modificata).

⁴⁶ S. Freud – William C. Bullit, op. cit., p. 271; trad. it. cit., p. 261.

⁴⁷ Ivi, p. 245; trad. it., p. 241.

L'assenza di ogni integrazione della pulsione di morte, il rinnegamento di quest'ultima da parte del discorso religioso, ha fatto sì che, per Freud, la posizione di Wilson fosse tutt'altra che quella di un leader caritatevole, pronto a sacrificare vite americane in nome della pace fra gli europei: è, letteralmente, e a sua insaputa, un discorso criminale.

La risposta di Freud alla guerra

La risposta di Freud al modo di risolvere il problema della guerra si presenta come radicalmente alternativa rispetto a quella del discorso religioso. Nel carteggio con Einstein, alla quarta questione posta da quest'ultimo, ossia se c'è una possibilità di dirigere l'evoluzione psichica degli uomini in modo che diventino più capaci di resistere alle psicosi dell'odio e della distruzione, Freud esprime innanzitutto una posizione pessimista: "non c'è speranza di poter sopprimere le inclinazioni aggressive degli uomini"⁴⁸. Da qui il fatto che per lui "non si tratta... di abolire completamente l'aggressività umana; si può cercare di deviarla (*abzulenken*, dirigerla, governarla) al punto che non debba trovare espressione nella guerra"⁴⁹. La deviazione della pulsione di morte e delle sue manifestazioni si identifica con la deviazione della guerra.

Ed è qui che Freud, partendo dalla "mitologica dottrina delle pulsioni" fa intervenire due "vie indirette (*indirekten Wege*)"⁵⁰ o metodi indiretti che dovrebbero permettere di operare la deviazione o di fare economia della pulsione di morte e, dunque, dell'aggressività e della guerra. La prima via fa appello all'Eros.

Se la propensione alla guerra è un prodotto della pulsione distruttiva, contro di essa è ovvio ricorrere all'antagonista di questa pulsione: l'Eros. Tutto ciò che fa sorgere legami emotivi tra gli uomini deve agire contro la guerra. Questi legami possono essere di due specie. In primo luogo relazioni che, pur essendo prive di meta sessuale assomiglino a quelle che si hanno con un oggetto d'amore. La psicoanalisi non ha bisogno di vergognarsi se qui parla di amore, perché la religione dice la stessa cosa: 'Ama il prossimo tuo come te stesso'. Ora, questa è un'esigenza facile da porre, ma difficile da realizzare. L'altro tipo di legame emotivo è quello che si stabilisce mediante identificazione. Tutto ciò che provoca solidarietà significative tra gli uomini risveglia sentimenti comuni di questo genere, le identificazioni. Su di esse riposa in buona parte l'assetto della società umana⁵¹.

Tuttavia, va segnalato che per Freud Eros è sempre mescolato a Thanatos, il che rende difficile la possibilità che il primo agisca da solo⁵². Occorre dunque pensare una via che prescinda da entrambe le pulsioni.

La seconda via, infatti, per combattere "indirettamente (*indirekten*)" l'inclinazione alla guerra fa appello alla ragione e prende le mosse dalla constatazione che

fa parte dell'innata e ineliminabile disuguaglianza tra gli uomini il fatto che essi si distinguano in capi e seguaci. I seguaci rappresentano la stragrande maggioranza, hanno bisogno di un'autorità che prenda decisioni per loro, alla quale perlopiù si sottomettono incondizionatamente. Richiamandosi a questa realtà, si dovrebbero dedicare maggiori cure,

⁴⁸ S. Freud, *Perché la guerra?*, cit., p. 300.

⁴⁹ *Ivi*, p. 23; trad. it., p. 300.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*; trad. it., pp. 300-301.

⁵² Freud riconosce il carattere originario dell'impasto pulsionale e anzi ritiene che sia il disimpasto a produrre effetti catastrofici. Il che rende problematico il riferimento al solo Eros per combattere la distruttività.

più di quanto si sia fatto finora, all'educazione di una categoria di persone elevate, dotate di indipendenza di pensiero, inaccessibili alle intimidazioni e cultrici della verità, alle quali dovrebbe spettare la guida delle masse incapaci di autonomia. Non c'è bisogno di dimostrare che le intrusioni del potere statale e le proibizioni intellettuali sancite dalla Chiesa non creano le condizioni più propizie affinché prosperino cittadini simili. L'ideale sarebbe naturalmente una comunità umana che avesse assoggettato la sua vita pulsionale alla dittatura della ragione (*Diktatur der Vernunft*). Nient'altro potrebbe produrre un'unione tra gli uomini altrettanto perfetta e tenace, capace di resistere perfino alla rinuncia di vicendevoli legami emotivi. Ma con ogni probabilità, questa è una speranza utopistica. Le altre vie per impedire indirettamente (*indirekten*) la guerra sono certo più praticabili, ma non danno garanzie di un rapido successo. È triste pensare a mulini che macinano talmente adagio che la gente muore di fame prima di ricevere farina⁵³.

Innanzitutto si sarà notato che la disuguglianza tra gli uomini è posta da Freud come un dato originario e ineliminabile, il che fa sì che il padre della psicoanalisi sia molto distante da certe posizioni egualitariste che dominavano (e dominano) il dibattito politico⁵⁴. Inoltre il dominio della ragione sulla vita pulsionale, finalizzato a stabilire un'unione perfetta e tenace tra gli uomini, ossia una comunità stabile, richiede una rinuncia dei legami emotivi, vale a dire che richiede contemporaneamente un'esclusione sia delle mete erotiche che di quelle aggressive che, da sole o insieme, inficerebbero la stabilità dei legami comunitari. È il caso di insistere su questa ripresa illuministica della dittatura della ragione, sui capi che la rappresentano e sui suoi effetti sulla comunità umana. Per quanto posta come speranza utopistica, essa ritorna nella trentacinquesima lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932), laddove Freud oppone esplicitamente la ragione alla religione, e fa anche un passo in più che ci consente di riprendere, e chiarire meglio, la questione del posto di eccezione.

La proibizione di pensare, sancita dalla religione in funzione della propria autoconservazione, è tutt'altro che priva di pericoli sia per il singolo che per la collettività umana. L'esperienza analitica ci ha insegnato che tale proibizione, seppure originariamente confinata a un determinato dominio, ha la tendenza a estendersi e diviene quindi causa di gravi inibizioni nella condotta della persona... Il danno provocato dall'inibizione religiosa del pensiero risulta dalle biografie di quasi tutti gli individui illustri dei tempi passati [il riferimento a Wilson viene spontaneo]. Non dimentichiamo che l'intelletto – o, per chiamarlo col nome che ci è familiare, la ragione (*Vernunft*) – è uno dei poteri dai quali è lecito attendersi un'influenza unificatrice sugli uomini: su questi uomini così difficili da tenere uniti e quindi quasi ingovernabili. Immaginate che cosa diverrebbe la società umana se ognuno avesse una propria tavola pitagorica e una speciale unità di peso e di misura. La nostra più viva speranza è che l'intelletto (lo spirito scientifico, la ragione, *der wissenschaftliche Geist, die Vernunft*) ottenga con l'andar del tempo una dittatura sulla vita psichica umana (*die Diktatur im menschlichen Seelenleben*). L'essenza stessa della ragione (*Das Wesen der Vernunft*) garantisce che in seguito essa non mancherà di concedere al lato emotivo dell'animo umano (*menschlichen Gefühlsregungen*, ai moti sentimentali degli uomini) e a quanto ne discende il posto che gli spetta. Ma la coartazione collettiva imposta da un simile dominio della ragione (*Herrschaft der Vernunft*) si rivelerà come il più forte elemento di coesione tra gli uomini e aprirà la strada a unificazioni più vaste. Ciò che si

⁵³ Ivi, p. 24; trad. it., pp. 300-301.

⁵⁴ Esponente tipico di questa tesi egualitaria è Badiou. Per una critica a Badiou dal punto di vista lacaniano, cfr. B. Moroncini, *Lacan politico*. Cronopio, Napoli, 2014, in particolare pp. 9-67.

oppone a un tale sviluppo, come la proibizione di pensare sancita dalla religione, rappresenta un pericolo per il futuro dell'umanità⁵⁵.

Appare chiaro che Freud non si propone la dissoluzione dei legami, avendo identificato tale dissoluzione con l'esercizio distruttivo della pulsione di morte. Se mette in posizione di signoria la ragione è perché è l'unica che può garantire un legame stabile tra gli uomini, ossia fungere da effettivo connettore della molteplicità dei singoli. E poco più avanti, in difesa ancora della scienza, si legge: "la scienza rimane per noi indispensabile e nulla può sostituirla"⁵⁶. Se, come vuole l'anarchismo politico, viene "eliminata la scienza, il posto rimasto libero (*freigewordenen Raum*; c.m.) sarà occupato da una qualche forma di misticismo, oppure ancora dalla vecchia *Weltanschauung* religiosa"⁵⁷.

Sembra che qui Freud ammetta un posto ineliminabile, quello dell'eccezione – ineliminabile come ineliminabili risultano le pulsioni distruttive con cui bisogna fare i conti. Se questo posto non è occupato dalla scienza, se la scienza non si elegge a questo posto o viene scalzata da esso, l'esito non sarà la distruzione di questo posto come vorrebbe l'anarchismo politico. Se l'opposizione tra la religione e la ragione è netta, se vige la logica disgiuntiva dell' *o o*, allora il posto sarà occupato *o* dalla religione *o* dalla ragione (spirito scientifico). A questo punto è chiara la preoccupazione di Freud: la ragione non deve lasciare libero il posto dell'eccezione. Così ci muoviamo tra il posto dell'eccezione che deve essere occupato da una ragione sovrana e la sovranità delle pulsioni distruttive di cui la prima cerca di fare pazientemente l'economia. E questa sovranità della ragione deve trovare quei capi che meglio ne incarnano lo spirito. Quando, ritornando al carteggio con Einstein, e parlando delle ragioni che ci rendono insopportabile la guerra, in ultima analisi quell'organico trasformato dal processo di incivilimento, Freud scrive "noi pacifisti", il "noi" qui si riferisce a coloro che sono passati attraverso due caratteri psicologici della civiltà: il rafforzamento dell'intelletto (o ragione) sulla vita pulsionale e l'interiorizzazione dell'aggressività⁵⁸.

Tale è a mio avviso il punto cui giunge la riflessione freudiana nel momento in cui prende atto che i capi dell'epoca sono avvolti più dal misticismo della razza e di altro che dalla ragione. Il carattere illuministico di questo programma è molto chiaro⁵⁹. Resta da stabilire se il

⁵⁵ S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, cit., Band XV, p. 185. Trad. it. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)* (1932), in *OSF*, vol. 11, pp. 274-275. Traduzione leggermente modificata.

⁵⁶ Ivi, p. 189; trad. it., p. 277.

⁵⁷ Ivi, p. 190; trad. it., p. 278.

⁵⁸ S. Freud, *Perché la guerra?*, cit., p. 303. Questo riferimento all'organico meriterebbe un esame dettagliato che non mi è possibile in questa sede. Freud lega la possibilità della presa della ragione sulle masse alla presenza di individui esemplari, riconosciuti come capi: "Non è possibile evitare che la massa sia dominata da una minoranza, così come non si può fare a meno di imporre il lavoro nella vita civile; le masse sono infatti svogliate e prive di senno, non amano la rinuncia pulsionale, non possono con argomento alcuno esser convinte dell'inevitabilità di quest'ultima, e gli individui che le compongono si offrono vicendevolmente appoggio nel dare libero corso alla propria sfrenatezza. Soltanto l'influenza d'individui esemplari, da esse riconosciuti come loro capi, può indurle alle fatiche e alle rinunce da cui dipende il permanere della civiltà" (S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, cit., pp. 437-438).

⁵⁹ Cfr. J. Derrida, cit. p. 61. Derrida, esaminando il carteggio tra Freud ed Einstein, evidenzia alla fine che Freud cerca in qualsiasi caso di fare economia di quell'aneconomia costituito dalla pulsione di morte. E qui non c'è dubbio che Derrida lega i nomi di Freud e Lacan, dando ragione alla loro operazione: "In verità Freud lavora incessantemente a reintegrare questa aneconomia, a tenerne conto, a renderne ragione, in modo calcolabile [la calcolabilità è propria del simbolico in Lacan, e Derrida lo sapeva bene], in un'economia del possibile. E non si può rimproverarglielo. È sempre a questa economia del possibile che egli riduce il sapere e l'etica, e anche il diritto e la politica. Anche se teniamo conto della diversione per l'indiretto, e anche quando l'indiretto suppone uno iato, si tratta, seguendo l'inclinazione più visibile dell'interpretazione di Freud da parte di Freud, di una strategia del possibile e quindi della condizionalità economica: appropriazione, il possibile come potere dell'«io

ripensamento dell'illuminismo da parte di Freud è stato in grado di fare i conti con ciò che nell'illuminismo stesso preparava la catastrofe della seconda guerra mondiale e soprattutto Auschwitz⁶⁰. Certo, la ragione freudiana non fa l'economia radicale del male, il che gli consente di farsi carico, in modo pessimistico, di quel resto lasciato dall'illuminismo.

È la ragione per cui, a mio avviso, nel suo testamento finale, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38), Freud sovverte la pretesa della religione ebraica, e di conseguenza del popolo ebraico, di occupare il posto dell'eccezione, avendo ben compreso che da tale pretesa derivava solo l'idea di un popolo eletto, e di conseguenza, per conflittualità speculare, la stessa elezione del popolo tedesco in quegli anni; e la strategia di questa sovversione era finalizzata a coltivare la possibilità che fosse la ragione scientifica e i suoi rappresentanti a occupare saldamente questa posizione, l'unica che, non proibendo il pensiero, poteva prendere atto della necessità di una deviazione, ossia di fare economia all'infinito dell'infinita operazione della pulsione di morte.

Dal canto suo, il passo di Lacan, almeno negli anni '50, e per enunciarne qui solo l'essenziale, si articolerà in un doppio gesto.

Da una parte andare oltre l'opposizione pura e semplice tra ragione (o scienza) analitica – che per Lacan è costituita dall'articolazione significante – e religione. Ai suoi occhi una tale opposizione avrebbe significato la *forclusione* della seconda a opera della prima, e gli effetti di ritorno di una tale decisione teorica sarebbero stati devastanti persino per lo stesso discorso psicoanalitico, come Lacan riconoscerà negli anni '70 di fronte al divampare del senso, sempre immaginario, del discorso religioso⁶¹. Non a caso una delle sue preoccupazioni era stata quella di dimostrare il radicamento della scienza moderna nella tradizione giudaico-cristiana⁶². A partire da qui si trattava innanzitutto di fare di quel Padre che “la religione ci ha insegnato a invocare come Nome-del-Padre”⁶³, un significante che, per quanto di eccezione, è pur sempre un significante, per poi iscriverlo nel discorso scientifico, neutralizzando in questo modo quelle catture immaginarie che sempre hanno presieduto all'elezione dei singoli o dei popoli, catture che si fondano sul funzionamento superegoico del padre immaginario. Quando, il 1° dicembre 1965, Lacan richiamerà l'uso di questo significante nel suo discorso, lo interpreterà in questi termini: “la psicoanalisi è essenzialmente ciò che reintroduce nella considerazione scientifica il Nome-del-Padre”⁶⁴.

Dunque, l'interpretazione di Lacan da parte di Lacan metterà al centro l'operazione di rilegatura del discorso religioso o il suo sviamento nella scientificità della psicoanalisi –

posso» (*I can, I may*), la padronanza del performativo che ancora domina e così neutralizza (*simbolicamente, nell'ordine del «simbolico», giustamente*) l'evento che esso produce, l'alterità dell'evento, l'arrivo stesso dell'arrivante” (pp. 65-66, c.m.). Se si tiene conto che il nome di Lacan era stato tirato in ballo a proposito del potere performativo (p. 42), si vede che Derrida dà ragione – “giustamente”, come scrive – a Freud-Lacan, all'interpretazione di Freud da parte di Freud o, il che è lo stesso, a quella che di Freud ha proposto Lacan. Tuttavia, fermo restando che esistono differenze ben precise tra le esigenze di uno psicoanalista e quelle di un filosofo – e qui sarebbe interessante leggere con molta attenzione l'atto finale di questa conferenza rivolta agli analisti degli Stati Generali della Psicoanalisi per vedervi all'opera l'astuzia del filosofo che, sottraendosi dalla comunità analitica, si colloca al di là (pp. 69-70) – mi preme segnalare che ciò che Derrida propone come eccedenza dell'economia del possibile non è l'unico modo di pensare quell'impossibile “non-simbolizzabile” (p. 66) che costituisce il centro di questo confronto con la psicoanalisi. Anche Lacan aveva pensato questo non-simbolizzabile. Purtroppo è un vecchio vizio della filosofia pensarsi come la reginetta di tutte le scienze e, malgrado tutte le denegazioni, Derrida non è sfuggito a questo vizio.

⁶⁰ È la tesi sull'illuminismo proposta da M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

⁶¹ J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006.

⁶² J. Lacan, *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, Einaudi, Torino 2010, p. 75.

⁶³ J. Lacan, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in Id. *Scritti*, cit., p. 552.

⁶⁴ J. Lacan, *La scienza e la verità*, in Id. *Scritti*, cit., p. 879.

operazione effettuata per andare oltre l'opposizione disgiuntiva (*aut aut*) tra ragione e religione, e da qui cercare non solo di integrare il resto della *Verleugnung* religiosa, ma anche ben altro.

D'altra parte, infatti, portando la pulsione di morte nell'ordine significante, ossia escludendo che si tratti di una generica tendenza della materia vivente all'inanimato e mostrando questa vocazione strutturale della catena significante (in quanto storicità e memoria) alla sua autodistruzione, che coincide con la creazione *ex nihilo*, e da qui dimostrando che solo così si giunge a un vero ateismo⁶⁵, l'iscrizione della religione nel campo della ragione psicoanalitica costituiva per Lacan una strategia finalizzata a dissolvere quella *Schwärmerei* immaginaria carica di senso che attraversa da parte a parte il discorso religioso.

In questo modo, “dopo Freud”, la ragione laica, calcolante, è costituita per Lacan dal simbolico che, nella sua imbecillità, più che *forcludere* o *rinnegare*, si fa carico della radicale distruzione e creazione, destinandosi sempre, insieme al Padre che di essa fa parte, a sfociare e, da qui, a dissolversi in quell'impossibile al di là della sua sovranità che Lacan ha chiamato il Reale⁶⁶.

⁶⁵ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 2008, pp. 242-256. Per un commento a questo seminario rinvio a B. Moroncini – R. Petrillo, *L'etica del desiderio*, Cronopio, Napoli 2007; per la pulsione di morte, in particolare pp. 190-195.

⁶⁶ Il “dopo Freud” è nel titolo del testo di Lacan: *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud* (Id., *Scritti*, cit., p. 488). Sulle risorse politiche del discorso di Lacan, la cui complessità eccede di molto ciò che qui ho potuto enunciare, rinvio all'importante saggio di B. Moroncini, *Lacan politico*, cit. Mi limito solo a segnalare che “la politica della dissoluzione”, individuata da Moroncini in Lacan a partire dalla trasposizione dell'atto analitico in atto politico, è molto distante dalla preoccupazione freudiana di una ragione che si limiti a unificare in modo solido gli uomini. Forse la ragione in Freud è garante del “rapporto sessuale”?