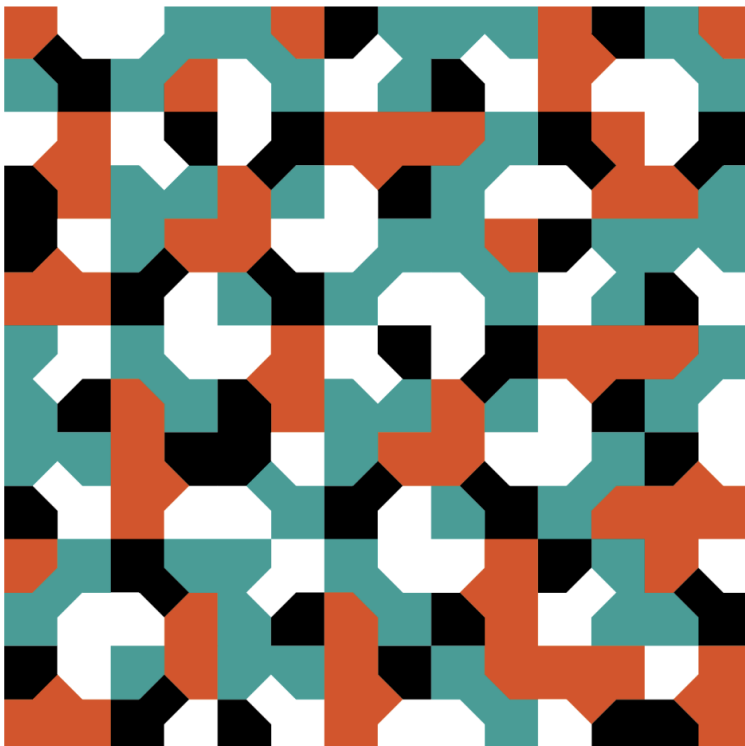


 **metapsychologica**
rivista di psicanalisi freudiana



ŒDIPUS RELOADED

LÉVI-STRAUSS, L'ESEGETA SVOGLIATO (CONTRAPPUNTO IMITATIVO) - VERNANT, L'ANTICHISTA OTTUSO - GIRARD, IL LETTERATO INVIDIOSO - LÉVI-STRAUSS, LA PARENTELA MALINTESA - EDIPO TRA ONTOGENESI E FILOGENESI - IL PROBLEMA DELL'INCESTO NELLA PSICOLOGIA DELLA DONNA - DAL PADRE COME OGGETTO DI ASSERVIMENTO AL PADRE COME STRUMENTO DI EMANCIPAZIONE. UN'ANALISI DE IL TABÙ DELLA VERGINITÀ DI FREUD - ELEMENTI DI ANTROPOLOGIA PSICANALITICA. L'IPOTESI DELL'ORDA PRIMORDIALE ALLA LUCE DELLA PRIMATOLOGIA

Data di pubblicazione dicembre 2025

Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana

Anno 7 vol. 1 2025

Direttore scientifico: Franco Baldini

Direttore editoriale: Silvana Dalto

Redazione: Pamela Cagna, Maria Vittoria Ceschi, Annalena Guarnieri, Nicola Maffeis,
Stefania Olivier, Fabio Pietrantonio, Ludovica Soggia

Comitato scientifico: Franco Baldini, Maria Vittoria Ceschi, Silvana Dalto

Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana

Rivista annuale, Registro Stampa del Tribunale di Milano n.195 del 2/9/2019

Direttore responsabile: Elena Gritti

Organo ufficiale della Scuola di Psicanalisi Freudiana, la collaborazione è per invito e accettazione, gli articoli possono essere inviati a info@metapsychologica.it, il materiale anche se non pubblicato non viene restituito.

Questo volume è stato pubblicato grazie alla donazione di Stefano Pillinini

Progetto grafico copertina: Nicola Maffeis

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

www.metapsychologica.it

www.scuoladipsicanalिसifreudiana.it

ISBN 9791222330907

ISSN 2704-6745

Tavola delle abbreviazioni

Per le opere complete di Sigmund Freud vengono utilizzate le seguenti abbreviazioni:

- | | |
|-----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| OSF | Freud, Sigmund. Opere (12 Voll.). A cura di Cesare L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, 1966-1993. |
| SE | Freud, Sigmund. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (24 Voll.). Edited by James Strachey and Anna Freud. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1953-1974. |
| GW | Freud, Sigmund. Gesammelte Werke chronologisch geordnet in 18 Bände. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1940-1968. |

SOMMARIO

ŒDIPUS RELOADED

Franco Baldini	–	<i>Lévi-Strauss, l'esegeta svogliato (Contrappunto imitativo)</i>	pag. 7
Franco Baldini	–	<i>Vernant, l'antichista ottuso</i>	pag. 31
Franco Baldini	–	<i>Girard, il letterato invidioso</i>	pag. 57
Silvana Dalto	–	<i>Lévi-Strauss, la parentela malintesa</i>	pag. 81
Silvana Dalto	–	<i>Edipo tra ontogenesi e filogenesi</i>	pag. 103
Pamela Cagna	–	<i>Il problema dell'incesto nella psicologia della donna</i>	pag. 125
Maria Vittoria Ceschi	–	<i>Dal padre come oggetto di asservimento al padre come strumento di emancipazione. Un'analisi de Il tabù della verginità di Freud</i>	pag. 141
Edoardo Toffoletto	–	<i>Elementi di antropologia psicanalitica. L'ipotesi dell'orda primordiale alla luce della primatologia</i>	pag. 159

LÉVI-STRAUSS, L'ESEGETA SVOGLIATO (CONTRAPPUNTO IMITATIVO)

Franco Baldini

Abstract

Lévi-Strauss, the indolent exegete. (Imitative counterpoint).

The article reopens the interpretive debate on the Oedipus myth by critically examining the structuralist analysis proposed by Claude Lévi-Strauss in *Structural Anthropology*. While endorsing the exegetical method based on the search for invariants, the author challenges its concrete application, identifying conceptual distortions and logical errors in the classification of mythèmes, as well as a euphemistic tendency in the treatment of the myth's passions.

Through a more stringent reapplication of the same method, the article proposes a unified reinterpretation of the invariants that allows the entire mythic framework to be traced back to a coherent principle, one that reflects ancient Greek thought and shows how these myths functioned as genuine explanatory theories of critical situations and the causes of social disorder. The article concludes by arguing that structural anthropology has a predominantly descriptive vocation, whereas psychoanalysis is capable of providing a causal explanation of the myth and its symbolic functions.

Keywords: *Claude Lévi-Strauss, Oedipus myth, structural anthropology, structuralism, psychoanalysis.*

Come abbiamo annunciato durante l'ultima lezione del seminario dell'anno scorso,¹ quest'anno ci dedicheremo soprattutto a riaprire il dossier «Edipo» cercando di chiarire una volta per tutte la sua incidenza nel pensiero psicanalitico. Noi riteniamo infatti – quando dico «noi» non indico me stesso tramite un *plurale maiestatis* ma intendo noi appartenenti alla Scuola di Psicanalisi Freudiana – che le teorie messe in campo da Freud in relazione al nome dell'infelice eroe tebano siano ben lontane dall'essere desuete o invalidate dalla critica ma conservino tutta la loro validità scientifica.

Di solito per sostenere una teoria si comincia con la sua esposizione dettagliata per poi passare in rassegna le critiche che le vengono rivolte. Ebbene, noi seguiremo una via molto diversa: ci occuperemo innanzitutto non di ciò che va

¹ Baldini, F. (2024, 22 giugno). *Presentazione del Seminario della SPF, a.a. 2024/2025.*

sotto il nome di «complesso di Edipo» bensì del mito di Edipo in se stesso, e ce ne occuperemo nel senso di esaminare gli approcci ermeneutici che tutta una serie di autori ha avuto nei suoi confronti. Quelli che abbiamo scelto sono, non a caso, anche quelli che in toto o in parte, in base alle loro interpretazioni del mito, hanno contestato la teoria freudiana, hanno – diremo – cercato di fare le pulci a Freud. Ebbene, ogni tanto non è male fare le pulci anche agli spulciatori. Vedremo infatti che, nonostante le loro ipotesi ermeneutiche abbiano goduto e godano a tutt’oggi di grande risonanza, non è affatto sicuro che siano tanto fondate quanto generalmente si crede. Qualcuno di voi si chiederà a che serve questo esercizio di critica: ebbene, serve a fare spazio alle tesi freudiane che, proprio per questo, introdurrò soltanto in un secondo tempo.

La domanda iniziale, dunque, è: gli autori che del mito di Edipo hanno avanzato interpretazioni sulla cui base in un modo o nell’altro hanno criticato Freud sono veramente attendibili? Come chi segue il mio insegnamento sa bene, non ho mai amato menare il can per l’aia; quindi, senza altre premesse, entro subito nel vivo della mia argomentazione.

Il primo studioso, forse il più illustre tra quelli che ho deciso di prendere in considerazione, è Claude Lévi-Strauss. Questo insigne antropologo per il quale, devo dire, nutro un’ammirazione tutta particolare, ha tentato una decifrazione del mito di Edipo nel suo libro *Antropologia strutturale*. Bisogna dire subito che il suo approccio ha un che di bizzarro perché nel momento stesso in cui avanza la sua ipotesi la scredita. Scrive infatti:

Ma non si tratta per noi di interpretare il mito di Edipo in maniera verosimile, e meno ancora di offrirne una spiegazione accettabile per lo specialista. Vogliamo solo servircene per illustrare – senza trarre conclusione alcuna per quel che lo concerne – una certa tecnica, il cui impiego non è probabilmente legittimo in questo caso particolare, a causa delle incertezze che abbiamo menzionato. La «dimostrazione» va dunque intesa, non nel senso che lo scienziato dà al termine, ma al massimo nel senso del venditore ambulante, il cui scopo non è quello di ottenere un risultato, ma di spiegare, il più rapidamente possibile, il funzionamento della macchinetta che cerca di vendere ai babbei.²

Converrete con me che si tratta di una premessa davvero stupefacente. Infine si tratta di uno studioso che ha vissuto tutta la sua vita tra i miti di un gran numero di popoli e avrebbe potuto sceglierne uno più adatto ad illustrare il suo metodo in modo pertinente. Invece sceglie proprio quello che – a suo stesso dire – è forse il meno adatto a farlo. E non gli si attagliano nemmeno i panni del venditore ambulante, nel senso che nessuno di questi stimati professionisti si sognerebbe mai di presentare ai babbei il tipo di macchinetta che vuole vendere scegliendone proprio una che non funziona. In questo caso, visto che nessuno è così scemo da compra-

² Lévi-Strauss, C. (1975⁶). *Antropologia strutturale*, p. 239.

re qualcosa che sembra non funzionare, l'unico vero babbeo risulterebbe essere proprio il venditore ossia, nella fattispecie, il nostro illustre antropologo. Il che ci lascia con l'interrogativo del perché Lévi-Strauss – nell'atto di interpretare il mito di Edipo – senta il bisogno di presentarsi come un fesso. Tanto più che, scorrendo le pagine che dedica ad illustrare la sua tecnica, vedremo come egli smentisca sistematicamente la sua premessa nella misura in cui del mito egli avanza un'interpretazione ben precisa che si prende anche la briga di argomentare e difendere puntutamente. È evidente che vi tiene ben più di quanto non ammetta e tuttavia, la premessa lo dichiara, non ne è affatto sicuro. La sua lettura del mito – diremo – lo tira per i capelli in una direzione in cui non è sicuro che sia giusto andare. Fateci l'abitudine: quando in ballo c'è Edipo le cose vanno sempre più o meno così. Nelle varie letture che si sono susseguite da parte degli studiosi c'è sempre qualcosa di indeciso, di zoppicante, di forzato o, per usare un termine proprio della teoria psicanalitica, di ambivalente.

Va detto, e va detto chiaramente, che il suo metodo di schematizzazione mi trova del tutto concorde in quanto, almeno nelle premesse, è quello stesso di ogni vera scienza. «Probabilmente l'approccio strutturalista – scrive infatti – è tutto qui: la ricerca dell'invariante, o degli elementi invarianti, in mezzo a differenze superficiali». ³ Non credo sia il caso di richiamare le magnifiche pagine di Poincaré ⁴ a proposito della metodologia essenziale delle scienze per confermare la pertinenza dell'approccio lévi-straussiano. Per ottenere questo risultato scrive:

Il mito verrà quindi da noi manipolato come lo sarebbe una partitura d'organo trascritta da un dilettante perverso, una riga dopo l'altra, nella forma di una serie melodica continua, che cercassimo di restituire alla sua trascrizione originale. Un po' come se ci presentassero una serie di numeri interi, del tipo: 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, assegnandoci il compito di raggruppare tutti gli 1, tutti i 2, tutti i 3, ecc., nella forma della tabella seguente:

1	2	4	7	8	
2	3	4	6	8	
1	4	5	7	8	
1	2	5	7		
	3	4	5	6	8

³ Lévi-Strauss, C. (2002). *Mito e significato*, p. 22.

⁴ Vedi Poincaré, J.-H. (1997). *Scienza e metodo*.

Procederemo nello stesso modo con il mito di Edipo cercando successivamente diverse disposizioni dei mitemi fin tanto che non ne incontreremo uno che soddisfi le condizioni enumerate a p. 236.⁵

Si tratta, come è noto, di condizioni ispirate alla linguistica strutturale saussuriana che definiscono quelli che Lévi-Strauss chiama mitemi e che non sono altro che classi concettuali. Ciò gli serve a delineare la tabella seguente che ho un po' modificato aggiungendo in rosso qualche specificazione pedagogicamente utile.

STORIA				
MITEMI	Cadmo cerca sua sorella Europa, rapita da Zeus			
			Cadmo uccide il drago	
		Gli Sparti si sterminano vicendevolmente		
				Labdaco (padre di Laios) = «zoppo» (?)
		Edipo uccide suo padre Laios		Laios (padre di Edipo) = «sbilenco» (?)
			Edipo immola la Sfinge	
				Edipo = «piedegonfio» (?)
	Edipo sposa Giocasta, sua madre			
		Eteocle uccide suo fratello Polinice		
	Antigone seppellisce Polinice, suo fratello, violando il divieto			
	<i>Rapporti di parentela sopravvalutati</i>	<i>Rapporti di parentela sottovalutati</i>	<i>Negazione della autoctonia dell'uomo</i>	

Figura 1: Schema del mito di Edipo (Lévi-Strauss)

Come si legga la tabella ce lo spiega lo stesso Lévi-Strauss:

Se dovessimo *raccontare* il mito, non terremmo conto di questa disposizione in colonne, e leggeremmo le righe da sinistra a destra e dall'alto in basso. Ma, non appena si tratta di *capire* il mito, una metà dell'ordine diacronico (dall'alto in basso) perde il suo valore funzionale e la «lettura» si compie da sinistra a destra, una colonna dopo l'altra, considerando ogni colonna come un tutto.⁶

Mi rendo conto che vi sto sommergendo di citazioni: abbiate pazienza ma è molto importante che veniate a conoscere l'interpretazione lévi-straussiana del mito, e la veniate a conoscere tramite le parole stesse del suo autore dimodoché sia palmare che nell'argomentazione che le farò seguire, come si dice, non c'è trucco

⁵ Lévi-Strauss, C. (1975⁶), p. 239.

⁶ *Ivi*, p. 240.

né inganno. Bene, se voi leggete la tabella da sinistra a destra e riga per riga, secondo Lévi-Strauss dovreste veder restituito lo sviluppo storico, o narrativo, del mito, mentre se prendete invece in considerazione le quattro colonne, esse vi dovrebbero presentare i mitemi fondamentali che, sempre secondo Lévi-Strauss, sono i seguenti:

Tutte le relazioni raggruppate nella stessa colonna presentano, per ipotesi, un carattere comune che si tratta di enucleare. Così, tutti gli incidenti riuniti nella prima colonna a sinistra riguardano parenti di sangue, i cui rapporti di prossimità sono, saremmo tentati di dire, esagerati: tali parenti sono oggetto di un trattamento più intimo di quanto le regole sociali non autorizzino. Ammettiamo dunque che il carattere comune alla prima colonna consista in *rapporti di parentela sopravvalutati*. Appare subito evidente che la seconda colonna traduce la stessa relazione, ma con un senso inverso: *rapporti di parentela sottovalutati o svalutati*.⁷

Nell'esegesi lévi-straussiana – lo dico subito ma, ovviamente, ci tornerò – non si può non notare immediatamente una certa qual *pruderie* che gli fa prendere una deriva buffamente eufemistica. Ah, se il povero Edipo avesse saputo che, in fondo, uccidendo il padre e accoppiandosi con la madre, non aveva fatto che sottovalutare e sopravvalutare dei legami di parentela, non si sarebbe di certo inflitto un così tremendo supplizio! D'altra parte – come ha mostrato l'antropologo Melford Spiro in una serie di acuti articoli⁸ – gli antropologi hanno tendenza a scartare tutto ciò che si rapporta direttamente alla sessualità e all'aggressività considerandolo come metafora delle relazioni sociali, persino quando questi temi appaiono in modo esplicito, e prende come esempio paradigmatico un passo de *Il crudo e il cotto* di Lévi-Strauss, in cui un mito Bororo costituisce il riferimento quanto all'origine del cibo cotto. Come sintetizza Bertrand Pulman:

In questo mito non c'è alcuna allusione diretta all'opposizione crudo/cotto. Al contrario, vi appare esplicitamente una tematica edipica, poiché un individuo stupra sua madre e, dopo diverse peripezie, finisce per uccidere il proprio padre. L'analisi di C. Lévi-Strauss consiste, attraverso una serie di permutazioni e d'inversioni, nel mettere questo mito in una relazione strutturale con l'opposizione crudo/cotto. Ora, M.E. Spiro fa notare che, lungo la catena trasformazionale stabilita da C. Lévi-Strauss, le rappresentazioni che riguardano la sessualità e l'aggressività spariscono. Così, la coppia stupro della madre/uccisione del padre diviene incesto/rivalità, poi relazione di prossimità/relazione di distanza. La prima

⁷ *Ivi*, pp. 240-241.

⁸ Vedi Spiro, M.E. (1968a). *Review of Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, by M. Douglas; Spiro, M.E. (1968b). *Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: An Essay in Cultural Interpretation*; Spiro, M.E. (1979). *Whatever Happened to the Id?*.

trasformazione cancella l'aspetto violento, la seconda la dimensione sessuale. L'analisi è passata da un binomio esplicitamente edipico a un'opposizione che figura una semplice topografia relazionale. È chiaro che l'obiettivo di C. Lévi-Strauss è di produrre una matrice di opposizioni binarie, armatura strutturale del mito, il cui contenuto importa poco. Ma, per ottenere questa matrice, C. Lévi-Strauss fa scorrere queste opposizioni binarie lungo dei collegamenti trasformazionali connotativi. Ora, di fatto questo *phylum* connotativo fa sparire sessualità ed aggressività, senza che l'economia interna del mito possa render conto di questa eliminazione.⁹

Come commenta ironicamente Spiro: «Ora, [...] non avrei mai pensato che il violento conflitto edipico fosse il tema centrale di un mito che inizia con lo stupro della madre da parte del figlio, prosegue con i numerosi tentativi del padre di uccidere il figlio, procede con la brutale uccisione del padre da parte del figlio e termina con l'uccisione o lo stupro [...] della madre e delle matrigne».¹⁰

Non possiamo che constatare che la sessualità e la violenza non smettono mai di imbarazzare anche le menti che dovrebbero essere le meno influenzabili dai tabù ideologici, e la prima ancor più della seconda. Ogni volta che vado a parlare al di fuori dall'ambito psicanalitico c'è sempre qualcuno che, con una smorfia di lieve sdegno sulla boccuccia, mi domanda il perché dell'insistenza della psicanalisi sulla sessualità – quanto è volgare, signora Verdurin! – come se il suo stesso esser lì presente a pormi questa sciocca domanda non fosse interamente dovuto proprio a ciò che depreca. È impossibile sottovalutare il ruolo della sessualità nell'esistenza degli esseri viventi. La domanda veramente intelligente, che però nessuno fa mai, dovrebbe perciò essere: «Perché la psicanalisi non insiste sulla sessualità ancora di più?».

Ma proseguiamo.

La terza colonna concerne mostri e la loro distruzione. Per la quarta sono indispensabili alcune precisazioni. Il senso ipotetico dei nomi propri nella stirpe paterna di Edipo è stato spesso osservato. Ma i linguisti non vi attribuiscono nessuna importanza in base alla buona regola per cui il senso di un termine può essere definito solo sostituendolo in tutti i contesti in cui figura. Ora, i nomi propri sono, per definizione, fuori contesto. La difficoltà potrebbe sembrare meno grave con il nostro metodo, perché il mito viene riorganizzato in modo tale da costituirsi come contesto. Non è più il senso eventuale di ciascun nome preso isolatamente a offrire un valore significativo bensì il fatto che i tre nomi abbiano un carattere comune: cioè, quello di comportare significati ipotetici, e di evocare tutti una *difficoltà a camminare diritto*.

Prima di procedere oltre, interrogiamoci sulla relazione tra le due colonne di destra.

⁹ Pulman, B. (1986). *Le débat anthropologie/psychanalyse et la référence au «terrain»*, p. 21. [La traduzione è mia.]

¹⁰ Spiro, M.E. (1979), p. 7. [La traduzione è mia.]

La terza colonna si riferisce a mostri: il dragone prima, mostro ctonio che bisogna distruggere affinché gli uomini possano nascere dalla Terra; poi la Sfinge, che si sforza, con enigmi che vertono anche sulla natura dell'uomo, di togliere l'esistenza alle sue vittime umane. Il secondo termine riproduce quindi il primo, il quale si riferisce all'*autoctonia dell'uomo*. Siccome i due mostri sono, in definitiva, vinti da uomini, si può dire che il carattere comune della terza colonna consiste nella *negazione dell'autoctonia dell'uomo*.

Queste ipotesi aiutano a capire il senso della quarta colonna. In mitologia, è frequente che gli uomini, nati dalla Terra, siano rappresentati, nel momento dell'emergenza, come ancora incapaci, o goffamente capaci, di camminare. [...] Il carattere comune della quarta colonna potrebbe dunque essere la *persistenza dell'autoctonia umana*. Ne risulterebbe che la quarta colonna ha con la colonna tre lo stesso rapporto che la colonna uno ha con la colonna due.¹¹

A questo punto siamo gettati nel più grande imbarazzo, nel senso che non riusciamo a capire che rapporto ci sia, per Lévi-Strauss, tra il sopravvalutare o sottovalutare rapporti di parentela con l'affermare o negare l'autoctonia dell'uomo, e questo innanzitutto per il fatto che il primo blocco di mitemi contraddittori riguarda i rapporti *familiari* mentre il secondo quelli *etnici*. Si tratta di due cose molto diverse, visto che l'uno concerne le relazioni tra esseri umani mentre l'altro quelli tra questi e un certo determinato territorio. L'ultima frase della precedente citazione sembra poi sostenere che l'affermazione dell'autoctonia dell'uomo (colonna 4) stia alla sua negazione (colonna 3) come la sopravvalutazione dei rapporti di parentela (colonna 1) sta alla loro sottovalutazione (colonna 2): ciò suggerisce che Lévi-Strauss abbia scorto una certa affinità tra il quarto mitema e il primo, e tra il terzo e il secondo: infatti perché altrimenti non collegare il primo al terzo e il secondo al quarto? Ma anche qui non si comprende la ragione per cui, ad esempio, l'affermazione dell'autoctonia dell'uomo dovrebbe essere affine alla sopravvalutazione dei rapporti di parentela, quando si sa benissimo che, nella misura in cui si afferma l'autoctonia si privilegia il rapporto degli esseri umani con un luogo rispetto a quello degli stessi tra loro. Vedete bene che, se si cerca di comporre logicamente le stravaganti asserzioni di Lévi-Strauss, si finisce invariabilmente in un ginepraio di contraddizioni. L'unica cosa che emerge con certezza è che la sua interpretazione spezza l'unità semantica del mito. Peraltro, Lévi-Strauss se ne rende benissimo conto perché, qualche riga dopo, cerca affannosamente di ricomporla: «L'impossibilità di connettere gruppi di relazioni è superata (o più esattamente surrogata) dall'affermazione che due relazioni contraddittorie fra loro sono identiche, nella misura in cui ciascuna è, come l'altra, contraddittoria con sé».¹² Ma tutto ciò è assolutamente inaccettabile: egli sembra qui sostenere la tesi assurda che, per esempio, la frase «lo *yin* è l'opposto dello *yang*» avrebbe

¹¹ Lévi-Strauss, C. (1975⁶), pp. 241-242.

¹² *Ivi*, p. 242.

lo stesso significato de «la grassezza è l'opposto della magrezza» per il semplice fatto che entrambe esprimono una contraddizione. Questa assurdità gli serve appunto a cercare di ricostituire una parvenza di unità semantica, laddove la sua esegesi del mito gliela aveva fatta perdere. E infatti, che cosa scrive subito dopo?

Quale significato finisce dunque con l'avere il mito di Edipo così interpretato «all'americana»? Esso esprimerebbe l'impossibilità, in cui si trova una società che professa di credere all'autoctonia dell'uomo [...]

– qui egli inserisce tra parentesi un riferimento molto tirato per i capelli a un passo di Pausania in cui si dice che il vegetale è il modello dell'uomo, il che ovviamente è solo un'analogia e non significa che l'uomo sia allora un vegetale –

[...] di passare da questa teoria al riconoscimento del fatto che ciascuno di noi è realmente nato dall'unione di un uomo e di una donna. La difficoltà è insuperabile. Ma il mito di Edipo offre una specie di strumento logico che permette di gettare un ponte tra il problema iniziale – nasciamo da uno solo o da due? – e il problema derivato che si può approssimativamente formulare così: il medesimo nasce dal medesimo o dall'altro? In questo modo, si precisa una correlazione: la sopravvalutazione della parentela di sangue sta alla sottovalutazione di quest'ultima, come lo sforzo di sfuggire all'autoctonia sta all'impossibilità di riuscirci. L'esperienza può smentire la teoria, ma la vita sociale verifica la cosmologia nella misura in cui entrambe tradiscono la stessa struttura contraddittoria. Dunque, la cosmologia è vera.¹³

Ora, se chiamiamo A la prima coppia di mitemi e B la seconda, possiamo seguire bene il ragionamento che Lévi-Strauss fa per sostenere la sua interpretazione del mito:

- innanzitutto, come ho già detto, assume che, per il fatto che sono entrambe coppie contraddittorie, il significato di A sia uguale a quello di B;
- e per questa ragione conferisce ad A il significato di B.

Non ci vuole Einstein per rendersi conto della doppia fallacia dell'argomentazione: il semplice fatto che due coppie di concetti siano contraddittorie non conferisce loro lo stesso significato e, di conseguenza, trasferire all'una il significato che si attribuisce all'altra è del tutto arbitrario. Ne segue che la spiegazione lévi-straussiana del mito semplicemente non è una spiegazione. Da qualche parte, nella sequenza di pensieri che lo hanno portato a tali conclusioni, devono dunque esserci uno o più errori.

Personalmente non credo che la fallacia risieda nel suo metodo di trattamento del mito, al contrario, penso che questo sia assolutamente geniale. Credo invece

¹³ *Ibid.*

che essa stia nel modo in cui lo applica. Ebbene, se questo fosse vero, dovrebbe esistere la possibilità di applicare lo stesso metodo giungendo però a conclusioni migliori. È appunto quello che mi accingo a fare: seguire la sua linea di pensiero, correggendola quando mi appare sbagliata, ma senza uscire dalla sua prospettiva. È questa la ragione per cui il mio intervento di oggi porta come sottotitolo quello di «contrappunto imitativo», anche in omaggio al fatto che Lévi-Strauss fu un apprezzato musicista dilettante. Nella teoria musicale un contrappunto è la combinazione simultanea di due o più melodie e può essere libero o imitativo. In quest'ultimo le varie voci seguono gli stessi motivi appunto imitandosi a vicenda. Imitiamo dunque il nostro illustre autore.

Intanto, vediamo se la tabella lévi-straussiana è costruita correttamente. Dal punto di vista dello svolgimento temporale della vicenda si notano subito alcune minime incongruenze, nel senso che Laio ed Edipo dovrebbero ricevere i loro nomi *prima* che l'uno uccida l'altro, e non dopo come in tabella. L'errore è peraltro del tutto trascurabile nel senso che non ha nessuna incidenza nella costituzione dei mitemi. Per quanto riguarda questi ultimi, invece, è evidente che imputare a Cadmo una qualche sopravvalutazione dei rapporti di parentela è senz'altro sbagliato. Non è infatti lui a volere la ricerca di Europa tanto che, a un certo punto, la abbandonerà, cosa per cui si potrebbe dire altrettanto bene che egli, il rapporto di parentela, lo sottovaluta. Il motore di tutta l'azione è piuttosto suo padre Agenore il quale impone ai suoi tre figli maschi – Cadmo, Fenice e Cilice – e alla moglie Telefassa di partire sulle tracce della figlia e di non tornare senza di lei. Per rimanere fedeli all'impostazione teorica di Lévi-Strauss più di quanto lui non abbia fatto, dovremo quindi modificare un poco la sua tabella nel modo che segue.

Agenore rinuncia a moglie e figli maschi pur di riavere la figlia Europa			Agenore (padre di Cadmo) = «impetuoso»
		Cadmo uccide il drago	
	Gli Sparti si sterminano vicendevolmente		
			Labdaco (padre di Laios) = «zoppo» (?)
			Laios (padre di Edipo) = «sbilenco» (?)
			Edipo = «piedegonfio» (?)
	Edipo uccide suo padre Laios		
		Edipo immola la Sfinge	
Edipo sposa Giocasta, sua madre			
	Eteocle uccide suo fratello Polinice		
Antigone seppellisce Polinice, suo fratello, violando il divieto			

Figura 2: Schema parziale del mito di Edipo

Cerchiamo ora di vedere se gli invarianti che Lévi-Strauss estrae dai vari gruppi di relazioni corrispondono al loro effettivo contenuto. Per quanto riguarda il primo elemento della prima colonna, non pare che l'enormità del gesto di Agenore abbia attirato l'attenzione degli studiosi, eppure essere disposto a privarsi della moglie e addirittura dell'intera discendenza maschile pur di riavere una figlia ha qualcosa di decisamente anomalo ed estremo, soprattutto se si considera qual era l'importanza sociale della donna nella Grecia antica. Peraltro il nome *Ἀγηνόρ*, *Aghénor*, significando *coraggioso*, impetuoso ma anche *arrogante*, *superbo*, dice di qualcuno portato all'eccesso. Tuttavia, anche in questo caso, se si può dire che da un lato egli, nei riguardi di Europa, sopravvaluta certamente il rapporto di parentela, dall'altro, nei riguardi di moglie e figli maschi, non si può negare che egli altrettanto bene lo sottovaluti. D'altra parte, che significa sopravvalutare o sottovalutare certi rapporti di parentela? Avrei voluto che Lévi-Strauss si diffondesse un po' di più sul valore concettuale di questi termini. In mancanza di ciò dovremo dedurlo dagli episodi di cui si tratta nella prima colonna: Agenore-Europa, Edipo-Giocasta, Antigone-Polinice. Il legame tra Agenore ed Europa ha senz'altro qualcosa di eccessivo, di morboso, nella misura in cui lo conduce a disperdere la famiglia rinunciando così di fatto alla propria sposa e alla propria progenie. Lo stesso si può dire del legame tra Antigone e Polinice, che conduce la prima a una fine miserabile. Quello tra Edipo e Giocasta in sé non avrebbe invece nulla di eccessivo, trattandosi di una normalissima relazione tra coniugi, se non fosse che si tratta *anche* di incesto. In tutti e tre i casi è certamente l'amore che è in gioco – amore tra padre e figlia, figlio e madre, sorella e fratello – e un amore che va al di là dei limiti socialmente permessi, che dunque travalica le norme: un amore *colpevole*. So bene che alcuni autori hanno cercato di negare che tra Giocasta ed Edipo si trattasse d'amore – hanno per esempio parlato di un legame esclusivamente politico – ma è sufficiente leggere *Le fenicie* di Aristofane per rendersi facilmente conto che la passione amorosa è impossibile da escludere, come sottolinea Giulio Guidorizzi ricordandoci che: «Un antico commentatore delle *Fenicie* di Euripide parla di una passione improvvisa e morbosa: racconta infatti che Edipo e Giocasta si conobbero in occasione dei funerali di Laio e che fu lì, davanti al corpo freddo del vecchio re, che la sua vedova e il figlio si congiunsero anche prima del matrimonio».¹⁴ E Károly Kerényi, nei suoi saggi su Edipo, ribadisce il concetto in riferimento a ciò che rimane dell'*Edipo* di Aristofane: «È un duetto del perfetto matrimonio – scrive – quello che entrambi intonano (Giocasta in trochei) con voce cantante. Peribea è sconfitta da questo canto di reciproche lodi, dal canto trionfale del matrimonio [...]».¹⁵

Comincia dunque a venire a galla un invariante che Lévi-Strauss, con la sua terminologia asettica e *prude* aveva evidentemente cercato di eludere o comunque di minimizzare ossia che, nella dicitura «rapporti di parentela sopravvalutati», l'a-

¹⁴ Guidorizzi, G. (2023). *I colori dell'anima: i Greci e le passioni*, p. 108.

¹⁵ Kerényi, K., Hillman, J. (1992). *Variazioni su Edipo*, p. 30.

gente della sopravvalutazione non può essere che l'amore, ma un amore eccessivo, abnorme nel senso letterale di ciò che non sottostà alla norma, un amore – diciamo finalmente la parola perché è l'unica che descriva bene la cosa – *incestuoso* tra padre e figlia, figlio e madre, sorella e fratello. E vorrei non vi sfuggisse che il mito ci dice qualcosa di molto preciso, ossia che in questo caso la *hybris*¹⁶ non consiste tanto nell'incesto realmente consumato bensì nel fatto stesso di nutrire un amore incestuoso, dato che esso, realizzato o no, può condurre comunque ad esiti altrettanto devastanti ossia, come nel caso di Agenore, alla disgregazione della famiglia oppure, come per Antigone, alla distruzione di sé.

La seconda colonna direbbe – secondo Lévi-Strauss – di «rapporti di parentela sottovalutati» il che non evoca niente più che una certa freddezza tra parenti in occasione di una riunione familiare. Ma, se si tiene conto che gli Sparti sono a tutti gli effetti fratelli, abbiamo lì ben altro, ossia episodi di fratricidio (lotta a morte tra Sparti o tra Eteocle e Polinice) e di parricidio (assassinio di Laio da parte di Edipo). Ora, l'agente di questa ostilità estrema che porta ad esiti mortali non può essere che l'odio: un odio che – come l'amore nella prima colonna – travalica ogni norma fino a implicare anch'esso la violazione di un secondo tabù sociale. Si tratta di un'altra forma di *hybris*, relativa ai rapporti di ostilità tra uomini.

Si noterà comunque una differenza tra la prima e la seconda colonna: mentre in quest'ultima si tratta di delitti effettivamente commessi, nella prima questi non si limitano a consistere in atti ma anche in desideri. Per comprendere questa discrepanza ci viene in aiuto Platone che nelle *Leggi* fa dire all'ateniese:

Quando uno ha un fratello o una sorella di bell'aspetto. In tali occasioni la stessa legge non scritta ci mette in guardia nella maniera più esplicita dal giacere con i nostri figli o figlie, sia in pubblico che di nascosto; direi di più, ci impedisce di toccarli in un qualsiasi altro modo che implichi un desiderio carnale, perché l'animo della gente di solito non è neppure sfiorato dal desiderio di siffatte relazioni sessuali.¹⁷

Nel caso in questione il *nómos ágraphos*, la legge non scritta, proprio in quanto interiorizzata, punta esattamente a inibire i desideri incestuosi, il che ci dice che innanzitutto sono questi stessi ad esser considerati colpevoli:

Dunque, se quello che si è detto è ben fondato non deve essere difficile per un legislatore che voglia asservire proprio quella passione che più di ogni altra tende ad asservire gli uomini, scoprire in che modo può farlo: si tratta di confermare, conferendole un alone di sacralità, la voce di una tale tradizione agli occhi di ogni uomo, anzi agli occhi dell'intera collettività

¹⁶ «Violence injuste provoquée par la passion, violence, démesure, outrage, coup porté à une personne». Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, alla voce «ὄβρις», p. 1150.

¹⁷ Platone (2001^{3a}). *Leggi*, 838 a-b, p. 1634.

dei liberi, degli schiavi, delle donne e dei bambini, sì che per questa legge si trovi il più saldo fondamento.¹⁸

La stessa linea di pensiero, e in modo ancora più esplicito, si trova in Plutarco:

Anche Platone, prima di lui, mi pare abbia fatto questa considerazione, quando raffigurò e rappresentò quali cose opera durante il sonno la componente immaginativa e irrazionale di un'anima per natura tirannica: «Con la madre tenta di unirsi» [*resp.* 571c] e si lancia su cibi d'ogni genere, trasgredendo le leggi e sbrigliando quei desideri, che durante il giorno la legge tiene rinchiusi per mezzo della vergogna e della paura. Come gli animali da tiro, una volta addestrati bene, non tentano di deviare e abbandonare la strada neppure se il conducente allenta le redini, ma procedono in ordine, come sono stati abituati, e mantengono l'andatura senza sussulti, così la componente irrazionale, nelle persone in cui per opera della ragione è divenuta ormai docile, mite e tenuta a freno, fatica a sfogare la propria arroganza e ad abbandonarsi a desideri illegittimi durante il sonno o in seguito a una malattia, ma conserva e mantiene nella memoria l'abitudine acquisita, rafforzando e intensificando la vigilanza.¹⁹

In questa dissimmetria tra parricidio e incesto vi è un'eco di quella, presente nel decalogo mosaico, tra il «non uccidere» e il «non desiderare la moglie del tuo prossimo»: anche qui il primo interdetto verte sull'atto, il secondo sul desiderio. L'uccidere puoi desiderarlo ma non puoi realizzarlo; il volere la moglie di un altro non puoi nemmeno desiderarlo.

La terza colonna sarebbe relativa alla negazione dell'autoctonia dell'uomo. La tesi di Lévi-Strauss si basa, come abbiamo visto, sull'assunzione che «autoctono» significhi «nato dalla terra» e che ciò a sua volta voglia dire «nato da uno» nel senso di «nato dalla sola terra senza il concorso di altri». Ebbene, questa catena di inferenze è assolutamente sbagliata. Vi è innanzitutto da notare una certa confusione concettuale tra due termini che invece in greco antico sono chiaramente differenziati. *Autóchtōn* è parola che esprime un concetto politico, ossia quello di esser nati in un certo particolare luogo della terra, in una certa località, il che implica l'acquisizione di tutta una serie di diritti di nascita. Diversamente, *gheghenés* esprime un concetto biologico, ossia il fatto di esser nato dalla terra. Se stiamo al suo testo, sembra che Lévi-Strauss, per «autoctono» intenda colui che è semplicemente *gheghenés* e questo ingenera una confusione piuttosto fastidiosa tra la dimensione politica e quella biologica, soprattutto perché questo slittamento di significato non è ammissibile: come Pierre Chantraine ha chiarito molto bene, il termine *χθών*, *chthón*, si distingue da *γῆ* anche per il fatto di non implicare alcun riferimento alla coltivazione, ossia alla produzione di alcunché.²⁰ Da *χθών*,

¹⁸ *Ivi*, 838 d, p. 1635.

¹⁹ Plutarco (2017). *Come constatare i propri progressi nella virtù*, p. 149.

²⁰ «*χθών*: vieux nom de la terre et de sa surface [...]; peut désigner le *pays* [...]»;

contrariamente che da γῆ, non può nascere niente, figuriamoci gli uomini. Ma la sua equazione non reggerebbe nemmeno se sostituissimo *gheghenés* ad *autóchton*, perché essere nati dalla terra non implica affatto il nascere da uno solo e non da due.

Consideriamo per esempio il caso di un *autóchton* che è anche *gheghenés*, ossia Erittonio, il fondatore di Atene: ebbene, proprio il suo mito ci fa vedere come l'esser nato dalla terra richieda il due, non l'uno. In esso si narra che Efesto, preso da *éros aníkatos*, l'impulso amoroso cui non si può resistere, per Atena, la insegue per avere con lei un rapporto sessuale. La dea, che non lo vuole, fugge finché Efesto non riesce a ghermirla per un attimo. In questo frangente il dio fabbro eiacula e un po' del suo sperma si deposita su un lembo di pelle di Atena, lasciato scoperto dalla sua armatura. La dea se ne terge con un batuffolo di lana che getta per terra. Gea, la madre terra, ne rimane fecondata e, dopo un tempo conveniente, dà alla luce Erittonio. È evidente che tanto l'autoctonia quanto l'esser *gheghenés* di Erittonio non escludono affatto, bensì *richiedono* l'intervento dello sperma di Efesto, sicché l'identificazione lévi-saussuriana tra autoctonia e nascita da uno non possiede nessuna base effettiva. D'altra parte, se si considera che «nascere da due» implica necessariamente il nascere da uomo e donna, non si può non tener conto della relazione strettissima che per l'uomo greco intercorreva tra quest'ultima e la terra, tanto da fare di Gea il prototipo stesso della donna. Cosa testimoniata in modo lapidario da Platone che, nel *Menesseno*, sanciva che «[...] non la terra ha imitato nel concepimento e nella generazione la donna, ma la donna la terra».²¹ Su questa base non si può sostenere che ci sia una sostanziale differenza tra la modalità di concepimento della donna e quella della terra, come peraltro sottolinea Nicole Loraux:

Ciò che il Corano esprime senza tortuosità (...), veniva pronunciato con altrettanta semplicità anche nella formula greca sul matrimonio, allorché il padre annunciava allo sposo: «Ti cedo mia figlia per un raccolto di figli legittimi (*gnēsiōn paidōn ep'arótōi*).» Un raccolto? Assumendo *árotos* nell'accezione più vicina possibile al suo significato originario, si parlerà di «aratura che produce figli legittimi».²²

anciennement jamais considérée comme étendue cultivable et nourricière, ni comme substance, ni comme bien-fonds, ni dans une opposition ville-campagne, se distingue par là de γῆ; [...] avec un environnement religieux, est plutôt sentie comme la surface extérieure du monde des puissances souterraines et des morts, et par là, volontiers comme ce monde lui-même [...]. Chantraine, P. (1968), alla voce «χθών», p. 1258. «γῆ: [...] «terre» par opposition au ciel, par opposition à la mer, parfois «pays» (par opposition à la ville, etc.), parfois la terre que travaille le laboureur». Chantraine, P. (1968), alla voce «γῆ», p. 218.

²¹ Platone (2001^{3b}). *Menesseno*, 238a, p. 1044.

²² Loraux, N. (1998). *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, p. 170.

La donna stessa, come l'Adamo biblico, è peraltro fatta di terra, è terra: nel mito, Efesto la fa con l'argilla. È vero che Loraux – forse in omaggio a certo femminismo piagnucolante che vede ovunque esempi di denigrazione del proprio genere – cerca di differenziarla comunque dalla terra madre sostenendo che: «È vero che la prima donna è tutto, tranne un essere naturale. *Fatta* di terra, ma di argilla e non nata dalla gleba feconda come gli autoctoni [...]»,²³ ma questo non fa che tradire la sua ignoranza non dirò dell'agricoltura ma persino del più modesto dei giardinaggi, visto che chiunque abbia in qualche modo a che fare con i vegetali, e gli antichi greci prima di tutti, sa benissimo che i terreni argillosi sono i più fertili.

Come ho già detto, nell'Atene classica, l'autoctonia non riguarda l'atto fisico della generazione, bensì il fatto di potersi o meno considerare ateniese, riguarda cioè un problema politico, non biologico. E comunque, anche a livello biologico, il *gheghenés* nasce da due e non da uno come vorrebbe Lévi-Strauss. La sua tesi non è dunque vera né per il *gheghenés* né per l'*autóchton*. E non è vera nemmeno nei casi specifici cui egli si riferisce nella sua schematizzazione del mito, ossia riguardo al serpente ucciso da Cadmo e alla Sfinge. Francis Vian, nel suo bellissimo libro *Les origines de Thèbes*, ci informa che la fonte custodita dal serpente era posta sotto la protezione di Gea, la Terra, e di Ares,²⁴ dunque da una coppia di dei, e inoltre che il serpente stesso era nato da Ares e dall'erinni Tilfossa. Scrive:

Si tratta di un'autentica tradizione locale. Tilfossa o Telfus(s)a è, da un lato, una sorgente beota; è legata alla tomba e all'oracolo ctonio di Tiresia così come al culto delle dee dei giuramenti, le Prassidiche; le sue acque hanno delle proprietà temibili come quelle di Dirce. Nessuna leggenda conservata la mette in relazione con un drago; ma le Erinni sono le dee dei serpenti e Tiresia passa per aver ucciso un serpente, per la cui punizione cambiò sesso per un periodo di sette o otto anni: si ritrova qui la variante della *thetéia* [ossia la *servitù* (*n.d.A.*)] di Cadmo consecutiva all'uccisione del drago. D'altra parte l'erinni Tilfossa si unisce, sotto l'aspetto di una giumenta, a Poseidone, anche lui trasformato in stallone, e genera il cavallo Areione. Questa leggenda famosa si ritrova in Arcadia, a Telfusa, dove i protagonisti si chiamano allora Poseidone e Demetra Erinni. La Tilfossa beota è, come è stato riconosciuto da tempo, l'omologo della Demetra Erinni arcade ed entrambe prolungano una divinità micenea della Terra congiunta di Poseidone. [...] È dunque la stessa divinità che si chiama Gaia o Erinni Tilfossa nel mito cadmeo e Demetra nel culto di Tebe; la ninfa Dirce ha dovuto essere in origine la paredra di questa dea [una paredra è una divinità il cui culto è associato a un'altra che è generalmente di maggiore importanza (*n.d.A.*)] supponendo che non ne sia stata un'ipostasi come la ninfa Telfusa.²⁵

²³ Loraux, N. (2007). *Les enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, p. 83. [La traduzione è mia.]

²⁴ Cfr. Vian, F. (1963). *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, p. 106.

²⁵ *Ivi*, pp. 107-108. [La traduzione è mia.]

Tuttavia, anche volendo sostituire Gea a quest'ultima – cosa che, come abbiamo visto, sarebbe permessa dalla loro prossimità nel contesto mitico – si tratta pur sempre di una generazione da due e non da uno.

E veniamo alla Sfinge: per sostenere la sua idea della sua nascita dalla sola terra, in una lunga nota²⁶ Lévi-Strauss cita una frase del famoso libro di Marie Delcourt *Oedipe ou la légende du conquérant* che io qui vi ricontestualizzo:

La Phix esiodea [cioè un mostro tebano anteriore alla Sfinge che gli scolasti identificano con essa (*n.d.A.*)]²⁷ ha come madre Echidna che la concepisce con il proprio figlio Orto. Laso di Ermione fa della Sfinge la figlia di Echidna e di Tifone. Euripide, in una formula bizzarra, la fa figlia di Echidna e della Terra [...]. Immagino che gli spettatori pensassero a quei mostri che sono generati *dalla* loro madre *entro* delle caverne. Nelle leggende arcaiche, nascevano certamente dalla Terra stessa [...].²⁸

È quest'ultima la frase citata da Lévi-Strauss *pro domo sua*.

È la versione che Euripide ha conservato relativamente alla nascita delle Sirene [...]. Esse sono nate, dice Eustazio, dal sangue che colò per terra dal corno dell'Acheloo. Queste concezioni devono più al sentimento popolare di quelle dei poeti che fanno nascere le Sirene da una Musa. È solo tardivamente che si è provato il bisogno di dare ai mostri, prima una madre semiumana, poi un padre e una madre al modo delle generazioni umane.²⁹

Nell'interpretazione di questo brano avete un esempio classico di come si tira la coperta dalla propria parte senza farsi troppo notare. Dal contesto, Lévi-Strauss estrapola una sola frase che appare inequivocabilmente favorevole alla sua tesi ma, se la ricontestualizziamo, vediamo che Delcourt non intende affatto quello che lui vuol farle dire, ossia che il mostro sia nato *dalla sola* terra. Dal brano citato si evince infatti che, anche nel caso delle leggende più arcaiche in cui è coinvolta direttamente la Terra, la nascita è pur sempre da due: nel caso citato da Delcourt come esempio, dal sangue del toro Acheloo e da Gea. Pare proprio che per l'interpretazione lévi-straussiana non ci sia scampo. Questo tuttavia non mi induce a lasciar cadere il metodo strutturale ma soltanto a considerare che, nel caso presente, esso è mal applicato. Messi di fronte al fatto che quello della «negazione dell'autoctonia» come «nascita da uno» non è l'invariante giusto, dovremo dunque cercarne un altro che sia davvero pertinente.

²⁶ Vedi Lévi-Strauss, C. (1975⁶), p. 260, nota 7.

²⁷ Cfr. Delcourt, M. (1981). *Oedipe ou la légende du conquérant*, p. 107. [La traduzione è mia.]

²⁸ *Ivi*, p. 108.

²⁹ *Ibid.*

Che significato può dunque avere, in questo contesto, l'uccisione del mostro? Ebbene, sono abbastanza sorpreso dal fatto che non si sia mai veramente notato che non si tratta di mostri qualunque, bensì di mostri *che sono stati inviati da dei*. Facciamo la solita carrellata di fonti cominciando come sempre da Cadmo. Il solito Vian ci informa che la fonte custodita dal serpente era posta sotto la protezione di Gea e di Ares.³⁰ Questo Ares tebano potrebbe essere un'antica divinità guerriera autoctona, paredro o sposo della Terra, come conferma una *lekáne*, ossia un vassoio beota che si trova al Louvre.³¹ Ares, furioso per la morte del serpente, si prepara a far perire Cadmo, ma Zeus interviene e, in riparazione, impone a Cadmo un periodo di servitù presso il dio offeso.³² Vediamo qui chiaramente configurato un *crimine di lesa volontà divina*. Cadmo disobbedisce alla volontà di un dio e per questo viene punito e – lo vedremo – anche al di là dei limiti posti da Zeus. Il che ci ricorda che non bisogna far arrabbiare Ares perché questo, a differenza di altri, non è un dio che perdona. E infatti, se passiamo a occuparci della Sfinge, viene in luce un legame, un filo rosso mai veramente considerato, che a partire dal serpente di Cadmo giunge fino ad essa. Vian ci informa infatti che, secondo le *Fenicie* di Euripide, la Sfinge è suscitata, per vendicare il serpente, da un Ares nient'affatto placato dalla servitù di Cadmo.³³ La Sfinge è qui detta *Καδμείων ἀρπαγὰ*, ossia «rapitrice di cadmei», ed Euripide precisa che essa era stata inviata da un dio φόνιος, cioè «sanguinario», e che faceva disastri nei pressi di Dirke, una fonte vicino a Tebe. Sempre secondo il poeta, il mostro sarebbe stato suscitato da Ade, ma – ci avverte ancora Vian – «non bisogna ingannarsi su questa immagine: il vero responsabile è ancora Ares le cui devastazioni sono evocate all'inizio dello *stasimon*».³⁴ Secondo Palefato – mitografo del IV secolo d.C. – la Sfinge è la prima moglie di Cadmo, da lui abbandonata per Armonia, figlia di Dracone. Altre versioni ne fanno una figlia di Cadmo o la detentrica dei suoi oracoli.³⁵ Si vede che, in un modo o nell'altro, è la stessa vecchia *hybris cadmea* che si riaffaccia nella Sfinge.

Nell'esposizione di Marie Delcourt la situazione non cambia molto:

A volte è Ade che la invia, il che indica semplicemente il suo carattere funesto; a volte Ares, irritato per la morte del drago; a volte è Dioniso, che non ha dimenticato il suo rancore contro i compatrioti; la spiegazione che fu adottata più volentieri è quella che figura nel «riassunto di Pisandro» secondo cui il flagello fu inviato da Era. [...] Al fine di punire l'amore contro natura di Laio per Crisippo, Era infligge ai tebani un altro

³⁰ Cfr. Vian, F. (1963), p. 106.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 109.

³² Cfr. *ivi*, p. 114.

³³ Cfr. *ivi*, p. 97, nota 2.

³⁴ *Ivi*, p. 209, nota 3. [La traduzione è mia.]

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 98, nota 2.

παράνομος ἔρωσ [un «amore illegale» (*n.d.A.*)], quello dell'incubo-orchessa che mangia i ragazzi solo dopo averli scelti giovani e belli.³⁶

Che si tratti di Ares o di Era, resta che anche la Sfinge è stata inviata da un dio, e non è possibile che ucciderla non costituisca una *hybris* del tutto analoga a quella implicata dall'uccisione del serpente, e le vicende posteriori non siano la manifestazione dell'*atē* che ne consegue. Nella Grecia classica infatti l'*atē* non era «soltanto una punizione, fonte di rovine fisiche, ma addirittura un inganno voluto, che sospinge la propria vittima a nuovi errori, intellettuali o morali, affrettandone la rovina – l'atroce dottrina secondo la quale *quem deus vult perdere, prius dementat*».³⁷

Vediamo che, di colpo, ci casca nelle mani la terza delle principali forme di *hybris* concepite dallo spirito greco. Scrive F. de Luise:

Nell'area semantica del termine rientrano i concetti di trasgressione, sopraffazione, prepotenza, tracotanza, superbia, disprezzo per gli altri; ma ciò che li unisce e permette di applicare il termine con sfumature particolari in contesti diversi è l'idea del superamento di un limite, all'interno della logica che presiede a una specifica relazione. L'esistenza di un limite è la premessa della *hybris*; ottenere di più è la posta in gioco della sua violazione.³⁸

Ora, noi abbiamo qui esattamente violazioni di limiti nei rapporti tra uomo e donna (amore incestuoso), tra uomo e uomo (parricidio, fratricidio e, nel caso di Laio, omosessualità) e tra uomo e dio. Il mito, interpretato *à la* Lévi-Strauss, ci dice che tutte queste violazioni si equivalgono.

Sembra dunque che la mia lettura dei miti cominci a restituire quell'unità di senso che abbiamo visto mancare in quella lévi-straussiana.

Ma, prima di cantar vittoria, dobbiamo arrivare alla fine, e per arrivarci dobbiamo considerare anche l'ultima colonna, ossia quella relativa ai significati dei nomi. Richiamiamo ciò che ce ne dice Lévi-Strauss:

Ora, i nomi propri sono, per definizione, fuori contesto. La difficoltà potrebbe sembrare meno grave con il nostro metodo, perché il mito viene riorganizzato in modo tale da costituirsi come contesto. Non è più il senso eventuale di ciascun nome preso isolatamente a offrire un valore significativo bensì il fatto che i tre nomi abbiano un carattere comune: cioè, quello di comportare significati ipotetici, e di evocare tutti una *difficoltà a camminare diritto*.³⁹

Ebbene, se è certo che *lâbdakos* significa *zoppo*, le altre etimologie sono ben lontane dall'essere sicure. Tuttavia io mi sono impegnato a giocare con le stesse

³⁶ Delcourt, M. (1981), p. 139. [La traduzione è mia.]

³⁷ Dodds, E.R. (2010). *I Greci e l'irrazionale*, p. 82.

³⁸ de Luise, F. (2022). *La hybris degli antichi e la posta in gioco del limite*, p. 75.

³⁹ Lévi-Strauss, C. (1975⁶), p. 241.

carte servite da Lévi-Strauss se non quando risultino palesemente sbagliate, quindi – per la ragione che si tratta di etimologie comunque ammesse – accetterò le sue medesime con ciò che presuppongono, ossia la derivazione del nome Edipo dalla radice *oid-* che indica gonfiore e da quella di *poús*, piede, nonché del nome Laio da *laiós*. E però – perché c'è un però grande come una casa – quest'ultimo termine non significa affatto *sbilenco*, bensì *mancino* e anche *maldestro* nello stesso senso in cui in francese si dice *gauche*, appunto «mancino», per indicare l'imbranato.⁴⁰ Si tratta cioè di una particolarità che riguarda le mani, non i piedi, che dunque non ha nulla a che vedere con la difficoltà a camminare dritto il che fa sì che l'interpretazione lévi-straussiana caschi nuovamente.

L'invariante è dunque da cercare altrove che nell'andatura. Riflettiamo: il tratto comune consiste in deviazioni dalla norma, in anomalie fisiche in generale: uno zoppo, un mancino, un barcollante. Ora questo aspetto, nella misura in cui implica l'idea di una deviazione dalla norma, è di significato analogo ai mitemi delle altre tre colonne, sicché l'interpretazione del mito appare ora perfettamente omogenea e non è necessario ricorrere a contorsioni concettuali strampalate come quelle di Lévi-Strauss. È questo il motivo per cui abbiamo riempito il primo riquadro della quarta colonna, che Lévi-Strauss ha lasciato vuota, con il riferimento ad Agenore. Lévi-Strauss infatti non vi inserisce Cadmo perché non gli tornano i conti con la sua interpretazione. Mentre, se si aggiunge Agenore i conti tornano perfettamente con la nostra, in quanto costui, a differenza di Cadmo, presenta le caratteristiche dell'eccesso a livello morale, della deviazione dalla norma. Si tratta insomma di accorgersi che la quarta colonna ci dà semplicemente la chiave delle altre tre: «Perché – si domanda l'uomo greco – accade che le sacre norme del vivere comune vengano violate?» Quanto questa interrogazione sia al cuore anche della riflessione tragica ce lo dice magnificamente Jean-Pierre Vernant:

Non è: in questo caso cosa posso sostenere in tribunale? Ma: qual è il rapporto dell'uomo con tali atti? Quale parte hanno gli dei nel modo in cui gli uomini agiscono? Qual è, in ciò che si chiama la colpa, la parte che spetta all'individuo, che egli può assumere totalmente, e quella che spetta alla famiglia, a una specie di opprimente colpevolezza? Un uomo è forse colpevole perché ha commesso un errore oppure, se ha commesso un errore, è perché era, in qualche modo, *colpevole per nascita*? Detto altrimenti, la colpevolezza è il prodotto di decisioni e atti degli individui oppure una maledizione che pesa su alcuni di noi, e forse su tutti, giustificata dal punto di vista divino ma assolutamente incomprensibile dal nostro? E cosa fa che, qualunque cosa l'uomo faccia, se ha scelto questa cosa, sarà comunque colpevole, e se ha scelto quell'altra, sarà colpevole allo stesso modo: gli dei si divertono a

⁴⁰ “[...] λαιός: «gauche, à gauche», avec ἡ λαιά «la main gauche»”. Chantraine, P. (1968), alla voce «λαιός», p. 614. «λαιός è in opposizione di δεξιός [...] *destro, abile, capace di prendere su*». Semerano, G. (1994). *Dizionario della lingua greca*, alla voce «λαιός», p. 159.

confondere i cammini. In ogni caso l'esito è scontato. È questo il problema che la tragedia pone. È su questo che s'interroga.⁴¹

La risposta al quesito, e con essa il senso del mito, ci viene offerta se solo facciamo l'ultimo passo e ci domandiamo qual era il valore delle anomalie fisiche nella Grecia antica. La prima cosa che bisogna notare è che, come scrive Gabriele Dini: «Per i greci il concetto di handicap a livello filosofico e letterario è parallelo a alcune idee molto importanti per la civiltà greca, come quelle di destino, colpa, contaminazione e punizione divina, disseminate in varie opere letterarie».⁴² Dunque non qualcosa che si potesse isolare da un contesto, ossia dal fatto che la dimensione fisica e quella psichica vi erano considerate *solidali*. Gli elleni erano ferocemente organicisti, direi paleolombrosiani, concetto chiarito molto bene da Simona Ugolini. Scrive l'autrice:

In Grecia, la disabilità comportava gravi limitazioni all'inserimento sociale per la ben nota associazione tra deformità fisica e indegnità morale, tramandata dal mito e dall'*epos*, basata sull'ideale di *kalokagathia*. Quest'endiadi, formata da due termini (uniti dalla congiunzione *kai*) che indicano l'ideale di perfezione umana, è di per sé intraducibile nella nostra lingua, se non con l'espressione 'bello-e-valoroso' ed altre similari che però non rendono appieno il senso sotteso al termine. Per comprenderlo, bisogna far riferimento al fatto che, nell'Ellade, era diffusa la concezione secondo cui solo l'uomo di bell'aspetto (*kalós*) e fisicamente valido fosse anche *agathós* ('buono'). Bellezza e salute erano considerate proprietà innate, mentre la malvagità, la codardia, la bruttezza e la deformità erano quasi innaturali e contrarie all'ordine. Il termine *kalokagathia* indicava, pertanto, l'intima connessione tra bellezza e 'bontà', e quindi, il senso dell'appartenenza alla classe degli *áristoi*, ossia dei ben nati, dei ben educati, dei valorosi.⁴³

E più oltre:

«La potenza del bene si è rifugiata nella natura del bello», scriveva Platone. La bellezza del fisico corrisponde, in buona sostanza, alla perfezione morale (*kalokagathia*). L'ideale di interiorità è basato sul concetto della medietà, dell'*aurea mediocritas*, del giusto mezzo, della ragionevolezza: il migliore è chi vince l'irrazionalità dell'istinto, evita gli eccessi e si comporta in modo equilibrato.⁴⁴

⁴¹ Vernant, J.-P. (2007). *Oedipe, notre contemporain?*, p. 2070. [La traduzione è mia.]

⁴² Dini, G. (2012). *Il silenzio sugli innocenti: handicap, mondo greco-romano e rivoluzione cristiana*, p. 29.

⁴³ Ugolini, S. (2014). *L'atteggiamento della cultura greco-romana nei confronti della disabilità: agli antipodi della nostra 'inclusione'?*, pp. 6-7.

⁴⁴ *Ivi*, p. 7.

Per gli antichi greci i portatori di *handicap* erano dunque individui *predisposti a violare le norme* portando disordine sociale e rovina. Il mito di Edipo ci dice dunque qualcosa sulla causa delle anomalie psichiche e morali, ci dice cioè che esse derivano da squilibri costituzionali, fisici: tali individui sarebbero in qualche modo predestinati ad essere irregolari, eccessivi.

Lo stesso enigma che la Sfinge propone all'eroe – che vi do nella versione dello Pseudo-Apollodoro: «τί ἐστὶν ὃ μίαν ἔχον φωνὴν τετράπους καὶ δίπους καὶ τρίπους γίνεται». «Qual è l'essere che ha una voce sola, che prima ha quattro, poi due e poi tre piedi?»⁴⁵ – non riguarda forse un essere – l'uomo – che in ogni fase della propria esistenza deve trovare un equilibrio ora su quattro, ora su due, ora su tre punti d'appoggio? Cogliere questo aspetto ci consente di apprezzare la perfida e derisoria ironia di cui la Sfinge dà prova nel porre tale quesito allo squilibrato per eccellenza, e di conseguenza comprendere lo smarrimento che in lei desta la sua risposta, inaspettatamente corretta.

Sarebbe bene accorgersi che la grande saga dei labdacidi verte interamente intorno al problema dell'equilibrio e del suo smarrimento, problema che non solo sarà fedelmente rispecchiato dal μηδὲν ἄγαν, il «nulla di troppo» iscritto sul frontone del tempio di Apollo a Delfi, ma disegnerà anche, da un capo all'altro, la fisionomia della geometria greca con la sua predilezione per le figure regolari.

Bene, è giunto il momento di tirare qualche somma. Avete visto che ho applicato il metodo strutturale al mito di Edipo utilizzando gli stessi elementi impiegati da Lévi-Strauss, tranne quando erano palesemente inadeguati, ma lo ho fatto in un modo un po' più rigoroso di lui, ottenendone un'interpretazione senza dubbio migliore. Ciò non vuol dire che sia vera nel senso di corrispondere esattamente a quello che era il pensiero dei greci di età arcaica. D'altra parte credo che siamo condannati a non conoscerlo mai veramente, dato che già i greci di età classica confessavano di non comprendere più bene i loro stessi miti. Dirò semplicemente che la mia è più plausibile, senza altre pretese. Ha comunque tre meriti che le andrebbero riconosciuti: in primo luogo fa emergere il senso del mito in modo limpido e direi naturale, senza le forzature ermeneutiche e gli errori logici che funestano invece quella di Lévi-Strauss; in secondo luogo questo senso rispecchia perfettamente quello che gli antichi greci pensavano di tutta quella serie di questioni di cui il mito tratta; in terzo luogo consente di intravedere che i miti non erano soltanto modalità di esposizione di situazioni critiche che si producevano nelle società antiche ma costituivano delle vere e proprie teorie esplicative di queste: nel caso in questione, il disordine nel mondo umano è causato da desideri e da atti che infrangono la norma, e questi sono a loro volta compiuti da individui che, essendo malfatti, non possono che malfare.

Per consentirvi di fissare le idee ho modificato lo schema lévi-straussiano secondo la mia interpretazione.

⁴⁵ Scarpi, P. (2005⁸). *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*, III, 5, 8.

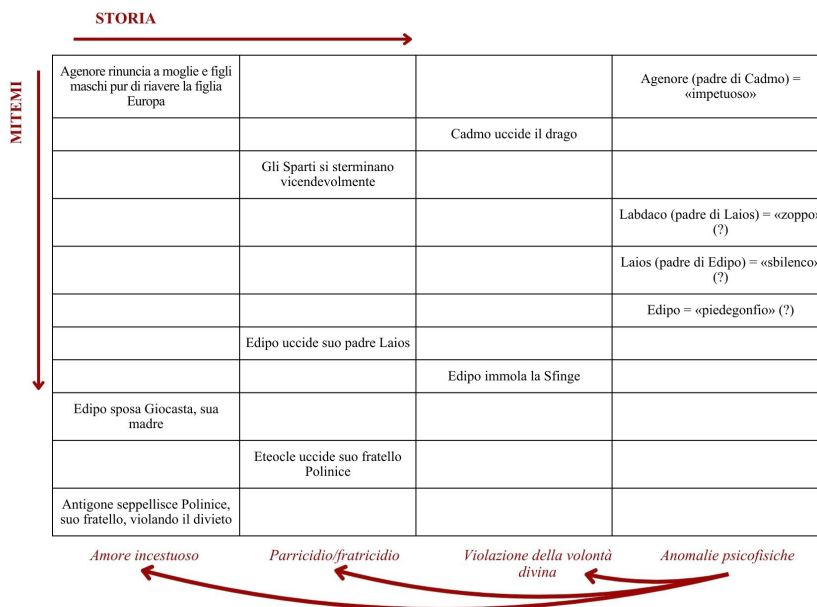


Figura 3: Schema completo del mito di Edipo

Vorrei chiudere con un paio di riflessioni che non mi sembrano inutili.

La prima riguarda le categorizzazioni di Lévi-Strauss le quali ci dicono molto sulla sua concezione della struttura. Sopravvalutazione e sottovalutazione della parentela, negazione e affermazione dell'autoctonia sono tutte relative al *come* le cose potrebbero stare, non al *perché* potrebbero farlo. Questo ci mostra in modo assolutamente palmare che l'antropologia strutturale ha tutto sommato una vocazione meramente descrittiva, mai davvero esplicativa. Malgrado la sopravvalutazione di cui è stata fatta oggetto si muove in un orizzonte abbastanza ristretto, ossia entro una mera cinematica del pensiero: avremo modo di riparlare quando tratteremo delle strutture della parentela.

Questa autolimitazione spiega senz'altro lo stile eufemistico delle categorizzazioni stesse: alle passioni travolgenti di cui il mito tratta – amore, odio e tracotanza portati all'estremo – non si permette mai di trascinare oltre la diga di formule asettiche che davvero non rendono loro giustizia. Ma il piano causale così sistematicamente eluso, non si trova forse proprio al loro livello?

La teoria psicanalitica – non potevo chiudere senza menzionarla almeno una volta – si muove invece, pressoché interamente, a livello causale, e questo spiega la modalità certo non avversativa bensì *elusiva* in cui Lévi-Strauss la evoca, nella misura in cui ammette che

[...] la nostra interpretazione del mito di Edipo [...] può trovare sostegno nella formulazione freudiana, che gli è certamente applicabile. Il problema posto da Freud in termini «edipici» non è più probabilmente quello dell'alternativa fra autoctonia e riproduzione bisessuata. Ma si tratta pur sempre di capire come *uno* possa nascere da *due*: come avviene che non abbiamo un solo genitore, ma una madre e in più un padre?⁴⁶

Naturalmente la citazione che precede dimostra che Lévi-Strauss – lo vedremo bene man mano che avizzeremo nel seminario – non ha compreso Freud. Non lo ha compreso perché crede – come peraltro una schiera infinita di autori, inclusi fior di psicanalisti, tra i quali spicca quel Didier Anzieu⁴⁷ che ha attirato giustamente su di sé gli strali critici di Vernant⁴⁸ – che parte del lavoro di Freud sia stato dedicato a spiegare il mito di Edipo, a cercarne il senso. Nella misura in cui condividete in toto o in parte questo stesso pregiudizio, vi stupirete nel sentirmi affermare che mai nel corso della sua opera Freud ha avuto questo genere di ambizione. Mai nel corso della sua opera Freud si è interessato all'esercizio cui mi sono prestato oggi per voi. Ciò che la psicanalisi ha da dire su Edipo non sta in questo registro. Ve lo anticipo o, come dite voi, ve lo spoilerò, avvertendovi che, perché ve ne dia ragione, dovrete attendere almeno finché non avrò avuto modo di fornirvi tutti gli elementi necessari a comprenderlo.

Sintesi

Levi-Strauss, l'esegeta svogliato. (Contrappunto imitativo).

L'articolo riapre il dibattito interpretativo sul mito di Edipo, criticando l'analisi strutturalista proposta da Claude Lévi-Strauss in *Antropologia strutturale*. Pur condividendone il metodo esegetico, fondato sulla ricerca degli invarianti, l'autore ne contesta l'applicazione concreta, individuando forzature concettuali ed errori logici nella classificazione dei miti, nonché una tendenza eufemistica nel trattamento delle passioni del mito.

Attraverso una riapplicazione più rigorosa dello stesso metodo, viene proposta una reinterpretazione unitaria degli invarianti che consente di ricondurre l'intero impianto mitico a un principio coerente, che rispecchia il pensiero degli antichi Greci e mostra come questi miti fossero vere e proprie teorie esplicative delle situazioni critiche e delle cause del disordine sociale. Si conclude sostenendo come l'antropologia strutturale possieda una vocazione prevalentemente descrittiva, mentre la psicanalisi possa offrire una spiegazione causale del mito e delle sue funzioni simboliche.

⁴⁶ Lévi-Strauss, C. (1975⁶), p. 243.

⁴⁷ Vedi Anzieu, D. (1966). *Oedipe avant le complexe*.

⁴⁸ Vedi Vernant, J.-P. (2013). *Edipo senza complesso. I problematici rapporti tra mitologia e psicanalisi*.

Parole chiave: *Claude Lévi-Strauss, mito di Edipo, antropologia strutturale, strutturalismo, psicanalisi.*

Bibliografia

- Anzieu, D. (1966). Oedipe avant le complexe. *Les temps modernes*, 245, 675-715.
- Baldini, F. (2024, 22 giugno). Presentazione anno 2023/2024. *Freud non è come ve lo raccontano*. (Seminario della SPF 2023/2024). [Inedito.]
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Klincksieck.
- Delcourt, M. (1981). *Oedipe ou la légende du conquérant*. Les belles lettres.
- de Luise, F. (2022). La *hybris* degli antichi e la posta in gioco del limite. *Teoria politica*, 12, 75-95. <http://journals.openedition.org/tp/2310>
- Dini, G. (2012). *Il silenzio sugli innocenti: handicap, mondo greco-romano e rivoluzione cristiana*. Pazzini.
- Dodds, E.R. (2009). *I greci e l'irrazionale* (V. Vacca De Bosis, Trad. it.). Rizzoli. [*The Greeks and the Irrational* (1951)].
- Guidorizzi, G. (2023). *I colori dell'anima: i Greci e le passioni* (Vol. 3). Raffaello Cortina Editore.
- Kerényi, K., Hillman, J. (1992). *Variazioni su Edipo* (T. Cavallo, A. Serra, Trad. it.). Raffaello Cortina Editore. [*Oedipus Variations* (1991)].
- Lévi-Strauss, C. (1975⁶). *Antropologia strutturale* (P. Caruso, Trad. it.). il Saggiatore. [*Anthropologie structurale* (1958)].
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Mito e significato*. C. Segre (Cur. e Trad. it.). Net. [*Myth and Meaning* (1978)].
- Loraux, N. (1998). *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atena*. L. Faranda (Cur.). (A. Carpi, Trad. it.). Meltemi. [*Né de la terre* (1996)].
- Loraux, N. (2007). *Les enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Points.
- Platone (2001^{3a}). Leggi. In G. Reale (Cur.), *Tutti gli scritti*. Bompiani.
- Platone (2001^{3b}). Menesseno. In G. Reale (Cur.), *Tutti gli scritti*. Bompiani.
- Plutarco (2017). Come constatare i propri progressi nella virtù. In E. Lelli, G. Pisani (Cur.), *Plutarco. Tutti i Moralia* (pp. 135-155). Bompiani. *Il pensiero occidentale*.
- Poincaré, J.-H. (1997). *Scienza e metodo*. C. Bartocci (Cur. e Trad. it.). Einaudi. [*La Science et l'Hypothèse* (1908)].
- Pulman, B. (1986). Le débat anthropologie/psychanalyse et la référence au «terrain». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 80, 5-26. <http://www.jstor.org/stable/40690188>
- Scarpi, P. (Cur.). (2005⁸). *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)* (M.G. Ciani, Trad. it.). Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore.

- Semerano, G. (1994). *Le origini della cultura europea* (Vol. 2). *Dizionari etimologici: Dizionario della lingua greca*. Olschki.
- Spiro, M.E. (1968a). Review of *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, by M. Douglas. *American Anthropologist*, 70(2), 391-393. <http://www.jstor.org/stable/671165>
- Spiro, M.E. (1968b). Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: An Essay in Cultural Interpretation. *Man*, 3(2), 242-261. <https://doi.org/10.2307/2798503>
- Spiro, M.E. (1979). Whatever Happened to the Id? *American Anthropologist*, 81(1), 5-13. <https://doi.org/10.1525/aa.1979.81.1.02a00010>
- Ugolini, S. (2014). L'atteggiamento della cultura greco-romana nei confronti della disabilità: agli antipodi della nostra 'inclusione'?. *iDossier*. SCUOLAEAMMINISTRAZIONE, 2014/1. <https://www.scuolaeamministrazione.it/wp-content/uploads/2014/03/DOSSIER-.pdf>
- Vernant, J.-P. (2007). Oedipe, notre contemporain?. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 2, pp. 2063-2084). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2013). *Edipo senza complesso. I problematici rapporti tra mitologia e psicanalisi* (A. Masullo Costa, Trad. it.). Mimesis. [*Œdipe sans complexe* (1967)].
- Vian, F. (1963). *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*. Klincksieck.

VERNANT, L'ANTICHISTA OTTUSO

Franco Baldini

Abstract

Vernant, the obtuse classicist.

The article offers a systematic critique of Jean-Pierre Vernant's interpretation of the Oedipus myth, highlighting the methodological and conceptual aporias stemming from his adherence to Ignace Meyerson's historical psychology. By reducing the mind to its historically determined productions and denying the existence of permanent psychic functions and of the unconscious, this approach leads to a form of relativism that undermines the explanatory capacity of myth analysis. The article specifically challenges Vernant's denial of the unconscious, the moral absolution of Oedipus with regard to parricide and incest, and the uncritical reliance on the protagonist's own testimony in reconstructing his relationships with Laius and Jocasta. It also refutes the interpretation of Oedipus as a *pharmakos*, showing that exile does not take the form of a sacrificial expulsion but rather of a voluntary choice. In conclusion, the article argues that Vernant's attempt to refute Freud results in a contradictory and theoretically weak reading of the myth, which paradoxically serves to reinforce, rather than undermine, the validity of the psychoanalytic interpretation.

Keywords: *Jean-Pierre Vernant, historical psychology, Oedipus myth, psychoanalysis, Sigmund Freud.*

Nella lezione scorsa¹ ho esaminato criticamente l'interpretazione del mito di Edipo offerta da Lévi-Strauss e ve ne ho spiegato gli errori. Ne ho poi costruita una diversa e alternativa servendomi però degli stessi elementi del mito da lui scelti nonché del suo stesso metodo di decifrazione. Per quanto pensi che non sia un lavoro mal fatto vi dico subito che non è qualcosa cui tengo particolarmente, anche perché si tratta di una costruzione larghissimamente condizionata da scelte di Lévi-Strauss che ritengo condivisibili solo fino a un certo punto. Non lo considero niente più che un esercizio di stile utile per mostrare come non sempre l'inventore di un metodo è il suo miglior utilizzatore, nonché per dissipare la credenza secondo la quale certe interpretazioni sarebbero a priori più accreditate

¹ Vedi Baldini, F. (2024, 12 ottobre). *Lévi-Strauss, l'esegeta svogliato. (Contrappunto imitativo)*, e vedi *infra* Baldini, F. (2025). *Lévi-Strauss, l'esegeta svogliato. (Contrappunto imitativo)*.

di altre, in grazia del nome del loro autore. A proposito dei miti, l'ultima parola è ben lontana dall'essere detta.

Oggi mi occuperò invece di Jean-Pierre Vernant e nella fattispecie della sua lettura del mito in questione. Voi sapete che costui è stato un feroce critico di quella che ha creduto essere l'interpretazione freudiana, che ha trattato come qualcosa di fortemente ideologico, qualcosa di fortemente condizionato da pregiudizi. Lo ha fatto, paradossalmente, da un punto di vista fortissimamente ideologico, fortissimamente condizionato da pregiudizi, ossia da quello della cosiddetta «psicologia storica», della quale bisogna ora che vi parli un pochetto.

La psicologia storica, fondata da Ignace Meyerson, è una corrente della psicologia che cerca di comprendere la mente umana esclusivamente mediante le sue produzioni. Per «produzioni» la psicologia storica non intende qualunque manifestazione umana. Un sintomo, per esempio, non è una «produzione» nel senso della psicologia storica. Questa, per «produzione», intende esclusivamente gli artefatti materiali o concettuali.

Vi do ora una breve serie di citazioni per mostrarvene la fisionomia essenziale, perché è molto importante che vi facciate quanto meno un'idea generale del pulpito da cui viene la predica.

Cito Vernant che sta appunto parlando della teoria di Mayerson:

[...] l'uomo dev'essere studiato là dove ha messo la maggior parte di sé: in ciò che ha continuamente fabbricato, costruito, istituito, creato, secolo dopo secolo, per edificare quel mondo umano che è il suo vero luogo naturale.²

E ancora:

[...] porre le basi di una psicologia che nell'uomo studierebbe ciò che è propriamente umano, assegnandosi come oggetto d'indagine l'insieme di ciò che l'uomo ha creato e prodotto in tutti i settori, nel corso della sua storia (utensili e tecniche, lingue, religioni, istituzioni sociali, sistema delle scienze, serie delle arti). Per Mayerson, come abbiamo detto più sopra, l'uomo è in ciò che, attraverso le epoche, ha continuamente costruito, conservato, trasmesso: le opere che ha edificato e in cui ha posto, dando loro una forma durevole, compiuta, ciò che aveva in sé di più forte e di più autentico. Repertoriati dagli storici, esse costituiscono le grandi classi dei fatti di civiltà. Poiché sono vari e variabili, questi fatti si presentano sempre con una data e un luogo. Impossibile dunque continuare a porre, dietro le trasformazioni delle condotte e delle opere umane, una mente immutabile, delle funzioni psicologiche permanenti, un soggetto interno fisso. Bisogna riconoscere che l'uomo, all'interno di se stesso, è il luogo di una storia. Il compito dello psicologo è ricostruirne il corso.³

² Vernant, J.-P. (2007c). *Lire Meyerson*, p. 1857. [La traduzione è mia.]

³ *Ivi*, p. 1859. [La traduzione è mia.]

È quanto pone in primo piano il problema del cambiamento. Infatti, come scrive lo stesso Meyerson: «Ma così si pone per lo psicologo il problema delle variazioni della mente stessa. Quali sono gli aspetti funzionali permanenti, che possono essere considerati come l'equipaggiamento psicologico primario? Quali sono i cambiamenti, le aggiunte, le sparizioni?».⁴ A questo punto ci si aspetterebbe la messa in evidenza delle strutture fondamentali della mente umana, della sua ossatura, diremo così, ma non è affatto questa la direzione in cui Mayerson ci porta. Scrive:

Tutto questo insieme di fatti conduce lo psicologo alla nozione che è nella mente stessa che risiede il principio dell'incompiutezza. Le funzioni psicologiche partecipano dei cambiamenti della conoscenza e dell'incompiutezza della conoscenza. Sono esse stesse essenzialmente sottomesse al cambiamento, incompiute e impossibili da portare a compimento. [...]

L'esame diretto delle funzioni psicologiche giunge alla medesima conclusione. Esse sono stabili, fisse, delimitate, compiute solo approssimativamente. L'analisi che ha condotto ad accettare il principio del loro cambiamento conduce anche a pensare che sono incompiute e impossibili da portare a compimento.

Il fatto dev'essere compreso in due sensi.

Esse si modificano nel tempo, nel corso della loro storia, in modi diversi e tali che per nessuna si può dire che tende verso un limite, verso una forma che si può presentire, una perfezione che s'intravede. Per tutte, la storia mostra non solo delle inflessioni e delle oscillazioni, ma anche qualche volta delle inflessioni imprevedibili e dei cambiamenti in ciò che appariva come il meglio formato.

Considerate non più nel loro divenire ma in ciascuno dei loro stati, esse appaiono come mal circoscritte, mal delimitate o mal separate le une dalle altre. Per ciascuna, possono essere precisati una sorta di nucleo centrale e un certo numero di proprietà fondamentali; al di là si estende una zona in cui le determinazioni precise diventano difficili.⁵

Non c'è dunque alcuna struttura fondamentale ma solo degli stati in cui quello che Mayerson chiama «nucleo centrale» non è affatto stabile perché è esclusivamente contingente e soggetto a un mutamento incessante. «È solo la storia – chiosa Riccardo di Donato – che rivela, non una lista di funzioni, ma degli aspetti di funzioni che sorgono e si trasformano. [...] È anche in questo senso che c'è la mente: essa è la somma di queste trasformazioni e non una forma preliminare o un'ideale forma futura».⁶

Che cosa si può concludere da questa carrellata di citazioni se non che, per

⁴ Meyerson, I. (1995). *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, p. 12. [La traduzione è mia.]

⁵ *Ivi*, pp. 190-191. [La traduzione è mia.]

⁶ Di Donato, R. (1995). «Postface», p. 249. [La traduzione è mia.]

Meyerson e dunque per Vernant, la mente non si riduce ad altro che alla storia delle sue produzioni materiali? Da un punto di vista filosofico, la psicologia storica ha dunque le sue radici in una forma particolarmente forte di relativismo storico, ma né l'uno né l'altro si rendono conto che questo implica necessariamente un relativismo culturale assoluto che invalida le pretese di autorevolezza della loro stessa teoria. In linea di principio, un confronto tra interpretazioni potrebbe venir tentato se tutte quante vertessero sullo stesso stato psichico considerato nel medesimo lasso di tempo, ma nella misura in cui questo sarebbe comunque mal delimitato, esso si rivela impossibile. «Non ci sono letture false»⁷ sentenzierà infatti Vernant, a proposito delle differenti interpretazioni della tragedia greca, nel corso di un'intervista concessa a Martine Millon. Ma se non ci sono letture false, perché mai dovrebbe esserlo quella psicanalitica?

Quanto questo atteggiamento intellettuale sia lontano anche dal più liberale degli orizzonti scientifici non è cosa difficile da comprendere. Lontananza peraltro ricercata in modo esplicito dallo stesso Meyerson, che in una lettera ad Henri Delacroix del 1932 scriveva molto significativamente: «[...] credo che io mi sia sempre augurato l'imprevedibile, non lo straordinario per gusto d'avventura o noia, ma molto precisamente l'imprevisto, per bisogno di sfuggire alla permanenza delle leggi della natura, per avversione al principio d'identità». E ancora: «Io credo [...] che non abbiamo più paura del movimento, dell'irrazionale».⁸ Ecco come si spaccia un atto di pavidità per uno di coraggio.

Spazzati via gli invarianti, che la volta scorsa abbiamo visto costituire la maggior preoccupazione di Lévi-Strauss, la teoria non è più altro che la semplice descrizione di quella sequenza di contingenze in cui la storia è stata fatta consistere. È così che, nella psicologia storica, il descrivere tutto finisce per sfociare nel non comprendere niente. La storia in sé, intesa come mera successione temporale di eventi, non spiega nulla, ed è esattamente per questo che si sono dovute inventare delle procedure specifiche onde estrarne qualcosa dell'ordine della causalità. È dunque quasi ovvio che Vernant, esattamente come il suo maestro Meyerson, fosse «più che circospetto, ostile nei confronti della psicanalisi»⁹ che si situa esattamente sul versante opposto.

Tuttavia, visto che Vernant ci promette almeno la descrizione, c'è a questo punto da chiedersi se questa gli riesca veramente. Per rendercene conto possiamo prendere in esame uno scritto in cui egli ci parla della memoria nella Grecia antica: *Histoire de la mémoire et mémoire historique*.

Scrive dunque:

⁷ Vernant, J.-P. (2007e). *Edipe, notre contemporain?*, p. 2079. [La traduzione è mia.]

⁸ Vernant, J.-P. (2007c), p. 1869. [La traduzione è mia.]

⁹ Vernant, J.-P. (2007c), p. 1872. [La traduzione è mia.]

La memoria non è in noi come un organo che riempirebbe una funzione delimitata e precisa. Noi riuniamo sotto questo nome delle attività mentali multiple, delle operazioni intellettuali diverse di cui le finalità e i modi di funzionamento non sono identici, anche se si tratta, in generale, di procedure che tendono ad attualizzare nel pensiero delle informazioni che non erano presenti nel campo della coscienza, si tratti di conoscenze impersonali (la Terra è rotonda, 2 e 2 fa 4), di testi imparati a memoria (poemi che recito a me stesso), di avvenimenti del passato dei quali ho imparato che avevano avuto effettivamente luogo, di ricordi della mia vita personale che evoco nella loro singolarità. Come ogni attività umana queste operazioni si acquisiscono e si formano mediante un apprendimento, un addestramento mentale che, per orientare le mire della mente in direzione di ciò che non vi è presente, utilizza delle tecniche, dei punti di riferimento, delle cornici che variano in funzione delle strumentazioni mentali proprie a ciascuna cultura.

Le attività mnestiche che mirano a rendere presente ciò che non lo è sono dunque delle costruzioni legate a dei contesti storici. C'è una storia della memoria.¹⁰

Come avete appena ascoltato, Vernant presenta la memoria come una conquista umana lenta e faticosa, che richiede un addestramento e un apprendimento, il che la dota appunto di una storia. Sorprendentemente essa non possiede però alcuna spontaneità. Non vi è, nella teoria di Vernant, alcun riferimento al fatto che possa trattarsi di una funzione naturale la quale, almeno nelle sue forme più elementari, non richiede alcun addestramento per venir esercitata perché si manifesta in modo del tutto spontaneo: i miei cani ricordano sempre benissimo dove hanno sepolto gli ossi. Per Vernant la memoria si riduce alla somma delle sue manifestazioni culturali, non se ne distingue. Ed è per questa ragione che Marinette Dambuyant può chiosare con molta pertinenza: «Il risultato dell'analisi è spesso di mostrare che questa o quella funzione di cui credevamo che l'esistenza fosse naturale o la cui origine si perdesse nella notte dei tempi, non esisteva in Grecia o vi aveva tutt'altra forma che in noi».¹¹ E, più specificamente: «Ora la memoria, come la conosciamo, – vale a dire come la conquista del suo passato da parte dell'individuo – non esiste nella Grecia arcaica. Considerata come importante, divinizzata, la memoria vi ha un ruolo molto diverso: cosmologico, poi escatologico».¹² La memoria come noi la conosciamo, la memoria usuale, banale, quotidiana, che ci ripresenta atti ed eventi che abbiamo vissuto o di cui siamo stati informati, per Vernant semplicemente non esisteva. Secondo lui, dunque, a voler essere coerenti, Achille non poteva rammentare dove avesse messo il suo scudo, né Odisseo aver memoria di Itaca, né Edipo sapere come mai fosse diventato cieco: a quei tempi,

¹⁰ Vernant, J.-P. (2007f). *Histoire de la mémoire et mémoire historique*, p. 2300. [La traduzione è mia.] Vedi anche Vernant, J.-P. (2007g). *Aspects mythiques de la mémoire* (Vol. 1, pp. 337-362).

¹¹ Dambuyant, M. (2013). «Postfazione», p. 47.

¹² *Ivi*, p. 48.

si ricordavano solo cosmologia ed escatologia. Certamente, il mondo di Vernant somiglia più a quello del grande e potente Oz che a quello reale. Non finisco mai di stupirmi come certe idee, che sono con ogni evidenza venate di delirio, possano venir prese sul serio da fior di studiosi.

In ogni caso, l'esempio che ho fatto ci mostra in modo palmare che nemmeno la descrizione, ossia tutto ciò in cui la psicologia storica consiste, riesce. E non riesce perché, come ho detto, le funzioni psichiche vi sono ridotte alle loro manifestazioni, e ancor più miseramente, alle testimonianze che rimangono delle loro manifestazioni. Per Vernant, il non testimoniato non esiste: si tratta di una modalità giudiziaria, e anche particolarmente miope, di considerare la storia.

Questa breve introduzione ci consente ora di inquadrare quanto Vernant ci dice a proposito di Edipo. Vi do ora un passo di *Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d'Oedipe-Roi* in cui egli si sta occupando della tragedia di Sofocle:

L'ambigüità dei suoi discorsi [Edipo] non traduce la duplicità del suo carattere, che è tutto d'un pezzo, ma più profondamente la dualità del suo essere. Edipo è doppio. Si costruisce da se stesso un enigma di cui indovinerà il senso solo scoprendosi in ogni punto il contrario di quello che credeva e sembrava essere. Il discorso segreto che si instaura, senza che lo sappia, all'interno del suo discorso, Edipo non lo comprende. E nessun testimone del dramma sulla scena, ad eccezione di Tiresia, è in grado di coglierlo. Sono gli dei che rinviano a Edipo, facendo eco a certe sue parole, il suo stesso discorso deformato o rovesciato. E questa eco rovesciata, che suona come un sinistro scoppio di risa, è in realtà una rettifica. Ciò che Edipo dice senza volerlo, senza comprenderlo, costituisce la sola verità autentica dei suoi discorsi. La doppia dimensione del linguaggio edipico riproduce dunque, in forma invertita, la dimensione doppia del linguaggio degli dei, quale si esprime nella formula enigmatica dell'oracolo. Gli dei sanno e dicono la verità, ma la manifestano formulandola in parole che agli uomini paiono dire tutt'altro. Edipo non sa né dice la verità, ma le parole di cui si serve per dire altro da essa, la manifestano a sua insaputa in modo clamoroso per chi ha il dono del doppio orecchio, come l'indovino ha la doppia vista. Il linguaggio di Edipo appare così come il luogo in cui si annodano e si affrontano nelle stesse parole due differenti discorsi: un discorso umano, un discorso divino. Al principio, i due discorsi sono ben distinti e come separati uno dall'altro; al termine del dramma, quando tutto è chiarito, il discorso umano si rovescia e si trasforma nel suo contrario; i due discorsi si ricollegano: l'enigma è risolto.¹³

Devo dire chiaramente che trovo quanto precede semplicemente mirabile: Vernant vi coglie perfettamente il fatto che – grazie al talento di Sofocle – due discorsi di senso opposto si intrecciano e si manifestano nelle stesse parole.

¹³ Vernant, J.-P. (2007b). *Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d'Edipe-Roi*, pp. 1157-1158. [La traduzione è mia.]

Si tratta esattamente di ciò che aveva attirato anche l'attenzione del Freud di *Psicopatologia della vita quotidiana* e de *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*. L'Edipo vernantiano ha dunque forse un inconscio? Lo sviluppo della tragedia sofoclea sarebbe analogo al percorso di un trattamento psicanalitico? Niente affatto: secondo Vernant il discorso segreto che abita quello di Edipo senza che lui lo sappia è quello degli dei. Ma anche così, non sarebbe forse possibile che il discorso degli dei sia motivato dal fatto che essi scorgono in lui qualcosa che lui non vede? E dunque: perché non si tratterebbe di inconscio? Beh, se stiamo ai dettami della psicologia storica, plausibilmente perché il concetto di inconscio non è ancora stato concepito. Le cose non esistono se non *quando* vengono pensate, e non esistono se non come vengono pensate. Così, per esempio, a voler essere coerenti, la forza di gravità non esiste finché non viene concepita come tale: prima, semplicemente, ci sono solo cose che cadono senza ragione. La confusione tra concetto e oggetto, nella psicologia storica, assurge a dimensioni titaniche. Ed è così che la splendida intuizione di Vernant viene sviata dall'ideologia meyersonianiana ed egli si lascia sfuggire l'opportunità di mettersi al passo con la ragione. A partire da questo punto, la sua lettura tanto del mito quanto della tragedia sofoclea incorre infatti in una serie catastrofica di errori il motivo dei quali sta, come ho detto, nel fatto che nella teoria di riferimento – la psicologia storica – non sussistono le basi per una effettiva spiegazione dei fenomeni. Si consideri per esempio il modo grottesco in cui Vernant cerca di connettere incesto e parricidio all'enigma della Sfinge mediante le strutture elementari della parentela.

Scrive di Edipo:

I due crimini che ha commesso senza saperlo né volerlo hanno reso lui, l'adulto, fermo su *due piedi*, simile al proprio padre che si aiutava col bastone, vecchio a *tre piedi*, di cui ha preso il posto al fianco di Giocasta, simile al contempo ai suoi bimbi che camminano ancora a *quattro zampe* e di cui è tanto fratello quanto padre. La sua colpa inespugnabile è di mescolare in lui stesso le tre generazioni d'età che devono susseguirsi senza mai confondersi né accavallarsi in seno a una stirpe familiare. In mancanza della loro netta distinzione, della loro successione regolare, non ci sono più posizioni stabili, continuità mantenute negli onori e nelle funzioni, non vi è più ordine nella città.¹⁴

A ciascuno di voi sarà immediatamente balzata agli occhi l'inescusabile confusione tra relazione simbolica ed età anagrafica. Una delle funzioni dell'istituzione della parentela è infatti proprio quella di *svincolare* le relazioni familiari dall'anagrafica: la parentela non ha età. Se uno è, poniamo, zio, lo rimane senza problemi anche nel caso in cui il nipote sia più vecchio di lui: caso che, sia detto per inciso, fu proprio quello di Freud.

Né questa è l'unica sciocchezza dispensata da Vernant a proposito dei poveri

¹⁴ Vernant, J.-P. (2007d). *Œdipe*, p. 1995. [La traduzione è mia.]

labdacidi. Ecco come si esprime a proposito di Antigone, negando con assoluta fermezza che nella sua condotta vi possa essere qualcosa di eccessivo, e con ciò contrapponendosi all'interpretazione di Lévi-Strauss:

Nello spandere la terra sul cadavere di Polinice, Antigone non cede a un affetto incestuoso per quello dei suoi fratelli che le si proibisce di seppellire; essa proclama l'eguaglianza dei riti religiosi, che si impone verso tutti i suoi fratelli defunti, qualunque abbia potuto essere la loro vita. Per Antigone, di cui tutti i *philoï* sono scesi all'Ade, la fedeltà alla *philia* familiare passa attraverso la fedeltà al culto dei morti che può soltanto perpetuare ormai l'essere religioso del *genos*. Che questo atteggiamento la condanni a morte non fa che rinforzare la risoluzione della fanciulla. Ciò che essa afferma è che, nella sua situazione, il campo della *philia* familiare e quello della morte coincidono per formare un universo a parte, chiuso su se stesso, avente le sue leggi proprie, la sua propria *Dike* [giustizia] infernale, differente da quella di Creonte, degli uomini, della città, differente anche, forse, da quell'altra *Dike* che risiede nel cielo a fianco di Zeus. Non rinnegare la *philia* significa dunque per Antigone, secondo la formula di Creonte, non voler onorare altro dio che *Ade*. Per questo la giovinetta appare, al termine della tragedia, essa pure condannata. Non soltanto a motivo di ciò che il suo carattere comporta di compatto, di intrattabile, di «crudo»; ma ancora più perché, racchiusa nella *philia* e nella morte, essa misconosce tutto ciò che, nell'universo, oltrepassa questi confini, in particolare ciò che dipende dalla vita e dall'amore. Le due divinità che sono invocate dal coro, Dionisio ed Eros, non condannano soltanto Creonte. Collocati nel campo di Antigone come dèi notturni, misteriosi, prossimi alle donne ed estranei alla politica, essi si volgono contro la giovane donna perché esprimono, fin nei loro legami con la morte, le potenze della vita e del rinnovamento. Antigone non ha voluto intendere l'appello a distaccarsi dai «suoi» e dalla *philia* per aprirsi all'altro, riconoscere Eros e, nell'unione con uno «straniero», trasmettere a sua volta la vita. L'opposizione *philia-eros*, attaccamento familiare-desiderio sessuale, ha dunque un posto dominante nell'architettura del dramma. Confondendolo, sotto pretesto di «sostituto», non si rende il testo più chiaro: si distrugge l'opera.¹⁵

Come avete senz'altro inteso, l'interpretazione di Vernant debutta assumendo che le giustificazioni di un atto coincidano con le reali intenzioni che spingono a compierlo. Convinzione di un'ingenuità persino bambinesca perché, se le due cose fossero sempre identiche, semplicemente non esisterebbero colpevoli. Starebbe dunque a Vernant di provare che, nel caso di Antigone, questa identità sussista realmente, ma purtroppo ciò non accade: egli si limita a dare la cosa per scontata il che riduce la sua tesi a mera petizione di principio.

Un secondo punto della sua argomentazione si impernia invece sulla differenza tra *philia* ed *érōs*, con il corollario che Antigone si schieri risolutamente dal lato della prima. Scrive infatti:

¹⁵ Vernant, J.-P. (2013). *Edipo senza complesso*, pp. 29-30.

Per i greci, i legami familiari definiscono un campo di rapporti umani dove sentimenti personali e atteggiamenti religiosi sono indissociabili. L'affetto reciproco fra genitori e figli da una parte, fratelli e sorelle dall'altra, rappresenta il modello di ciò che i greci chiamavano *philia* [filia]. La parola *philos*, che ha valore di possessivo e corrisponde al latino *suus*, designa dapprima ciò che è proprio, vale a dire, per il parente, il suo parente prossimo. Aristotele, a parecchie riprese e in particolare a proposito della tragedia, indica che questa *philia* riposa su una sorta di identità fra tutti i membri della famiglia ristretta. Ogni parente è per il suo parente un *alter ego*, un se stesso sdoppiato o moltiplicato. In questo senso la *philia* si oppone all'*eros*, al desiderio amoroso su un «altro» che sia, oltre che per il sesso, altro per l'appartenenza familiare. Il commercio sessuale unisce degli opposti, non dei simili. Identificare a priori – senza indicazione speciale nel testo – attaccamento familiare e desiderio incestuoso è dunque confondere due tipi di sentimenti che i greci hanno molto accuratamente distinto e contrapposto.¹⁶

Su quanto precede vi sono da fare alcune osservazioni. La prima, abbastanza scontata, è che Vernant vi dà per acquisito che *érōs* si volga sempre su qualcuno che sia – lo ricito – «altro per il sesso», oltre che «altro per l'appartenenza familiare», cioè assume per principio che non possa esistere *érōs* omosessuale o incestuoso quando invece essi, nel mito greco, sono entrambi ampiamente attestati.¹⁷ La seconda è che, anche qui, starebbe comunque a lui dimostrare che Antigone sia sempre rimasta nel campo di *philia* e non sia per avventura slittata verso quello di *érōs* ma, naturalmente, egli si guarda bene dal farlo. La terza è che fa tacitamente equivalere la pretesa dicotomia *érōs/philia* a quella sessuale/non sessuale, per quanto nella Grecia antica non fosse così: la *philia* non era affatto esente da sessualità. Ve n'è una traccia lampante nel termine *φιλότης* – più antico ma ad essa strettamente legato dal punto di vista linguistico – per il quale Giovanni Semerano dà il significato di *amore sensuale*.¹⁸ Ebbene – domando – la *φιλότης* sta nel campo di *philia* o di *érōs*?

Quando si tratta delle ipotesi teoriche di Vernant, si nuota sempre in un oceano di petizioni di principio, il che mostra in modo palmare che c'è un'ottusità peggiore di quella intellettuale, ed è l'ottusità ideologica.

A sommarsi a quanto precede viene poi il problema dell'evocazione di Eros che il coro fa nel terzo stasimo. Vernant, aggrappato come una cozza all'idea di un'Antigone trincerata nella *philia*, la intende come una sorta di rimprovero nei suoi confronti, quando si tratta invece molto chiaramente di un compianto per il fatto di vederla travolta dal dio. Per constatarlo, è sufficiente leggere lo stasimo.

¹⁶ *Ivi*, pp. 27-28.

¹⁷ Vedi per questo Condello, F. (2021). «Introduzione», p. XXII, nota 41.

¹⁸ Vedi Semerano, G. (1994). *Dizionario della lingua greca*, alla voce «φιλέω», pp. 306-307.

Eros invincibile in battaglia, Eros che ti abbatti sulle ricchezze e che ti addormenti sulle dolci guance delle fanciulle, che ti aggiri sul mare come nelle agresti dimore, te che nessuno sfugge tra gli immortali né effimero uomo, e chi ti ha rendi folle...

tu, che anche dei giusti trascini la mente a ingiustizia e rovina, anche questa contesa tra uomini dello stesso sangue hai scatenato. Vince la forza del desiderio nei luminosi occhi della sposa, gioia del letto, desiderio potente compagno dalle origini delle leggi più grandi. Senza combattere gioca Afrodite la dea.

Ora anch'io vedendo tali cose son trascinato oltre le leggi, non posso trattenere il fiotto delle lacrime dinanzi a Antigone che va al talamo senza risveglio.¹⁹

Chi potrà mai essere colui che Eros rende folle, il giusto la cui mente trascina a ingiustizia e rovina, se non Antigone, su cui converge anche l'insistenza del coro sul desiderio sessuale *femminile*, sul fatto che Afrodite gioca senza combattere? A ciò viene incontro un'acuta osservazione di Eva Cantarella:

Vero è che, all'epoca, il fidanzamento aveva ben poco a che fare con l'amore: a scegliere i fidanzati delle figlie erano i padri, d'accordo con quelli dei futuri mariti. Ma questo non impediva che alcuni fidanzamenti e i successivi matrimoni fossero felici: e, nella specie, senza dubbio felice del fidanzamento con Antigone era Emone, dichiaratamente innamoratissimo della futura moglie. E non solo a parole: come vedremo, quando viene a sapere della sua condanna a morte cerca con insistenza e in ogni modo di convincere il padre a risparmiarle la vita, e visto il fallimento dei suoi tentativi, alla morte di lei arriva a suicidarsi.

Ma Antigone cosa pensava di lui? Nell'intera tragedia, per lei Emone non sembra esistere: non vi è traccia, ricordo o progetto di un incontro con lui, e nelle sue parole è vano cercare un sia pur minimo, occasionale, incidentale, indiretto riferimento alla sua esistenza: neppure nel momento in cui, avviandosi alla morte, rimpiange il giorno delle nozze che non vedrà mai, che avrebbe dovuto quasi automaticamente farle ricordare il futuro marito. Neanche in quell'occasione il suo pensiero va all'uomo che avrebbe dovuto sposare, il cui nome, nell'intera tragedia, si guarda bene dal pronunciare...²⁰

Non vi pare che, per qualcuno che lamenta in continuazione che la condanna la priverà delle nozze, non prendere mai in considerazione il fidanzato ha qualcosa di quantomeno strano? Di quali nozze sente la mancanza? Con chi? La Cantarella ne conclude che i rapporti personali per Antigone non avessero alcun valore ma ciò contrasta con il suo fatale attaccamento al fratello Polinice. Non avrebbe quindi potuto darsi che il suo cuore fosse già occupato da qualcun altro, la cui morte l'aveva gettata in una disperazione inconsolabile? Cito ancora dalla tragedia:

¹⁹ Cacciari, M. (2007). *Sofocle. Antigone*, terzo stasimo, p. 24.

²⁰ Cantarella, E. (2024). *Contro Antigone o dell'egoismo sociale*, pp. 49-50.

Né se di figli fossi stata madre, né se a imputridirsi fosse stato il corpo di un marito, avrei assunto con forza la pena di andare contro la città. In nome di quali leggi lo affermo? Morto lo sposo, un altro uomo avrei potuto avere, e un figlio da un altro uomo, se un figlio avessi perduto. Ma poiché padre e madre sono chiusi nell'Ade, non c'è fratello per me che possa germogliare.²¹

Lo sprezzo per il marito – che avrebbe dovuto essere appunto Emone – e per un'eventuale prole avuta da lui è impressionante, come lo è l'attaccamento assoluto a Polinice.

E infine, se la posizione affettiva di Antigone fosse quella legittima, quella collocata nella *philia*, dove situare allora quella di sua sorella Ismene, che le è diametralmente opposta? Se Ismene non è nella *philia* con Antigone, dov'è dunque? Qual è il senso della sua condotta? Vernant in proposito, come sempre, non si esprime, eppure non è difficile comprendere come la condotta di Ismene faccia vedere che è possibile conciliare *philia* e leggi della città: «Io dunque pregherò quelli di sotterra di perdonarmi, perché costretta obbedisco a chi ha raggiunto il potere. [τὸ γὰρ περισσὰ πράσσειν οὐκ ἔχει νοῦν οὐδένα] Nessun senno è nel compiere gesta oltremisura».²²

C'è chi in queste parole ha voluto vedere una resa femminile al potere maschile, condizionata dalla posizione subalterna della donna nella Grecia antica, ma esse rispecchiano tanto fedelmente il μηδὲν ἄγαν, il «nulla di troppo» iscritto sul frontone del tempio di Apollo a Delfi, da rendere inaccettabile ogni altra interpretazione. No, la frase di Ismene non è che l'ennesima riformulazione di un principio etico che, come attesta Plutarco,²³ attraversa la cultura greco-antica almeno dai tempi di Omero, principio teso ad esaltare la mediètà – da non confondere con la mediocrità – e a condannare gli eccessi. Il mutamento di giudizio di Creonte alla fine del quinto episodio – «Cedere è atroce, ma atroce può essere anche che opponendomi travolga l'animo nella sciagura»²⁴ – dimostra peraltro, e in modo palmare, come questa sia la giusta condotta cui egli giunge, ahimè, troppo tardi. Infine il fatto che, nonostante non condivida in nulla l'atto della sorella, Ismene si risolva ad accompagnarla comunque nella morte, non mostra forse che è piuttosto lei a situarsi nella *philia*? Non certo Antigone, vista la violenza con cui respinge il gesto: «λόγοις δ' ἐγὼ φιλοῦσαν οὐ στέργω φίλην, io non amo chi ama solo a parole».²⁵ Posizione condivisa anche da Eva Cantarella che non ha esitato a scrivere: «Purtroppo non ricambiata, Ismene è un esempio insuperabile di amore fraterno, di intelligenza e di coerenza: tra le due è lei, non

²¹ Cacciari, M. (2007), quarto episodio, p. 26.

²² *Ivi*, «Prologo», p. 6.

²³ Cfr. Plutarco (2017b). *Il simposio dei Sette Sapienti*, 164C, p. 299.

²⁴ Cacciari, M. (2007), quinto episodio, p. 30.

²⁵ *Ivi*, secondo episodio, p. 17.

la celebre e celebrata sorella, il personaggio più bello, più nobile e degno della maggior ammirazione».²⁶

Ebbene, caro professor Vernant, se non si risponde a questi interrogativi – voglio rigirarle le sue stesse parole – «non si rende il testo più chiaro: si distrugge l'opera».²⁷

Vorrei ora prendere in considerazione il modo in cui Vernant considera il rapporto di Edipo con i suoi crimini.

Il parricidio, l'incesto, non corrispondono né al carattere di Edipo, al suo *èthos*, né a una colpa morale, *adikia*, che avrebbe commesso. Se uccide suo padre, se si accoppia con sua madre, non è perché, più o meno oscuramente, odii il primo, sia innamorato della seconda. Rispetto a quelli che crede essere i suoi veri, i suoi soli genitori, Merope e Polibo, Edipo prova sentimenti di uguale tenerezza filiale. Quando uccide Laio, è in condizioni di legittima difesa contro un estraneo che lo ha colpito per primo; quando sposa Giocasta, si tratta di un matrimonio senza amore con un'estranea che la città di Tebe gli impone, onde farlo accedere al trono come ricompensa per la sua impresa: «A un talamo fatale, a un'unione maledetta, la città mi ha legato e io non ne sapevo niente. [...] Ho ricevuto da Tebe questo dono che non avrei mai dovuto ricevere, dopo esserle stato così utile.» Come Edipo lo proclama: commettendo parricidio e incesto, non sono in questione né la sua persona (*sôma*), né i suoi atti (*erga*); in realtà, lui stesso non ha fatto niente (*ouk erexa*). O piuttosto, mentre commetteva un atto, il senso della sua azione, a sua insaputa e senza che lui c'entri niente, si invertiva. La legittima difesa diveniva parricidio; il matrimonio che consacrava la sua gloria, incesto. Innocente e puro dal punto di vista del diritto umano, è colpevole e macchiato dal punto di vista religioso. Ciò che ha compiuto senza saperlo, senza intenzione malvagia né volontà delittuosa, è comunque il più terribile oltraggio all'ordine sacro che governa la vita umana.²⁸

Vedete bene che Vernant, ancora una volta, sottoscrive acriticamente, senza alcun approfondimento, la versione dell'imputato, in questo caso Edipo: il brano non è infatti altro che un lungo commento del «νόμῳ δὲ καθαρῶς, ἄττρις ἐς τόδ' ἦλθον, puro secondo gli usi, ignaro giunsi a quel punto»²⁹ che l'eroe pronuncia nell'*Edipo a Colono*. Tutto il formidabile armamentario della psicologia storica di cui Vernant è impavido alfiere non gli serve ad altro che ad appiattirsi su quel che Edipo dice di sé – «Innocente, signor giudice!» – senza che si renda affatto conto che in questo modo verrebbe considerato puro persino Matteo Messina Denaro. E la legittima difesa di cui straparla Vernant non è poi così tanto legittima, se Edipo

²⁶ Cantarella, E. (2024), p. 68.

²⁷ Vedi *infra*, nota 15, p. 38.

²⁸ Vernant, J.-C. (2007b), pp. 1161-1162. [La traduzione è mia.]

²⁹ Avezzù, G., Guidorizzi, G. (2008). *Sofocle. Edipo a Colono*, v. 548. [La traduzione è mia.]

risponde a una bastonata con l'assassinio: nei termini della nostra legislazione, per esempio, verrebbe di sicuro condannato per eccesso di difesa.

Ma, al di là di questo, per comprendere bene il significato della καθαριότης, della *purezza*, che Edipo si attribuisce, e alla quale Vernant crede ciecamente, bisogna chiarire bene i termini del diritto greco in epoca arcaica: si vedrà che le cose non stanno esattamente come lui le descrive.

Consideriamo innanzitutto l'omicidio. Ebbene, secondo ciò che si può trarre dai poemi omerici, non risulta vi fosse interesse pubblico alla repressione dei reati, sicché il cittadino doveva ricorrere all'autodifesa. Si poteva dunque ottenere giustizia solo per mezzo della vendetta, personalmente o tramite i propri congiunti. Secondo gli usi, per attribuirsi il diritto alla vendetta era sufficiente il verificarsi dell'azione offensiva. L'omicidio provocava sempre una reazione vendicativa indipendentemente dall'atteggiamento psichico dell'omicida. Non essendo ancora stabilita alcuna differenza formale tra φόνος εκούσιος, *omicidio volontario*, e φόνος ακούσιος, *omicidio involontario*, la differenza tra azioni colpevoli e incolpevoli rilevava solo di fatto, essendo il giudizio sulla colpevolezza e sull'eventuale perdono rimesso alla vittima o ai suoi parenti. L'omicida avrebbe potuto sottrarsi alla vendetta decidendo di andare in esilio (*phygé*) o pagando un riscatto (*poiné*), qualora questo fosse stato accettato dai parenti del morto. È per questa somma di ragioni che Eva Cantarella, ossia la massima esperta italiana di diritto antico, ha potuto scrivere:

[...] se è vero che Edipo quando uccise Laio lo fece non sapendo che era suo padre, è pur vero che lo uccise volontariamente; ed inoltre Edipo non andò in esilio perché Laio non aveva nessuno che lo vendicasse. In assenza di vendicatori, l'omicida non aveva alcun motivo di prendere la via dell'esilio. [...] L'omicidio provocava sempre e ovunque una reazione di tipo vendicativo, del tutto indipendentemente dalla considerazione di quella che era stata l'intenzione dell'omicida.³⁰

Dopodiché si comprende che la purezza che Edipo si attribuisce da se stesso non è altro che assenza di imputazione: oggi si direbbe che ne è uscito pulito per una botta di culo. Edipo è un impunito, non un innocente! Questa impunità è peraltro la ragione esatta per cui Tebe verrà colpita dalla peste.

Un discorso analogo si può fare per l'incesto, con la significativa variante che – come ho già fatto vedere nel mio intervento su Lévi-Strauss, appoggiandomi a un famoso passo delle *Leggi* di Platone³¹ e a un altro dell'opera *Come constatare i propri progressi nella virtù* di Plutarco³² – in questo caso il *nómos ágraphos* non

³⁰ Cantarella, E. (1976). *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, pp. 34-35.

³¹ Vedi Platone (2001³). *Leggi*, 838 a-b. Vedi anche Baldini, F. (2025), *infra*, note 17-18, pp. 17, 18.

³² Vedi Plutarco (2017a). *Come constatare i propri progressi nella virtù*, p. 149. Vedi

attende che l'atto sia commesso ma, necessitando di essere interiorizzato, colpisce già il desiderio di commetterlo.

Per quanto riguarda poi il fatto che parricidio e incesto non corrisponderebbero al carattere di Edipo perché rispetto a Polibo e Merope egli non mostrerebbe che tenerezza, che rispetto a Laio la sua sarebbe soltanto la reazione a un'aggressione e che rispetto a Giocasta mancherebbe l'amore, asserzioni che Vernant crede abbiano definitivamente affossato quanto Freud ha potuto dire sulla vicenda, è necessario fare alcune importanti osservazioni.

La prima è la stessa che vado ripetendo da un po', ossia che Vernant accetta acriticamente quello che Edipo afferma di se stesso: atteggiamento da avvocato difensore che, senza un adeguato dibattito, non sarebbe avallato da nessun tribunale.

La seconda è che – come nessun imputato, se non colto in flagranza di reato, entra in un processo professandosi colpevole – nessun nevrotico arriva in analisi affermando: «Io desidero accoppiarmi con mia madre e uccidere mio padre». Perché qualcosa del genere possa emergere è necessario un lungo e faticoso lavoro. È ovvio che se ci si limita ad avallare quel che un soggetto pensa o dice di sé, nessun complesso di Edipo potrà mai venire alla luce. A Vernant piace vincere facile, ma non si rende conto che la sua tesi ha un'implicazione importante ossia che, per sostenerla, egli deve negare l'esistenza di un inconscio. Badate, ho detto di *un* inconscio, non *dell'*inconscio: infatti, di inconscio non c'è solo quello freudiano. C'è, per esempio, quello di Lévi-Strauss che è marcatamente diverso da quello di Freud. Poi c'è quello di Chomsky, di Adler, di Frankl, di Wilson, delle scienze cognitive, ecc. Ebbene, pur essendo differenti, tutti questi inconsci hanno un carattere comune, ossia l'ammissione che ci sono degli aspetti della mente che non sono immediatamente disponibili al soggetto. Questa tesi, che in un modo o nell'altro debba esistere un inconscio, è ormai piuttosto assodata e largamente condivisa, non solo – come abbiamo visto – dai freudiani. Ma è proprio questa che Vernant, assumendo che tutto quel che c'è da sapere di un soggetto è quello che egli stesso ne dice, nega. Ora, non c'è niente di male nel cercare di confutare le tesi di Freud ma questa è senz'altro la via sbagliata perché, come Erode, per cercare di uccidere un solo neonato, compie una vera e propria strage degli innocenti.

Ciò detto, possiamo esaminare nello specifico le ragioni addotte da Vernant. Il fatto che Edipo sostenga – ribadisco che è lui stesso che lo afferma – di essersi allontanato da Corinto per evitare incesto e parricidio, ossia per proteggere i genitori da se stesso e se stesso dai genitori, non prova affatto che egli non abbia nutrito certi propositi nei loro confronti. Per farlo vedere non è neppure necessario ricorrere al concetto di inconscio. Un vecchio amico, purtroppo morto recentemente, che era un importante grafico pubblicitario, un giorno mi disse: «Io non faccio il porto d'armi perché se avessi una pistola non sono affatto sicuro che

anche Baldini, F. (2025), *infra*, nota 19, p. 18.

non la userei». È peraltro un classico la frase «Non bevo perché sono alcolista» dei partecipanti ai gruppi degli Alcolisti Anonimi. Sono i primi esempi che mi vengono in mente a testimonianza di ciò che sa chiunque tranne, evidentemente, Vernant, ossia che in un soggetto possono esistere conflitti, e non necessariamente inconsci. Certo, ci fu l'avvertimento di Apollo, ma chi ci dice che esso non fosse motivato proprio dal fatto che il dio aveva visto in Edipo qualcosa di questo genere?

Vorrei ora che ricordaste le frasi di Vernant a proposito della dualità di Edipo: «L'ambiguità dei suoi discorsi – aveva scritto – non traduce la duplicità del suo carattere, che è tutto d'un pezzo, ma più profondamente la dualità del suo essere». ³³ Ebbene, questa dualità che si manifestava nella forma di un «discorso segreto che si instaura, senza che lo sappia, all'interno del suo discorso», ³⁴ per cui il suo linguaggio appariva «come il luogo in cui si annodano e si affrontano nelle stesse parole due differenti discorsi», ³⁵ questa dualità – che evidentemente non gli fa più comodo – è del tutto scomparsa, svanita, annullata, manifestando così, e in modo clamoroso, quella che, parafrasando Charcot, chiamerò «la belle incohérence des antiquisants», «la bella incoerenza degli antichisti».

E veniamo a Laio. Anche qui bisogna notare che l'unica testimonianza che ci è offerta dello scontro è data da una parte in causa, ossia da Edipo stesso. Ora, è regolare che ciascun partecipante a una rissa accusi l'altro di aver cominciato. Se le cose fossero andate diversamente, e fosse stato Laio a far fuori Edipo, non c'è dubbio che avrebbe detto la stessa cosa. Ma Edipo, si fa notare, non sapeva che Laio era suo padre. Ebbene, facciamo il caso di un impiegato che, vessato da un superiore, torna a casa e picchia la moglie senza alcun fondato motivo. Chi batte, costui, nella moglie, se non proprio il superiore? Il fatto che chi non può vendicarsi di qualcuno da cui si sente oppresso si sfoghi su un sostituto più alla sua portata è un classico del comportamento umano. La storia per cui la mamma sgrida la figlia e poi questa sgrida la bambola è fin troppo nota. Dopo di che è legittimo chiedersi: chi uccide, Edipo, in Laio? Cosa esclude che la bastonata che riceve da un anziano, cui tra l'altro avrebbe dovuto cedere il passo per rispetto alla canizie, non sia stata soltanto il pretesto per sfogare una rabbia rivolta ad altri e a lungo trattenuta? Il fatto che essa provochi in lui una reazione assai superiore all'offesa ricevuta sembrerebbe attestarlo.

Occupiamoci ora di Giocasta: Vernant invoca le parole che Edipo pronuncia nell'*Edipo a Colono* per sostenere che costui non avrebbe affatto amato la propria moglie. Ma questo Edipo non lo dice affatto, si limita ad affermare che le nozze gli sono state offerte: «Ἐδεξάμην δῶρον – dice – ricevetti un dono». ³⁶ Ora, se è vero

³³ Vedi *infra*, nota 13, p. 36.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Avezzù, G., Guidorizzi, G. (2008), vv. 539-40. [La traduzione è mia.]

che in tanti matrimoni combinati non c'è stato amore tra i coniugi, è altrettanto vero che in tanti altri invece c'è stato eccome: gli esempi che si possono fare in proposito sono innumerevoli. Una cosa non esclude dunque l'altra. Tanto più che dell'amore tra Edipo e Giocasta ci sono tracce significative. A questo proposito permettetemi di citare me stesso richiamando qualcosa che ho già detto nello scorso seminario:

So bene che alcuni autori hanno cercato di negare che tra Giocasta ed Edipo si trattasse d'amore – hanno per esempio parlato di un legame esclusivamente politico – ma è sufficiente leggere *Le fenicie* di Aristofane per rendersi facilmente conto che la passione amorosa è impossibile da escludere, come sottolinea Giulio Guidorizzi ricordandoci che: «Un antico commentatore delle *Fenicie* di Euripide parla di una passione improvvisa e morbosa: racconta infatti che Edipo e Giocasta si conobbero in occasione dei funerali di Laio e che fu lì, davanti al corpo freddo del vecchio re, che la sua vedova e il figlio si congiunsero anche prima del matrimonio». E Károly Kerényi, nei suoi saggi su Edipo, ribadisce il concetto in riferimento a ciò che rimane dell'*Edipo* di Aristofane: «È un duetto del perfetto matrimonio – scrive – quello che entrambi intonano (Giocasta in trochei) con voce cantante. Peribea è sconfitta da questo canto di reciproche lodi, dal canto trionfale del matrimonio [...]».³⁷

Anche in questo caso, si può poi certamente menzionare il fatto che Edipo non sapeva che Giocasta fosse sua madre. Ma, come per Laio, la domanda è: «Poiché non si può dimostrare che non amasse, se amava, chi amava, Edipo, in Giocasta?». La frase «Mi sono innamorato di lei ma poi mi sono accorto che era una persona diversa da quella che mi aspettavo» è un altro standard delle relazioni di coppia. Anche qui non è necessario tirare in ballo l'inconscio per rendersi conto che una cosa è la donna che si assume come oggetto d'amore, un'altra quella che *si crede* di aver assunto come oggetto d'amore. Il che è provato dal fatto che, molto spesso – *ça va sans dire* – le due non coincidono affatto, altrimenti non assisteremmo alla proliferazione di divorzi precoci cui invece assistiamo. Ma ecco che Vernant ha subito pronta la sua obiezione:

Si dirà che Giocasta è un «sostituto» di Merope e che Edipo vive le sue relazioni coniugali con la regina di Tebe *sul modulo* di unione con sua madre? Tutto suona falso in questa interpretazione. Se Sofocle avesse voluto, gli sarebbe stato facile suggerirla. Egli ha al contrario cancellato tutto ciò che poteva, prima della rivelazione finale, evocare, nei rapporti personali tra marito e moglie, i legami di un figlio con la madre. Giocasta è rimasta a lungo senza figli: essa ha avuto Edipo tardi. Essa è dunque assai più vecchia di suo figlio. Ma nella tragedia niente lascia supporre questa differenza d'età tra coloro che sono divenuti sposa e sposo. Se Sofocle ha cancellato questo tratto, non è soltanto perché

³⁷ Baldini F. (2025), *infra*, p. 16.

sarebbe parso strano agli occhi dei greci (essendo sempre la donna molto più giovane del marito), ma perché avrebbe suggerito, nei rapporti della coppia, se non una inferiorità di Edipo, almeno da parte di Giocasta un atteggiamento «materno» che non quadrava con il carattere dominatore, autoritario e tirannico dell'eroe. Relazioni di tipo edipico, nel senso moderno del termine, fra Edipo e Giocasta sarebbero state direttamente contro l'intenzione tragica dell'opera teatrale, centrata sul tema del potere assoluto di Edipo e della *hybris* che necessariamente ne discende.³⁸

Dopo questa ponderosa elucubrazione, Vernant avrebbe però dovuto spiegarci per quale ragione l'incesto dovrebbe implicare da parte della madre un atteggiamento materno nei confronti del figlio per la semplice ragione che è più vecchia. Forse – perso com'era nei suoi profondi studi di psicologia storica – non ha mai avuto occasione di sentir pronunciare la parola *cougar*, termine con cui in lingua inglese si denominano donne d'età avanzata che hanno un atteggiamento attivo nella ricerca e nell'instaurazione di rapporti sentimentali o erotici con individui molto più giovani, solitamente maschi. Peccato che Vernant, all'epoca dei suoi studi universitari, non ne abbia incontrata una: la signora, tutt'altro che materna, avrebbe di sicuro avuto molto da insegnargli in materia. Del pari, per quanto riguarda il potere assoluto di Edipo e la sua pretesa incompatibilità con una posizione edipica, non deve neppure aver mai sentito l'espressione *His majesty the baby*, con cui si allude non solo al fatto che ogni bambino si comporta come un tiranno, ma anche che ogni tiranno tende a comportarsi come un bambino.

C'è poi una questione che non posso non menzionare perché tocca un punto nevralgico dell'argomentazione vernantiana. Scrive il nostro:

Vi è tuttavia nell'*Edipo re* una replica, che Freud aveva già notato e che è stata sovente invocata in appoggio dell'interpretazione psicoanalitica. A Edipo, che si inquieta davanti a lei per l'oracolo, Giocasta replica che «molti già nei loro sogni hanno condiviso il letto materno», e che non vi è di che turbarsi. Il dibattito fra il re e la regina verte sul credito che conviene apportare agli oracoli.

Quello di Delfi ha predetto a Edipo che avrebbe diviso il letto di sua madre. C'è veramente motivo di essere spaventato? I sogni hanno egualmente, per i greci, valore di oracoli. Edipo non è dunque il solo ad avere ricevuto questo «segno» dagli dèi. Ora, secondo Giocasta, o questo segno non significa nulla che gli uomini siano in grado di interpretare in anticipo e non bisogna dunque accordargli troppa importanza, oppure, se annuncia qualche cosa, sarebbe piuttosto un avvenimento favorevole. Sofocle, che conosce il suo Erodoto come il pubblico ateniese a cui si rivolge, pensa qui all'episodio di Ippia, come è riportato dallo storico.

L'apprendista tiranno, marciando su Atene per riconquistarvi il potere con l'appoggio dell'armata persiana, sogna di unirsi con la madre. Egli ne conclude subito tutto gioioso

³⁸ Vernant, J.-P. (2013), pp. 39-40.

«che doveva rientrare in Atene, restaurare il suo potere, morirvi vecchio». Per i greci in effetti, [...], il sogno di unione con la madre – vale a dire con la terra che tutto genera, dove tutto ritorna – significa talora la morte, talora la presa di possesso del suolo, la conquista del potere. Non vi è traccia, in questo simbolismo, né d'angoscia né di consapevolezza propriamente edipiche.³⁹

Non ve n'è traccia, perché Vernant l'ha semplicemente omessa. Come nota anche Federico Condello nella sua mirabile prefazione all'edizione Rusconi dell'*Edipo re*,⁴⁰ il significato edipico del sogno d'incesto è addirittura il primo che Artemidoro elenca nel suo *Libro dei sogni*:

Qualora dunque uno si unisca corpo a corpo nel modo che alcuni definiscono secondo natura con la madre, e questa sia ancora viva, se il padre del soggetto è in buona salute, sorgerà inimicizia tra lui e il padre, a causa della gelosia che è consueta pure tra gli altri uomini. Ma se il padre è ammalato, questi morirà: infatti chi fa questo sogno si troverà a doversi occupare della madre come un figlio e come un marito al tempo stesso.⁴¹

Ma, a parte questa, che non è se non una delle tante furbizie da ragazzino che Vernant dissemina nelle sue opere, vi è da segnalare in proposito qualcosa di molto più serio. Tutti – e intendo proprio tutti – quelli che si sono occupati di questo punto della tragedia, hanno sostenuto e sostengono che Giocasta vi parli *soltanto* di sogni. La *querelle* che ne segue verte quindi unicamente sul loro possibile significato: i sogni di incesto esprimono veramente un desiderio incestuoso oppure, che ne so, la voglia di giocare a *backgammon*? Non che il discorso di Giocasta non verta anche su questo ma in esso, se si legge attentamente il testo greco, vi è qualcosa che nei commenti risulta invariabilmente espunto, piattato via, cancellato, e si tratta di qualcosa di altamente significativo che, se fosse riammesso nel dibattito, gli farebbe prendere certamente un'altra piega. Perché Sofocle non scrive «πολλοὶ γὰρ ἤδη ἐν ὄνειρασιν βροτῶν μητρὶ ζυνηυσάθησαν, infatti già molti uomini nei sogni si accoppiarono con la madre», bensì «πολλοὶ γὰρ ἤδη κὰν ὄνειρασιν βροτῶν μητρὶ ζυνηυσάθησαν, infatti già molti uomini, anche nei sogni, si accoppiarono con la madre».⁴² Ora, con quel κὰν – crasi di καὶ ἐν che significa *anche in* – il senso della frase cambia perché non significa più che molti uomini si sono limitati a sognare di accoppiarsi con la madre, ma che molti uomini si sono accoppiati con la madre *non soltanto in sogno*: è una specificazione di enorme portata, perché il simbolismo della terra che tutto genera se ne va letteralmente in fumo. Ed ecco allora il senso autentico

³⁹ *Ivi*, pp. 41-42.

⁴⁰ Cfr. Condello, F. (2021), p. CXLIII.

⁴¹ Artemidoro (1988). *Il libro dei sogni*, I 79, pp. 79-80.

⁴² Cfr. Condello, F. (2021), vv. 981-982, pp. 85-87. [La traduzione è mia.]

di ciò che Giocasta dice ad Edipo: «Anche se ti fossi accoppiato con tua madre, come tanti altri, non stare a farla troppo grossa perché non è così grave». Il che risulta del tutto incomprensibile, e anche inaccettabile, se non si coglie la radicale asimmetria tra uomini e donne rispetto al divieto dell'incesto, ossia che esso, dal lato di queste ultime, difetta.

Apro una parentesi per ricordare che sull'elaborazione teorica di questo aspetto della psicologia femminile gli psicanalisti stessi sono in gravissimo ritardo, il che ostacola non poco il loro lavoro clinico nelle analisi di donne, che per questa ragione non vengono mai portate al loro legittimo compimento: ve ne ho già parlato a sufficienza, il che mi dispensa dal riprenderlo oggi. Chiusa la parentesi.

Ecco comunque qualcosa per cui Vernant non potrà rimproverarmi di fare dello psicanalismo, perché stava proprio lì, nel testo, e anche sotto il suo naso, se avesse voluto vederlo. A questo punto ci sarebbe davvero da chiedersi come mai – *come mai* – gli esimi professori quel $\kappa\alpha\iota$ così importante a volte manco lo traducono, altri lo traducono ma poi si comportano come se non ci fosse. Marie Delcourt, per esempio, che traduce correttamente: «*Bien des hommes, en songe également, se sont uni à leur mère*. Molti uomini, anche in sogno, si sono uniti alla loro madre». ⁴³ Oppure il nostro Condello che traduce ancor meglio: «è già accaduto a tanti altri uomini, di unirsi, anche nei sogni, con la madre». ⁴⁴ Se si legge però il loro commento alla tragedia, di quell'anche non si fa nessun conto: è come se non esistesse. Di una tale omissione ci sarebbe davvero da chiedersi la ragione ma sarebbe roba per la psicanalisi – ci sarebbe quantomeno da tirare in ballo la rimozione – e noi, nel nostro lento procedere, non ci siamo ancora arrivati. Per il momento limitiamoci a ridargli il ruolo che gli spetta – e, a quanto mi risulti, lo sottolinea, è la prima volta in assoluto che ciò si fa – per concluderne che, dopo questo, tutto il dibattito su cosa significhino i sogni d'incesto nel contesto della tragedia sofoclea perde quasi completamente il suo valore.

Per tutte queste ragioni, di cui credo di aver esibito per lungo e per largo l'inconsistenza, «è chiaro» – scrive Vernant – «che l'eroe dell'*Edipo re* non ha il minimo complesso di Edipo». ⁴⁵ Su questo – vi stupirete – non posso che concordare assolutamente con lui, ma certo non per le sue stesse ragioni. Edipo *non ha* il complesso di Edipo semplicemente perché – vi spoilerò qualcosa di cui renderò conto più avanti nel corso del seminario – è il complesso di Edipo. Chi invece *ha* il complesso è semmai Sofocle, se riusciamo per un attimo a mettere da parte l'idea cretina per cui – secondo i dettami della psicologia storica – il complesso all'epoca non sarebbe esistito perché nessuno lo aveva ancora teorizzato.

Bene. Vorrei si notasse che, nella mia sbrigativa argomentazione, non ho mai fatto uso di strumenti propriamente psicanalitici, né mai mi sono avvalso del

⁴³ Delcourt, M. (1981). *Œdipe ou la légende du conquérant*, p. 192.

⁴⁴ Condello, F. (2021), vv. 981-982, pp. 84-87.

⁴⁵ Vernant J.-P. (2013), p. 38.

concetto di inconscio in senso strettamente freudiano: mi è bastato un po' di buon senso, di psicologia spicciola e di fedeltà ai testi. Il che dimostra che quella di Vernant non è una confutazione, è uno sproloquio. Cosa dovuta al fatto che la psicologia storica si dimostra talmente inefficace – quanto meno nell'applicazione vernantiana – da non essere in grado di estrarre dall'*Edipo re* di Sofocle neppure tutto quello che c'è scritto.

Escluso dunque – per mera scelta ideologica – questo, quello e quell'altro, che cosa resta nelle mani di Vernant per costruire la sua interpretazione? Beh, molto poco. In primo luogo rimane l'ispirazione suggerita dal titolo: *Oidipous tyrannos*, scelto da Sofocle o appiccicatogli posteriormente poco importa. Ed ecco qua l'Edipo vernantiano entrare in scena come tiranno fin dal primo verso della tragedia. Ora, la figura del tiranno, in qualunque modo la si voglia declinare, è contraddistinta da un carattere preciso che è insito nel significato del nome stesso. Secondo Chantraine τύραννος aveva il significato fondamentale di *padrone assoluto* che veniva sovente designato da un movimento popolare e il cui potere non era limitato da leggi: si tratta di un termine considerato di origine micrasiatica.⁴⁶ Infatti Semerano gli dà come significato *usurpatore, ribelle, dominatore assoluto* e lo fa derivare dalla base di accadico *turtannu*, **turannu*, nome dei rappresentanti dell'alta autorità assira, sottolineando che la voce riecheggia la politica del terrore attuata dai capi assiri e illustrata dai rilievi parietali dei palazzi di Kalak.⁴⁷ Abbiamo dunque qui, trasmessa praticamente senza variazioni dall'antichità mediorientale, l'idea del potere assoluto, indiscusso e indiscutibile. Ma questo fa assolutamente a pugno con l'atteggiamento di Edipo il quale non fa che consigliarsi con Creonte, con Tiresia e con Giocasta. Come scrive appunto l'ottimo Condello:

Nel caso di Edipo, tuttavia, il modulo del dialogo con l'autocrate [...] è volto a ben diverso esito e come rimodulato in un quadro di sapiente ambivalenza. Il diritto di replica è garantito, dal sovrano, a Tiresia come a Creonte, che ne fanno esplicita richiesta (vv. 408s., 543s.); l'appello di Edipo alla città, con il celebre ὦ πόλις, πόλις («città, città») del v. 629, è l'esatto opposto dell'identificazione fra il singolo governante e il suo Stato, benché Creonte possa replicare, nei toni di Emone, «città che è anche mia, non tua soltanto» (v. 630); l'invocazione di Edipo rinvia piuttosto a quella battuta del dialogo con Tiresia che è quanto di meno tirannico un re possa dire in tragedia: «ho salvato il paese. Il resto non mi importa» (vv. 442s.); ed è lo stesso Creonte, nel corso del dialogo, a ricordare come Edipo tratti alla pari Giocasta e il cognato, in un'ideale triarchia a base affettiva che contraddice la topica solitudine del tiranno. Anche perciò, a differenza del re iroso e inflessibile rappresentato nell'*Antigone*, Edipo non perde mai il favore del Coro (vv. 660-664). Infine – il dettaglio non è da dimenticare – il re grazia Creonte su preghiera dello

⁴⁶ Cfr. Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, alla voce «τύραννος», p. 1146.

⁴⁷ Cfr. Semerano, G. (1994), alla voce «τύραννος», p. 297.

stesso Coro e di Giocasta (vv. 646-677), benché ciò equivalga, ai suoi occhi, alla sicura e completa rovina personale (vv. 658s.).⁴⁸

Al massimo, ciò che si può estrarre dalla tragedia nel senso della tirannia è una lenta deriva verso di essa che però – come ha appena evidenziato Condello – non giunge davvero a compimento. Nelle successive rotture con Tiresia, con Creonte e con Giocasta si può infatti assistere all'emergere di qualcosa che chiamerò la *stizzosa tentazione della tirannide*, cui probabilmente si riferisce il famoso «ὄβρις φουτεύει τύραννον, *la prepotenza genera il tiranno*» pronunciato dal Coro nel secondo stasimo, ma certo nulla di più, nulla che testimoni di una condizione realmente instaurata. Da parte del Coro si tratta dunque verosimilmente non di una presa d'atto bensì di una semplice messa in guardia. Cos'altro serve per rendersi conto che la qualificazione che Vernant fa di Edipo come tiranno è forzata? Ed è tale perché è strumentale: essa infatti è introdotta al solo fine di sostenere quella che egli crede essere la sua idea forte, ossia quella del capro espiatorio. Scrive:

L'altra faccia di Edipo, complementare e opposta (sotto l'aspetto di capro espiatorio) non è stata nettamente individuata dai commentatori. Abbiamo ben visto che Edipo, al termine della tragedia, viene scacciato da Tebe come si espelle l'*homo piacularis* [il termine latino *piacularis* significa *espiatorio*] al fine di «eliminare la contaminazione», *to agos elairein*. Ma è Louis Gernet che ha saputo stabilire in modo preciso la relazione del tema tragico con il rituale ateniese del *pharmakos*.⁴⁹

La parola *φάρμακος* significa *vittima espiatoria* e designa l'uomo che una città espelle dal proprio territorio per purificarsi da ogni contaminazione e rimediare in tal modo a un flagello naturale: si trattava di un rituale largamente diffuso nelle città greche. Nel suo testo, Vernant si diffonde poi in una lunga e dettagliata esposizione di tutto ciò che di significativo ha potuto ramazzare intorno al rituale del *φάρμακος* che sarebbe anche interessante se non fosse perfettamente inutile. L'argomento di Vernant presenta infatti un difetto estremamente imbarazzante ossia che, nell'*Edipo re*, Edipo non viene affatto scacciato da Tebe perché è lui stesso che lo domanda, con tanti cari saluti a Louis Gernet. Non lo fa né il Coro, che nei suoi confronti non manifesta niente più che pietà, né Creonte. È Edipo e solo Edipo, in un dialogo pieno di ambiguità, a supplicare costui di espellerlo, e non è affatto detto che Creonte glielo abbia concesso.

⁴⁸ Condello, F. (2021), pp. LXXXI-LXXXIII.

⁴⁹ Vernant, J.-P. (2007b), p. 1167. [La traduzione è mia.]

Creonte

Cosa mi stai chiedendo? Qual è il tuo desiderio?

Edipo

Gettami fuori dal paese, subito,
dove nessuno mi potrà parlare.

Creonte

L'avrei già fatto, sappilo; ma prima
ho preferito consultare il dio, chiedergli cosa fare.⁵⁰

E poco oltre:

Edipo

Lasciami andare via da questa terra.

Creonte

Solo un dio può concederlo.

Edipo

Mi odiano, gli dèi, più di ogni altro.

Creonte

E allora sarai presto accontentato.

Edipo

Lo credi veramente?

Creonte

Non amo dire cose in cui non credo.

Edipo

È tempo, ormai: portami via di qui.

Creonte

Va', allora: senza figlie.

Edipo

Ti prego, non strapparmele.

Creonte

Non puoi vincere in tutto: non pretenderlo.

Sì, una volta vincevi. Ma le antiche vittorie non ti seguono.⁵¹

A questo dialogo Condello aggiunge un'importante nota che conviene leggere quasi per intero:

Cosa concede, Creonte? Il suo «va'» (σταῖχε, v. 1521) può riferirsi all'esilio, che Creonte ha giudicato probabile (v. 1519); a ciò può orientare anche il riferimento alle figlie, oggetto

⁵⁰ Condello, F. (2021), vv. 1435-1439, p. 125.

⁵¹ *Ivi*, pp. 131-133.

di un addio che non parrebbe, a tutta prima, soltanto temporaneo [...]. Tuttavia non si può ignorare che tutto il dialogo precedente esclude l'esilio come prospettiva immediata e ne vincola la concessione al pronunciamento divino (vv. 1438s., 1518): [...] Davies [...] ha giustamente osservato che l'addio alle figlie può essere prefigurazione di un addio più definitivo, semplicemente adombrato dal testo (non diversamente da quanto accade nel tipico addio anticipato di Ettore e Andromaca in *Il. VI*).⁵²

Dunque, nel migliore dei casi è Edipo a decidere di partire, nel peggiore non parte nemmeno, ma quel che è certo è che non viene affatto scacciato: niente a che fare dunque, neppure lontanamente, con il *φαρμακός*, con buona pace di tutta la truppa degli psicologi storici.

Se dunque sommiamo quest'ultima alle altre osservazioni che ho fatto in precedenza, la lettura vernantiana dell'*Edipo re* si rivela una discreta catastrofe, e la teoria che la sostiene un'elucubrazione inconsistente. Ora vi domando: l'aver creduto di smentire Freud in base a un'esegesi fallace non assume forse il valore di un'involontaria conferma? È quanto lascio alla vostra riflessione, ricordandovi ciò che Popper ha saputo distillare dall'epistemologia einsteiniana, ossia che una falsificazione fallita è quanto di più prossimo a una verifica si possa ottenere.

E tanto basti, per oggi.

Sintesi

Vernant, l'antichista ottuso.

L'articolo propone una critica sistematica dell'interpretazione del mito di Edipo avanzata da Jean-Pierre Vernant, mettendone in luce le aporie metodologiche e concettuali derivanti dall'adesione alla psicologia storica di Ignace Meyerson. Tale approccio, riducendo la mente alle sue sole produzioni storicamente determinate e negando l'esistenza di funzioni psichiche permanenti e dell'inconscio, conduce a un relativismo che compromette la capacità esplicativa dell'analisi mitica. Si contesta in particolare la negazione vernantiana dell'inconscio, l'assoluzione morale di Edipo rispetto al parricidio e all'incesto, e l'affidamento acritico alla testimonianza del protagonista nella ricostruzione dei suoi rapporti con Laio e Giocasta. Viene inoltre confutata l'interpretazione di Edipo come *pharmakos*, mostrando come l'esilio non assuma la forma di un'espulsione sacrificale, ma di una scelta volontaria. In conclusione, l'articolo sostiene che il tentativo di Vernant di confutare Freud si risolve in una lettura contraddittoria e teoricamente debole del mito, che finisce paradossalmente per rafforzare, anziché indebolire, la validità dell'interpretazione psicanalitica.

Parole chiave: *Jean-Pierre Vernant, psicologia storica, mito di Edipo, psicanalisi, Sigmund Freud.*

⁵² *Ivi*, pp. 172-173, nota 148.

Bibliografia

- Artemidoro (1988). *Il libro dei sogni*. D. Del Corno (Cur.). Adelphi.
- Avezzù, G., Guidorizzi, G. (Cur.). (2008). *Sofocle. Edipo a Colono* (G. Cerri, Trad. it.). Fondazione Lorenzo Valla /Arnoldo Mondadori Editore.
- Baldini, F. (2025). Lévi-Strauss, l'esegeta svogliato. (Contrappunto imitativo). *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2025/1, 7-30.
- Cacciari, M. (Cur.). (2007). *Sofocle. Antigone* (M. Cacciari, Trad. it.). Einaudi.
- Cantarella, E. (1976). *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*. Giuffrè.
- Cantarella, E. (2024). *Contro Antigone o dell'egoismo sociale*. Einaudi.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck.
- Condello, F. (Cur.). (2021). *Sofocle. Edipo re* (F. Condello, Trad. it.). Rusconi Libri.
- Dambuyant, M. (2013). «Postfazione». In Vernant, J.-P., *Edipo senza complesso* (pp. 43-62). Mimesis.
- Delcourt, M. (1981). *Œdipe ou la légende du conquérant*. Les Belles Lettres.
- Di Donato, R. (1995). «Postface». In Meyerson. I. *Les fonctions psychologiques et les œuvres* (pp. 221-272). Albin Michel.
- Meyerson, I. (1995). *Les fonctions psychologiques et les œuvres*. Albin Michel.
- Platone (2001³). Leggi. In G. Reale (Cur.), *Tutti gli scritti*. Bompiani.
- Plutarco (2017a). Come constatare i propri progressi nella virtù. In E. Lelli, G. Pisani (Cur.), *Plutarco. Tutti i Moralia* (pp. 135-155). Bompiani.
- Plutarco (2017b). Il simposio dei Sette Sapienti. In E. Lelli, G. Pisani (Cur.), *Plutarco. Tutti i Moralia* (pp. 268-299). Bompiani.
- Semerano, G. (1994). *Le origini della cultura europea* (Vol. 2). *Dizionari etimologici: Dizionario della lingua greca*. Olschki.
- Vernant, J.-P. (2007a). Œdipe à contretemps. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 1, pp. 120-132). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2007b). Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 1, pp. 1153-1181). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2007c). Lire Meyerson. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 2, pp. 1857-1873). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2007d). Œdipe. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 2, pp. 1994-1997). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2007e). Oedipe, notre contemporain?. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 2, pp. 2063-2084). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2007f). Histoire de la mémoire et mémoire historique. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 2, pp. 2300-2303). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2007g). Aspects mythiques de la mémoire. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 1, pp. 337-362). Seuil.

Vernant, J.-P. (2013). *Edipo senza complesso* (A. Masullo Costa, Trad. it.). Mimesis. [«Edipe» sans complexe. In Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P. (1972). *Mythe et tragedie en Grèce ancienne* (pp. 75-98)].

Sitografia

Baldini, F. (2024, 12 ottobre). Lévi-Strauss, l'esegeta svogliato. (Contrappunto imitativo). *Oedipus reloaded*. (Seminario della SPF 2024/2025). [Video]. YouTube. <https://youtu.be/HzjK7rv-IM8?si=nZDoikmLnvsCtOe2>

GIRARD, IL LETTERATO INVIDIOSO

Franco Baldini

Abstract

Girard, the envious man of letters.

The article advances a systematic critique of René Girard's mimetic theory, calling into question its epistemological and methodological foundations. It challenges Girard's identification of desire with its symbolic mediation, arguing that this identification stems from a confusion between the content and the form of desire, as well as between the form of the mediator and the form of desire itself, thus equating desire with what merely expresses it. The hypothesis of a structurally empty desire is therefore refuted, as the article argues instead that desire itself determines the choice of the mediator. The essay further highlights an internal contradiction in the generalization of mimesis: the universality of mimetic desire necessarily presupposes at least one non-mimetic desire as its condition of possibility, a problem that Girard ultimately evades. A detailed comparison is then drawn between Girard's mimetic theory and Freud's theory of identification, demonstrating the latter's greater epistemological and explanatory value. On the methodological level, the article criticizes Girard's interpretive treatment of myths, which distorts both their narratives and meanings in order to conform them to the theory, as exemplified by his reading of the Oedipus myth, where specific errors are systematically identified. Finally, the author interprets mimetic theory as a form of «censored psychoanalysis» that banishes sexuality, reducing desire to mere identification.

Keywords: *René Girard, mimetic desire, Sigmund Freud, identification, Oedipus myth.*

Oggi parleremo – tanto per parafrasare il titolo di un suo libro – delle cose nascoste a Girard fin dalla sua fondazione.¹ René Girard è stato un archivista paleografo – finito, chissà perché, a insegnare letteratura negli Stati Uniti – che ha fatto scorribande in molti ambiti della cultura umana rimanendo però, essenzialmente, un archivista paleografo. Non è una cosa che dico per svalutarlo, perché gli archivisti paleografi, quando sono bravi, sono gente di un certo spessore. Qualche anno fa, quando vi ho parlato dell'architettura neotrascendentale della metapsicologia vi ho segnalato il fatto che i due autori del *Nouveau traité de*

¹ Il riferimento è a Girard, R. (1983). *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo.*

diplomatique – Dom Toustain e Dom Tassin – avevano chiaramente enunciato il principio fondamentale del falsificazionismo quasi 200 anni prima di Einstein e di Popper, quindi, come vi dicevo, non sono gente da sottovalutare. Di che cosa si occupano gli archivisti paleografi? Si occupano della forma: devono imparare a leggere, interpretare e datare testi manoscritti sapendone anche riconoscere l'autenticità. Questa autenticità consiste appunto in certi aspetti formali riguardanti la scrittura. I testi devono poi essere catalogati per venire inseriti in un archivio che è un'altra organizzazione formale. Dove ci porta questo? Ci porta al fatto che i nostri si disinteressano del contenuto. O meglio, poiché il contenuto delle loro conoscenze è forma e nient'altro che forma, spesso arrivano a identificare ogni contenuto con la forma che assume, lo cercano sempre nella forma: è una sorta di malattia professionale. È in questo senso che ho detto di Girard che è rimasto un archivista paleografo: perché identifica appunto il contenuto con la forma. Non sto celiando, e ora ve lo provo tramite un esempio. Nel 2001 Girard rilasciò un'intervista a un certo Sergio Benvenuto – la potete trovare sul web – intitolata *René Girard: psicoanalisi e teoria mimetica* di cui vi leggerò ora un estratto:

Un esempio straordinario di desiderio mimetico si trova nel quinto canto dell'inferno di Dante — nell'episodio di Paolo e Francesca.

È Francesca a raccontare la storia del loro innamoramento. Francesca è la sposa del fratello di Paolo e inizialmente non sono per niente innamorati l'uno dell'altro. Passano il tempo a leggere il romanzo cavalleresco “Lancillotto del lago”, dove la regina Ginevra, spinta da un traditore, Galeotto, si innamora dell'eroe Lancillotto. Stanno leggendo questo romanzo, e nel momento in cui il cavalier Lancillotto bacia la regina, anche Paolo e Francesca si baciano. Così ha inizio il loro amore... Una spiegazione di Dante sta nella frase “Galeotto fu il libro e chi lo scrisse”. Vale a dire che i libri non sono innocenti, dietro ogni libro c'è un autore che cerca di sedurti, che fa sì che tu voglia imitarlo. Nella mia terminologia il libro svolge la funzione di *mediatore*, di *modello* di Paolo e Francesca: il loro amore è dunque in un certo senso un amore copiato.

Anche Don Chisciotte imita i romanzi cavallereschi. Don Chisciotte afferma che il miglior cavaliere errante è Amadigi Di Gaula (anche se non è mai esistito) e decide di imitarlo. Così fa tutto quello che ci si aspetta da un cavaliere errante. È dall'*altro* che Don Chisciotte attinge i suoi desideri, anche se lo fa con un impulso così tenace e originale che secoli di critica lo hanno confuso con uno spirito perfettamente autonomo, come una sopraffina volontà di essere se stesso. Perché quella della mimesi è una lezione al contempo semplice da apprendere, ma anche alla quale la nostra cultura oppone ogni resistenza possibile.

Soprattutto in epoca romantica, Paolo e Francesca erano visti, da persone come George Sand, come modelli di amore romantico e quindi assolutamente spontaneo. Il paradosso è che per essere a loro volta spontanei avevano bisogno di un modello, il che è l'esatto contrario della spontaneità. E così si trascurava il fatto che, piuttosto che curarsi l'uno dell'altro mentre si stavano innamorando, Paolo e Francesca si concentravano su un

libro e si comportavano come i personaggi del libro. Erano cioè del tutto mimetici. Nella critica letteraria tradizionale Paolo e Francesca sono diventati gli archetipi dell'amore puro e autentico; quindi non copiato. Un amore talmente autentico da continuare anche all'inferno.

La critica insomma non vedeva affatto che il vero *deus ex machina* della storia era il libro, il *modello* – è il libro a sedurre.

Non si coglie mai il “desiderio mimetico”, vera fonte del desiderio di entrambi. In effetti sappiamo una sola cosa sull'origine del loro amore: il libro. Dante non descrive quest'amore, ci parla soltanto del libro. È questo il paradosso: in tutto il mondo quello che è visto come l'amore puro e autentico dipende solo da un libro. Siamo stati vittime di un vero lavaggio del cervello da parte del romanticismo: accecati, perdiamo di vista il mediatore, il libro.²

Partiamo allora da Paolo e Francesca, e diciamo subito che non è affatto vero che «inizialmente non sono per niente innamorati l'uno dell'altro»: questo lo suppone Girard ma non è questo che Dante dice. Quando Francesca parla del bacio con Paolo come della «prima radice»³ del loro amore si riferisce chiaramente al momento di inizio effettivo della loro relazione, ma ciò non significa affatto che il loro reciproco sentimento dati da allora. Come fanno fede tanto la vicenda di Francesca da Polenta, così come riportata dal Boccaccio,⁴ quanto quella di Lancillotto,⁵ i due erano innamorati da tempo. Il testo dantesco, infatti, sottolinea fortemente la simmetria tra le due storie: non a caso «Galeotto fu 'l libro»,⁶ perché fu proprio un certo Galeotto a combinare anche il *rendez-vous* tra Lancillotto e Ginevra. Tra l'amare qualcuno e l'aver con questo una relazione sessuale c'è una certa differenza, infatti ci può essere benissimo amore senza relazione sessuale e, viceversa, relazione sessuale senza amore. C'è dunque da chiedersi per quale ragione Girard sovrapponga temporalmente, e in modo affatto arbitrario, il sentimento e la sua effettiva realizzazione. La risposta al quesito è molto semplice: ha bisogno di far credere all'ingenuo lettore che *anche* il sentimento tra i due sorge dal libro, ossia per imitazione. Allora cosa fa? Aggiunge di soppiatto alla *Divina Commedia* una cosina che non c'era, il che gli permette di torcere il senso del testo dantesco in direzione girardiana. Così, se il sentimento tra i due prima non c'era, puff, ecco qua la magia della mimesi che compie il miracolo facendolo sorgere: la forma e il contenuto coincidono miracolosamente. Cosa

² Benvenuto, S. (2023, 19 ottobre). *René Girard: psicoanalisi e teoria mimetica*.

³ Alighieri, D. (1979¹²). *La Divina Commedia. Inferno*, canto V, v. 124.

⁴ Vedi Boccaccio, G. (1918). *Il commento alla Divina Commedia e gli altri scritti intorno a Dante*, [Lez. XX e XXI], pp. 137-142.

⁵ Vedi Leonardi, L. (Cur.). (2021). *Lancillotto del Lago (La marca di Gallia - Galehaut)*, *passim*.

⁶ Alighieri, D. (1979¹²), canto V, v. 137.

cerca di evitare, Girard, con questo trucchetto da baraccone? Cerca di evitare che alla mente del suo uditore si affacci l'ipotesi che il libro possa offrire solamente *l'occasione di esprimersi* a un desiderio che vi si accorda senza tuttavia essere indeterminato, l'ipotesi che il desiderio possa non essere affatto mimetico in sé, ma che possa essere soltanto in cerca di un mezzo di espressione, come un senso che cerca il modo di manifestarsi entro una qualche forma di sintassi. Per Girard il desiderio coincide invece con ciò che lo esprime. Perché questo? Perché – come vi ho appunto detto – nel suo intimo rimane un archivistista paleografo e dunque per lui il contenuto è la forma, il contenuto è quel che il libro descrive. «Desiderio mimetico», per Girard, significa essenzialmente che il libro è già nel desiderio e il desiderio nel libro, ossia che libro e desiderio sono una cosa sola. Significa che il desiderio non esiste senza il libro. Lo dice chiaramente a proposito di Don Chisciotte: «È dall'altro che Don Chisciotte attinge i suoi desideri», il che vuol dire che, prima e indipendentemente dalla lettura dei libri cavallereschi Don Chisciotte semplicemente non desidera. Ma la tesi di Girard poggia semplicemente sulla confusione tra occasione e motivo – l'occasione diventa motivo – talché farla crollare è facilissimo: è sufficiente domandarsi *che cosa abbia spinto* Paolo e Francesca a leggere proprio il libro sugli amori di Lancillotto e non un altro, e a leggerlo *insieme* e non ciascuno per conto proprio, oppure che *cosa abbia spinto* Don Chisciotte a leggere solo romanzi cavallereschi e poi, tra tutti i possibili modelli di cavaliere, *scegliere proprio* Amadigi di Gaula.

Si deve dunque sapere che il suddetto gentiluomo, nei momenti d'ozio – che erano i più numerosi dell'anno –, si dedicava a leggere libri di cavalleria, con tanta affezione e gusto da dimenticare quasi per completo l'esercizio della caccia e persino l'amministrazione del proprio patrimonio. La sua vana curiosità e follia si spinsero così lontano da fargli vendere molti ettari di terreno da semina per comprare libri di cavalleria da leggere e così si portò a casa tutti quelli che poté procurarsi.⁷

Vedete, è sufficiente prendere visione del testo del romanzo per rendersi conto che i libri, cioè i possibili «mediatori», sono tanti, per cui a Don Chisciotte si impone una scelta, scelta che ovviamente si farà in base a qualcosa che le preesiste e che non è affatto automatica ma discussa, ponderata e sofferta.

Ebbe modo di discutere spesso con il curato del borgo – che era uomo dotto, diplomato a Siguenza – riguardo a chi fosse stato il miglior cavaliere: Palmerino d'Inghilterra o Amadigi di Gaula; mastro Nicola, barbiere del medesimo paese, diceva, tuttavia, che nessuno arrivava al Cavaliere del Febo e che, se qualcuno gli si poteva comparare, questi

⁷ Cervantes, M. de (2015⁴). *Don Chisciotte della Mancia. Dell'ingegnoso gentiluomo don Chisciotte della Mancia. Che tratta della condizione ed esercizio del famoso e ardito gentiluomo don Chisciotte della Mancia*. Prima parte, Cap. I, pp. 39, 41.

era don Galaor, fratello di Amadigi di Gaula, perché era di condizione presta a ogni bisogna e perché non era sdolcinato e piagnucolone come il fratello, al quale, in quanto ad ardimento, non era certo secondo.⁸

Amadigi non è dunque scelto d'*emblée* ma al termine di un certo travaglio interiore: è evidente che dev'esserci stato per forza qualcosa *prima* della sua iscrizione formale, qualcosa prima *di quel* libro, qualcosa dunque di fondamentalmente *indipendente* dal libro, e che vi si è faticosamente inserito nel corso del tempo. È una considerazione persino banale, che Girard deve però eludere in ogni modo perché – ve lo ho detto – lo porterebbe del tutto fuori dal suo rassicurante mondo formale di archivista paleografo. Infatti se si distingue il desiderio come tale dalla sua eventuale forma mimetica cosa si ottiene? Si ottiene da una parte qualcosa come il concetto psicanalitico di *pulsione*, e dall'altra qualcosa come il concetto psicanalitico di *identificazione*. Si tratta di un problema enorme della teoria mimetica, che rischia di vedersi ridotta a mero paragrafo di una teoria ben più vasta. Costringerebbe infatti ad ammettere che la mimesi, per funzionare, avrebbe bisogno di questo preliminare desiderante, quindi ne dipenderebbe. Quest'ultimo sarebbe dunque qualcosa di più fondamentale e la teoria mimetica non sarebbe più *la* teoria del desiderio ma solo di una delle sue possibili forme.

Sotto la pressione di questo problema, Girard finisce per ammettere tre fasi di sviluppo del desiderio. La prima fa perno sulla differenza tra animale e uomo:

Per meglio comprendere tutti gli stadi del meccanismo mimetico dobbiamo partire dalla distinzione fondamentale tra desiderio e appetito. Appetiti quali quello per il cibo o il sesso hanno carattere fisiologico e non sono necessariamente legati al desiderio. Però non appena appare un modello da imitare, qualsiasi appetito può venire contaminato dal desiderio mimetico.⁹

Il primo gesto girardiano è quello di separare ciò che viene dal corpo, che non apparterrebbe al registro del desiderio, da qualcos'altro che a questo punto non si sa bene da dove venga e che invece fonderebbe il desiderio come tale. Da un lato, dunque, «appetiti» o «bisogni», dall'altro «desideri».

L'uomo è la creatura che ha perduto una parte del suo istinto animale per accedere a quello che si chiama desiderio. Una volta che i loro bisogni naturali sono soddisfatti, gli uomini desiderano intensamente ma senza sapere con esattezza che cosa, dato che nessun istinto li guida. Essi non hanno alcun desiderio proprio. Ciò che è proprio del desiderio è

⁸ *Ivi*, p. 41.

⁹ Girard, R. (2003). *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cesar de Castro Rocha*, p. 31.

di non avere nulla di proprio. Per desiderare veramente, noi dobbiamo ricorrere agli esseri umani che ci circondano, dobbiamo prendere in prestito i loro desideri. Tale prestito viene spesso fatto senza che né il prestatore né il ricevente se ne rendano conto.¹⁰

Nell'uomo sorgerebbe dunque un desiderio che in origine è indeterminato, informe e cui la mimesi fornirebbe appunto la determinazione, asserto che, tra l'altro, puzza di Lacan lontano un miglio. Ma, come ho già detto, questa tesi è smentita proprio dagli esempi appena fatti: se i desideri di Paolo e di Francesca – non bisogna mai dimenticare che sono *due*, non uno solo – fossero qualcosa di vuoto, di indeterminato, come pensa Girard, in che modo si spiegherebbe il loro farsi strada tra tanti possibili libri che avrebbero potuto scegliere, fino a convergere su uno in particolare, a giungere alla decisione di leggerlo insieme e ad appuntarsi su un determinato passo? Del pari, cosa porterebbe Don Chisciotte a scegliere proprio i libri di cavalleria, e poi a eleggere a proprio ideale Amadigi di Gaula? Paolo, Francesca e Don Chisciotte hanno tutta l'aria di sapere benissimo fin dall'inizio dove vogliono arrivare. Non è dunque, come ho già detto, affatto possibile che il desiderio di costoro, prima dell'evento mimetico, sia vuoto, indeterminato. La soluzione del problema – ed è qui che volevo portarvi – sta semplicemente nel *distinguere tra la forma del mediatore e quella del desiderio*. Girard le identifica: per lui il desiderio in sé non ha forma e assume sempre quella del suo mediatore. Ma questo è un errore gravissimo: come abbiamo visto, non è vero che solo gli appetiti fisiologici hanno forma, perché ce l'hanno anche i desideri. La forma del desiderio, a certe condizioni, può poi ben accordarsi con quella di un certo mediatore. Il desiderio di Paolo, quello di Francesca e quello di Don Chisciotte hanno una forma ben determinata, e questo è esattamente ciò che impedisce loro di soddisfarsi di qualunque mediazione. Il libro, presentato da Girard come il *deus ex machina* di tutta la vicenda, in realtà ne è solo un aspetto contingente, occasionale. E non è il caso di pensare che questo genere di situazioni siano collegate solamente ad ambiti abbastanza elementari, passionali, perché sono addirittura più frequenti in contesti di pensiero altamente intellettualizzati. Come esempio paradigmatico posso portare il caso di Einstein nel momento in cui sta cercando di generalizzare la teoria della relatività ristretta. Per farla molto breve, ciò che egli desidera trovare è un modo intrinseco per descrivere lo spaziotempo. Questo modo, che egli ignora, costituisce esattamente il suo desiderio. Esso veicola un'incognita, una *x*, ma non per questo è indeterminato, infatti può essere espresso soltanto da un certo genere di mediatore. Rispetto a ciò – tanto per usare la terminologia di Girard – la metrica di Riemann indicata da Marcel Grossmann è come i libri di Paolo e Francesca e di don Chisciotte: funziona appunto da mediatore. Ma chiunque comprende che qui la forma del desiderio non è la forma del mediatore. In linea di principio, nulla escludeva

¹⁰ Girard, R. (2001). *Vedo Satana cadere come la folgore*, pp. 35-36.

a priori che Einstein potesse trovare la soluzione al suo problema in qualche altra struttura geometrica. Il desiderio, infatti, all'atto del suo manifestarsi, non include la forma del mediatore ed esiste indipendentemente da essa, eppure ne ha incontestabilmente una. Nell'esempio si tratta esattamente del fatto che *la forma* di un certo mediatore si è rivelata compatibile – e non come un colpo di fulmine perché si sa con quante difficoltà, lavoro e fatica Einstein conseguì detta compatibilità – con *la forma* di un certo desiderio e non, come crede Girard, dalla semplice messa in forma di un desiderio vuoto. Nessuno potrà ora negare che ciò costituisca, per la teoria girardiana, un ostacolo fondazionale gigantesco, perché un corollario di questa tesi è che possano benissimo esistere desideri non mimetici. Si potrebbe quindi supporre che Girard abbia dedicato al problema profonde riflessioni che poi lo abbiano condotto a una robusta articolazione teorica. Naturalmente l'ho cercata in lungo e in largo – pur senza averla letta per intero, ho esplorato la sua opera abbastanza ampiamente – ma tutto quello che ho trovato è quanto ora vi leggerò: «All'epoca di *Menzogna romantica e verità romanzesca*, influenzato da Stendhal, contrapponevo al desiderio mimetico un 'desiderio spontaneo': ma mi sono abituato a usare il termine 'desiderio' solo per quegli appetiti, quei bisogni, quelle varie appropriazioni che il mimetismo permea e dirige».¹¹ Girard ha dunque ben visto il problema, ma tutta la sua elaborazione in proposito consiste in quel «mi sono abituato». La fondazione della sua teoria del desiderio mimetico sta tutta nelle sue abitudini private. La montagna ha partorito il classico topolino. Non so se avete capito: siccome il problema gli rompeva le scatole, che cosa ha fatto? Lo ha semplicemente cancellato. Ora, questa non è altro che insolenza intellettuale che non vale nemmeno la pena di prendere in considerazione ed è veramente scandaloso che una teoria talmente mal fondata sia stata presa così sul serio.

Ho detto prima che un desiderio non mimetico dev'essere ammesso come *possibile*: naturalmente questo non significa che debba esistere di fatto, dunque non esclude che, pur avendo torto in teoria, Girard possa aver ragione in pratica. La mia affermazione era d'altra parte solo un modo per cominciare a introdurre il desiderio non mimetico come qualcosa che occorre prendere in considerazione. È tuttavia facile mostrare che proprio la teoria del desiderio mimetico implica l'esistenza *necessaria di almeno un* desiderio non mimetico. Se la mimesi – come crede Girard – è generalizzata, tutti imitano. «A differenza dei semplici appetiti, il desiderio è un fenomeno sociale che prende le mosse da un desiderio già esistente, il desiderio della maggioranza per esempio, o quella di un individuo che prendiamo come *modello*, senza neppure rendercene conto, perché lo ammiriamo, perché tutti lo ammirano».¹² Non potendo tuttavia esistere *ab aeterno*, bisogna

¹¹ Girard, R. (2005). *Quando queste cose cominceranno. Conversazioni con Michel Treguer*, p. 44.

¹² Girard, R. (2004). *Il sacrificio*, p. 25.

bene che la cosa, in qualche punto dello spaziotempo, cominci, cioè che vi sia un grado zero della mimesi generalizzata. Ora, se al grado zero tutti imitano, semplicemente non vi è nessuno da imitare. Bisogna allora necessariamente che vi sia *almeno uno* che non imita nessun altro perché gli altri possano imitarlo. Ma, se bisogna che almeno uno vi sia, perché non più di uno? La cosiddetta «mimesi generalizzata» di Girard non può dunque esistere senza qualcosa che la limiti, ossia non può essere generalizzata.

Dopo di ciò voglio leggersi un brano che è veramente stupefacente:

Si crede che io interpreti i temi così come si presentano e non si coglie l'estremo radicalismo di quel che faccio. Io non esito a contraddire il testo, come noi contraddiciamo i cacciatori di streghe quando ci assicurano che le loro vittime sono veramente colpevoli. Bisogna far saltare in aria il mito nello stesso senso con cui mandiamo in aria i processi alle streghe. Bisogna far vedere che, dietro al mito, non c'è il puro immaginario, né il puro avvenimento, ma un resoconto falsato dall'efficacia stessa del meccanismo vittimario, meccanismo che il mito ci racconta con piena sincerità ma che è necessariamente raffigurato da coloro che lo raccontano e che sono i persecutori. Il tema dell'individuo che porta la peste nella sua comunità perché ha commesso un parricidio e un incesto non la turba un po', non suscita in lei dei sospetti? Crede che questo tema sia veritiero, o lo ritiene invece inventato? Secondo me non è né l'uno né l'altro. Si tratta dell'accusa tipica del linciaggio collettivo in un periodo di crisi, di peste. L'accusa non può apparire diversa da come si mostra nel mito, visto che proviene dai persecutori unanimi e non dalla vittima. Sapremmo subito come regolarci se il testo del mito si fosse presentato in un contesto occidentale e storico, per esempio medievale. Abbiamo infatti a che fare con una comunità che il panico ha precipitato nella caccia al capro espiatorio e che si è polarizzata mimeticamente contro il cittadino più autorevole e invidiato. Non c'è nulla di più 'normale', in un certo senso, della trasformazione di un re in un capro espiatorio. Bisogna rinunciare senz'altro a rispettare il testo del mito. [...] Per comprendere questo genere di mito bisogna domandarsi come reagirebbero i linciatori presi dal panico se – dopo un arbitrario linciaggio – lei li interrogasse su ciò che hanno appena fatto: non descriverebbero la violenza arbitraria a cui si sono abbandonati o la realtà delle loro azioni, ma il mito come è giunto fino a noi, o una variante di quella stessa menzogna. Le direbbero di avere legittimamente scacciato dalla città un individuo che aveva veramente commesso i crimini fantastici di cui era accusato. Le direbbero che era stato il re a provocare la peste perché aveva veramente ucciso il padre e posseduto la madre.¹³

Dopo quello che vi ho letto posso solo dire che si resta letteralmente basiti di fronte al fanatico furore di Girard, che azzera qualunque rapporto con le testimonianze; esse non significano nulla se non menzogna: «io non esito a contraddire il testo», «bisogna far saltare in aria il mito», «bisogna senz'altro

¹³ Girard, R. (2005), pp. 56-57.

rinunciare a rispettare il testo del mito». La sua identificazione – dovrei forse dire la mimesi? – con gli inquisitori a caccia di streghe, oltre che evidente, è talmente estremizzata da instaurare una sorta di contro-inquisizione anti-inquisitoriale: Girard nemmeno si rende conto di usare le stesse procedure, di essere animato dallo stesso sprezzo delle testimonianze, dalla stessa convinzione di possedere a priori una verità in base alla quale smascherare l'impostura, dallo stesso furore catartico. Tanto per usare le sue stesse categorie, Institor e Sprenger – ossia gli autori de il *Martello delle streghe* – sono il suo Altro e i miti, alla stregua di malefici, i suoi mediatori. L'inquisitore è il suo avversario e al contempo il suo modello. I mitografi sono i cattivi, lui il buono giunto a smascherarli. È l'oscena, irriflessa violenza dei giusti per definizione.

Quello che avete appena ascoltato è uno straordinario esempio di quella che io chiamo «l'epistemologia di Gardener». Molti di voi sono troppo giovani per sapere chi sia questo Gardener. No, non è un professore di filosofia di qualche università nord-americana, ma il protagonista di un bellissimo film del 1979 intitolato *Oltre il giardino* che aveva come protagonista il grande Peter Sellers. Vi si tratta della vicenda di un certo Chance, un giardiniere di mezza età, analfabeta e non molto dotato intellettualmente, che non era mai uscito dalla casa nella quale aveva lavorato per tutta la vita. Nel corso di tutti questi anni, l'unico collegamento che aveva avuto col mondo esterno era stata unicamente la televisione. All'improvviso il suo datore di lavoro muore e Chance si ritrova in mezzo alla strada, con soltanto una valigia di vecchi abiti di lusso smessi dal suo ex datore di lavoro e il suo ottuso e disarmante candore. Vagando disorientato e senza meta per le strade di una Washington sporca e maleducata, cioè ben diversa dal mondo che lui aveva visto in TV, Chance viene investito dall'auto della moglie del potente ed influente uomo d'affari Benjamin Rand, amico del Presidente degli Stati Uniti, la quale, preoccupandosi di soccorrere il malcapitato, lo porta nella sua grandiosa villa per farlo curare. Durante il tragitto in automobile, costei chiede all'uomo il suo nome ma la risposta, «*Chance the gardener*», cioè «Chance il giardiniere», per via d'un colpo di tosse che la rende poco chiara, viene recepita in «*Chance Gardener*», «Chance Giardiniere» come se il suo mestiere fosse il suo cognome. Chance si rimette presto dal piccolo incidente ma poi si trattiene in casa Rand come ospite, visto che il vecchio e malato uomo d'affari, colpito dalla sua riservatezza, lo tiene in grande considerazione, e sua moglie addirittura se ne innamora. Tutto ciò avviene all'insaputa di Chance e in maniera del tutto fortuita, dato che quei pochi concetti che egli esprime riguardano l'unico argomento che conosce, ossia il giardinaggio. Ma, in un mondo che è abituato a vedere ciò che vuole vedere, questo poveretto è scambiato per un individuo saggio, sensibile e arguto. In qualunque contesto si trovi, dall'intimità di un dialogo a due con il suo anfitrione fino al confronto con lo stesso Presidente degli Stati Uniti d'America, passando per la partecipazione a un talk-show televisivo, le risposte di Chance, sempre molto semplici e invariabilmente riferite al mondo del giardinaggio, vengono

puntualmente scambiate per metafore dal significato profondo, proprie di una persona dalla grande saggezza e illuminante filosofia. Non so a voi, ma a me pare proprio la carriera accademica di Girard.

Per quanto spalanchino gli occhi, molti etnologi, teologi e studiosi del mondo greco e latino dicono di non vedere nei miti nessun capro espiatorio. Non comprendono ciò che dico: non si rendono conto che per me il capro espiatorio non è un tema, ma una fonte di illusione che genera un testo fondamentalmente ingannevole. E per definizione un'illusione non può apparire in quanto tale nel testo che ne deriva. In Edipo, costoro non riconoscono il capro espiatorio, come invece dovrebbero...¹⁴

Certo, questi «*etnologi, teologi e studiosi del mondo greco e latino*» sono un branco di buffoni perché non vogliono cacciarsi in testa che si tratta sempre e unicamente di giardinaggio. È, come vi dicevo, l'epistemologia di Chance, perché Girard è un Chance. Un Chance malevolo e prevaricatore ma sempre un Chance.

In che modo – ci si chiederà ora – la sua teoria può dirsi condizionata dalla mentalità archivistica? Ebbene, a conti fatti, l'epistemologia che la sottende si riduce a nient'altro che un sistema di archiviazione, e come tale è da lui trattata: le produzioni culturali umane non sono altro che voci della categoria «giardinaggio», ossia «mimesi». Come abbiamo visto, questa epistemologia – che ho chiamato «epistemologia di Gardener» – è dotata di una precisa metodologia, la «metodologia Procuste», nota fin dall'antichità: ciò che la eccede viene tagliato via e ciò che è insufficiente, stirato fino a raggiungere la giusta misura ortofrutticola.

Ma quel che mi preme venga valutato, e che voglio sottolineare ancora una volta, è proprio la natura mimetica del desiderio girardiano, che lui stesso ha involontariamente confessato nel brano appena letto: per smascherare l'inquisitore diventa inquisitore. La sua teoria non è dunque altro che la proiezione all'esterno della sua modalità desiderante. È proprio il misconoscimento del fatto che è lui stesso a imitare che gli fa vedere imitazione dappertutto. E adesso vorrei fare un'osservazione di puro buon senso: a proposito di Girard si parla di «teoria mimetica» senza rendersi spesso conto di usare un eufemismo, perché la «mimesi» girardiana, così come lui la concepisce, possiede anche un nome più volgare ma ben più evocativo, che è «invidia». Senza alcun dubbio, la «teoria mimetica» è una «teoria dell'invidia» la quale, essendo come abbiamo visto di natura mimetica, è identicamente la teoria di un invidioso. Ora l'invidia, ben prima e ben più radicalmente che una modalità di decifrazione, è un vizio capitale, almeno per i cattolici come Girard, il quale non dubitiamo se ne sarà debitamente pentito, prima di andare a incontrare il suo dio. Di questo non mi servirò comunque per fare del moralismo d'accatto: la cosa mi serve solo a illuminare di luce radente il suo rapporto con Freud.

¹⁴ *Ivi*, p. 55.

Già l'ho detto in *La violenza e il sacro*: Freud è arrivato vicinissimo allo schema mimetico, e questo mi ha disturbato molto all'inizio del mio lavoro, mi ha fatto perdere parecchio tempo, perché notavo l'ambiguità del mio rapporto con Freud. Avevo la tendenza a pensare – e altri lo pensano ancora oggi – che la mia ipotesi fosse solo una brutta copia di Freud, un Freud semplificato! Andando avanti, ho scoperto la capacità esplicativa del desiderio mimetico, anche in campi prettamente freudiani come la psicopatologia. L'eleganza della dimostrazione resta un criterio fondamentale; improvvisamente lei vede chiarirsi mille fenomeni diversi: il masochismo, il sadismo, e così via.¹⁵

Come abbiamo già visto a proposito degli inquisitori, anche qui c'è di mezzo l'invidia, pardon, la mimesi: «Avevo la tendenza a pensare [...] che la mia ipotesi fosse solo una brutta copia di Freud». Ma poi, attraverso «l'eleganza della dimostrazione», voilà, ecco la «teoria mimetica» estendersi all'intero creato! Cosa Girard chiami «eleganza della dimostrazione» lo abbiamo appena visto: insolenza intellettuale *più* «epistemologia di Gardener» *più* «metodo Procuste», un mix che consente al suo autore il pretendere di avere sempre ragione.

Ora, se è vero che, come ha scritto Jean-Pierre Dupuy, la teoria girardiana è una «piramide che poggia sul vertice: l'ipotesi mimetica»,¹⁶ dopo quello che abbiamo visto siamo costretti ad ammettere che questo vertice ci pare talmente evanescente da risultare irreperibile.

Bene, dopo questo breve inquadramento epistemologico, che era doveroso, possiamo finalmente occuparci di quel che Girard dice a proposito di Edipo. Leggiamo: «La città di Tebe è devastata dalla peste. Un oracolo religioso annuncia che il responsabile del disastro è un unico individuo che vive in città: egli ha offeso gli dei uccidendo suo padre e sposando sua madre».¹⁷ Badate, non si tratta di una svista perché lo ripete pari pari in altro frangente: «La peste devasta Tebe: ecco il primo stereotipo persecutorio. Edipo è responsabile perché ha ucciso suo padre e sposato sua madre: ecco il secondo stereotipo».¹⁸ Comprendo che quello che avete appena ascoltato possa farvi infuriare e protestare a gran voce che una tale castroneria, detta da uno studioso reputato e tradotta in tutto il mondo, è assolutamente inaccettabile, ma dovete tenere conto del «metodo Procuste» con cui Girard ha dichiarato di affrontare i miti. Ricordate? «Io non esito a contraddire il testo», «bisogna far saltare in aria il mito», «bisogna senz'altro rinunciare a rispettare il testo del mito», quindi non importa affatto se l'oracolo, in questo caso, non fa alcuna menzione di incesto e parricidio e si limita a richiedere la punizione degli assassini del precedente re:

¹⁵ *Ivi*, pp. 147-148.

¹⁶ Dupuy, J.-P. (1982). *Mimésis et morphogénèse*, p. 225. [La traduzione è mia.]

¹⁷ Girard, R. (2009). *Edipo liberato*, p. 119.

¹⁸ Girard, R. (1987). *Il capro espiatorio*, p. 47.

Creonte

Signore, un tempo noi avevamo un re,
Laio, che governava questa terra, prima che tu guidassi la città.

Edipo

Lo so, ho sentito, ma non l'ho mai visto.

Creonte

È morto: e adesso il dio ci ordina chiaro
di vendicare, con le nostre mani, coloro che hanno colpa, chiunque siano.¹⁹

Bisogna che vi abituiate al fatto che Girard, forte della sua concezione epistemologica, fa raccontare al mito e alla tragedia sofoclea quello che gli pare.

Per sostenere l'ipotesi mimetica, a Girard serve innanzitutto la simmetria, ed ecco allora che:

In ogni episodio del mito le azioni dei personaggi sono simmetriche, reciproche: ispirato dall'oracolo, Laio allontana con violenza Edipo per timore che il figlio prenda il suo posto sul trono di Tebe e nel letto di Giocasta. Ispirato dall'oracolo, Edipo elimina con violenza Laio e prende il suo posto sul trono di Tebe e nel letto di Giocasta. Ispirato dall'oracolo, Edipo contempla all'inizio della tragedia l'eliminazione di un uomo che potrebbe tramare di prendere il suo posto sul trono di Tebe e nel letto di Giocasta.²⁰

E cosa importa se Laio non «allontana con violenza Edipo» ma lo vuole proprio morto, e non perché abbia «timore che il figlio prenda il suo posto sul trono di Tebe e nel letto di Giocasta» ma semplicemente perché teme di esserne ucciso: ovviamente, dopo morto, che Edipo «prenda il suo posto sul trono di Tebe e nel letto di Giocasta» non gli importerebbe più un fico secco. Edipo poi non ammazza Laio «ispirato dall'oracolo» ma per una banale questione di precedenze stradali; né lo stesso «contempla all'inizio della tragedia l'eliminazione di un uomo che potrebbe tramare di prendere il suo posto» ma vuole semplicemente scovare l'assassino del precedente re: è solo quando i sospetti arrivano a lambire la sua persona che comincia a temere un complotto. Di tutti questi aspetti a Girard non importa un accidente: gli serve una simmetria e, forte del «metodo Procuste», se non la trova nel testo la costruisce di sana pianta: non bisogna forse «rinunciare a rispettare il testo del mito»?

Introdotti a colpi di mazza pioli quadrati in buchi rotondi, Girard cerca di spiegare incesto e parricidio con la simmetria appena introdotta, nel presupposto che quest'ultima generi immancabilmente quella che chiama «crisi sacrificale».

¹⁹ Condello, F. (2021). *Sofocle. Edipo re*, vv. 103-107, p. 13.

²⁰ Girard, R. (2009), p. 65.

Bisogna ritornare ancora una volta ai ‘delitti’ del figlio di Laio. Essere regicidi nell’ordine della *polis* ed essere parricidi nell’ordine della famiglia è esattamente la stessa cosa. Nell’uno come nell’altro caso, il colpevole trasgredisce la differenza più fondamentale, più elementare e più imprescrittibile. Diventa, letteralmente, l’assassino della differenza.

Il parricidio è l’instaurazione della reciprocità violenta tra padre e figlio, la riduzione del rapporto paterno alla ‘fraternità’ conflittuale. La reciprocità è nettamente indicata nella tragedia. [Abbiamo appena visto quanto.] Laio, si è già detto, esercita pur sempre una violenza contro Edipo, prima ancora che Edipo gliela restituisca.

Quando riesce ad assorbire anche il rapporto tra padre e figlio, la reciprocità violenta non lascia più nulla fuori dal suo raggio. E assorbe quel rapporto quanto più completamente possibile, facendone una rivalità non per un oggetto qualunque ma per la madre, vale a dire per l’oggetto più formalmente riservato al padre, più rigorosamente vietato al figlio. L’incesto è anch’esso violenza, violenza estrema, e perciò distruzione estrema della differenza principale in seno alla famiglia, la differenza con la madre. Fra tutti e due, il parricidio e l’incesto completano il processo d’indifferenziazione violenta. Il pensiero che assimila la violenza alla perdita delle differenze deve sfociare nel parricidio e nell’incesto come termine ultimo della sua traiettoria. Non rimane nessuna possibilità di differenza; nessun settore della vita può più sfuggire alla violenza.²¹

Ebbene, innanzitutto Girard deve spiegarci per quale ragione l’incesto sarebbe violenza sempre, dovunque e comunque, e in che senso distruggerebbe la differenza fra figlio e madre: forse che la madre diventerebbe figlio e il figlio madre? L’affermazione ci pare risibile perché l’incesto non genera affatto una perdita dei ruoli simbolici, al contrario, li sottolinea: se, come dice Girard, l’incesto, all’atto del suo compiersi, cancellasse la differenza, cancellerebbe al contempo anche se stesso. Del pari, deve anche spiegarci in che senso il parricidio annullerebbe la differenza tra padre e figlio: per quanto morto, il padre rimane padre, non diviene fratello per far piacere a Girard. E pure, il fatto che Edipo divenga padre là dove suo padre, in precedenza, lo era divenuto, non ha, ancora una volta, niente a che vedere con l’annullamento della differenza. In nessun caso Edipo diventa Laio: il giacere con Giocasta non lo rende padre di se stesso. L’incesto non implica per nulla lo scivolamento nell’identità, che non avviene affatto, ma il sovrapporsi e l’intricarsi delle funzioni: «*πατέρας, ἀδελφούς, παῖδας, αἱμ’ ἐμφύλιον, νύμφας γυναικας μητέρας τε, padri, figli, fratelli, sangue della stessa stirpe, ragazze che erano madri e mogli*»,²² su questo Sofocle, per bocca di Edipo, è molto chiaro. La differenza rimane, ma rischia l’ingestibilità, l’isterilimento, perde la propria generatività sociale. La funzione di una rete da pesca – l’esempio è tipico – è quella di essere distesa: ammucchiata in un groviglio non serve a niente. Non che

²¹ Girard, R. (1980). *La violenza e il sacro*, pp. 105-106.

²² Condello, F. (2021), vv. 1406-1407, p. 123. [La traduzione è mia.]

ciò sia sufficiente a spiegare anche l'orrore che pervade Edipo, ma per questo bisognerebbe proprio ricorrere a Freud, ed è cosa che deve attendere il suo momento.

Vi è poi un aspetto cui ho già fatto cenno e che è ora di sviluppare: Apollo motiva la peste a Tebe esclusivamente con il fatto che in città siano presenti gli assassini di Laio. Nell'oracolo non vi è nessuna menzione di incesto e parricidio che quindi non sono affatto collegati con la peste, contrariamente a quel che crede Girard, che fa di quest'ultima un simbolo della crisi sacrificale al pari degli altri due: «Di fronte al parricidio e all'incesto – scrive infatti – vi è un altro tema che maschera anch'esso la crisi sacrificale invece di designarla, ed è la peste».²³ Ma la colpa della città è esclusivamente di aver lasciato un omicidio impunito. Vi ho già spiegato, a proposito di Vernant, che in tempi preomerici, nei casi di omicidio vi era una sorta di obbligo alla vendetta da parte dei familiari della vittima, che tuttavia potevano accontentarsi dell'esilio dell'assassino, oppure di una qualche forma di risarcimento. Chiaramente, l'omicidio turbava un equilibrio che andava ripristinato. Se si vuole parlare di crisi, essa sta tutta nel fatto che se si consentisse indiscriminatamente l'omicidio, si finirebbe nella lotta di tutti contro tutti, ma questo è semplicemente un problema di amministrazione della giustizia che non comporta alcun azzeramento delle differenze. Per dichiarazione stessa del dio, il peccato di Tebe sta tutto nel non aver cercato ed espulso il, o i colpevoli: «*Creonte*: [...] Febo, nostro signore, ci dà un ordine chiaro: cacciare via da questa terra la macchia che nutriamo, qui, fra noi; non lasciare che cresca incancellabile».²⁴ Risolto quello, la peste se ne andrebbe. Detto tra parentesi: l'indifferenza di Apollo rispetto all'incesto e al parricidio di Edipo non può non essere in relazione con il fatto che, nel suo caso, sono involontari. Essi sono comunque un problema esclusivo di Edipo, non di Tebe, tant'è che alla fine, quando vengono svelati e quindi giungono a riguardare *anche* la città, Creonte non sa come comportarsi e si rivolge nuovamente all'oracolo per avere lumi. Insomma, quello che nell'*Edipo re* è molto chiaro, e che Girard misconosce totalmente, è che il problema di Tebe e quello di Edipo *non sono lo stesso problema*. L'omicidio in sé, dalle cui conseguenze la città è afflitta, per Edipo non è affatto un cruccio, ne è tutt'altro che pentito: «κτείνω δὲ τοὺς ζῦμπαντας, li ho fatti fuori tutti». Niente testimoni, nessuna vendetta da subire. Purtroppo per lui però non è così perché uno è sopravvissuto e sta per arrivare. Ciò che spaventa Edipo è solo la possibilità che tra le sue vittime ci sia proprio Laio, il che lo esporrebbe alla morte o all'esilio. «Ma se andassi in esilio da Tebe, cosa ben fattibile, [dice Edipo] io non potrei neppure tornarmene in patria, a Corinto, per la profezia a causa della quale ne sono fuggito, sicché dove diavolo vado?».²⁵ Si vede bene che ciò che lo incalza

²³ Girard, R. (1980), p. 107.

²⁴ Condello, F. (2021), vv. 96-98, p. 11.

²⁵ Cfr. *ivi*, vv. 824-27. [La traduzione è mia.]

è la possibilità dell'incesto e del parricidio, non l'omicidio in sé. Se non ci fosse quel maledetto oracolo, anche se la sua vittima fosse stato proprio Laio, potrebbe tornarsene tranquillamente a Corinto a fare la bella vita del figlio di re, e chi s'è visto s'è visto. Edipo, come ho detto, è dunque spaventato ma tutt'altro che pentito. Il suo problema è insomma ben diverso da quello della città. Edipo è un uomo in fuga, portato sul trono di Tebe da una serie di eventi fortuiti. Di aver fatto fuori Laio non gli importa nulla: quello che gli preme è di non ammazzare Polibo. Naturalmente, a partire dal momento in cui Girard sostituisce il primo oracolo – quello di incesto e parricidio, per intenderci – col secondo – ossia quello relativo alla punizione dell'assassinio – il problema della città e quello di Edipo non possono che collassare uno nell'altro ed ecco, laddove si tratta di semplice amministrazione della giustizia, si crea, artificiosamente, la condizione per la crisi sacrificale. È il buon, vecchio, sano «metodo Procuste» messo al servizio dell'«epistemologia di Gardener».

Così come gli servivano la simmetria, e poi la crisi sacrificale, a Girard serve ovviamente anche un capro espiatorio. E scrive:

La tragedia si concluderà con una tarda sottomissione agli ordini dell'oracolo, così come vengono interpretati, seguendo la linea di Tiresia, dalla collettività e dall'eroe stesso. Si tratta di un evento di tipo religioso, un'espulsione rituale. L'eroe raccoglie su di sé tutte le impurità che circolano in città. La sua partenza da Tebe guarisce i cittadini dalla «peste». Per non subirne la contaminazione, è necessario disfarsi il prima possibile di questo orrendo oggetto:

«In nome degli dei, fate presto, portatemi lontano da qui, da qualche parte nascondetemi, o uccidetemi o gettatemi in mare, voglio scomparire per sempre!» (1410-1412)

«Cacciami via da questa terra, cacciami subito, dove nessuno possa parlare con me, mai più.» (1436)

«Abbiate fiducia, non temete: ai miei mali nessun altro uomo può dare ricetta.» (1415)

Sono parole studiate per placare l'angoscia collettiva dei tebani. In esse viene definita la funzione arcaica del capro espiatorio.²⁶

Naturalmente, per sostenere la sua tesi, Girard ha bisogno di passare sotto silenzio che le frasi che cita provengono da Edipo, ossia dal capro stesso e non dalla collettività dei cittadini. Del pari, deve omettere le parole di Creonte che negano decisamente ad Edipo ciò che chiede:

Creonte

Cosa mi stai chiedendo? Qual è il tuo desiderio?

²⁶ Girard, R. (2009), p. 66.

Edipo

Gettami fuori dal paese, subito,
dove nessuno mi potrà mai parlare.

Creonte

L'avrei già fatto, sappilo; ma prima
ho preferito consultare il dio, chiedergli cosa fare.

Edipo

Ma il suo oracolo è chiaro, fino in fondo:
uccidere l'impuro, il parricida; ed è questo che io sono.

Creonte

È vero, è ciò che ha detto. Ma in queste circostanze,
meglio sapere come comportarsi.²⁷

Infine, deve ignorare il fatto che non c'è nessuna angoscia collettiva da placare, perché fino alla fine della tragedia il coro, per Edipo, non mostra altro che un'infinita pietà. D'altra parte, di questo vi ho già parlato a lungo a proposito delle tesi di Vernant.

Nell'acquiescenza e nell'ammirazione del mondo intellettuale mondiale, Girard non interpreta un testo, lo devasta. Quella violenza che tanto lo preoccupa, è il primo a esercitarla. La sua metodologia è un'oscena cella di tortura. La tragedia di Sofocle, nelle sue mani, fa la fine di Augustine in quelle dell'abominevole Curval ne *Le dieci giornate di Sodoma*: violata e straziata a morte. E questa non è una metafora, bensì proprio quel che l'«epistemologia di Gardener» fa subire ai testi, e lo si vede bene nel brano seguente:

Tutto quello che dico sulla mitologia sembrerebbe evidente, quasi troppo evidente, se si trattasse di un documento consacrato come 'storico'. Se i miei lettori non sono ancora convinti, li convincerò presto con un esperimento semplicissimo. Truccherò rozzamente la storia di Edipo; la priverò del suo abito greco per abbigliarla all'occidentale. Così facendo, il mito scenderà di uno o due gradini nella scala sociale. Non preciso né il luogo né la data dell'avvenimento ipotizzato. La buona volontà del lettore farà il resto. Essa situerà automaticamente il mio racconto in un qualche luogo del mondo cristiano tra il XII e il XIX secolo; non servirà altro per far scattare, come una specie di molla, l'operazione che nessuno si sogna mai di fare su un mito, fintanto che è possibile riconoscere in esso proprio ciò a cui noi diamo il nome di mito. «I raccolti sono scarsi, le vacche abortiscono; non si va più d'accordo. Si direbbe che sul villaggio sia stato gettato il malocchio. È stato sicuramente lo zoppo, la cosa è chiara. Un bel giorno è arrivato, non si sa bene da dove e si è installato come se fosse a casa sua. Si è perfino permesso di sposare l'ereditiera più in vista del villaggio e di farle mettere al mondo due figli: sembra che a casa loro se ne vedano di tutti i colori! Si sospetta lo straniero di aver conciato male il primo marito di sua moglie, una specie di

²⁷ Condello, F. (2021), vv. 1435-1441, p. 125.

tiranno locale, sparito in circostanze misteriose e sostituito un po' troppo presto dal nuovo venuto in entrambi i ruoli. Un bel giorno i giovanotti del villaggio ne hanno abbastanza; prendono le loro forche e costringono l'inquietante personaggio a sloggiare».²⁸

Girard pretende che questa porcheria sia un mascheramento fedele, per quanto rozzo, della tragedia sofoclea. Ebbene, per affermarlo ci vuole una bella faccia di bronzo, perché Edipo non è semplicemente arrivato, installandosi come se fosse a casa sua, ma è stato *invitato* in città e *gli è stata offerta* la mano della regina per il semplice fatto che ha battuto la Sfinge. Inoltre non è affatto sospettato di aver ucciso Laio portando quindi la peste, tanto che, per scoprirlo, è necessaria una lunga e tortuosa inchiesta. Infine, i tebani non imbracciano affatto le loro forche per costringerlo a sloggiare, perché sono addolorati e impietositi dal suo destino. Ve lo dico chiaro e tondo: se mi venissero consentiti tutti i cambiamenti sostanziali che Girard ha impresso alla vicenda di Edipo, sarei tranquillamente in grado di trasformare la vita di sant'Antonio nella favola di Barbablù. Ve l'ho detto: costui è un autentico Curval della letteratura.

Dopodiché questo cumulo di scemenze va a sbattere contro il fatto che gli Elleni, nei confronti della violenza, non avevano esattamente un atteggiamento da chierichetti. Erano guerrieri, quindi non ne erano affatto imbarazzati perché la praticavano con discreta regolarità e grande orgoglio. La violenza contenuta nei gesti di purificazione rituale non aveva alcun bisogno di essere mascherata. Essi dunque non si sarebbero affatto comportati come – ricito – «linciatori presi dal panico se – dopo un arbitrario linciaggio – lei li interrogasse su ciò che hanno appena fatto: non descriverebbero la violenza arbitraria a cui si sono abbandonati o la realtà delle loro azioni, ma il mito come è giunto fino a noi, o una variante di quella stessa menzogna. Le direbbero di avere legittimamente scacciato dalla città un individuo che aveva veramente commesso i crimini fantastici di cui era accusato».²⁹ Girard sa peraltro bene che in molte città greche si teneva periodicamente un rito pubblico volto ad espellere la contaminazione accumulata nel corso dell'anno. Questo rito si svolgeva ai danni di individui denominati *pharmakoi*, che venivano appunto cacciati dalla città. Vernant ci informa di come costoro venissero scelti: «Tutto lascia pensare che li si reclutava nella feccia della popolazione, tra i *kakourgoi*, avanzi di galera che i loro misfatti, la loro bruttezza fisica, la loro bassa condizione, le loro occupazioni vili e ripugnanti designavano come esseri inferiori, degradati, *phauloi*, lo scarto della società».³⁰ Tutto questo Girard lo sa bene, ma quello che non valuta è che, per gli Elleni, non soltanto i crimini veri e propri ma anche la bruttezza e la bassa condizione sociale costituivano delle autentiche colpe e quindi,

²⁸ Girard, R. (1987), p. 54.

²⁹ Girard, R. (2005), p. 57.

³⁰ Vernant, J.-P. (2007). *Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Edipe-Roi*, p. 1168. [La traduzione è mia.]

per loro, i *pharmakoi* non erano affatto degli innocenti accusati ingiustamente ma dei semplici scampoli di quanto di peggio vi fosse nella città. I Greci non avevano dell'innocenza la stessa nozione che ne abbiamo noi. Come ho già detto, per loro persino la bruttezza e l'*handicap* erano una colpa mentre, al contrario, la bellezza una prova d'innocenza. Di ciò costituisce un esempio paradigmatico la vicenda dell'etéra Mnesàrete, detta Frine, accusata di empietà, delitto che implicava la pena di morte. Frine fu difesa dall'oratore Iperide che per l'occasione compose una delle sue orazioni più famose, *Per Frine*. Vedendo che questa non persuadeva comunque il tribunale e sentendo quindi la causa persa, Iperide avrebbe strappato la tunica di Frine, esponendone la splendida nudità davanti ai giudici, che si convinsero della sua innocenza, dato che una tale bellezza non poteva essere colpevole. Che si sappia, soltanto a Massalia, l'odierna Marsiglia, il *pharmakos* era veramente un innocente, ma era qualcuno che si offriva volontario e per questo veniva ricompensato con il mantenimento gratuito a spese della città per un intero anno.³¹ Dopodiché gli elleni, interrogati su quel che avevano appena compiuto, non si sarebbero certo nascosti dietro un dito inventandosi crimini immaginari commessi dai *pharmakoi*, ma avrebbero raccontato le cose esattamente come stavano, e con una certa fiera, potete scommetterci. Né il rituale del *pharmakos* né il mito di Edipo hanno qualcosa a che vedere con il linciaggio: Girard ha visto troppi western. Comprendo che, da cattolico, ha bisogno di tutte queste illazioni per arrivare a collegare il sacrificio di Cristo con la vicenda di Edipo, ma è solo bassa cucina intellettuale annegata in un brodo di erudizione.

Per chiudere l'intervento di oggi voglio offrirvi un esempio di come Girard legge Freud. In *La violenza e il sacro* c'è un capitolo molto divertente intitolato *Freud e il complesso di Edipo* in cui costui mette in atto il suo famoso metodo al fine di appropriarsi del concetto freudiano di identificazione facendo finta che si tratti di qualcosa che ha inventato lui sotto il nome di mimesi. Per Girard, nel concetto di identificazione Freud avrebbe intravisto il desiderio mimetico, ma poi se ne sarebbe ritratto lasciandogli così – bontà sua – campo libero. Non posso citarvi per intero l'inizio della sua argomentazione perché si tratta di parecchie pagine, ma cercherò di restituirvene l'ossatura il più fedelmente possibile. Il primo passo di Girard è quello di citare e commentare un brano d'inizio del capitolo VII di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* che verte, appunto, sull'identificazione:

Il maschietto manifesta un interesse particolare per il proprio padre, vorrebbe divenire ed essere come lui, sostituirlo in tutto e per tutto. Diciamolo tranquillamente: egli assume il padre come proprio ideale. Questo comportamento non ha nulla a che fare con un atteggiamento passivo o femminile nei riguardi del padre (e del maschio in genere); esso è anzi squisitamente maschile. Si accorda benissimo con il complesso edipico, che contribuisce a preparare.³²

³¹ Cfr. *ivi*, p. 1169.

³² Freud, S. (1921). *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, p. 293.

Nel suo commento Girard si aggrappa alla locuzione «sostituirlo in tutto e per tutto» per dedurne che l'eventuale desiderio del bambino per la madre non sarebbe altro che l'effetto dell'identificazione con il padre: «Abbiamo visto come non sia possibile precisare il pensiero di Freud circa l'identificazione senza farlo sfociare in uno schema mimetico che fa del padre il modello del desiderio; è il padre che designa al figlio il desiderabile col desiderarlo egli stesso; non può quindi evitare di designare, tra le altre cose, ... la madre». ³³ Vedete che non siamo affatto usciti dal tema, dato che si tratta di uno schema che egli riporta pari pari all'interno della sua lettura della tragedia di Sofocle:

Alla luce di Freud, così come dell'esperienza romanzesca, tutti gli episodi del mito si traducono come progressiva esteriorizzazione di una relazione con l'Io e con l'Altro fondata prima di tutto sul padre. Il desiderio edipico e il desiderio romanzesco sono una cosa sola. Il figlio desidera essere padrone. Desidera l'essere di suo padre, vale a dire ciò che suo padre possiede e che, apparentemente, non smette di desiderare nemmeno nella beata autonomia di cui gode. Il figlio imita il desiderio di suo padre. ³⁴

Per Girard, il brano freudiano citato poco sopra conterrebbe dunque l'idea che il bambino, se non avesse una figura paterna con cui identificarsi, non svilupperebbe mai alcun desiderio nei confronti della madre. Per questa ragione Freud sarebbe lì alle soglie della scoperta del desiderio mimetico, tuttavia cadrebbe ben presto preda della «volontà di scartare gli elementi mimetici che cominciavano a pullulare nell'area dell'Edipo». ³⁵ Come prova di ciò Girard offre un'altra citazione freudiana, questa volta da *L'Io e l'Es*:

[...] egli [il bambino] sviluppa assai precocemente un investimento oggettuale per la madre [...]; del padre il maschietto si impossessa mediante identificazione. Le due relazioni per un certo periodo procedono parallelamente, fino a quando, per il rafforzarsi dei desideri sessuali riferiti alla madre e per la constatazione che il padre costituisce un impedimento alla loro realizzazione, si genera il complesso edipico. L'identificazione col padre assume ora una coloritura ostile, si orienta verso il desiderio di toglierlo di mezzo per sostituirsi a lui presso la madre. Da questo momento in poi il comportamento verso il padre è ambivalente; sembra quasi che l'ambivalenza, già contenuta nell'identificazione fin da principio, si faccia manifesta. ³⁶

Ed ecco la conclusione di Girard:

³³ Girard, R. (1980), p. 226.

³⁴ Girard, R. (2009), pp. 17-18.

³⁵ Girard, R. (1980), p. 226.

³⁶ Freud, S. (1922). *L'Io e l'Es*, p. 494.

Nel primo testo Freud insisteva sull'antiorità della identificazione con il padre. Nel secondo, non rinuncia esplicitamente a tale dottrina, ma non è più l'identificazione bensì l'inclinazione libidica per la madre quella che menziona in primo luogo. Ci proibisce, insomma, di immaginare che una sola e stessa forza, la volontà di sostituire il padre *sotto ogni aspetto*, alimenti l'identificazione con il modello e l'orientamento del desiderio verso la madre.³⁷

Riassumendo, in un primo momento Freud avrebbe avuto l'idea girardiana che il desiderio per la madre fosse tributario dell'identificazione col padre, ma in un secondo se ne sarebbe allontanato. Chiunque abbia avuto a che fare con bambini vede immediatamente che quella di Girard è un'idea assolutamente cretina, per il semplice fatto che questi instaurano fatalmente con la madre un rapporto di tenerezza intrisa di erotismo, in ragione del fatto che l'accudimento richiede momenti di profonda intimità fisica che generano inevitabilmente piacere e con esso suscitano il desiderio che l'esperienza si ripeta. La cosa è comprovata da milioni di osservazioni e talmente consolidata nella coscienza degli studiosi che non vale nemmeno la pena insistervi: vien quasi da pensare che Girard non abbia avuto una mamma.

D'altra parte, e al contrario di quel che sostiene Girard, Freud non ha mai avuto tentazioni girardiane, e lo prova proprio ciò che costui ha ommesso nella prima delle due citazioni freudiane. Se infatti vi avesse incluso anche la frase che la seguiva nel testo, avrebbe potuto leggere: «Contemporaneamente a tale identificazione con il padre, forse anche prima, il maschietto ha cominciato a sviluppare un vero e proprio investimento oggettuale nei confronti di sua madre, del tipo “per appoggio”».³⁸ *Vielleicht sogar vorher, forse anche prima*: omissione altamente significativa che fa il paio con la specifica che Girard ha altrettanto oculatamente stralciato dalla seconda citazione freudiana: «[...] investimento che prende origine dal seno materno e prefigura il modello di una scelta oggettuale del tipo “per appoggio”».³⁹ Si vede bene che Girard, dalla prima, ha eliminato esattamente ciò che smentiva la sua interpretazione, e dalla seconda quella *Anlehnung*, quell'appoggio, che avrebbe potuto suggerire un'altra via d'accesso al desiderio. Restituito nella sua integrità, il pensiero di Freud in materia mostra d'esser sempre rimasto lo stesso e di non esser mai caduto preda di sciocche tentazioni girardiane. Mettiamo ordine e restituiamo correttamente la teoria freudiana, così come si può desumere dalle sue opere. La prima osservazione da fare è che il primo Altro del bambino è la madre o in ogni caso chi si occupa di lui nella fase neonatale. Con lei il bambino instaura fatalmente quella relazione tenera intrisa di erotismo di cui ho appena parlato. Il padre compare in un secondo tempo, e innanzitutto come componente di quella

³⁷ Girard, R. (1980), p. 227.

³⁸ Freud, S. (1921), p. 293.

³⁹ Freud, S. (1922), p. 494.

che Freud chiama «figura parentale mista». Dopodiché, quando la figura paterna si separa nettamente da quella materna, il padre viene idealizzato, assunto come modello. Questa idealizzazione non implica alcuna concorrenza: è un sentimento di ammirazione e di amore. Per quanto riguarda il rapporto con la madre, in questa fase il bambino ritiene di essere in una posizione perfettamente simmetrica a quella del padre, nel senso che pensa di avere con la madre lo stesso rapporto che ha il padre. In un secondo tempo il bambino scopre che tra mamma e papà accade qualcosa da cui lui è escluso, qualcosa che gli è interdetto. È solo a questo punto che all'idealizzazione comincia ad accompagnarsi un sentimento di rivalità, nella misura in cui il figlio vorrebbe ripristinare la simmetria smarrita, e dunque poter accedere a ciò che gli è proibito. Ed è qui molto importante sottolineare che l'idealizzazione e la rivalità, per quanto possano manifestarsi simultaneamente e anche interagire, rimangono due sentimenti diversi, non si fondono mai in uno solo. Quanto di più lontano, dunque, dal pasticcio girardiano che impasta insieme tutte queste fasi fino ad affermare che sia il rapporto con il padre a istituire quello con la madre.

E su questo vale la pena insistere: la mossa di Girard è talmente stupida da spingere a chiedersi che cosa lo abbia indotto a farla. Asserendo una chimerica primazia dell'identificazione paterna sul desiderio del figlio, che cosa elimina dalla teoria freudiana? Da che cosa si tiene disperatamente lontano, se non dalla sessualità? Subordinata all'identificazione, la sessualità perde infatti la sua autonomia e la sua capacità plasmatrice, ossia la funzione che i migliori rappresentanti della cultura umana le hanno sempre riconosciuto. Su di essa, nell'opera di Girard non leggerete una parola: il grande Eros degli antichi, il dio *protogonos*, primogenito, ne è completamente bandito. La sua tanto conclamata «teoria mimetica» si rivela così essere nient'altro che una psicanalisi censurata, vietata non solo ai minori ma anche ai maggiori. Da buon cattolico, tutto quel che è riuscito a fare è dipingere i mutandoni sugli affreschi freudiani.

E tanto basti, per oggi.

Sintesi

Girard, il letterato invidioso.

L'articolo propone una critica sistematica della teoria mimetica di René Girard, mettendone in discussione i presupposti epistemologici e metodologici. Si contesta l'identificazione girardiana del desiderio con la sua mediazione simbolica, sostenendo che tale identificazione deriva da una confusione tra contenuto e forma del desiderio, nonché tra forma del mediatore e forma del desiderio, ossia facendo coincidere quest'ultimo con ciò che lo esprime. Viene quindi confutata l'ipotesi di un desiderio strutturalmente vuoto, argomentando come esso determini invece la scelta stessa del mediatore. Il saggio evidenzia inoltre una contraddizione interna alla generalizzazione della mimesi: l'universalità del desiderio mimetico

presuppone almeno un desiderio non mimetico come sua condizione di possibilità, problema che Girard elude. Viene quindi fatto un confronto puntuale tra la teoria mimetica di Girard e la teoria dell'identificazione di Freud, mostrando il maggior valore epistemologico ed esplicativo di quest'ultima. Sul piano metodologico, viene criticata la prassi interpretativa girardiana rispetto ai miti, che ne stravolge sia trame che significati per adattarli alla teoria, come nel caso del mito di Edipo, per cui vengono evidenziati puntualmente gli errori. La teoria mimetica viene infine interpretata dall'autore come una «psicanalisi censurata» che bandisce la sessualità, riducendo il desiderio a mera identificazione.

Parole chiave: *René Girard, desiderio mimetico, Sigmund Freud, identificazione, mito di Edipo.*

Bibliografia

- Alighieri, D. (1979¹²). *La Divina Commedia. Inferno* (Vol. 1). N. Sapegno (Cur.). «La Nuova Italia» Editrice.
- Benvenuto, S. (2023, 19 ottobre). *René Girard: psicoanalisi e teoria mimetica* [Conversazione di S. Benvenuto con René Girard]. *SergioBenvenuto.it*. <https://www.sergiobenvenuto.it/ilsoggetto/articolo.php?ID=219>
- Boccaccio, G. (1918). *Il commento alla Divina Commedia e gli altri scritti intorno a Dante* (Vol. II). D. Guerri (Cur.). Gius. Laterza & Figli.
- Cervantes, M. de (2015⁴). *Don Chisciotte della Manzia*. F. Rico (Cur.). (A. Valastro Canale, Trad. it.). Bompiani. [*Don Quijote de la Mancha* (1605-1615)].
- Condello, F. (Cur.). (2021). *Sofocle. Edipo re* (F. Condello, Trad. it.). Rusconi Libri.
- Dupuy, J.-P. (1982). *Mimésis et morphogénèse*. In M. Deguy, J.-P. Dupuy (Cur.), *René Girard et le problème du Mal* (pp. 225-278). Grasset.
- Freud, S. (1921). *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, OSF IX.
- Freud, S. (1922). *L'Io e l'Es*, OSF IX.
- Girard, R. (1980). *La violenza e il sacro* (O. Fatica, E. Czerkl, Trad. it.). Adelphi. [*La Violence et le sacré* (1972)].
- Girard, R. (1983). *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (R. Damiani, Trad. it.). Adelphi. [*Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978)].
- Girard, R. (1987). *Il capro espiatorio* (C. Leverd, F. Bovoli, Trad. it.). Adelphi. [*Le bouc émissaire* (1982)].
- Girard, R. (2001). *Vedo Satana cadere come la folgore* (G. Fornari, Trad. it.). Adelphi. [*Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999)].
- Girard, R. (2003). *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cesar de Castro Rocha* (E. Crestani, Trad. it.). Raffaello Cortina Editore. [*One Long Argument from Beginning to the End* (2002)].
- Girard, R. (2004). *Il sacrificio* (C. Tarditi, Trad. it.). Raffaello Cortina Editore. [*Le sacrifice* (2002)].

- Girard, R. (2005). *Quando queste cose cominceranno. Conversazioni con Michel Treguer* (A. Beretta Anguissola, Trad. it.). Bulzoni Editore. [*Quand ces choses commenceront* (1994)].
- Girard, R. (2009). *Edipo liberato*. M.R. Anspach (Cur.). (E. Crestani, Trad. it.). Transeuropa.
- Leonardi, L. (Cur.). (2021). *Artù, Lancillotto e il Graal* (Vol. 2) (L. Di Sabatino, A.P. Fuksas et al. Trad. it.). Einaudi Editore.
- Vernant, J.-P. (2007). *Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi*. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 1, pp. 1153-1181). Seuil.

LÉVI-STRAUSS: LA PARENTELA MALINTESA

Silvana Dalto

Abstract

Lévi-Strauss: misunderstood kinship.

An analysis of «The Elementary Structures of Kinship» reveals that the theory of the incest taboo, understood by Lévi-Strauss as a break between nature and culture, is obsolete and requires some criticism: 1) of the theory of exchange and the principle of reciprocity underlying kinship and marriage through the concept of symmetry; 2) the universality of the incest taboo through the concept of prescribed exception, which shows that incest is not always condemned. On the other hand, Lévi-Strauss's criticism of Freud on the phylogenetic hypothesis of the primitive horde is not relevant, nor is his criticism of the identity of the subject, which refers to a Lacanian concept, the «clivage» of the subject, as if it were from freudian psychoanalysis. The appendix criticizes the prudish attitude of much anthropology, which discusses the issue of incest as if it concerned kinship (Lévi-Strauss) or procreation (Malinowski), rather than the legitimization of sexual enjoyment.

Keywords: *prohibition of incest and universality, nature/culture binomial, kinship, marriage rules and the theory of «alliance», exchange, reciprocity and symmetry, Freud's phylogenetic hypothesis of the primitive horde, prescribed exceptions to the prohibition, sexual enjoyment.*

1. Introduzione

Della vasta produzione teorica di Lévi-Strauss ci soffermiamo sulla prima opera, quella che, nonostante le molte critiche, lo ha fatto entrare nel Gotha dell'antropologia: *Le strutture elementari della parentela*,¹ testo pubblicato nel 1947 e considerato fondatore dello strutturalismo in antropologia.

Leggiamo le righe iniziali della *Prefazione* alla prima edizione:

Intendiamo per strutture elementari della parentela i sistemi nei quali la nomenclatura permette di determinare immediatamente il giro di parenti e quello degli affini [o alleati] [...] o se si preferisce, i sistemi che, pur definendo tutti i membri del gruppo come parenti, distinguono questi in due categorie: coniugi possibili e coniugi proibiti.²

¹ Vedi Lévi-Strauss, C. (1978³). *Le strutture elementari della parentela*.

² *Ivi*, p. IX.

Coniugi possibili e coniugi proibiti: l'impressione immediata è che i sistemi della parentela e del matrimonio preferenziale c'entrino abbastanza poco in una rivista dedicata al tema dell'Edipo. Eppure Lévi-Strauss è considerato avere in qualche modo smontato le pretese esplicative della teoria freudiana dell'Edipo e dell'origine del divieto dell'incesto, nella sua parte filogenetica.³

Non pensiamo che Lévi-Strauss debba farsi carico di spiegare il perché di tale divieto, ma la testimonianza che gli indigeni considerano il desiderio incestuoso assurdo viene riportata dall'antropologo come se esprimesse la pura verità del fatto; egli cita ad esempio la risposta di un nativo a un'intervista di M. Mead:

“Ma come! Tu vorresti sposare tua sorella? Ma che ti prende? Non vuoi avere un cognato? Non capisci che se tu sposi la sorella di un altro, e un altro sposa tua sorella, avrai almeno due cognati, e se invece sposi tua sorella non ne avrai nemmeno uno? E con chi andrai a caccia? Con chi farai le coltivazioni? Chi andrai a visitare?”⁴

Non sappiamo se questa controbattuta del nativo sia una *razionalizzazione* – in senso freudiano –, ossia un'operazione del pensiero cosciente volta a celare, mediante aspetti secondari, il significato reale o la verità di un'affermazione o di un concetto. Se in un colloquio uno psicanalista chiedesse a un nevrotico se nutre un desiderio incestuoso verso la propria madre, non si aspetterebbe certo una risposta affermativa! Mentre la Mead e Lévi-Strauss prendono per oro colato la risposta dell'indigeno, che conferma loro che l'incesto è «socialmente assurdo prima di essere moralmente colpevole».⁵

Quanto meno ci si dovrebbe assicurare se è effettivamente quello che pensa. L'impressione è comunque che Lévi-Strauss faccia una lettura parziale se non ideologica della proibizione dell'incesto.

2. Proibizione dell'incesto e regole matrimoniali

Gli studi antropologici fra gli anni Trenta e Quaranta si erano concentrati sulle classificazioni dei sistemi di parentela. Con un approccio descrittivo essi inventariavano i modi in cui le società regolano il matrimonio e la riproduzione e riconoscono la discendenza, per raggrupparli poi in tipologie (esogamia o

³ Cfr. *ivi*, pp. 628-629; questa la critica di Lévi-Strauss a Freud: «L'ontogenesi non ricapitola la filogenesi, [...] quel passato è soltanto la proiezione retrospettiva di un passaggio che si è prodotto proprio perché si produce continuamente»; e poi ascrive l'inaccettabilità di *Totem e tabù* proprio all'ipotesi filogenetica, alla «gratuità dell'ipotesi dell'orda dei maschi e dell'assassinio primitivo, il circolo vizioso che fa sorgere lo stato sociale da processi che lo presuppongono», p. 629.

⁴ *Ivi*, p. 621.

⁵ *Ivi*, p. 622.

endogamia, patrilinearità o matrilinearità, monogamia, poliginia, poliandria).

Lévi-Strauss si distacca da questa impostazione, intendendo indagare la complessa articolazione delle regole che sono al fondamento dei legami sociali: principalmente la regola della proibizione dell'incesto, quella dell'organizzazione dualistica della società in metà esogame e quella dei sistemi di matrimonio preferenziale con una determinata categoria di parenti. L'insieme di queste problematiche confluisce in quella che è conosciuta come teoria dell'alleanza che doveva spiegare questo nodo complesso.

Egli cercava al di sotto della varietà dei legami di parentela «una logica unitaria e un principio generativo»⁶ e, mediante un metodo comparatista,⁷ doveva estrarre, dalla varietà dei legami di parentela esistenti, delle strutture costanti, delle matrici di parentela invarianti che dovevano essere le basi per la costruzione della moltitudine dei legami sociali. La ricerca degli invarianti lo guiderà di lì a qualche anno anche nello studio dei miti; questo obiettivo della ricerca ha significato nell'ambito delle scienze umane una promessa di scientificità senza pari, a dire il vero, in molti casi disattesa.⁸

2.1 La proibizione dell'incesto: tra natura e cultura

Lévi-Strauss inizia con una questione che oggi ha perso gran parte del suo *appeal*,⁹ quella della differenza tra natura e cultura: l'uomo che «[...] è un essere biologico e contemporaneamente un individuo sociale»,¹⁰ è il solo tra gli animali per cui vige la proibizione dell'incesto, ossia una regola che «unica tra tutte le regole sociali, possiede contemporaneamente il carattere di universalità» in quanto essa esiste in tutte le culture.¹¹ Secondo Lévi-Strauss tale proibizione è ciò che ha consentito il passaggio dalla natura alla cultura,¹² ossia dallo stato dei legami naturali (spontanei, senza regole e universalmente presenti) a quello dei legami culturali (regolati e variabili).¹³

⁶ Dei, F. (2014). *Quel che resta dello strutturalismo: Lévi-Strauss nel ventunesimo secolo*, p. 14.

⁷ Cfr. Moravia, S. (1969). *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, p. 178.

⁸ Vedi *infra* Baldini, F. (2025). *Lévi-Strauss l'esegeta svogliato. (Contrappunto imitativo)*, dove è contenuta una critica dettagliata del modo di interpretazione di Lévi-Strauss del mito di Edipo.

⁹ Vedi, tra gli altri, Descola, Ph. (2021). *Oltre natura e cultura*.

¹⁰ Lévi-Strauss, C. (1978³), p. 39.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 47.

¹² Già nella prefazione alla seconda edizione del 1966 Lévi-Strauss sfumerà questa distinzione, vedi *ivi*, p. 19.

¹³ Cfr. Lévi-Strauss, C. (1978³), p. 46.

Oggi gli antropologi non riconoscono più la barriera tra natura e cultura che allora era un assunto di base e la cultura non è più vista come un fatto esclusivamente umano. In effetti il dibattito attuale sembra aver superato l'idea della sovrapposibilità tra «cultura» e «umanità», ossia della cultura come una prerogativa esclusiva dell'uomo. Tale superamento è dipeso in parte dalle scoperte nel campo della zoologia di forme di cultura molto evidenti tra primati, uccelli e altri animali¹⁴ sia nel senso della trasmissione di tradizioni di sapere o di costumi appresi,¹⁵ sia come capacità intellettuale creativa; come dice Remotti: «[...] la cultura si prospetta [...] come una possibilità zoologica, di cui l'uomo si è certamente impadronito e avvalso, e che è tuttavia preesistente all'uomo stesso [...] la cultura non può più essere considerata come termine antitetico rispetto alla natura, bensì come una sua dimensione interna [...] che perciò [...] riconduce inesorabilmente l'uomo all'ambito della natura».¹⁶ In tal senso il binomio antitetico natura/cultura, tipico delle cosiddette scienze umane, è oggi superato, in alcuni casi sostituito da una naturalizzazione delle tematiche implicate.

Per Lévi-Strauss l'universalità della proibizione dell'incesto indica che il passo compiuto per uscire dalla natura ha carattere irrevocabile; il divieto dell'incesto, che è da lui considerato in un significato molto sguarnito di ogni riferimento sessuale, ha un senso negativo, ciò che proibisce, e un senso positivo, ciò che prescrive, ma ciò che prescrive è più importante di ciò che proibisce, in quanto ciò che prescrive sono le regole matrimoniali che favoriscono le alleanze, ossia la cultura. C'è una cesura: ciò che è proibito e ciò che è prescritto. Del proibito egli non dice praticamente nulla, del prescritto più di seicento pagine. Infatti che l'incremento della socialità sia il derivato della proibizione dell'incesto, e in questo consista il passaggio dell'umanità dallo stato di natura alla cultura, è ampiamente espresso; come ciò possa essere avvenuto, non è oggetto di ipotesi per l'antropologo belga, tutto attento a non scivolare in un mito fondatore, cosa di cui accusa Freud.

2.2 Cugini incrociati e paralleli

Per Lévi-Strauss «struttura elementare» è quel sistema di parentela che permette di vedere subito quali sono i coniugi possibili e i coniugi proibiti.¹⁷ Quindi nelle strutture elementari è il sistema stesso della parentela a determinare

¹⁴ Pensiamo, ad esempio, a Waal, F. de (2013). *Il bonobo e l'ateo. In cerca di umanità fra i primati*; Waal, F. de (2002). *La scimmia e l'arte del sushi. La cultura nell'uomo e negli altri animali*.

¹⁵ Come la lavatura del grano da parte dei macachi di Koshima, le tradizioni di canti tra gli uccelli e così via.

¹⁶ Remotti, F. (1996). «Natura e cultura». In *Enciclopedia delle scienze sociali*.

¹⁷ Le strutture complesse sono invece quelle che determinano una *cerchia dei coniugi possibili* e lascia ad altri fattori la scelta.

la scelta del coniuge che favorisce l'alleanza matrimoniale. L'unità di struttura della parentela non è dunque la famiglia elementare costituita da uomo, donna e bambino, perché questa è una famiglia solo conservativa della natura. Il cosiddetto «atomo di parentela»¹⁸ non è l'unità naturale, ma quel nucleo cui si aggiunge un altro elemento, lo zio materno per esempio, in quanto è colui che ha ceduto la sorella al gruppo del marito, e quindi ha aperto nuovi legami.

Nell'analisi delle società primitive Lévi-Strauss nota che il matrimonio tra cugini è quello prevalente perché rafforza i vincoli di parentela.¹⁹ Ma tra i cugini, i cugini incrociati (figli di fratelli di sesso diverso) sono altamente desiderabili, mentre quelli paralleli (figli di fratelli dello stesso sesso) danno vita a un matrimonio disdicevole, paragonabile all'incesto tra fratelli.²⁰ Cosa ben strana dal momento che sono entrambi cugini e con la stessa distanza parentale; dev'essere che la proibizione dell'incesto non colpisce il fatto naturale della consanguineità, perché i cugini paralleli e gli incrociati sarebbero ugualmente incestuosi dal

¹⁸ Cfr. Lévi-Strauss, C. (1975⁶). *Antropologia strutturale*, p. 63.

¹⁹ Lévi-Strauss considera l'organizzazione dualistica la base della struttura sociale umana. Questa è divisa in due metà: il proprio gruppo, all'interno della quale non è possibile sposarsi, e l'altro gruppo con i cui membri avvengono invece i matrimoni. «Lo scambio di sorelle rappresenta un sistema analogo. Esistono peraltro i sistemi di scambio più complessi basati sul matrimonio con una categoria particolare di cugini incrociati (i cugini incrociati appartengono a metà diverse nelle società più semplici, e in quelle più complesse a gruppi di discendenza o a una combinazione di gruppi di discendenza diversi). Il sistema più sofisticato e più duttile è quello dello 'scambio generalizzato' in cui un uomo del gruppo A dà una sorella ad un uomo del gruppo B, il quale a sua volta dà una propria sorella a un uomo del gruppo C. Il cerchio si chiude quando un uomo del gruppo N dà la propria sorella al primo uomo del gruppo A; ma in linea di principio può essere aperto in ogni stadio per inserire nuovi partner. Questo tipo di scambio ottimale avviene nella forma del matrimonio con la figlia del fratello della madre, e si può dimostrare che un sistema che prescrive il matrimonio dei cugini incrociati matrilineari darà luogo a una struttura di questo tipo. In una versione più semplice di questo sistema, la direzione dello scambio è invertita nella seconda generazione, dimodoché ogni uomo riceve in moglie per il proprio figlio la figlia dell'uomo cui ha dato in moglie la propria sorella. Tale sistema è associato con una regola che prescrive il matrimonio dei cugini incrociati patrilineari». Kuper, A.J. (1996). «Parentela». In *Enciclopedia delle scienze sociali*.

²⁰ Cfr. Fabietti, U. (2001). *Storia dell'antropologia*, p. 186. Fabietti nota che in realtà «non è vero che [i cugini paralleli] siano sempre e comunque proibiti. Nel mondo arabo-islamico, ad esempio, il matrimonio con la *bint'amm*, o figlia dello zio paterno (quindi con la cugina parallela patrilineare), costituisce un modello di unione abbastanza frequente e rappresenta un vero e proprio ideale matrimoniale. Lévi-Strauss non prende in considerazione questo tipo di unione che, evidentemente, costituisce un caso "anomalo" rispetto alla sua teoria».

punto di vista della consanguineità. Quindi la liceità di una forma matrimoniale, ossia quali siano i matrimoni preferiti o prescritti e quali invece quelli proibiti o deprecabili,²¹ non si decide in un ordine di naturalità. Del resto più le classi matrimoniali sono ampie e più ammettono al loro interno anche non cugini, che quindi non incorrono nel pericolo dell'incesto.

Questo ci dice che il legame tra divieto dell'incesto e matrimonio preferenziale è abbastanza lasco. Dice il filosofo S. Moravia: «La prescrizione del matrimonio tra cugini incrociati, insieme alla proibizione di quello tra cugini paralleli, [appare a Lévi-Strauss] la grande prova dell'origine 'culturale' (e non 'naturale') delle regole concernenti i vincoli matrimoniali. Una prova particolarmente importante perché unica».²² E aggiunge: «Ben lungi dal costituire un vincolo ispirato da principi sessuali, affettivi o altro, il matrimonio è anzitutto un complesso meccanismo logico-artificiale, il cui compito è quello di organizzare un tipo di rapporti e di impegni di importanza decisiva per l'aggregato sociale».²³ Ma se è così, ci sembra che il problema più grosso da spiegare sia piuttosto perché quello tra cugini paralleli sia un matrimonio disdicevole.

3. La proibizione dell'incesto: il suo significato

Approfondiamo dunque il significato di tale divieto per Lévi-Strauss. Esso non deriva né da ipotesi eugenetiche²⁴ (se così fosse tutti i matrimoni tra consanguinei dovrebbero essere vietati), né da ipotesi affettive (avversione innata, istinti primordiali ecc.), il suo carattere è di essere una «decisione» culturale, la posizione di una regola, un qualcosa di intenzionale, qualcosa per cui *la cultura si è opposta alla natura*.²⁵ Una regola da cui non si torna indietro. Nessun passaggio graduale in tal senso dalla natura alla cultura, bensì una cesura! Questo passaggio infatti non lascia niente indietro; una volta instaurato lo stato di società, non vi è modo per gli individui di ritornare a uno stato precedente: egli dice infatti che, mentre per molti animali che vivono in cattività è possibile, una volta liberati, ritornare al comportamento naturale della specie, quindi a uno stato di pre-domesticazione, per l'uomo invece non vi è un comportamento precedente della specie cui ritornare, per regressione. Non vi è dunque un comportamento pre-culturale.²⁶

²¹ Cfr. Lévi-Strauss, C. (1978³), p. 11.

²² Moravia, S. (1969), p. 187.

²³ *Ivi*, p. 190.

²⁴ Cfr. Lévi-Strauss, C. (1978³), p. 17.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 30.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 42. Negli scimpanzé il comportamento si avvicina a quello umano: «Tutto sembra svolgersi come se le grandi scimmie, già capaci di dissociarsi dal comportamento proprio della specie, non riuscissero tuttavia a ristabilire una norma su un piano nuovo. La condotta istintiva perde la nettezza e la precisione che le si riscontra

La dimostrazione, secondo l'antropologo, starebbe nei *ragazzi selvaggi*, ragazzi ritrovati nella giungla o nei boschi, dopo anni di reclusione dalla socialità umana, nei quali si è prodotta una regressione spontanea dalla cultura alla natura: in loro, in caso di recupero sociale, dovrebbe in linea di principio determinarsi il sorgere spontaneo della cultura dalla natura. Ma questo, secondo Lévi-Strauss, non è mai accaduto.

In realtà, ricerche recenti hanno dimostrato che non è come egli dice, e che una capacità di evoluzione in senso umano nei ragazzi selvaggi può prodursi, ed è stato riscontrato in casi di ragazzi che abbiano vissuto in condizioni di socialità (bambini-lupo ecc.), non da soli.²⁷ Tali condizioni renderebbero possibile anche lo svilupparsi di una forma rudimentale di linguaggio umano. Il che mostra che questa cesura è più un'idea di Lévi-Strauss che qualcosa di reale!

Ma qual è lo scopo di questa regola universale che, secondo S. Moravia, è quasi la condizione trascendentale delle strutture matrimoniali? In fondo essa potrebbe avere solo un carattere negativo, ossia dire ciò che non deve essere fatto. Per Freud è così: la legge che proibisce l'incesto vieta, ma non è che al contempo anche prescriva. Mentre per Lévi-Strauss essa ha anche e soprattutto, come dicevamo, un carattere prescrittivo: il divieto non ha quindi solo il significato negativo di una proibizione di un certo rapporto, ma è anche «uno stimolo (positivo) ad instaurare un altro tipo di rapporto [...] il rapporto non-incestuoso»,²⁸ l'alleanza.

Quindi la regola dell'incesto non contiene solo la proibizione, ma anche una offerta, in quanto la donna che l'uomo deve rifiutare diventa per ciò stesso una donna offerta ad un altro uomo, il quale a sua volta si troverà nella condizione di dover rinunciare a una donna, e quindi di cercarne una tra quelle che in tal modo restano disponibili; questo corrisponde a quella che egli chiama «legge di reciprocità»; in tal modo la proibizione dell'incesto diventa la condizione e «la sollecitazione di uno scambio».²⁹ Ispirazione tratta da M. Mauss e dal suo *Saggio sul dono*,³⁰ che aveva rilevato che il dono non è affatto un atto arbitrario e dipendente dalla volontà libera degli individui particolari, ma che esso comporta invece degli obblighi, l'obbligo di donare, di ricevere e di contraccambiare. Insomma per Lévi-Strauss è grazie alla proibizione dell'incesto che i matrimoni rispondono ai principi dello scambio³¹ e

presso la maggior parte dei mammiferi; ma la differenza è puramente negativa, e il campo abbandonato dalla natura resta territorio non occupato». *Ivi*, pp. 45-46.

²⁷ Vedi Collina, A. (2022). *L'abbecedario della giungla. Il linguaggio dei bambini selvaggi e il caso di Marcos Rodríguez Pantoja*.

²⁸ Moravia, S. (1969), p. 182.

²⁹ *Ivi*, p. 183.

³⁰ Vedi Mauss, M. (1965). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. In *Teoria generale della magia e altri saggi*. Vedi anche *ivi*, Lévi-Strauss, C., «Introduzione all'opera di Marcel Mauss», pp. XV-LIV.

³¹ In particolare la natura di quello che Mauss chiamerebbe scambio «ristretto», vedi

della reciprocità, come principi positivi delle società. Diversamente, queste ultime si chiudono in sé stesse e sono destinate a soccombere. La legge di reciprocità esprime dunque una ideologia mercantile della cultura.

Ora anche per Freud il divieto dell'incesto è all'origine delle organizzazioni sociali; egli dice infatti: «Il pasto totemico, forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la ripetizione e la commemorazione di questa memoranda azione criminosa, che segnò l'inizio di tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione».³² Inoltre neppure per Freud il divieto è il preservarsi da certi legami di consanguineità; si tratta invece di dare legittimità a un problema che riguarda la sessualità umana che ora affrontiamo.

Freud avanza un'ipotesi per spiegare il divieto dell'incesto, il «mito dell'assassinio del padre dell'orda primitiva»: dapprima i fratelli si uniscono per far fuori il padre dell'orda, che gode delle femmine, mentre essi vengono o scacciati o uccisi; una volta compiuto il parricidio, tutti i fratelli vogliono ora essere il maschio alfa e ciò accende la conflittualità tra loro e la lotta di tutti contro tutti. L'atto criminale, che doveva consentire l'accesso alle femmine prima appartenenti al padre e ora resesi disponibili, ha fallito il suo scopo; chi si troverà nel posto del padre sarà fatto fuori come lui. Da qui esogamia e totemismo. Questa l'ipotesi freudiana di *Totem e tabù*.

Lévi-Strauss invece fa entrare quasi svogliatamente la problematica dell'Edipo, senza formulare un'ipotesi di tale divieto; dice solo che la sua esistenza è stata benefica, perché esso ha incentivato lo scambio sociale e la reciprocità:

Ma in qualunque sua forma, diretta o indiretta, globale o speciale, immediata o differita, esplicita o implicita, chiusa o aperta, concreta o simbolica, è lo scambio, e sempre lo scambio, che risulta essere la *base fondamentale* e comune di tutte le modalità dell'istituto matrimoniale. Se queste modalità sono tutte assumibili sotto la generale denominazione di esogamia (l'endogamia infatti [...], non si oppone all'esogamia, ma la presuppone), ciò può farsi a condizione di riconoscere, dietro l'espressione *superficialmente negativa* della regola di esogamia, la *finalità* cui essa tende con la proibizione del matrimonio nei gradi proibiti, e che è quella di assicurare la circolazione totale e continua di quei beni per eccellenza che il gruppo possiede e che sono le sue mogli e le sue figlie.³³

ibid. Moravia sottolinea inoltre: «Constatata l'assoluta primalità, l'inderivata originalità dell'atto del dono, [Mauss] aveva postulato l'esistenza d'un principio sintetico-relazionale a priori, vale a dire precedente l'agire analitico-cosciente dei singoli individui; e tale soprattutto da favorire le relazioni inter-soggettive». Cfr. Moravia, S. (1969), p. 184.

³² Freud, S. (1912-13). *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, pp. 145-146.

³³ Lévi-Strauss, C. (1978³), p. 614. [Il corsivo è mio.]

Dicono la stessa cosa Freud e Lévi-Strauss? Per Lévi-Strauss *si fa il divieto di alcune* e le donne circolano; peccato che egli non spieghi quel «superficialmente negativa» riferito all'esogamia, per cui la regola sembra solo accidentalmente negativa, ma in realtà è positiva. Infatti il «superficialmente negativa» rimanderebbe proprio alle cause che hanno portato alla sua istituzione, su cui egli non si pronuncia. Anche per Freud *si fa il divieto di alcune* e le donne circolano, ma Freud fa un'ipotesi causale della sua istituzione che può essere falsificata. Ancora Lévi-Strauss:

L'esogamia fornisce il solo mezzo per mantenere il gruppo come gruppo, per evitare gli infiniti frazionamenti e spezzettamenti che porterebbe con sé la pratica dei matrimoni consanguinei [...]. Ma per scongiurare interamente questo pericolo mortale per il gruppo non è sufficiente la regola di esogamia applicata nelle sue forme più semplici. Tale è il caso dell'organizzazione dualistica.³⁴ Senza dubbio con l'organizzazione dualistica il rischio di vedere una famiglia biologica erigersi in sistema chiuso è definitivamente eliminato. Il gruppo biologico non può più essere solo; e il legame di affinità con una famiglia differente assicura la presa del sociale sul biologico, del culturale sul naturale [...]; *ma il sociale potrebbe essere dato per essere subito sgretolato*. È appunto questo il pericolo che evitano le forme di esogamia più complesse, quali il principio dello scambio generalizzato [...], l'esogamia è uno sforzo permanente verso una più grande coesione, una solidarietà più efficace, ed una articolazione più elastica.³⁵

Anche se non è chiaro perché il sociale dovrebbe sgretolarsi, ossia per quale motivo si dovrebbe voler ritornare alla natura, dal momento che il sociale è solo vantaggioso! Si sgretolerebbe perché non avvengono gli atti di reciprocità? Si ritorna allo stato di natura perché non avvengono gli atti di reciprocità? Eppure il mondo è pieno di tali mancanze e il sociale non si è affatto sgretolato. Si ha l'impressione in tutto questo di una forzatura ideologica dell'antropologo.

[...] l'esogamia ha un valore assai più positivo che negativo, perché afferma l'esistenza sociale altrui, e proibisce il matrimonio endogamico [...] non certo perché al matrimonio consanguineo si attribuisca una pericolosità biologica, ma perché da un matrimonio esogamico risulta un beneficio sociale.³⁶

Ciò che regge i legami sociali è la regola della reciprocità, la cui bontà si giustifica da sé per Lévi-Strauss: «La proibizione dell'incesto non è tanto una regola che vieta di sposare la madre, la sorella o la figlia, quanto invece una regola che *obbliga a dare* ad altri la madre, la sorella o la figlia. È la regola del

³⁴ Vedi *infra*, nota 19, p. 85.

³⁵ Lévi-Strauss, C. (1978³), pp. 614-615. [Il corsivo è mio.]

³⁶ *Ivi*, p. 616.

dono per eccellenza».³⁷ Lévi-Strauss coglie nel principio di reciprocità un aspetto morale che si realizza nel primitivo e nelle istituzioni che crea e che noi abbiamo perduto: che ci rimanda al mito del buon selvaggio.

3.1 Il principio di reciprocità e la simmetria

Tale *principio di reciprocità*, che Lévi-Strauss sbandiera contro «la mitologia» freudiana, è un principio di simmetria: lo scambio viene compensato secondo le regole di reciprocità imposte dai regimi matrimoniali; quindi ogni apertura di scambio comporta un contraccambio anche differito nel tempo che ripristina l'equilibrio. Ma che cos'è questa simmetria riferita alle strutture della parentela?

Ora, ogni scienza definisce delle simmetrie fondamentali, che servono per non dover pensare il mondo e le cose del mondo come delle singolarità uniche. Secondo Lévi-Strauss l'istituto matrimoniale trova la sua ragion d'essere nello scambio delle donne. La struttura dualistica prescrive che, dato un sistema suddiviso nelle due classi A e B, se un A sceglie un B, non vi è ragione per cui un B non scelga un A. Ma come dice E. Castellani:

[...] in una situazione di simmetria come indifferenza tra alternative equivalenti,³⁸ questo stato d'indifferenza non si altera senza una ragione. Applicato a una situazione di simmetria, il principio di ragion sufficiente porta cioè a concludere che, senza una ragione perché non sia così, *non avviene nulla che rompa la simmetria iniziale*. [...] Una rottura di questa simmetria non può avvenire senza una ragione o, in altre parole, *un'asimmetria non può nascere dal nulla*.³⁹

Nel nostro caso significa che l'istituto matrimoniale, se non ha motivo di evolvere verso una forma più complessa, resterà uguale a se stesso con le sue specifiche regole di reciprocità; mentre Lévi-Strauss è convinto che il principio di reciprocità *sia generativo della varietà* delle sue forme sociali; egli cioè pone una continuità da una forma all'altra dello scambio, e questo produce sviluppo sociale.

Tuttavia nelle scienze non funziona così: le simmetrie non sono generative di nulla. È la rottura di una simmetria semmai ad essere generativa. Come spiega la Castellani «[...] ciò che è necessario per il verificarsi di un fenomeno non è tanto la presenza quanto l'assenza di determinati elementi di simmetria, donde la nota

³⁷ *Ivi*, p. 617. [Il corsivo è mio.]

³⁸ Principio di ragion sufficiente.

³⁹ Castellani, E. (2000). *Simmetria e natura. Dalle armonie delle figure alle invarianze delle leggi*, p. 67. [Il corsivo è mio.] Vedi anche Santillana, G. de (1966). *Le origini del pensiero scientifico*, pp. 41-43.

formula: “È la dissimmetria che crea il fenomeno”»,⁴⁰ ossia senza dissimmetrie, niente fenomeni!

Per essere effettivamente generativo di scambi sociali, il sistema della parentela che Lévi-Strauss elabora, dovrebbe comportare dei momenti di rottura della simmetria. Invece più si allarga la possibilità dei matrimoni e più la situazione diventa simmetrica, implicando il disordine in massimo grado. Quello di reciprocità non è un principio che va da sé. Lévi-Strauss vi è così legato perché egli vi vede implicata la realizzazione di un ordine di solidarietà, come se quest’ultima fosse un portato diretto della struttura. Ma la solidarietà non è implicata dalla struttura, anzi, perché funzioni, occorre quello «sforzo permanente» di cui egli stesso parla. Ma allora o riguarda un aspetto strutturale, oppure un ambito morale e quindi di libertà.

Ora, l’ipotesi freudiana dell’orda primitiva, come abbiamo visto, pone che vi siano spinte fortemente conflittuali che turbano la situazione dell’orda, caratterizzata da un maschio dominante e il suo harem. La situazione di equilibrio dell’orda (un equilibrio che si sostiene sulla repressione delle spinte di appropriazione dei figli) viene rotta; non un desiderio di scambio generico, ma una spinta di appropriazione rafforzata. Secondo questa ipotesi c’è un conflitto, il quale conflitto genera una transizione di fase (rottura di simmetria), una condizione di turbolenza che produrrà delle altre forme, che arriveranno poi a una qualche altra stabilità. L’ipotesi di Lévi-Strauss è scientificamente meno plausibile di quella freudiana, in quanto ammette una generatività delle simmetrie che teoricamente è un errore.

È però da notare che il concetto di divieto dell’incesto di Lévi-Strauss differisce sostanzialmente da quello freudiano e le teorie che ne risultano sono incommensurabili. Per Freud il divieto procede dalla necessità di risolvere una crisi che sorge nel legame tra i fratelli, perché l’uccisione del padre porta ad una *impasse*: nessuno gode più; l’esogamia sembra risolvere il problema: tutti si vietano le donne del gruppo ora disponibili, in modo che nessuno possa più desiderare di essere lui solo, come il padre, ad averle tutte per sé. Il problema è dunque il godimento sessuale: è per ritrovare una vita sessuale che esso è fatto, come avremo modo di riprendere anche in appendice.

Per Lévi-Strauss invece il divieto è una sorta di condizione a priori per il funzionamento della macchina dello scambio sociale: il godimento sessuale è completamente oscurato dai matrimoni e dalle generazioni, ridotto a elemento marginale di un più grande processo generale dello scambio e della reciprocità. Come se esso fosse, tutto sommato ininfluenza nella vita degli esseri umani.

Inoltre abbiamo visto che per Lévi-Strauss la cultura nasce dal divieto dell’incesto, ma senza crisi. Nessun conflitto: un’operazione decisa a tavolino.

In *Totem e tabù* invece, come abbiamo ricordato, il divieto dell’incesto proviene

⁴⁰ Castellani, E. (2000), p. 68.

da una situazione di conflitto. Così come viene da conflitto il divieto dell'incesto nella vita sessuale dei bambini umani. Non vi è nulla di naturale che porti al divieto dell'incesto; il bambino non ha nessun motivo naturale per abbandonare la madre. Deve figurarsi un padre cattivo, che lo vuole castrare; e se ha un padre buono deve figurarselo cattivo lo stesso: attiva uno schema che inscena un conflitto di desideri. Perché l'origine della cultura non è nel divieto; bensì nel conflitto dei desideri.

Ancora una considerazione sul principio di reciprocità. Come abbiamo detto, Lévi-Strauss lo definisce sul modello del saggio sul dono di M. Mauss che delineava le strutture mentali fondamentali che giustificavano lo scambio; Mauss lo aveva fondato sui tre obblighi sociali di donare, ricevere e contraccambiare. Ora, per Freud l'idea di reciprocità nasce nell'ambito di una gestione dell'odio: l'obbligo della reciprocità non si pone dove c'è un desiderio spontaneo di donare, c'è obbligo solo di ciò che non si vuole fare, non di ciò che si fa già spontaneamente. Per Freud la questione del dono sorge nella vita psichica ad una certa fase dello sviluppo del bambino, e con un preciso significato nello sviluppo della soggettività; in Lévi-Strauss il soggetto non è altro che una costruzione sociale, determinato dalle strutture inconse del linguaggio e della parentela,⁴¹ e la cui identità è sempre definita in maniera eteronoma, a partire dal rapporto con l'Altro e con le regole sociali, piuttosto che come un'identità che si afferma a partire da spinte proprie.

Del resto il suo concetto di identità è abbastanza problematico. Nel seminario sull'*Identità* del 1977 ne riprende il tema in termini che apparentemente si richiamano alla psicanalisi. Lévi-Strauss utilizza poco i concetti teorici freudiani; qui parla di individuo scisso (*clivé*), e sembra sedotto da questo concetto che corrisponde al concetto di «scissione», *Spaltung*, che Freud ha sì usato,⁴² ma per esprimere i due atteggiamenti contraddittori che caratterizzano psicosi e feticismo, mentre egli lo considera un meccanismo normale.⁴³ Evidentemente c'è poco Freud in questo soggetto *clivé*, e molto Lacan, per il quale il «clivage» appartiene alla struttura normale del soggetto (scisso in rapporto al linguaggio).⁴⁴ Quindi decisamente non freudiano. La cosa poi paradossale è che Lévi-Strauss riprende un concetto che non è freudiano, che è una distorsione lacaniana, per poi criticare la psicanalisi. Infatti Lévi-Strauss sottolinea appunto l'impasse teorica della nozione di clivaggio: egli riferisce la scissione all'Edipo, e quindi al fatto che al tramonto del complesso di Edipo il soggetto è diviso in tre (Io, Es, Super-io), ma

⁴¹ Egli pone un'autonomia del sociale, le cui strutture hanno un carattere fondamentalmente *inconscio*; in esse l'uomo, come individuo sociale, è immerso in modo inconsapevole; esse costituiscono dunque una sfera di trascendenza, non appartenendo a nessuno dei suoi bisogni, paradossalmente neppure a un bisogno di socialità.

⁴² Vedi Freud, S. (1938). *La scissione dell'Io nel processo di difesa*.

⁴³ Cfr. Lévi-Strauss, C. (1977). *L'identità. Séminaire dirigé par Lévi-Strauss*, p. 101.

⁴⁴ Vedi anche Chemouni, J. (1997). *Psychanalyse et Anthropologie: Lévi-Strauss et Freud*, pp. 49-50.

i Samoani, dice, sono *divisi in otto*. Qui ci sono due problemi: il primo, appunto, che non è Freud a sostenere come strutturale il soggetto *clivé*, e il secondo che con questa *boutade* Lévi-Strauss mostra di considerare l'identità del soggetto come qualcosa che viene dall'esterno, dalla società, dalla famiglia e dal tipo di famiglia. Questo del resto ha sostenuto anche Françoise Héritier, l'antropologa che ha preso il posto di Lévi-Strauss al College de France, ossia che è la società che porta l'identità del soggetto; e questo è sbagliato. Come dice anche Chemouni, riprendendo la Héritier: «L'identità strutturata dal vissuto edipico instaura l'Io; quella a cui si riferiscono gli antropologi vi si appoggia». ⁴⁵ Ma non è l'Edipo che struttura l'Io: l'Io non aspetta l'Edipo per costituirsi. Per Lévi-Strauss invece si entra nella cultura con l'Edipo, cioè con la proibizione dell'incesto, ed è lì che si diventa soggetti. Questi furono i concetti della psicanalisi che passarono in Francia in quegli anni, e non erano affatto quelli di Freud.

3.2 Il divieto dell'incesto e le eccezioni

Passiamo ora ad un altro punto: il divieto, regola sociale, è anche universale, ma in che senso è universale? Lévi-Strauss dice: «In effetti non si saprebbero invocare qui le famose eccezioni di cui la sociologia tradizionale si accontenta spesso di sottolineare lo scarso numero»; ⁴⁶ egli stesso riporta il fatto che vi sono delle eccezioni, non in culture isolate (Hawaii, Egitto, Perù) ma praticamente in tutte le culture. Giustifica dapprima l'eccezione in termini di variazioni interculturali: «[...] ogni società fa eccezione alla proibizione dell'incesto, quando la si esamina dal punto di vista di un'altra società la cui regola sia più stretta della sua». ⁴⁷ Qui Lévi-Strauss chiaramente sbaglia perché l'assenza di divieto di incesto tra fratello e sorella nell'Egitto dei faraoni è un'eccezione non rispetto ai *nostri* rapporti tra fratello e sorella, ma rispetto ai *loro* (degli Egizi) rapporti tra fratello e sorella. Quindi aggiunge: «Ma tutta la *nozione di eccezione* è relativa, e la sua latitudine sarebbe assai diversa per un Australiano, un Tonga, o un Eschimese». ⁴⁸

E qui è un secondo errore: Lévi-Strauss infatti confonde qui la regola con le sue occorrenze, ossia tratta la nozione di eccezione come se fosse l'occorrenza dell'eccezione. Ma dire che la nozione di eccezione è relativa è un errore: le occorrenze possono essere relative, occasionali, contingenti, ma la nozione di *eccezione* non è relativa, è universale. Inoltre non tutte le eccezioni sono contingenti: nella società egizia, ad esempio, il matrimonio incestuoso tra il faraone e la sorella è un'eccezione, certo, ma è un'eccezione prescritta.

In effetti un'eccezione, quando è occasionale, viene sanzionata (in modo più

⁴⁵ *Ivi*, p. 50. [La traduzione è mia.]

⁴⁶ Lévi-Strauss, C. (1978³), p. 47.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

o meno severo a seconda della legge vigente); ma un'eccezione prescritta non viene mai sanzionata. Eppure si tratta di incesto. E perché non viene sanzionata? Perché il matrimonio incestuoso in questo caso è considerato un privilegio, come Lévi-Strauss stesso deve riconoscere.⁴⁹ Ma, se esso è un privilegio, è anche tenuto in gran conto. E se questo è il significato delle eccezioni prescritte, si vede che esse vigono dentro alla legge, fanno parte della legge, sono autentici privilegi; sono interne alla cultura, non extra-culturali. Ne viene che il divieto dell'incesto è esclusione da un privilegio: chi si sottomette alla legge del divieto dell'incesto è escluso da un privilegio.

Ma allora il divieto dell'incesto, a differenza di quanto sostiene Lévi-Strauss, non è universale. Infatti se la regola è universale non ammette eccezioni, mentre frequenti sono le eccezioni prescritte, sia nelle società antiche e primitive, sia anche nella nostra società.⁵⁰

Il fatto poi che le eccezioni prescritte siano dei privilegi, e che quindi il divieto dell'incesto sia nella sua natura una esclusione da un privilegio, ci porta a dire che l'incesto non è neppure qualcosa di universalmente esecrato, che anzi può essere tenuto in grande rispetto: come del resto risulta da tutta una serie di casi che lo stesso Lévi-Strauss considera,⁵¹ da cui si evince che ogni cultura ha una diversa formulazione del divieto stesso e delle sue eccezioni. Non si può prendere il divieto dell'incesto come un principio assoluto. La norma non è universale.

4. E la sessualità?

Lévi-Strauss parla dei matrimoni, delle strutture della parentela, del divieto dell'incesto, delle donne come oggetto dello scambio sessuale, insomma di tutta una struttura che fa capo alla sessualità, ma che posto ha la sessualità nella sua concezione?

Ora, è proprio nella sessualità che passa per Lévi-Strauss il discrimine tra natura e cultura. Tra le scimmie superiori, dice, esistono forme di relazione sessuale abbastanza varie che vanno dalla poligamia alla monogamia alla sussistenza di entrambi i regimi all'interno del gruppo, ma non vi è nulla che possa testimoniare di una situazione culturale: tutto è lasciato al caso, non vi è regola. Anche se le grandi scimmie sono capaci di dissociarsi dal comportamento proprio della specie, non riescono a trovare «una norma su un piano nuovo». E questo è ciò che consente di porre una distinzione tra un atteggiamento naturale e culturale. Ora, riteniamo che questa cesura che l'antropologo pone sia davvero obsoleta e vogliamo mostrare alcuni aspetti che ci fanno apparire ben più generative le ipotesi

⁴⁹ Vedi *ivi*, p. 48.

⁵⁰ Come, ad esempio, la dispensa papale per i matrimoni tra cugini di primo grado, o i matrimoni regali.

⁵¹ Vedi *ibid.*

teoriche di Freud. Certo, la sessualità umana è dominata da un anacronismo, che condiziona il suo sviluppo che avviene in due tempi, un anacronismo tra maturità psicologica e maturità fisiologica. La sessualità infantile nelle fasi più precoci ha uno sviluppo straordinario, che avviene dapprima appoggiandosi alle funzioni vitali della nutrizione, dello sviluppo corporeo, dell'igiene personale per giungere al momento in cui l'interesse si focalizza maggiormente sull'organo sessuale. La nozione freudiana di appoggio radica l'esperienza esplorativa del bambino in una dimensione di naturalità: intendiamo dire che il bambino si dedica a ciucciare le cose perché l'esperienza di nutrirsi è stata un'esperienza soddisfacente e così vuol trarne ancora piacere. Insomma la sessualità nasce come voglia di godere, e si appoggia per questo a tutte le funzioni vitali. È per questo che il bambino ne esplora tutte le possibilità, e man mano l'esperienza si arricchisce di nuovi apporti, e anche degli apporti dell'adulto che il bambino introietta; così si sviluppa la cultura, nei suoi aspetti creativo ed esperienziale; la sessualità nel bambino nasce molto prima che la sessualità si leghi alla riproduzione, fino a giungere a quel momento dello sviluppo della genitalità infantile (fase fallica), in cui il bambino incontra una crisi, la crisi edipica; e certamente la proibizione dell'incesto è culturale, al bambino non viene da dentro di lui di abbandonare l'oggetto materno, deve arrivarci come proibizione dal mondo esterno con cui interagisce; anzi non c'è nulla di naturale in questa rinuncia, che al bambino costa molto in termini di investimento psichico. In tal modo nell'idea di Freud l'interdizione dell'incesto svolge per i maschi della nostra specie una funzione che è quella di restituire la funzione naturale della sessualità e del godimento sessuale, in un momento della crisi del bambino che potrebbe metterne in forse la funzione.

Ora nella concezione di Lévi-Strauss questa dimensione è totalmente cancellata. In pratica la questione sessuale si riduce alla semplice funzione biologica in cui soltanto egli vede l'incarnazione di un ordine naturale. Dice infatti Lévi-Strauss che i fini della sessualità sono trascendenti: mirano a soddisfare desideri individuali che sono i meno rispettosi delle convenzioni sociali, sia tendenze specifiche che oltrepassano ugualmente i fini propri della società.⁵² E liquidava la psicanalisi con quattro parole. Egli pone una contrapposizione della sessualità e del godimento sessuale con la società: scopi poco rispettosi, insomma una concezione della sessualità molto moralistica. Per Freud è la libido sessuale sublimata che permette all'Io di realizzare gli scopi vitali, in una accezione molto vasta.

In tal senso ci sembra che l'idea della cesura natura/cultura di Lévi-Strauss sia davvero obsoleta.

⁵² Vedi *ivi*, p. 238.

4.1 Il discrimine natura/cultura del linguaggio

Lévi-Strauss ritorna sul tema del rapporto natura/cultura e riconosce la linea di demarcazione nella presenza o meno del linguaggio articolato. Nella prefazione del 1966 delle *Strutture* dice:

Quanto all'opposizione tra natura e cultura, lo stato presente delle conoscenze e quello stesso delle mie riflessioni, che del resto consegue al primo, offrono un aspetto per molti lati paradossale. Proponevo di segnare la linea di demarcazione tra i due ordini facendo riferimento alla presenza o all'assenza *del linguaggio articolato*; e si potrebbe pensare che il progresso degli studi di anatomia e fisiologia cerebrale conferisca a questo criterio un fondamento assoluto, giacché la capacità di dare un nome agli oggetti sembra essere controllata da certe strutture del sistema nervoso centrale che sono proprie dell'uomo. [...] d'altro canto sono apparsi diversi fenomeni che rendono la linea di demarcazione, se non meno reale, certo più tenue e tortuosa di quel che s'immaginasse vent'anni fa.⁵³

Evidentemente una linea di demarcazione che diventa più tenue e più tortuosa è una linea che ha smesso di funzionare come demarcazione. Egli resta attaccato all'idea che il linguaggio come demarcazione tra natura e cultura sia indiscutibile, pur riconoscendo che ci sono fenomeni che l'hanno superata: «Complessi procedimenti di comunicazione, che talvolta impiegano veri e propri simboli, sono stati scoperti tra gli insetti, i pesci, gli uccelli e i mammiferi. [...] Si è così indotti a chiedersi quale sia la vera portata dell'opposizione tra cultura e natura».⁵⁴

Insomma, alla fine anche la cesura natura-cultura si dissolve. Se la mantiene è perché egli non riesce a dare ai fenomeni che emergono una vera collocazione naturale, che non sia la loro riduzione alla neurofisiologia: quello che consente l'articolazione di natura e cultura viene dall'«[...] emergenza di certe strutture cerebrali appartenenti anch'esse alla natura, di alcuni meccanismi già montati, che però la vita animale presenta solo in forma slegata e concede solo in ordine sparso».⁵⁵ Insomma il linguaggio non sarà più la linea di confine, ma almeno gli animali hanno un linguaggio i cui meccanismi si presentano in forma *slegata*!

Alla fine ha scritto un'opera che via via si disgrega nei suoi assunti fondamentali. L'idea eroica dell'uomo di incarnare colui che si è sollevato dalla natura per costruire la cultura, che appartiene solo a lui, si è rivelata un'illusione.

Conclusioni

Abbiamo visto che nel libro sulla parentela, Lévi-Strauss indaga la struttura

⁵³ *Ivi*, «Prefazione» del 1966, p. 19.

⁵⁴ *Ivi*, p. 20.

⁵⁵ *Ibid.*

sociale della famiglia primitiva esaltandone il senso morale: accettazione dell'altro, dono, contraccambio. Quasi un ossessivo richiamo alla reciprocità.

Nel 1955 Lévi-Strauss scrive *Tristi Tropici*:⁵⁶ un libro dominato dal rimorso dell'antropologo occidentale di fronte al proprio colonialismo,⁵⁷ con una critica molto distruttiva della società occidentale e una reviviscenza del mito del buon selvaggio di Rousseau nella figura dell'indigeno.

La civiltà dell'Occidente, dice, di fronte a «Questi primitivi [...] che basta aver visto una volta per esserne edificati [...] recita a se stessa la commedia di nobilitarli nel momento in cui riesce a sopprimerli, mentre quando erano davvero avversari, provava per essi solo paura e disgusto».⁵⁸ Egli è rapito entro questo mito dell'autenticità. Ciò lo porta a una condanna dell'etnocentrismo e a una sconfessione della cultura occidentale.⁵⁹ Non sarà però la sua ultima parola: negli anni settanta, dopo trent'anni di coscienza infelice, si emanciperà dal rimorso dell'antropologo!

In un intervento per l'UNESCO, *Razza e cultura*, sul ruolo che la diversità svolge nello sviluppo della civiltà umana,⁶⁰ egli ora pone gli atteggiamenti etnocentrici come legittimi e forse inevitabili: l'indifferenza e l'insensibilità ai valori degli altri non sono affatto per ciò stesso intolleranza;⁶¹ «sono semmai una naturale conseguenza della fedeltà ai propri valori, una garanzia di salvaguardia della propria identità». Le culture sono tendenzialmente impermeabili l'una all'altra. Ognuna infatti vuole mantenere il proprio livello ottimale di diversità e di opposizione alle altre culture che la circondano, distinguendosi, e vuole insomma essere se stessa. Le culture lottano per la sopravvivenza, erigono per forza confini, barriere. L'intolleranza si pone solo quando su questa base d'indifferenza s'innestano opposizioni più reali (esigenze di dominio e mancanza di risorse). Così, in piena UNESCO, come ricorda Fabio Dei, egli si dichiarerà contro l'uso ideologico e dogmatico del problema del razzismo; che la stessa lotta contro tutte le forme di discriminazione, e a favore di un'unica civiltà mondiale, rappresenta per l'umanità una sorta di forza entropica, «distruttrice dei vecchi particolarismi a cui spetta l'onore di aver creato quei valori estetici e spirituali che danno alla vita il suo senso e che noi raccogliamo preziosamente in musei e biblioteche perché ci sentiamo sempre meno capaci di produrli».⁶²

Si tratterà allora di incoraggiare le diversità e di denunciare l'etnocentrismo,

⁵⁶ Vedi Lévi-Strauss, C. (1968³). *Tristi tropici*.

⁵⁷ Vedi *ivi*, p. 377. Vedi anche Moravia, S. (1969), p. 111.

⁵⁸ Lévi-Strauss, C. (1968³), p. 39.

⁵⁹ Storicamente sono gli anni delle guerre di Corea e Indocina, concepite come delle nuove crociate della Civiltà.

⁶⁰ Vedi Lévi-Strauss, C. (2002). *Razza e storia, Razza e cultura*.

⁶¹ Cfr. Dei, F. (2014), p. 30.

⁶² Lévi-Strauss, C. (2002), p. 79.

salvo accorgersi che l'etnocentrismo è sia degli invasori che degli invasi. Sono proprio i popoli selvaggi, come scriveva nel 1952, che ignorano totalmente l'idea di umanità come concetto generale,⁶³ che considerano sé stessi gli «uomini» e gli altri «cattivi», «malvagi», «scimmie terrestri», o «pidocchi».⁶⁴

Negli stessi anni in cui sostiene l'idea di un'identità che non può né deve rinnegare la propria particolarità (anche quella occidentale), sostiene anche, nel seminario sull'identità, l'idea opposta di un'identità scissa (*clivée*) che si porta dentro anche i suoi molteplici Altro, e che anzi si costituisce a partire dall'Altro.⁶⁵ Questi contrasti, tipici dell'idealista, costituiscono anch'essi l'eredità di Lévi-Strauss.

Appendice

Vorrei infine porre in appendice una considerazione su un aspetto molto singolare che accomuna Malinowski e Lévi-Strauss, ma forse più in generale l'antropologia, in rapporto alla questione della sessualità, ossia un'incomprensione che porta confusione alle loro trattazioni.

Citerò Malinowski solo per un aspetto:⁶⁶ egli vuole relativizzare la portata dell'Edipo nella costituzione psicosessuale del soggetto, dicendo che la libertà sessuale nelle prime fasi dello sviluppo sessuale, l'ignoranza della paternità fisiologica e lo spostamento sull'asse sorella-zio materno delle componenti edipiche darebbero il colpo di grazia alla teoria di Freud.

In particolare riprendiamo la seconda motivazione. Malinowski infatti enfatizza il fatto che il bambino, non conoscendo il contributo del padre nella generazione, non avrebbe motivo di avere conflittualità con lui. Ci chiediamo, tuttavia, che cosa c'entri il discorso della *generazione* con l'Edipo. Evidentemente nel discorso di Malinowski, «padre» è colui che genera, e se per il bambino il padre non è supposto generare evidentemente cade il motivo del conflitto.

Questo punto segna una grave incomprendenza del discorso freudiano in proposito, ma anche di un fatto antropologico basilare. Per Freud infatti nella mente del bambino, «padre» non è colui che gli è padre perché lo ha generato, ma è colui che è padre perché gode della madre. Si confonde insomma il problema della generazione con quello del godimento sessuale, che è sbagliato. Del resto questo è forse dettato da un atteggiamento moralistico nei riguardi della sessualità e del godimento sessuale, atteggiamento che cerca di ridurre la sessualità allo scopo riproduttivo, dove il godimento sessuale è un accessorio, qualcosa di

⁶³ Cfr. Dei, F. (2014), p. 29.

⁶⁴ Cfr. Lévi-Strauss, C. (2002), p. 11.

⁶⁵ Vedi la mia critica al paragrafo 3.1.

⁶⁶ Per approfondimento vedi Dalto, S. (2024, 23 novembre). *Malinowski, l'osservatore altezoso*.

accidentale, mentre lo scopo vero è la generazione: ciò che nobilita la sessualità è la generazione. Questo ci porta a dire che più di cento anni di psicanalisi non hanno ridotto il discredito della sessualità e soprattutto del godimento sessuale: siamo ancora nella impossibilità di dargli lo statuto di un fine legittimo.

Insomma il complesso di Edipo non ha nulla a che vedere con la generazione, di cui peraltro il bambino potrebbe non avere nessuna cognizione; l'ostilità del bambino non è verso colui che lo ha generato, ma verso colui che gode sessualmente di sua madre.

Lo stesso vale per il mito dell'orda: il padre è appunto colui che gode di tutte le donne, non colui che genera; in sostanza la questione del riconoscimento del ruolo del padre nella riproduzione non ha nell'Edipo alcuna rilevanza. Con l'Edipo in effetti si tratta solo di normare la possibilità del godimento sessuale; è su questo che abbiamo cercato di richiamare l'attenzione in tutto il nostro articolo.

Questo ci riporta ancora una volta a Lévi-Strauss. Infatti Lévi Strauss compie lo stesso errore di Malinowski, e in fondo di tutta l'antropologia. Come abbiamo mostrato, il problema dell'Edipo non riguarda il problema della parentela e del matrimonio preferenziale. Il divieto dell'incesto ha una motivazione che riguarda il fatto di preservare per gli uomini la possibilità del godimento sessuale; la reciprocità, lo scambio sono certamente cose belle ed edificanti, ma non sono questi gli scopi del divieto dell'incesto.

Ed è tristemente da notare, da questo esame degli studi antropologici, che più si vogliono penetrare i meccanismi profondi della soggettività e più la foglia di fico diventa grande.

Sintesi

Lévi-Strauss: la parentela malintesa.

Da un'analisi delle *Strutture elementari della parentela* emerge che la teoria del divieto dell'incesto, intesa da Lévi-Strauss come cesura tra natura e cultura è obsoleta, e richiede alcune critiche: 1) della teoria dello scambio e del principio di reciprocità alla base della parentela e dei matrimoni attraverso il concetto di simmetria; 2) dell'universalità del divieto dell'incesto attraverso il concetto di eccezione prescritta da cui risulta che l'incesto non è sempre esecrato. Invece la critica di Lévi-Strauss a Freud sull'ipotesi filogenetica dell'orda primitiva non è pertinente; così come quella sull'identità del soggetto che si rivolge a un concetto lacaniano, il soggetto *clivé*, come se esso appartenesse alla psicanalisi freudiana. In appendice viene criticato l'atteggiamento di *pruderie* di molta antropologia che parla della problematica dell'incesto come se questa riguardasse la parentela (Lévi-Strauss) o la procreazione (Malinowski), anziché la legittimazione del godimento sessuale.

Parole chiave: *proibizione dell'incesto e universalità, binomio natura/cultura, parentela, regole matrimoniali e teoria dell'«alleanza», scambio, reciprocità e*

simmetria, ipotesi filogenetica freudiana dell'orda primitiva, eccezioni prescritte del divieto, godimento sessuale.

Bibliografia

- Baldini, F. (2025). Lévi-Strauss, l'esegeta svogliato. (Contrappunto imitativo). *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2025/1, 7-30.
- Castellani, E. (2000). *Simmetria e natura. Dalle armonie delle figure alle invarianze delle leggi*. Laterza.
- Chemouni, J. (1997). *Psychanalyse et Anthropologie: Lévi-Strauss et Freud*. L'Harmattan.
- Collina, A. (2022). *L'abecedario della giungla. Il linguaggio dei bambini selvaggi e il caso di Marcos Rodríguez Pantoja*. Bologna University Press.
- Dei, F. (2014). Quel che resta dello strutturalismo: Lévi-Strauss nel ventunesimo secolo. *Nuova informazione bibliografica*, 2014/1, 11-42. <https://doi.org/10.1448/76127>
- Descola, Ph. (2021). *Oltre natura e cultura* (A. D'Orsi, Trad. it.). Raffaello Cortina Editore. [Par-delà nature et culture (2005)].
- Fabietti, U. (2001). *Storia dell'antropologia*. Zanichelli.
- Freud, S. (1912-13). *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, OSF VII.
- Freud, S. (1938). *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, OSF XI.
- Lévi-Strauss, C. (1968³). *Tristi tropici* (B. Garufi, Trad. it.). Il Saggiatore. [*Tristes Tropiques* (1955)].
- Lévi-Strauss, C. (1975⁶). *Antropologia strutturale* (P. Caruso, Trad. it.). Il Saggiatore. [*Anthropologie structurale* (1958)].
- Lévi-Strauss, C. (1977). *L'identità. Séminaire dirigé par Lévi-Strauss*. Grasset.
- Lévi-Strauss, C. (1978³). *Le strutture elementari della parentela* (A.M. Cirese, L. Serafini, Trad. it.). Feltrinelli. [*Les structures élémentaires de la parenté* (1947)].
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Razza e storia, Razza e cultura* (S. Arecco, P. Caruso, P. Levi, Trad. it.). Giulio Einaudi Editore. [*Race et Histoire, Race et Culture* (2001)].
- Kuper, A.J. (1996). «Parentela». In *Enciclopedia delle scienze sociali*. Treccani. [https://www.treccani.it/enciclopedia/parentela_\(Enciclopedia-delle-scienze-sociali\)/\[03/12/2025\]](https://www.treccani.it/enciclopedia/parentela_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali)/[03/12/2025])
- Mauss, M. (1965). Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche. In *Teoria generale della magia e altri saggi* (F. Zannino, Trad. it.) (pp. 153-292). Giulio Einaudi Editore. [*Sociologie et anthropologie* (1950)].
- Moravia, S. (1969). *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*. Sansoni.
- Remotti, F. (1996). «Natura e cultura». In *Enciclopedia delle scienze*

- sociali*. Treccani. [https://www.treccani.it/enciclopedia/natura-e-cultura_\(Enciclopedia-delle-scienze-sociali\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/natura-e-cultura_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali)/) [03/12/2025]
- Santillana, G. de (1966). *Le origini del pensiero scientifico. Da Anassimandro a Proclo. 600 a.C.- 500 a.C.* (G. De Angelis, Trad. it.). Sansoni. [*The Origins of Scientific Thought. From Anaximander to Proclus. 600 B. C to 500 A.D.* (1961)].
- Waal, F. de (2002). *La scimmia e l'arte del sushi. La cultura nell'uomo e negli altri animali* (E. Cenami, S. Velotti, Trad. it.). Garzanti. [*The Ape and the Sushi Master* (2001)].
- Waal, F. de (2013). *Il bonobo e l'ateo. In cerca di umanità fra i primati* (L. Sosio, Trad. it.). Raffaello Cortina Editore. [*The bonobo and the atheist: in search of humanism among the primates* (2013)].

Sitografia

- Dalto, S. (2024, 23 novembre). Malinowski, l'osservatore altezzoso. *Œdipus reloaded*. (Seminario della SPF 2024/2025). [Video]. YouTube. <https://youtu.be/jqTTUcN9YnQ?si=tBURNLmfeuTQYmm1>

EDIPO TRA ONTOGENESI E FILOGENESI

Silvana Dalto

Abstract

Oedipus between ontogenesis and phylogeny.

The hypothesis of primordial parricide and the phylogenetic transmission of this traumatic event in the prehistory of humankind (phylogeny) was developed by Freud to introduce the phylogenetic Oedipal schema that is activated at a crucial moment in human childhood. He presented its theoretical, historical, and philosophical aspects in a way that complemented the clinical hypothesis of the infantile Oedipal complex (ontogeny). This article discusses this hypothesis and compares it with some developments of Lamarckism in biology – relating to the inheritance of non-genetic traits – until recently considered obsolete and now taken up again by advanced sectors of the natural sciences, which not only confirms the legitimacy of Freud's proposal on the Oedipus complex (phylogeny) but also Freud's foresight in anticipating problems that place studies on the origin and development of civilization within the realm of the natural sciences.

Keywords: *ontogenesis and phylogeny and their complementarity, inheritance of non-genetic traits, revival of Lamarckism and Haeckelism in contemporary biology, reductionism.*

1. Introduzione e presentazione del problema

Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abbattono il padre e lo divorarono, ponendo così fine all'orda paterna. Uniti essi osarono compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo (forse un progresso nella civiltà, l'uso di un'arma nuova, aveva conferito loro un senso di maggiore forza). Che essi abbiano anche divorato il padre ucciso, è cosa ovvia trattandosi di selvaggi cannibali. Il progenitore violento era stato senza dubbio il modello invidiato e temuto da ciascun membro della schiera dei fratelli. A questo punto, nell'atto di divorarlo, essi realizzarono l'identificazione con il padre, ognuno si appropriò di una parte della sua forza. Il pasto totemico, forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la ripetizione e la commemorazione di questa memoranda azione criminosa, che segnò l'inizio di tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione.¹

¹ Freud, S. (1912-13). *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, pp. 145-146. L'articolo, che contiene per scelta molte citazioni dai testi di Freud, vuole mostrare come alcune tesi, che Freud ha elaborato circa

L'ipotesi del parricidio primordiale e della trasmissione filogenetica di questo evento traumatico della preistoria del genere umano viene da Freud intesa da *Totem e tabù* a *Mosè e il monoteismo* come «un problema nuovo che ha natura di principio».² Il ragionamento di Freud è il seguente: se ad un certo punto dello sviluppo infantile i maschi cominciano a manifestare degli impulsi ostili non facilmente spiegabili, perché essi si esplicano nei confronti sia del padre severo sia di quello buono che li riempie di premure,³ né giustificati, se non raramente, da accadimenti reali della vita del bambino, è possibile che tali impulsi vengano spiegati da qualcosa che è successo nella vita della specie; questo significa che vi è qualcosa che fa sorgere la componente ostile del complesso anche laddove può essere difficile che essa si affermi. Occorre allora, secondo Freud, fare un'ipotesi ulteriore che spieghi, in carenza di ontogenesi, le vicende edipiche. Di qui il ricorso alla filogenesi; l'ipotesi filogenetica viene dunque formulata da Freud in modo complementare a quella ontogenetica relativa al complesso edipico:

Chi poi, analizzando gli adulti, si è convinto che questo complesso [di evirazione] è immancabile, troverà difficile ricondurlo a una minaccia fortuita e che non viene nemmeno fatta in tutti i casi; dovrà allora supporre che il bambino si fabbrichi questo pericolo ogni qualvolta vi vengano fatte le più leggere allusioni, e queste non mancano mai. [...] Questo è anche il motivo che ha spinto a ricercare le radici più profonde e universali del complesso.⁴

Noto come «mito dell'orda primitiva», si tratta quindi di un'ipotesi che sorge da un'esigenza di determinismo; infatti questa «derivazione della teoria del complesso di Edipo da uno schema filogenetico innato»⁵ risponde a un'esigenza teorica di giustificazione del complesso edipico nella sua generalità.

Lo schema edipico non è l'unico schema filogenetico che Freud individua. Tra l'altro, molte ricerche tra ottocento e novecento, quando non aveva ancora preso piede la piaga onnipervasiva del relativismo, si sono dedicate a un approfondimento dello studio di universali nel campo della linguistica, della mitologia, degli studi sociali, della psicologia; quindi il contributo freudiano è tutt'altro che isolato. Ciononostante l'idea freudiana della derivazione del complesso di Edipo da uno

un secolo fa e a lungo contestate, vengono oggi riprese all'interno del dibattito delle scienze della natura sull'origine della cultura.

² Freud, S. (1934-38). *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, p. 414.

³ Vedi Freud, S. (1908). *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)*; vedi anche Baldini, F. (2025, 10 maggio). *Revisione del Caso del piccolo Hans alla luce della seconda teoria freudiana dell'angoscia*. [Inedito.]

⁴ Freud, S. (1908), p. 483, nota 3.

⁵ Baldini, F. (2025, 22 marzo). *Sulla fondatezza della teoria freudiana del complesso edipico*.

schema filogenetico innato, per la sua connessione con la sessualità infantile, ha incontrato per lungo tempo un certo ostracismo che ha oscurato il contributo forse più rilevante a una prospettiva naturalistica della psicologia collettiva. Delle difficoltà teoriche invece di tale prospettiva Freud era consapevole; le ultime pagine di *Totem e tabù* ne sono rivelatrici. Dice Freud:

[...] non può essere sfuggito a nessuno che noi procediamo comunque dall'ipotesi di una psiche collettiva nella quale i processi psichici si compiono come nella vita individuale. In particolare, facciamo sopravvivere per molti millenni il senso di colpa causato da un'azione, e lo facciamo restare operante per generazioni e generazioni che di questa azione non possono aver avuto nozione alcuna. Facciamo proseguire un processo emotivo, quale poteva sorgere in generazioni di figli maltrattati dal padre, in nuove generazioni che proprio grazie all'eliminazione del padre erano state sottratte a simile trattamento. Ammetto che si tratta di difficoltà molto gravi; e ogni altra spiegazione che riuscisse a evitare tali premesse parrebbe meritare la preferenza.⁶

Qualcosa come un'azione psichica a distanza, una sorta di trasmissione inconscia del pensiero che scavalca la continuità delle generazioni? Non che in quegli anni non fosse attiva la ricerca scientifica intorno a questi aspetti e lo stesso Freud e i suoi allievi vi si erano dedicati. Pensiamo a fenomeni come la suggestione post-ipnotica, che rendeva palese l'esistenza di un elemento attivo inconscio nella psiche del suggestionato, apparentemente scisso dal processo di influenzamento che lo aveva determinato: svelato l'agire inconscio della suggestione, veniva ricostituita la continuità del processo psichico. Fenomeni psichici che si trasmettono inconsciamente erano indubitabili; ma c'era un fattore che rendeva più complessa la questione. Seguiamo Freud:

Tuttavia [...] senza] l'ipotesi di una psiche collettiva, di una continuità nella vita emotiva degli uomini, che permetta di prescindere dalle interruzioni degli atti psichici dovute alla transitorietà dell'esistenza individuale, la psicologia dei popoli in generale non potrebbe sussistere. Se i processi psichici di una generazione non si prolungassero nella generazione successiva, ogni generazione dovrebbe acquisire ex novo il proprio atteggiamento verso l'esistenza, e non vi sarebbe [...] nessuna evoluzione. A questo punto ecco sorgere due nuovi problemi: in che misura si può fare affidamento sulla continuità psichica nella sequenza delle generazioni? e di quali mezzi e vie si serve una generazione per trasferire alla successiva le proprie condizioni psichiche? [...] la psicologia dei popoli si preoccupa poco dei modi in cui si verifica la pretesa continuità [...]. Il compito sembra assolto in parte con l'ereditarietà di alcune disposizioni psichiche, che richiedono tuttavia una certa spinta individuale per ridestarsi e diventare operanti [...].

Il problema apparirebbe ancora più difficile se dovessimo ammettere che esistono

⁶ Freud, S. (1912-13), p. 160. Cfr. anche Freud, S. (1934-38), p. 414.

moti psichici tali da poter essere repressi così completamente che di essi non resta traccia alcuna. Ma moti del genere non esistono. Anche la repressione più violenta è costretta a lasciare spazio a moti sostitutivi deformati e alle reazioni che ne conseguono. Ma se le cose stanno così, possiamo formulare l'ipotesi che nessuna generazione sia in grado di *nascondere alla generazione successiva* processi psichici di una certa importanza. La psicoanalisi ci ha infatti insegnato che ogni uomo possiede nella sua attività psichica inconscia un apparato che gli consente di interpretare le reazioni di altri uomini, ossia di far recedere le deformazioni che l'altro ha imposto all'espressione dei propri impulsi emotivi. Su questa stessa strada *dell'intelligenza inconscia* di tutti i costumi, delle cerimonie e dei canoni lasciati alle spalle dal rapporto originario con il progenitore, può essere riuscito a generazioni successive di fare propria l'eredità emotiva delle generazioni precedenti.⁷

Il mito dell'orda primordiale sarebbe dunque una sorta di «tradizione» che ci arriva dalla preistoria dell'uomo, che però non ha i tratti di una trasmissione vera e propria perché non si trasmette tra le coscienze ma sulla base di un'«intelligenza inconscia», né si trasmette di padre in figlio, ma appare come uno schema che i bambini traggono non dalla propria esperienza diretta, ma dal profondo dell'Es e che ravvivano al momento della propria esperienza edipica.

2. La trasmissione filogenetica

Il problema è quello dell'esistenza di universali semantici e della via attraverso la quale si trasmettono: tradizione ereditata o propagata per comunicazione? Problema molto contrastato per il suo legame con il lamarckismo, di cui Freud è tutt'altro che ignaro, come si nota in questo passo de *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*:

[...] da tempo mi sono comportato come se l'ereditarietà di tracce mnestiche delle esperienze dei progenitori, indipendentemente dalla comunicazione diretta e dall'influsso che esercita l'educazione mediante l'esempio, fosse fuori discussione. Quando parlavo del persistere dell'antica tradizione in un popolo, del formarsi del carattere popolare, avevo in mente soprattutto una simile tradizione ereditata, *e non una tradizione propagata per comunicazione*. O almeno non ho fatto distinzione fra le due [...]. Per la verità, la mia posizione è resa più difficile dall'atteggiamento attuale della scienza biologica, che non vuol sentir parlare di *proprietà acquisite* dai discendenti per eredità. Ma confesso in tutta modestia che ciononostante non posso rinunciare a questo fattore nello sviluppo biologico.⁸

Quindi *proprietà acquisite dai discendenti per eredità* (tradizione ereditata) contro *tracce mnestiche di impressioni esterne*, reali o acquisite tramite il

⁷ Freud, S. (1912-13), pp. 160-161. [I corsivi sono miei.]

⁸ Freud, S. (1934-38), p. 420. [I corsivi sono miei.]

«ricordo cosciente delle comunicazioni orali» ricevute da antenati «di solo due o tre generazioni addietro, [...] partecipi e testimoni oculari degli avvenimenti»,⁹ trasmesse «da nonno in nipote» (tradizione propagata per comunicazione).¹⁰

Freud avvicina l'elemento filogenetico al rimosso individuale: «Si tratta di qualcosa di passato, scomparso, superato nella vita dei popoli, che mi azzardo a confrontare con il rimosso nella vita psichica dell'individuo. In quale forma psicologica questo passato perdurasse nel periodo della sua eclissi, a tutta prima non so dire».¹¹

Questo passato dimenticato nella psiche collettiva nel periodo della sua eclissi permane nella forma analoga al rimosso nell'individuo, ossia come permanenza di tracce mnestiche inconse di questo passato. Freud spiega bene quel che accade nell'individuo:

La traccia mnestica di ciò che ha provato da bambino piccolo si è conservata in lui, benché in uno stato psicologico particolare. Si può dire che l'individuo lo ha sempre saputo, proprio come ognuno sa qualcosa del rimosso. Mi sono fatto a questo proposito determinate idee [...], secondo cui certe cose possono essere dimenticate e dopo un po' di tempo ricomparire. Il dimenticato non è estinto ma solo "rimosso", le sue tracce mnestiche sono presenti in tutta la loro freschezza, per quanto isolate da "controinvestimenti". Esse non possono entrare in circolazione con altri processi intellettuali, sono inconse, inaccessibili alla coscienza. Può anche darsi che certe parti del rimosso si siano sottratte al processo, restino accessibili al ricordo, ed emergano occasionalmente nella coscienza, ma anche allora sono isolate, come corpi estranei fuori dalla connessione con il resto. Ciò può accadere, ma non necessariamente; la rimozione può anche essere totale [...].¹²

Nell'individuo il rimosso può tornare alla coscienza in tre modi:

1. se la forza del controinvestimento viene diminuita o da processi patologici che colpiscono l'Io o da una diversa distribuzione delle energie d'investimento di questo Io;
2. se le componenti legate al rimosso ricevono un particolare rafforzamento (come nei processi della pubertà);
3. se nel vivere una certa esperienza si producono impressioni ed esperienze che sono così simili al rimosso da farlo ridestare.¹³

Quindi se l'Io è più debole, se il rimosso si rafforza o se il rimosso viene ridestato dall'esperienza attuale: questo fa sì che l'elemento recente si carichi

⁹ *Ivi*, p. 414.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ivi*, p. 448.

¹² *Ivi*, p. 415.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 415-416.

dell'energia latente del rimosso, e il rimosso può emergere alla coscienza, seppure deformato dalla resistenza. Questo è il processo nell'esperienza personale. Ma, Freud sottolinea, vi è un altro modo:

4. l'eredità arcaica; non sono dunque presenti solo esperienze personali, ma anche elementi di provenienza filogenetica. Tale eredità consiste:
 - a. nel «fattore *costituzionale* dell'individuo», le sue predisposizioni, comuni a tutti i viventi;
 - b. nell'ereditarietà del simbolismo e del simbolismo linguistico, un'arte che non sappiamo come i bambini apprendano, un sapere originario che poi l'adulto dimentica, e che usa nei sogni ma senza conoscerne il significato; un simbolismo che è uguale in tutti i popoli, insomma l'eredità di una disposizione mentale;
 - c. nell'eredità di schemi di traumi infantili, come il complesso edipico o il complesso di castrazione, che vengono assunti dal bambino mettendo in atto reazioni che sono comprensibili e appropriate solo con il materiale filogenetico assunto, ossia con le esperienze di generazioni precedenti.¹⁴ Questa eredità arcaica non abbraccia solo disposizioni, ma anche *contenuti*, ossia tracce mnestiche di ciò che fu vissuto dalle generazioni precedenti.¹⁵

Ma approfondiamo il significato di questa trasmissione. Frans de Waal, ad esempio, nel libro *La scimmia e l'arte del sushi*, dice che la cultura è un fenomeno *sociale*, che presuppone che sia presente l'esempio di altri prima che si possa dire che un'abitudine o anche un'innovazione o un'invenzione siano apprese culturalmente:¹⁶ l'innovazione trasmettendosi dall'innovatore all'apprendista si fa cultura. Negli esempi di de Waal si tratta di qualcosa che può essere appreso dagli altri per imitazione o per volontà e integrato stabilmente nell'Io dell'animale: siamo nell'ambito della psicologia individuale e dello sforzo di apprendimento del singolo.

Tuttavia non è questo il genere di eredità arcaica di cui parla Freud. Qui si tratta di qualcosa che riguarda un evento arcaico della vita sessuale, traumatico, di cui gli uomini sono sì ignari (il nevrotico nega risolutamente di aver mai voluto uccidere il padre), quindi inconscio, anche se, come dice Freud, essi hanno sempre saputo «di aver avuto un padre primigenio e di averlo ucciso»;¹⁷ un evento che penetrò nell'eredità arcaica quando fu abbastanza importante o *perché si ripeté* spesso.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 418-419.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 419-420.

¹⁶ Cfr. Waal, F. de (2002). *La scimmia e l'arte del Sushi. La cultura nell'uomo e negli altri animali*, p. 202.

¹⁷ Freud, S. (1934-38), p. 421.

Freud parla di qualcosa di simile ai contenuti dell'istinto nell'animale:

[...] gli animali portano con sé nella loro nuova esistenza le esperienze della loro specie, ossia hanno conservato in sé ricordi di ciò che avevano sperimentato i loro progenitori. Nell'animale umano le cose in fondo non sarebbero diverse. Agli istinti degli animali corrisponde l'eredità arcaica a lui propria, benché di altra estensione e contenuto.¹⁸

Gli istinti sono comportamenti complessi, innati, non è necessario apprenderli, o anche quando richiedono apprendimento lo sforzo è minimo e sono adattativi; sono tuttavia istinti anche quei comportamenti innati, automatici, che riconosciamo spesso nei nostri animali domestici, che hanno perso la funzionalità adattativa, dove è molto riconoscibile l'elemento arcaico diventato inservibile.

Ora, a partire dagli anni sessanta c'è stato sull'istinto un dibattito conclusosi con una relativa messa da parte del concetto;¹⁹ le concezioni strettamente empiriste dell'apprendimento hanno teso a sopprimere tale nozione. Ma il problema di un'eredità arcaica non per questo è stato risolto, e soprattutto quello della specificità di quest'eredità arcaica nell'uomo.

Un altro passo di Freud ci fa comprendere quel patrimonio di sapere nell'uomo che richiama il «sapere *istintivo* degli animali»:

Se si considera il comportamento del bambino quattrenne di fronte alla scena primaria riattivata, o se si pensa anche soltanto alle reazioni ben più semplici del bambino di un anno e mezzo quando visse la scena stessa, è difficile trattenersi dal supporre che una sorta di sapere che sfugge a una esatta definizione, qualcosa che assomiglia a una preparazione alla comprensione, agisse fin da allora nel bambino. In che cosa quel "sapere" potesse consistere, non possiamo figurarcelo in alcuna maniera; non abbiamo, come termine di raffronto, che l'eccellente analogia con l'esteso sapere *istintivo* [*instinktiv* e non *triebhaft*] degli animali.²⁰

Questi schemi innati, inconsci richiamano un sapere istintivo; infatti gli istinti consentono agli animali – come per l'uomo l'eredità arcaica – di comportarsi in una situazione nuova come se fosse antica e da tempo familiare. Ma Freud sottolinea l'attinenza di questo patrimonio soprattutto con i processi della vita sessuale:

¹⁸ *Ivi*, p. 421.

¹⁹ Vedi, tra gli altri, Barnett, S.A. (1981). *Modern Ethology. The science of animal behavior*; Hinde, R.A. (1960). *Energy models of motivation*; Hinde, R.A. (1974). *Biological bases of human social behaviour*. Vedi anche Mecacci, L. (1996). «Istinto», che dà un quadro storico del problema.

²⁰ Freud, S. (1914). *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, p. 591, vedi anche nota 3. [Il corsivo è mio.]

Se ammettessimo che anche gli uomini possiedono un patrimonio istintivo del genere, non vi sarebbe nulla di strano se questo sapere concernesse in modo del tutto particolare i processi della vita sessuale pur non potendosi ovviamente limitare a questi soltanto. Tale elemento istintivo costituirebbe il nucleo dell'inconscio, una sorta di attività primitiva che in seguito verrebbe detronizzata e sommersa dall'avvento della ragione umana, ma che assai spesso e forse sempre conserverebbe la forza di attrarre a sé processi psichici più elevati. La rimozione sarebbe il ritorno a questo stadio istintivo, e l'uomo pagherebbe così, con la sua suscettibilità alla nevrosi, il suo grande, nuovo acquisto; inversamente, la possibilità della nevrosi attesterebbe l'esistenza degli stadi anteriori preliminari di natura istintiva. Il significato dei traumi infantili consisterebbe poi nel fatto che essi recano all'inconscio un materiale atto a preservarlo [tale significato] dalla consunzione ad opera delle fasi ulteriori di sviluppo.²¹

2.1 L'ipotesi filogenetica e le categorie

Si tratta insomma di schemi che rimandano a una dotazione ancestrale per *immaginare* aspetti della sessualità che il bambino, ancora immaturo, non riuscirebbe a tradurre in concetti in quanto racchiudono un elemento traumatico. In chiusura del saggio sull'*Uomo dei lupi*, Freud parla infatti degli schemi filogenetici:

Tra i molti problemi che [... il caso clinico] solleva ne restano soltanto due che mi sembrano ancora meritevoli di essere sottolineati. Il primo attiene agli schemi filogenetici innati, che, al pari di "categorie" filosofiche, presiedono alla classificazione delle impressioni che derivano dall'esperienza. Per parte mia sono incline a pensare che questi schemi corrispondano a sedimenti dell'evoluzione storica della civiltà umana. Il complesso edipico, che abbraccia i rapporti del bambino con i genitori, è tra gli esempi di questi schemi di gran lunga il più noto. Laddove le esperienze individuali non si iscrivano in questo schema ereditario, esse vengono rimodellate in virtù di un processo dell'immaginazione che sarebbe assai utile poter seguire dettagliatamente. Infatti sono proprio questi i casi che meglio ci mostrano l'esistenza indipendente dello schema. Potremo notare come spesso lo schema prevalga sull'esperienza individuale; nel nostro caso, per esempio, il padre diventa l'eviratore e colui che minaccia la sessualità del bambino, benché il complesso edipico, sotto tutti gli altri riguardi, sia capovolto; un processo analogo s'instaura quando la nutrice prende il posto della madre o si confonde con essa. Le contraddizioni fra le esperienze individuali e lo schema filogenetico sembrano fornire ampia materia ai conflitti infantili.²²

Secondo Freud tali schemi filogenetici di comportamento che noi ereditiamo possono essere o non essere conformi all'esperienza del bambino; essi si attivano a

²¹ *Ivi*, pp. 591-592.

²² *Ivi*, pp. 590-591. [Il corsivo è mio.]

epoche in certo modo standard dello sviluppo biologico e psichico di un individuo, così come le altre strutture del nostro organismo. Sono fantasie originarie che il bambino porta con sé come dei «precipitati di storia culturale degli uomini» che ritroviamo nei miti e nelle leggende in forma simbolica e che sono universalmente diffusi, che riguardano il modo in cui il bambino si appropria e comincia ad elaborare la questione del godimento sessuale, come ad esempio nella scena del coito dei genitori, nelle fantasie di seduzione o nei pensieri relativi alla minaccia di castrazione relativa al complesso edipico del bambino: schema che fa sorgere la figura del padre castratore per risolvere un problema di legittimazione del godimento sessuale, in quanto godere della madre, fino allora legittimo, non lo è più. Si tratta di trovare una via d'uscita per rendere ancora possibile il godimento sessuale. Gli schemi aiutano in tal senso. Questo ci fa comprendere anche perché questi schemi ancestrali sono differenti dall'istinto, il loro contenuto è opposto in certo modo a quello che dovrebbe essere un istinto.

Essi però dipendono nel loro attivarsi, adeguato o meno, dalle condizioni psichiche dello sviluppo individuale: se le condizioni individuali sono sfavorevoli allora prevale lo schema inconscio. È questo il motivo per cui non è possibile sapere quale sarà l'esito di questo emergere. Dice Freud:

So che considerazioni simili, che pongono l'accento sull'elemento ereditario, filogeneticamente acquisito, della vita psichica, sono già state svolte da più parti; penso anzi che si sia stati fin troppo disposti a inserirle e a valorizzarle nell'ambito psicoanalitico. Per parte mia le considero valide solo quando la psicoanalisi giunga alle vestigia dell'elemento congenito rispettando rigorosamente la sequenza delle istanze: quando vi giunga cioè al termine del suo cammino attraverso le stratificazioni di ciò che gli uomini hanno acquisito individualmente.²³

Insomma Freud attribuisce il convincimento sulla validità dell'ipotesi prima di tutto alla clinica, e solo in secondo luogo e per una esigenza di generalizzazione all'eredità filogenetica.

Si pone però il problema del rapporto tra schemi (a priori, innati, preformati?) ed esperienza concreta: ad esempio, come il bambino faccia sorgere le vestigia del padre castratore che rappresenta realmente la minaccia di castrazione, a partire da un materiale d'esperienza che può contrastare con esso. Nel *Caso del piccolo Hans* si vede che è lo schema filogenetico che fa sorgere in Hans, ad un certo punto della sua vicenda edipica, la figura realmente vista del vetturino, che frustra il cavallo che si oppone e fa rialzare il cavallo che cade: il vetturino evoca lo schema filogenetico, mettendo anche in luce quanto il padre di Hans si distanzi da una figura che permetta al bimbo uno sviluppo normale dell'Edipo. Esso evoca il padre potente, costituendo nella mente di Hans una controparte

²³ *Ivi*, p. 591.

degnata per la sua lotta edipica. Pena soccombere alla tenerezza che nutre per il proprio padre buono.

Questo ha evidentemente per Freud un ben preciso riscontro nella storia delle religioni, nella posizione di Dio padre: «Il padre sarebbe l'archetipo individuale sia di Dio sia del diavolo. Tuttavia le religioni recherebbero l'impronta indelebile del fatto che il padre primordiale era un essere di illimitata malvagità, meno simile a Dio che al diavolo».²⁴

3. L'eredità arcaica e gli antecedenti di Freud

Ma ritorniamo alla consapevolezza di Freud che, riprendendo l'idea della trasmissione di una eredità arcaica non mediante comunicazione diretta, sa di porsi criticamente rispetto alle idee correnti in biologia, ossia al discredito che ha investito l'idea lamarckiana di «*proprietà acquisite* dai discendenti per eredità».²⁵ L'onda lunga della rivoluzione darwiniana è stata assorbita; gli anni in cui Freud scrive della sua ipotesi filogenetica sono gli anni della stabilizzazione di un evolucionismo generalizzato e riduzionista, darwiniano, antilamarckiano, che ha superato il travaglio di pensiero che era succeduto al 1859, con la pubblicazione dell'*Origine delle specie*.

Che poi la storia non avesse contorni così rigidi, lo si può capire da un confronto tra la monumentale *Storia del pensiero biologico* di E. Mayr sull'argomento²⁶ e quanto ne scrivono ad esempio Jablonka-Lamb nel loro libro *L'evoluzione in quattro dimensioni*.²⁷ Mayr pone in modo molto rigido l'opposizione tra i due indirizzi darwiniano e lamarckiano, soprattutto in relazione all'ereditarietà dei caratteri acquisiti; Darwin stesso aveva fomentato il mito della loro opposizione, almeno in una prima fase, non volendo riconoscere in Lamarck un suo precursore; proprio quel Darwin il quale, mentre elaborava la teoria casuale della pangenesi che non riusciva a spiegare nessun cambiamento, ricorreva poi alla teoria dell'uso e disuso, quando doveva mostrare *almeno un* cambiamento evolutivo. Certo le posizioni di Darwin e Lamarck erano decisamente diverse per quel che riguarda il meccanismo dell'evoluzione. Darwin, almeno all'inizio, era interessato al problema dell'origine della diversità (e quindi al problema della speciazione), più che non ai problemi dell'adattamento, e quindi dell'evoluzione

²⁴ Freud, S. (1922). *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo*, p. 540.

²⁵ Freud, S. (1934-38), p. 420.

²⁶ Vedi Mayr, E. (2002). *Storia del pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità*. Vedi anche Maynard Smith, J. (1988). *Le nuove frontiere della biologia*.

²⁷ Vedi Jablonka, E., Lamb, M.J. (2007). *L'evoluzione in quattro dimensioni. Variazione genetica, epigenetica, comportamentale e simbolica nella storia della vita*. Il libro, pubblicato in Italia nel 2007, è decisamente interessante per un aggiornamento scientifico delle tematiche lamarckiane.

filetica, cui era decisamente più interessato Lamarck²⁸ per il quale l'adattamento era il motore dell'evoluzione: i processi fisiologici innescati da spinte interne per far fronte ai cambiamenti dell'ambiente determinavano l'acquisizione di caratteri che potevano trasmettersi. L'ereditarietà di Lamarck, riscoperta dopo il 1859, fu chiamata *eredità debole*, e andò in un crescente e totale discredito, seppure fosse una teoria molto più sofisticata di come è stata fatta passare.²⁹

Se seguiamo l'argomentazione di Jablonka-Lamb, il tratto oppositivo nella diatriba sull'ereditarietà dei caratteri acquisiti sfuma abbastanza. In un'epoca in cui il darwinismo costituisce il paradigma dominante dell'evoluzionismo,³⁰ alcuni aspetti sono tramontati, come ad esempio la teoria della corrispondenza gene-manifestazione del carattere, sostituita dall'idea di reti genetiche che interagiscono in modo da determinare l'espressione di un carattere specifico; in ogni modo, che siano geni singoli o reti di geni, si tratta sempre di una trasmissione puramente *casuale* dei geni, secondo l'immagine corrente, che è poi anche quella che Mayr sostiene nel suo libro. Tutto è determinato geneticamente: questa era la speranza anche del Progetto Genoma, conclusosi nel 2003; basta con la psicologia, basta con l'ambiente, ma soprattutto basta con il senso, ossia con l'idea di una semantica inconscia. Molti trattati di biologia manifestano questo, eppure, come dicevo, nel dibattito scientifico il determinismo genetico stretto ha lasciato via via spazio ad aspetti che avevano animato la ricerca un secolo prima: anche gli sviluppi della biologia molecolare sono volti a comprendere l'interazione tra DNA e ambiente, oppure che la variazione di un gene non ha sempre gli stessi esiti; o ancora che vi sono meccanismi lamarckiani indotti da fattori ambientali nei cambiamenti genomici.

La concezione, ancora debitrice di Darwin, che tutta la variazione genetica avviene per caso (selezione naturale) è tutt'altro che un dato; intanto perché il tempo, come affermano Jablonka-Lamb, ci ha fatto capire che non una sola specie in realtà può essere sorta per selezione naturale;³¹ dicono infatti le autrici:

Oggi la maggior parte dei biologi concepisce l'ereditarietà in termini di geni e sequenze di DNA e l'evoluzione in termini di variazioni a livello di frequenze delle forme alterna-

²⁸ Cfr. Mayr, E. (2002), p. 303.

²⁹ Cfr. Jablonka, E., Lamb, M.J. (2007), p. 16. Tutti si servirono della teoria della trasmissione dei caratteri acquisiti, anche Darwin; chi invece la demolì fu Weismann, il quale spiegò la variazione genetica attraverso la teoria della riduzione, che era un'anticipazione della teoria della meiosi, seppure non ci fosse nessuna prova che questa teoria avesse un fondamento, ossia che la quantità del materiale cromosomico in effetti si dimezzasse.

³⁰ Per le correnti in ambito darwiniano vedi Eldredge, N. (1999). *Ripensare Darwin. Il dibattito alla Tavola Alta dell'evoluzione*.

³¹ Cfr. Jablonka, E., Lamb, M.J. (2007), p. 18.

tive di uno stesso gene (alleli). Eppure da più parti si ritiene che il concetto di ereditarietà sia troppo ristretto. E deve essere allargato per incorporare sia i risultati della biologia molecolare sia quelli delle scienze del comportamento.³²

3.1 La ripresa del lamarckismo nella biologia contemporanea

Jablonka-Lamb propongono in chiave nuova in modo esplicito alcune tesi lamarckiane, che per noi sono di notevole interesse. Esse mostrano che far passare la teoria dell'evoluzione come una disciplina unitaria è un'operazione ideologica; le quattro dimensioni individuate dalle studiose costituiscono un compendio importante delle teorie biologiche degli ultimi duecento anni sull'evoluzione, ma non è solo un compendio, in quanto esse suggeriscono anche linee di sviluppo, proprio in ambiti della storia del pensiero evolutivo che sembravano rami secchi della teoria generale, cosicché, come dice M. Buiatti nell'*Introduzione*,³³ ciò che era eresia può essere considerato oggi un'anticipazione di un modo nuovo di considerare gli organismi viventi.

Ciò che esse criticano è fondamentalmente il «dogma della biologia molecolare», che si è affermato dopo la scoperta del DNA ad opera di Watson e Crick: secondo questo dogma è il DNA che manda un flusso di informazioni verso l'RNA e le proteine per determinare i processi evolutivi dell'organismo, senza possibilità che altro li possa influenzare. Esse mettono in luce come secondo l'epigenetica, una branca della ricerca che occupa una posizione sempre più rilevante in biologia, i geni si esprimono in un modo fortemente condizionato da fattori epigenetici che determinerebbero delle mutazioni a livello cellulare che si trasmettono ereditariamente. La caratteristica di queste variazioni è che esse non sono casuali, come le mutazioni genetiche, ma deriverebbero da scopi che devono essere perseguiti già a livello cellulare; inoltre questi processi possono essere reversibili, e quindi possono durare per generazioni, per poi scomparire. Questo evidentemente pone in primo piano i rapporti tra l'organismo (con i suoi processi cellulari) e l'ambiente e l'incidenza di quest'ultimo sullo sviluppo dell'organismo.³⁴

Ne risulta che le dinamiche epigenetiche hanno un ruolo fondamentale nei cambiamenti morfologici degli organismi e che il rapporto ontogenesi-filogenesi non è più un rapporto di determinazione uni-direzionale. Vediamo un esempio: D. Belyaev, mendeliano di ferro, noto soprattutto per l'esperimento che condusse in Siberia sulla volpe argentata col quale dimostrava che la selezione per addomesticamento influenzava lo sviluppo degli individui di volpe in cane, in

³² *Ivi*, p. 11.

³³ Vedi *ivi*, Buiatti, M. (2007), «Introduzione».

³⁴ Tra le linee di ricerca più importanti ricordiamo gli studi sulla cromatina (metilazione), i cicli auto-catalitici, la struttura dell'RNAi, le memorie architetturiche, ecc.

un arco di tempo di circa 20 anni (40 generazioni circa): questo dava vita a volpi docili, ansiose di compiacere i loro addestratori, come i cani, e di attirare la loro attenzione. Ma questo addomesticamento – questo è l'interesse della cosa – non influiva solo sul loro comportamento, ma anche su aspetti molto più basilari della loro conformazione genetica: si allungava la loro stagione riproduttiva, l'epoca della muta cambiava, i livelli degli ormoni sessuali legati allo stress venivano alterati; inoltre le orecchie si afflosciavano e cambiava il modo di tenere la coda.

Tali variazioni fenotipiche ereditabili hanno fatto la loro comparsa in una fase abbastanza iniziale del processo di selezione e, pur colpendo un numero piccolo di esemplari (circa l'1%) si sono manifestate in maniera ripetitiva. Oltre a ciò, sono avvenuti cambiamenti a livello cromosomico: molte volpi hanno evidenziato minuscoli cromosomi aggiuntivi, caratterizzati da una cromatina molto condensata e da un DNA composto da numerose e ripetute sequenze non codificanti.³⁵

In realtà, quelli che Belayev chiamava «cromosomi aggiuntivi» erano *geni dormienti*. L'interesse di questo esempio sta nel fatto che la comparsa di queste mutazioni fenotipiche relative all'aspetto esteriore potevano essere interpretate in questo modo: i nuovi fenotipi comparivano grazie al «risveglio» di geni «dormienti».³⁶ Si trattava cioè di mutazioni ambientali che si appoggiano su dei geni che sembrano non avere nessuna utilità. Gli animali possiedono un'ampia gamma di questi geni dormienti, ossia disattivati in forma permanente: tuttavia, in situazioni di stress, come per esempio in fase di addomesticamento, gli effetti della selezione sui sistemi ormonali fanno sì che essi si attivino sul piano ereditario, «con il risultato di uno straordinario incremento dell'ammontare di variabilità osservabile all'interno della popolazione».³⁷ Evidentemente esperienze stressanti come la domesticazione comportano mutazioni più rapide. La dinamica doveva essere questa:

alterazione dello stato ormonale per effetto dell'addomesticamento³⁸ => influsso sulla struttura della cromatina => attivazione di geni silenti sia nel soma che nella linea germinale.

Un altro esempio: in condizioni di stress le cellule «mobilitano una serie di sistemi in grado di alterare il loro DNA», nel senso che la variazione parte da stimoli ambientali, ma produce risposte adattative, che inducono mutazione. Questo è uno degli orientamenti della ricerca sul cancro.

Questo fa dire alle autrici:

³⁵ *Ivi*, p. 322.

³⁶ *Ivi*, p. 323.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Pensiamo anche all'aumento del livello di ossitocina che si riscontra nei maschi umani che allevano i piccoli in maniera esclusiva.

Non possiamo più pensare alla mutazione solo in termini di fallimenti *casuali* nella manutenzione e riparazione del DNA: ora sappiamo che le condizioni di stress sono in grado di influenzare l'azione di sistemi enzimatici responsabili di queste due ultime funzioni, e che parte di tali sistemi sembra a volte associarsi a elementi di regolazione volti a controllare come, quanto e in quale punto il DNA viene alterato.³⁹

Quindi il sistema ereditario che fa capo al DNA non costituisce più la sola fonte di variazione. Dicono Jablonka-Lamb: «Il sistema genetico costituisce il fondamento di tutta l'organizzazione biologica, compresa quella dei sistemi ereditari sopragenetici [...], ma questi sistemi aggiuntivi permettono di trasmettere le variazioni di un tipo diverso di informazione, che si verificano a livelli superiori di organizzazione: a livello della cellula, dell'organismo o del gruppo».⁴⁰

Il notevole libro di Jablonka-Lamb dimostra poi con grandi evidenze la presenza e l'interazione di almeno quattro sistemi ereditari: genetico, epigenetico, culturale e simbolico. È molto interessante la loro idea che i sistemi comportamentali e simbolici relativi alla specie umana sono i più rilevanti in fatto di evoluzione globale, anche se si tratta di sistemi di trasmissione che, tradizionalmente, non determinano variazione genetica; tuttavia, secondo Jablonka-Lamb, nulla esclude che una esperienza culturale molto stressante possa determinare variazioni epigenetiche e genetiche.

Gli assunti lamarckiani messi in luce dalle autrici sono:

- Il fatto che possano essere le condizioni di vita che fanno sorgere una variazione ereditabile.
- Il fatto che una variazione possa essere *mirata*, ossia che influisca sulle funzioni che rendono l'organismo più adatto all'ambiente, quindi la variazione non è puro frutto di una mutazione che inserisce un elemento di casualità nel destino degli organismi (vedi i geni SOS che si attivano ad esempio in condizioni di degrado del DNA, ricucendolo; funzione mirata, anche se imprecisa, ma che così consente ai processi di riproduzione cellulare di andare avanti; quindi una funzione tipicamente lamarckiana).
- Il fatto che una variazione sia anche *costruita*, ossia che vi siano processi di filtraggio della variazione che avvengono prima e dopo la trasmissione, che imprimono una direzione privilegiata al processo.

Insomma si tratta di aspetti che incidono sull'evoluzione e che sembrano imprimere uno scopo al processo. Pensiamo al concetto di «mutazione interpretativa», che indica che una variazione genetica si verifica a volte in punti del genoma particolari, o in un momento in cui riesce a determinare effetti utili per l'organismo.⁴¹

³⁹ *Ivi*, p. 111.

⁴⁰ *Ivi*, p. 139.

⁴¹ *Ivi*, p. 399.

Gli esempi naturalmente non mancano. Uno degli ultimi in termini di tempo (2025) è quello registrato su tre generazioni di siriani rifugiati: «[...] in risposta a eventi stressanti o traumatici, [...] le cellule attaccano piccole “etichette” chimiche ai geni, che possono ad esempio spegnerli o alterarne il comportamento, e le stesse etichette possono venir trasmesse alla prole».⁴²

In pratica di fronte a una forte pressione, non solo esterna ma anche interna, possono darsi variazioni ereditate. Potremmo pensare l’uccisione del padre primitivo come un evento di fortissima pressione proveniente dall’interno, di questo tipo? Ricerche nuove, e forse con meno pregiudizi, sono necessarie.

E comunque non si è mai abbastanza critici nei riguardi di gran parte della biologia della Nuova Sintesi di fronte a questi fenomeni. Prendiamo ad esempio una teoria elaborata in ambiente neodarwinista, come quella del *meme* di Dawkins, contenuta ne *Il gene egoista* del 1976 e successivamente sviluppata ne *Il fenotipo esteso* del 1982. In essa si tratta di ricercare, sul modello del gene, un modello per la trasmissione culturale (ossia idee, istruzioni, comportamenti o informazioni).

Dawkins pone accanto ai processi ereditari di carattere genetico la possibilità di pensare attraverso i memi la trasmissione dei processi culturali complessi. Il meme è «un’unità di eredità culturale che si ipotizza analoga al gene, nonché selezionata dal punto di vista naturale in virtù delle conseguenze “fenotipiche” sulla propria sopravvivenza e replicazione nell’ambiente culturale».⁴³ Il meme è un’unità di informazione, espressa sotto forma di circuiti neurali (genotipo), e ha degli effetti fenotipici, che sono le manifestazioni esteriori, visibili o udibili, dei memi all’interno del cervello, e che possono imprimersi nella mente di altri, così da formare una copia del meme, che a sua volta diffonderà i propri effetti fenotipici in altre menti. In tal senso dice la Blackmore che noi non siamo né gli schiavi dei nostri geni né dei liberi agenti razionali dediti a creare cultura, arte, scienza e tecnologia per la nostra felicità; che facciamo invece parte di un vasto processo evolutivo in cui i memi sono i replicatori che si evolvono e noi le loro macchine.⁴⁴ Produttori e propagatori di memi!

Questo modo di spiegare l’evoluzione del comportamento e della cultura è estremamente povero: negli apprendimenti sociali non c’è quasi mai qualcosa che venga semplicemente copiato e trasmesso; mentre secondo la teoria di Dawkins nella mente qualcosa si copia con una totale esclusione della funzione del soggetto. Inoltre siccome non c’è nulla di creativo o di costruttivo o di spontaneo nell’acquisizione di un meme ne viene che l’unica forma di apprendimento per i

⁴² Mulligan, C.J., Quinn, E.B. et al. (2025). *Epigenetic signatures of intergenerational exposure to violence in three generations of Syrian refugees*. Articolo segnalato da F. Baldini. In Baldini, F. (2025, 22 marzo).

⁴³ Dawkins, R. (1986). *Il fenotipo esteso. Il gene come unità di selezione*, p. 290.

⁴⁴ Cfr. Blackmore, S. (2000). *The power of memes*, p. 54.

sostenitori di questa teoria è l'imitazione. Ma il sistema simbolico non si trasmette per mera copiatura, ossia per imitazione; la cultura costruisce con innovazione i suoi prodotti, è creativa. La teoria di Dawkins è decisamente insufficiente.

3.2 Haeckel e la biologia contemporanea

Ma c'è un altro contributo del lamarckismo nel pensiero di Freud. Egli ha sviluppato una concezione della sessualità via via più estesa di quella che la riduce alla funzione genitale: il riconoscimento delle pulsioni parziali, il contributo delle zone erogene allo sviluppo psicosessuale, l'estensione della funzione sessuale. Questo lo aveva portato a un contrasto con le posizioni di Jung, il quale soprattutto osteggiava la concezione di Freud dello sviluppo infantile della sessualità: Jung riteneva infatti che le manifestazioni sessuali dell'infanzia in realtà non esistevano, ma erano i pazienti, durante il lavoro clinico, che le inserivano retroattivamente nei loro ricordi d'infanzia; che nevrosi e perversione non avevano origine nell'infanzia ma nella pubertà.⁴⁵ Freud invece voleva retrodatare l'origine delle fantasie infantili e si servì della legge biogenetica per giustificare naturalisticamente questa retrodatazione.⁴⁶

Questa idea della sessualità infantile e delle zone erogene aveva condotto Freud a pensare che nello sviluppo psicosessuale dell'individuo vi sia una sorta di ricapitolazione della storia evolutiva della specie, riprendendo la legge biogenetica di Haeckel, secondo cui la storia sessuale della specie (filogenesi) viene ricapitolata in forma breve da ogni individuo ad essa appartenente (ontogenesi): «l'ontogenesi ricapitola la filogenesi». Freud riprende due aspetti della teoria di Haeckel 1) in riferimento alla *teoria della sessualità* e 2) in relazione alla *trasmissione del trauma filogenetico*. Dice Freud in *Introduzione alla psicoanalisi*:

Nel giudicare i due sviluppi, quello dell'Io e quello della libido, dobbiamo soffermarci su un aspetto che finora non è stato sovente tenuto in considerazione. Entrambi sono in fondo eredità, ripetizioni accorciate dello sviluppo che l'intera umanità ha percorso dai suoi primordi in un arco di tempo lunghissimo. Mi sembra di poter sostenere che nello sviluppo della libido quest'origine *filogenetica* sia senz'altro individuale. Considerate come in una classe di animali l'apparato genitale sia posto nel più stretto rapporto con la bocca, in un'altra non possa essere distinto dall'apparato escretorio, e in altre ancora sia collegato agli organi motori [...]. Negli animali si vedono, per così dire cristallizzate in organizzazione sessuale, tutte le specie di perversioni.⁴⁷

⁴⁵ Vedi Jung, C.G. (1975). *Il contrasto tra Freud e Jung. Scritti sulla psicoanalisi freudiana*.

⁴⁶ Cfr. Salloway, F.J. (1982). *Freud. Biologo della psiche. Al di là della leggenda psicoanalitica*, p. 286.

⁴⁷ Freud, S. (1915-17). *Introduzione alla psicoanalisi. Lezione 22. Aspetti dello svi-*

Freud mostra cioè che anche in biologia è evidente come la dislocazione della funzione sessuale nelle zone deputate alla funzione riproduttiva non è affatto prefissata e ha un'evoluzione. C'è una corrispondenza tra lo sviluppo postnatale dell'individuo, e la ricapitolazione delle fasi evolutive dell'embrione nella vita sessuale infantile del genere umano.⁴⁸

Per quanto riguarda invece i nessi tra filogenesi ed ontogenesi, ossia il secondo aspetto ripreso da Haeckel, Freud precisa:

L'ontogenesi può essere considerata come una ripetizione della filogenesi, nella misura in cui quest'ultima non è mutuata da un'esperienza vissuta più recente. La disposizione filogenetica si rende osservabile dietro l'evento ontogenetico. In fondo però la disposizione è appunto il precipitato di una precedente esperienza vissuta dalla specie, al quale l'esperienza vissuta più recente dell'individuo si aggiunge come somma di momenti accidentali.⁴⁹

O ancora nella prefazione del 1914 ai *Tre saggi*:

Dovunque ci sia una certa successione di istanze, i fattori accidentali vengono messi in prima linea, quelli disposizionali lasciati sullo sfondo e lo sviluppo ontogenetico è trattato a preferenza di quello filogenetico. [...]; l'elemento disposizionale compare solo dietro di esso [accidentale] come qualcosa che deve essere risvegliato dall'esperienza vissuta, ma la valutazione del quale va assai al di là del campo di lavoro della psicoanalisi.⁵⁰

Perché allora riprendere la teoria di Haeckel che già ai suoi tempi era screditata, per applicarla ai momenti salienti dello sviluppo psichico dell'essere umano? Non si può, per semplice riduzionismo, non prendere in considerazione una serie di

luppo e della regressione; etiologia, p. 510.

⁴⁸ Cfr. Salloway, F.J. (1982), pp. 289-290: «Agli esordi della vita non c'era opposizione tra mangiare e amare; mangiare era una condizione puramente logica dell'amore [...]. La vera riproduzione sessuale – che in origine fu “una sorta di forma superiore dell'atto di mangiare”, nella definizione di Bölsche – ebbe inizio con la fusione di due interi organismi. Infine la fusione di organismi pluricellulari divenne troppo complessa e la riproduzione sessuale fu ben presto conseguita attraverso la fusione di cellule sessuali specializzate. Questa nuova forma di unione sessuale fu realizzata sempre più attraverso la copula fisica. Dapprima ogni gastrea primitiva rivolse il suo “ingresso” bocca-intestino verso l'orifizio analogo del suo partner. La crescente specializzazione dell'intestino centrale della gastrea ebbe successivamente un parallelo nell'evoluzione sessuale. Si sviluppò l'“amore anale”, che poi scomparve in entrambi i sessi in corrispondenza di un certo grado di evoluzione».

⁴⁹ Freud, S. (1905). *Tre saggi sulla teoria sessuale*. «Prefazione alla terza edizione», p. 448.

⁵⁰ *Ibid.*

rilievi che gettano luce sulla storia evolutiva della sessualità, in accordo con le ipotesi del clinico. Del resto la teoria haeckeliana sta oggi rivivendo una nuova stagione. Cito da una lezione alla SPF di F. Baldini:

[...] due recenti studi pubblicati su *Nature* hanno ridato vita alla teoria della ricapitolazione: due gruppi di ricercatori hanno dimostrato che, a livello di espressione genica, esiste un parallelo tra l'ontogenesi e la filogenesi. In particolare, esiste uno stadio comune attraverso cui passano gli animali appartenenti a qualunque *phylum*, chiamato lo "stadio filotipico", nel quale le diverse specie sono indistinguibili. Questo stadio rappresenta una strettoia, come in una clessidra, in cui le differenze ontogenetiche tendono ad azzerarsi, aumentando invece prima e dopo lo stadio filotipico. Usando come modello diverse specie di *Drosophila* e di *Danio rerio*, cioè il pesce zebra, hanno dimostrato che durante tale stadio sono i geni più antichi a essere espressi, mentre i geni più recenti vengono espressi prima di tale stadio.⁵¹

Ossia in fasi specifiche, il patrimonio antico trova modo di esprimersi al posto di quello attuale.

Così è giustificato ciò che Freud dice alla fine del *Caso Schreber*:

[...] le forze mitopoietiche dell'umanità non sono esaurite, ma ancor oggi generano, nelle nevrosi, gli stessi prodotti psichici del più antico passato. [...]La stessa cosa vale per le forze che creano le religioni. Io penso che è vicino il momento in cui una tesi che noi psicoanalisti abbiamo enunciato da tempo potrà essere estesa, aggiungendo al suo contenuto individuale, che è stato inteso in modo ontogenetico, un'integrazione antropologica che va intesa in modo filogenetico.⁵²

L'etnologia si pone sullo sfondo dell'ontogenesi. Chiudo dunque questo capitolo con due interessanti citazioni di Freud:

L'affermazione della disposizione innata non è soggetta ad alcuna perplessità critica; tuttavia l'esperienza analitica ci costringe anche a supporre che episodi puramente casuali dell'infanzia siano in grado di lasciarsi indietro fissazioni della libido. In questo non vedo alcuna difficoltà teorica. Anche le disposizioni costituzionali sono sicuramente effetti postumi delle esperienze dei lontani antenati, anch'esse sono state acquisite; senza tale

⁵¹ Vedi Domazet-Lošo, T., Tautz, D. (2010). *A phylogenetically based transcriptome age index mirrors ontogenetic divergence patterns*; vedi Kalinka, A.T., Varga, K.M. et al. (2010). *Gene expression divergence recapitulates the developmental hourglass model*. In Baldini, F. (2025, 22 marzo).

⁵² Freud, S. (1910). *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (Dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del Presidente Schreber)*, p. 406.

acquisizione non vi sarebbe eredità. Ed è concepibile che tale acquisizione destinata all'ereditarietà abbia fine proprio nella generazione da noi considerata? Pertanto l'importanza delle esperienze infantili non dovrebbe essere completamente trascurata, come di norma si preferisce fare, a vantaggio delle esperienze degli antenati e della propria maturità; al contrario, dovrebbe essere presa in particolare considerazione.⁵³

E ancora:

Ho qui pronta una risposta che so già vi apparirà azzardata. Reputo che queste fantasie primarie – così vorrei chiamarle, senza dubbio insieme ad alcune altre – siano un patrimonio filogenetico. In esse l'individuo, scavalcando la propria esperienza, attinge all'esperienza della preistoria, là dove la propria storia è troppo rudimentale. Mi sembra assolutamente plausibile che tutto quanto oggi ci viene raccontato nell'analisi come fantasia – la seduzione di bambini, l'accendersi dell'eccitamento sessuale osservando i rapporti tra i genitori, la minaccia di evirazione (o meglio, l'evirazione stessa) – sia stato una volta realtà nei primordi della famiglia umana, e che il bambino, con la sua fantasia, abbia semplicemente colmato le lacune della verità individuale con la verità preistorica.⁵⁴

Conclusioni

È legittimo dunque affermare che l'orizzonte teorico in cui Freud aveva formulato le sue ipotesi sembra tornato di attualità. Anche se gli elementi che abbiamo portato a sostegno non dimostrano l'ipotesi freudiana, tuttavia ci fanno vedere che essa è di certo plausibile. Ritrovare nell'eredità arcaica le radici di quanto è emerso nella psicologia dell'individuo, dice Freud, ci porta alla radice naturale dei comportamenti umani, nella direzione cioè di una naturalizzazione dello psichico.

Molti problemi richiedono ulteriori sviluppi come quello dell'incidenza dell'elemento sessuale nella funzione mitopoietica e in rapporto all'immaginazione, o ancora quello della differenza tra innatismo, trascendentalismo e platonismo in merito alla eredità arcaica. E altri ancora che vanno ad arricchire una prospettiva che si è dimostrata molto feconda.

Sintesi

Edipo tra ontogenesi e filogenesi.

L'ipotesi del parricidio primordiale e della trasmissione filogenetica di questo evento traumatico della preistoria del genere umano (filogenesi) viene elaborata da Freud per introdurre lo schema filogenetico edipico che si attiva in un momento

⁵³ Freud, S. (1915-17), Lezione 23. *Le vie per la formazione dei sintomi*, p. 517.

⁵⁴ *Ivi*, p. 526.

topico dell'infanzia umana, e da lui posto nei suoi aspetti teorico, storico e filosofico in modo complementare all'ipotesi clinica del complesso edipico infantile (ontogenesi). L'articolo discute questa ipotesi e svolge un confronto con alcuni sviluppi – relativi all'ereditarietà di caratteri non genetici – del lamarckismo in biologia, fino a tempi recenti considerato obsoleto e oggi ripreso da settori avanzati delle scienze della natura, da cui risulta non solo la legittimità della proposta freudiana sull'Edipo (filogenesi) ma anche la lungimiranza di Freud nell'anticipare problemi che collocano gli studi sull'origine e lo sviluppo della civiltà nell'ambito proprio delle scienze naturali.

Parole chiave: *ontogenesi e filogenesi e loro complementarietà, ereditarietà dei caratteri non genetici, ripresa del lamarckismo e dell'haeckelismo nella biologia contemporanea, riduzionismo.*

Bibliografia

- Baldini, F. (2025, 10 maggio). Revisione del *Caso del piccolo Hans* alla luce della seconda teoria freudiana dell'angoscia. Oedipus reloaded. (Seminario della SPF 2024/2025). [Inedito.]
- Barnett, S.A. (1981). *Modern Ethology. The science of animal behavior*. New York-Oxford.
- Blackmore, S. (2000). The power of memes. *Scientific American*, 283(4), 52-61. <https://www.susanblackmore.uk/wp-content/uploads/2017/05/The-Power-of-Memes-Sci-Am-Oct-2000.pdf>
- Buiatti, M. (2007). «Introduzione». In Jablonka, E., Lamb, M.J., *L'evoluzione in quattro dimensioni. Variazione genetica, epigenetica, comportamentale e simbolica nella storia della vita* (N. Colombi, Trad. it.). UTET. [*Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral and Symbolic Variation in the History of Life* (2005)].
- Dawkins, R. (1986). *Il fenotipo esteso. Il gene come unità di selezione* (R. Morpurgo, Trad. it.). Zanichelli. [*The extended Phenotype. The Long Reach of the Gene* (1982)].
- Domazet-Lošo, T., Tautz, D. (2010). A phylogenetically based transcriptome age index mirrors ontogenetic divergence patterns. *Nature*, 468(7325). 815-818. <https://doi.org/10.1038/nature09632>
- Eldredge, N. (1999). *Ripensare Darwin. Il dibattito alla Tavola Alta dell'evoluzione* (S. Frediani, Trad. it.). Einaudi. [*Reinventing Darwin. The Great Debate at the High Table of Evolutionary Theory* (1995)].
- Freud, S. (1905). *Tre saggi sulla teoria sessuale*. «Prefazione alla terza edizione», OSF IV.
- Freud, S. (1908). *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)*, OSF V.

- Freud, S. (1910). *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (Dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del Presidente Schreber)*, OSF VI.
- Freud, S. (1912-13). *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, OSF VII.
- Freud, S. (1914). *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, OSF VII.
- Freud, S. (1915-17). *Introduzione alla psicoanalisi. Lezione 22. Aspetti dello sviluppo e della regressione; etiologia*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915-17). *Introduzione alla psicoanalisi. Lezione 23. Le vie per la formazione dei sintomi*, OSF VIII.
- Freud, S. (1922). *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo*, OSF IX.
- Freud, S. (1934-38). *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, OSF XI.
- Hinde, R.A. (1960). Energy models of motivation. *Symposia of the Society of Experimental Biology*, 14, 199-213. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/13714429/>
- Hinde, R.A. (1974). *Biological bases of human social behaviour*. McGraw-Hill.
- Jablonka, E., Lamb, M.J. (2007). *L'evoluzione in quattro dimensioni. Variazione genetica, epigenetica, comportamentale e simbolica nella storia della vita* (N. Colombi, Trad. it.). UTET. [Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral and Symbolic Variation in the History of Life (2005)].
- Jung, C.G. (1975). Il contrasto tra Freud e Jung. *Scritti sulla psicoanalisi freudiana* (L. Personeni, S. Daniele et al. Trad. it.). Boringhieri.
- Kalinka, A.T., Varga, K.M. et al. (2010). Gene expression divergence recapitulates the developmental hourglass model. *Nature*, 468(7325), 811-814. <https://doi.org/10.1038/nature09634>
- Malabou, C. (2020). *Divenire forma. Epigenesi e razionalità* (A.F. Jardimino Maciel, Trad. it.). Meltemi.
- Maynard Smith, J. (1988). *Le nuove frontiere della biologia* (D. Furlan, Trad. it.). Laterza. [The Problems of Biology (1986)].
- Mayr, E. (2002). *Storia del pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità* (B. Continenza, P. Ghisleni et al. Trad. it.). Bollati Boringhieri. [The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance (1982)].
- Mecacci, L. (1996). «Istinto». In *Enciclopedia delle scienze sociali*. Treccani. [https://www.treccani.it/enciclopedia/istinto_\(Enciclopedia-delle-scienze-sociali\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/istinto_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali)/)
- Mulligan, C.J., Quinn, E.B. et al. (2025). Epigenetic signatures of intergenerational exposure to violence in three generations of Syrian refugees. *Nature. Scientific Reports*. 15(5945). <https://doi.org/10.1038/s41598-025-89818-z>
- Salloway, F.J. (1982). *Freud. Biologo della psiche. Al di là della leggenda psicoanalitica* (L. Sosio, Trad. it.). Feltrinelli. [Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legende (1979)].

Waal, F. de (2002). *La scimmia e l'arte del Sushi. La cultura nell'uomo e negli altri animali* (E. Cenami Spada, S. Velotti, Trad. it.). Garzanti. [*The Ape and the Sushi Master. Cultural reflections by a Primatologist* (2001)].

Sitografia

Baldini, F. (2025, 22 marzo). Sulla fondatezza della teoria freudiana del complesso edipico. *Oedipus reloaded*. (Seminario della SPF 2024/2025). [Video]. YouTube. https://youtu.be/NVkoLx9yeMU?si=_0uxs92u420OlzdF

IL PROBLEMA DELL'INCESTO NELLA PSICOLOGIA DELLA DONNA

Pamela Cagna

Abstract

The problem of incest in women's psychology.

The article focuses on the problem of incest as a theoretical and clinical issue in psychoanalysis, highlighting how its contemporary conceptualisation is often skewed by an assumption of symmetry between the sexes and a poor understanding of female development. A thorough examination of female psychology clearly shows that incest cannot be reduced to the prohibitive paradigm typical of the male constitution; rather, for women, the incestuous dimension is a way of organising their female desire as they enter the final stage of psychosexual development. This is because the attempt to fulfil her incestuous desire is crucial for the girl, as it means giving up her male claims, which are typical of early childhood, and allows her to access femininity in its most complete form, i.e. the psychological structure of an adult woman. In analysis, incestuous material must be recognised and processed without moralising barriers.

Keywords: *sexuality, female, desire, incest, psychosexual development, masculinity, phallic stage, love, ambivalence, taboo, virginity, superego, clinic, Anaïs Nin.*

Affronterò qui un tema che, nella letteratura psicanalitica, è stato trattato molto scarsamente ma che tuttavia è cruciale per la comprensione della psicologia della donna, ossia quello dell'incesto. Per quanto Freud – che era partito dalla supposizione di una simmetria psicologica dei due sessi nella fase edipica – abbia poi insistito sulla promozione di una asimmetria sempre più accentuata tra la posizione femminile e quella maschile, quest'ultima non è stata estesa alla questione dell'incesto. Il presupposto – anche se sovente non esplicito – largamente condiviso nel mondo psicanalitico è infatti che il divieto dell'incesto colpisca indifferentemente maschi e femmine. A parte il brevissimo articolo di Lou Andreas Salomé, dal promettente titolo *Che cosa deriva dal fatto che non sia stata la donna a uccidere il padre*,¹ rarissime sono le voci dissonanti, tra le quali spicca la secca annotazione fatta da Lacan nel 1958, nei suoi *Appunti direttivi per un congresso sulla sessualità femminile* in cui la questione veniva rubricata addirittura al primo posto tra quelle irrisolte:

¹ Andreas-Salomé, L. (2007). *Che cosa deriva dal fatto che non sia stata la donna a uccidere il padre* (1928).

Restano alcune questioni da proporre sulle incidenze sociali della sessualità femminile.

1 – Perché il mito analitico difetta per quanto riguarda la proibizione dell'incesto fra padre e figlia.²

Non risulta però che neppure lui abbia dato seguito a questa, pur esatta, constatazione. Lo ha fatto invece per la prima volta Franco Baldini in una conferenza³ interna alla SPF nel 2006, e cioè ha esteso questa asimmetria alla questione dell'incesto e ha aperto un filone di ricerca davvero avvincente.

Va notato che la speculazione freudiana sulla psicologia femminile è stata ed è largamente sottovalutata a causa del fatto che il mondo psicanalitico è rimasto vittima di una frase scritta da Freud in una lettera a Marie Bonaparte: «Il grande problema che non è mai stato risolto e che non sono ancora riuscito a risolvere, malgrado i miei trent'anni di ricerche nell'animo femminile è: *Was will das Weib*, cosa vuole la donna?».⁴ Questa è diventata l'alibi per sostenere che Freud della psicologia femminile non ha mai compreso molto. In realtà, se i suoi scritti sull'argomento vengono assunti come base per una riflessione, dunque adeguatamente approfonditi, si vede facilmente che non è così. In essi si rinvengono infatti tutti gli elementi atti a produrre una comprensione puntuale della psicologia femminile.

1. Il divieto dell'incesto e l'esogamia, questioni maschili

Riassumiamo per sommi capi alcuni aspetti della questione. Come è noto, quello che Freud trova nella clinica delle psiconevrosi maschili sono dei desideri incestuosi inconsci accompagnati dall'angoscia di castrazione. Dunque il desiderio di violare uno dei massimi tabù condivisi da tutta la famiglia umana e l'angoscia per la punizione che ne deriverebbe. A partire da questo il problema stesso dell'instaurazione del tabù non tarda a porsi alla sua attenzione: «Perché mai, ad esempio, – si chiede in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* – dovrebbe essere un delitto così grave commettere incesto con la figlia o la sorella, tanto più grave di qualsiasi altro rapporto sessuale?».⁵ Egli infatti, in *Totem e tabù*, aveva già avuto modo di argomentare la sua insoddisfazione per le spiegazioni che ne erano state date fino ad allora, né gli sarebbe bastata – se avesse potuto

² Lacan, J. (1974). *Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile*, p. 732.

³ Nel 2006, nel corso di un seminario interno, Baldini tenne una lezione intitolata *Sessualità femminile*. Oggi questo è un saggio inedito, custodito negli archivi privati della Scuola.

⁴ Jones, E. (1962). *Vita e opere di Freud. II: Gli anni della maturità (1901-1919)*, p. 503.

⁵ Freud, S. (1934-38). *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, p. 438.

venirne a conoscenza – la grande costruzione levistraussiana intorno alle strutture elementari della parentela. Infatti ciò che per Freud costituisce enigma non è tanto l'instaurazione del tabù quanto l'orrore per la sua violazione. Ed è proprio su questo punto che si dimostrano insufficienti tutte le spiegazioni che – come appunto quella levistraussiana – lo vogliono figlio di una decisione razionale, per il semplice motivo che la ragione esclude l'orrore. Per esempio tutte le culture, per ragioni di convivenza civile, hanno instaurato il divieto di furto, ma non è mai esistito qualcosa come l'orrore per il furto. Se dunque l'origine dell'orrore dell'incesto non può essere ritrovata nella ragione, l'unica altra possibilità di fondarla si trova nell'evento: infatti – checché ne dicano Hegel e i suoi epigoni – non c'è niente di meno razionale della storia. I fatti, semplicemente, accadono. Nel corso delle vicende umane, si dice Freud, dev'essere dunque successo qualcosa che ha provocato questa particolare risposta emotiva.

Tornando all'etica, possiamo dire a mo' di conclusione: parte dei suoi precetti si giustificano razionalmente con la necessità di delimitare i diritti della comunità rispetto al singolo, i diritti del singolo rispetto alla società e quelli degli individui reciprocamente. Ma ciò che nell'etica appare grandioso, misterioso, intuitivo alla maniera mistica, deve questi caratteri alla connessione con la religione, alla provenienza dalla volontà del padre.⁶

Ora, non c'è nessuna ragione per cui il padre voglia tutte le donne per sé: questo è semplicemente il suo desiderio. Il che ci rinvia – un po' brutalmente, devo ammetterlo – alla nota tesi freudiana sviluppata in *Totem e tabù* e *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, tesi che non starò a giustificare: la considererò semplicemente acquisita e leggo la parte centrale per richiamare alla mente il suo contenuto.

Nella concezione darwiniana dell'orda primordiale non c'è ovviamente spazio per gli esordi del totemismo. In essa non troviamo altro che un padre prepotente, geloso, che tiene per sé tutte le femmine e scaccia i figli via via che crescono. Questa condizione primordiale della società non è mai stata fatta oggetto di osservazione. La forma più primitiva di organizzazione che possiamo rintracciare, ancor oggi in vigore presso alcune tribù, consiste in "bande" di maschi dotati di uguali diritti e sottomessi alle restrizioni del sistema totemistico, tra cui l'ereditarietà materna. È possibile che questa organizzazione sia derivata dall'altra? E in questo caso per quali vie?⁷

Questo è il problema, ed è qui che comincia il contributo specifico di Freud allo sviluppo dell'ipotesi darwiniana:

⁶ *Ivi*, p. 439.

⁷ Freud, S. (1912-13). *Totem e Tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, p. 145.

Il richiamo alla celebrazione del pasto totemico ci permette di dare una risposta: Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abbattono il padre e lo divorarono, ponendo fine così all'orda paterna. Uniti, essi osarono compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo [...]. Che essi abbiano anche divorato il padre ucciso, è cosa ovvia trattandosi di selvaggi cannibali. Il progenitore violento era stato senza dubbio il modello invidiato e temuto da ciascun membro della schiera dei fratelli. A questo punto, nell'atto di divorarlo, essi realizzarono l'identificazione con il padre, ognuno si appropriò di una parte della sua forza. Il pasto totemico, forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la ripetizione e la commemorazione di questa memoranda azione criminosa, che segnò l'inizio di tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione.

Per trovare credibili – a prescindere dalla premessa – queste conseguenze, basta ipotizzare che la schiera bellicosa dei fratelli riuniti fosse dominata dagli stessi sentimenti contraddittori verso il padre che possiamo rintracciare come contenuto dell'ambivalenza del complesso paterno in ognuno dei nostri bambini e dei nostri nevrotici. Essi odiavano il padre, possente ostacolo al loro bisogno di potenza e alle loro pretese sessuali, ma lo amavano e lo ammiravano anche. Dopo averlo soppresso, aver soddisfatto il loro odio e aver imposto il loro desiderio di identificazione con lui, dovettero farsi sentire i moti di affetto nei suoi confronti fino a quel momento rimasti sopraffatti. Ciò accadde nella forma del rimorso, sorse un senso di colpa che coincide in questo esempio con il rimorso collettivo. Morto, il padre divenne più forte di quanto fosse stato da vivo, secondo un succedersi di eventi che ravvisiamo ancor oggi nel destino degli uomini. Ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell'“obbedienza posteriore”, che conosciamo così bene attraverso la psicoanalisi. Revocarono il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicendosi le donne che erano diventate disponibili.⁸

Di questa ipotesi teorica relativa all'orda primitiva oggi mi limiterò a sottolineare una cosa che ne risulta, ossia che *l'esogamia è un'istituzione maschile*. L'esogamia è un'istituzione maschile che si costituisce in due tempi di cui il primo è imperniato sul desiderio del padre – tenere per sé tutte le femmine del gruppo e obbligare i membri a cercare altrove – mentre il secondo è l'accordo raggiunto tra i fratelli, dopo l'uccisione del padre, di astenersi da quelle stesse femmine.

Il bisogno sessuale non unisce i maschi, ma li divide. Se i fratelli avevano fatto lega per sopraffare il padre, ognuno era però rivale dell'altro nei confronti delle donne. Ciascuno avrebbe voluto averle tutte per sé, come le aveva il padre, e nella lotta di tutti contro tutti la nuova organizzazione sarebbe andata distrutta. Nessuno era diventato tanto più potente degli altri da poter assumere con successo la parte di padre. Così non restò altro ai fratelli, se volevano convivere, che erigere il divieto dell'incesto – forse dopo aver superato

⁸ *Ivi*, pp. 145-147.

periodi di gravi difficoltà – in base al quale tutti insieme rinunciavano alle donne che desideravano e a causa delle quali, soprattutto, avevano tolto di mezzo il padre. In tal modo salvarono l'organizzazione che li aveva fatti forti: non è da escludere che questa si basasse su sentimenti e pratiche omosessuali, che potevano essersi radicati fra loro all'epoca della loro cacciata da parte del padre. Forse fu questa stessa situazione a porre il germe delle istituzioni del *matriarcato* individuate da Bachofen, fin quando il matriarcato fu sostituito dall'ordinamento patriarcale della famiglia.⁹

Sottolineare – come ho fatto – che l'esogamia sia un'istituzione esclusivamente maschile implica ovviamente che non è femminile. La ricostruzione freudiana di questi eventi preistorici ha un aspetto che non era mai stato notato prima che Franco Baldini lo mettesse in luce, ossia che non c'è *nessuna partecipazione delle donne all'istituzione dell'esogamia*.

Dire che il padre dell'orda primitiva teneva per sé tutte le femmine riguarda anche le sue figlie, il che significa non solo che esse vivevano in una condizione incestuosa, ma che questo non poneva loro alcun problema, infatti – sempre secondo la ricostruzione freudiana – non partecipano affatto al parricidio. Questo è molto significativo perché configura una posizione della donna che è quella di risentire gli effetti di qualcosa in cui non ha avuto parte. L'ipotesi storica di Freud implica che il divieto dell'incesto e la conseguente esogamia sia qualcosa che interessa le donne indirettamente, mai direttamente. Le riguarda di riflesso e nell'esatta misura in cui hanno a che fare con gli uomini.

2. Il differente ruolo del complesso di Edipo nello sviluppo maschile e femminile

Se ora *passiamo dalla psicologia sociale a quella individuale* ritroviamo esattamente – a proposito dell'incesto – questa *stessa asimmetria* tra lo sviluppo psicosessuale maschile e quello femminile. Quello che c'è innanzitutto da sottolineare è che l'asimmetria è lì fin dall'inizio: nei confronti della madre il maschio si trova originariamente in una posizione eterosessuale mentre la femmina in una posizione omosessuale. Non si può pensare che ciò non abbia delle conseguenze. Nella situazione in cui si trova il *maschio* vedete che non c'è nulla che lo porterebbe a staccarsi naturalmente dalla madre anzi, tutta la sua disposizione psichica congiurerebbe perché la sua fissazione ad essa continuasse per sempre: perché ciò accada deve infatti intervenire qualcosa di squisitamente culturale, di normativo, ossia il divieto dell'incesto. Nel caso della *bambina* non c'è invece niente di questo genere, non c'è niente di normativo, di equivalente al divieto dell'incesto, che tocchi il suo rapporto con la madre. Non ce n'è bisogno perché ciò che la separa da essa è la sua fase mascolina, che è centrata sull'invidia

⁹ *Ivi*, pp. 147-148.

del pene: vado svelta perché suppongo che possediate le basi della teoria freudiana dello sviluppo psichico. Quando la bambina si rende conto che la madre non ha il pene e non può darglielo, allora si volge spontaneamente al padre. Sono nozioni comuni che nella comunità psicanalitica vengono recitate come mantra ma che non vengono mai adeguatamente comprese, il che è evidenziato dal fatto che nessuno se ne sorprende. Ebbene, a una mente avveduta – ma a questo punto escludo che sia il caso della maggioranza della comunità psicanalitica – non può non destare meraviglia che è *proprio l'invidia del pene*, cioè il rifiuto ostinato di una castrazione che pure riconosce, rifiuto che implica un desiderio di acquisire una posizione maschile, *a portare la bambina verso il padre* e verso l'eterosessualità.

Freud ci dice poi che, in questo suo volgersi al padre, il desiderio del pene viene sostituito dal desiderio del bambino. Ora domandiamoci: a questo punto del suo sviluppo la bambina ha acquisito una posizione femminile, rinunciando alle sue pretese di mascolinità? Il coro psicanalitico è piuttosto concorde nel rispondere di sì, e questo dimostra quanto ancora la teoria di Freud sia lontana dall'essere compresa. Infatti la risposta corretta è no. Passare dal pene al bambino non cambia nulla quanto alle sue pretese falliche: non si fa mai abbastanza caso al fatto che, in questa fase, quel che la bambina vuole è *avere* un bambino dal padre, non *darglielo*. Essa è ancora nella prospettiva del risarcimento, il che significa che ama il padre per diventare come lui: c'è qui un aspetto narcisistico che merita di esser messo in piena luce e del quale riparleremo.

L'assenza del pene è ancora considerata nei termini di una menomazione sessuale, dunque manca una vera acquisizione della differenza dei sessi. Tuttavia, e a dispetto di tutto, il primo passo verso l'eterosessualità è compiuto, ed è compiuto grazie a qualcosa a cui sarebbe ora di dare tutta la sua portata, ossia grazie all'assenza di qualsiasi forma di divieto dell'incesto. La prima modalità di manifestazione dell'eterosessualità femminile ha la forma di un desiderio incestuoso rivolto al padre, e ciò proprio grazie al fatto che in ciò essa non è ostacolata da alcuna forma di interdizione, se non da quella che invece colpisce l'uomo. Se A può accoppiarsi con B ma B non può farlo con A, anche A resterà a bocca asciutta. Ciò non toglie comunque che il desiderio femminile, al contrario di quello maschile, resti incondizionato, il che sembra creare imbarazzo negli uomini che se ne sentono sempre un po' ecceduti senza peraltro comprenderne la ragione.

Una straordinaria testimonianza dello statuto radicale del desiderio femminile è contenuta in un noto episodio della Bibbia e segnatamente quello che riguarda Lot e le sue figlie. Come certo saprete esso segue la vicenda della distruzione di Sodoma e Gomorra, condannate a causa degli abusi sessuali dei loro abitanti. Lo sfondo è dunque quello di un dio molto attento alle prevaricazioni sessuali e privo di qualunque comprensione per chi le commette. Ebbene, l'episodio di Lot ne è un'eccezione talmente vistosa da aver costituito e costituire ancora oggi una fonte di grande imbarazzo per gli esegeti biblici. Ci dice dunque *Genesi 19:30* nell'edizione italiana della Bibbia concordata:

Poi Lot salì da Soar e andò ad abitare sulla montagna insieme con le sue due figlie, perché temeva di rimanere a Soar, e dimorò in una spelonca, lui e le sue due figlie.

Ecco una situazione che richiama quella dell'orda primitiva: abbiamo un padre isolato con le figlie.

Ora, la maggiore disse alla minore: «Nostro padre è vecchio e non vi è uomo sulla terra che si unisca a noi, secondo l'usanza di tutta la terra. Vieni, diamo da bere del vino a nostro padre e poi giacciamo con lui: così daremo vita a una discendenza da nostro padre». Quella notte stessa, dunque, diedero da bere del vino al loro padre e la maggiore andò e giacque con suo padre, il quale non s'accorse né quando ella si pose a giacere con lui, né quando si levò.

Vedete come il testo biblico ha cura di sottolineare la mancanza di partecipazione volontaria di Lot all'atto incestuoso: si tratta, come vedremo, di un aspetto essenziale della vicenda.

E avvenne ancora che l'indomani, la maggiore disse alla minore: «Ecco, la notte scorsa ho giaciuto con mio padre; diamogli da bere del vino anche questa notte e tu va' a giacere con lui: così daremo vita ad una discendenza da nostro padre».

Notate l'assoluta mancanza di rivalità tra donne, aspetto che richiama nuovamente la situazione dell'orda primitiva.

E anche quella notte diedero da bere del vino al loro padre e la minore andò e giacque con lui ed egli non s'accorse né quando ella si pose a giacere, né quando si levò. Così le due figlie di Lot concepirono dal loro padre. La maggiore ebbe un figlio e lo chiamò Moab. È il capostipite dei Moabiti che durano fino ad oggi. Anche la minore diede alla luce un figlio e lo chiamò Ben-Ammi. È il capostipite degli Ammoniti, che durano fino ad oggi.¹⁰

A questo punto, da parte di un dio solitamente così severo con gli abusi sessuali, di fronte alla violazione spudorata e reiterata di quello che è probabilmente il massimo dei tabù che la specie umana si è imposta, ci si aspetterebbero come minimo maledizioni, fuoco e fiamme. E invece che succede? Niente. Ciò pone la questione di spiegare la ragione dell'assenza di qualsiasi reazione punitiva. Ebbene, se si tiene conto di quello che sono venuta dicendo finora, risulta evidente che tutto ruota intorno al fatto che, in occasione di entrambi gli accoppiamenti, Lot giace ubriaco e incapace di intendere e di volere, il che significa che il suo desiderio è fuori gioco. Ma questo «desiderio fuori gioco» è anche l'unico

¹⁰ Società Biblica Italiana (Cur.). (1973⁴). *La Bibbia concordata*, Genesi, 19, vv. 30-38.

colpito dal divieto dell'incesto mentre quello delle figlie, che invece è ben attivo, non lo è. Ecco la ragione dell'indifferenza divina: tutta questa storia contorta e inverosimile sembra fatta esclusivamente per dire che, se l'incesto è attuato per esclusiva volontà femminile, non è una colpa agli occhi di Dio.

Abbiamo visto che la bambina si introduce all'eterosessualità per via incestuosa, ed è per questo che – come si espresse Lacan – «il mito analitico difetta per quanto riguarda la proibizione dell'incesto tra padre e figlia». Perché non deve esserci divieto per poter accedere alla posizione femminile, che sappiamo non essere ancora raggiunta. La bambina desidera il padre ma naturalmente le cose non finiscono qui, perché se lo facessero, la bambina rimarrebbe fissata al padre in una scelta d'oggetto narcisistica – amo colui che vorrei essere – mentre sappiamo bene che questa è tutt'altro che la norma. E qui bisogna fare bene attenzione al fatto che il problema non è tanto rimanere legata al padre, Freud scrive infatti che «Donne con un forte attaccamento al padre sono notoriamente molto frequenti, e non occorre assolutamente che siano nevrotiche». ¹¹ Il problema riguarda la scelta d'oggetto narcisistica perché manterrebbe la bambina in una posizione maschile. Vediamo cosa dice Freud a riguardo.

La vita sessuale femminile si divide normalmente in due fasi, di cui la prima ha carattere maschile; solo la seconda è quella specificatamente femminile. Nello sviluppo della femmina vi è come un processo di trapasso da una fase all'altra, di cui non vi è nulla di analogo nel maschio. [...] la bambina riconosce come un fatto la propria evirazione e con ciò la superiorità del maschio e la propria inferiorità, ma oppone anche resistenza a questa realtà assai sgradita. Da questo atteggiamento contraddittorio derivano tre direzioni di sviluppo. La prima conduce all'abbandono totale della sessualità: la bimba, sgomentata dal confronto col maschio, non si contenta più della clitoride, rinuncia alla propria attività fallica e in genere alla sessualità, nonché a buona parte della propria mascolinità in altri campi. La seconda direzione si attiene fermamente, lungo una linea di caparbia autoaffermazione, alla mascolinità minacciata; la speranza di riuscire ancora a ottenere un pene rimane desta incredibilmente a lungo, assurge a scopo dell'esistenza, e la fantasia di essere, malgrado tutto, un maschio spesso informa di sé lunghi periodi della vita. Anche questo “complesso di mascolinità” della donna può sfociare nella scelta di un oggetto manifestamente omosessuale. Solo un terzo sviluppo, invero assai tortuoso, sbocca nella normale strutturazione finale della femminilità, ove il padre è assunto come oggetto ed è pertanto trovata la forma femminile del complesso edipico. ¹²

Il *complesso di Edipo* per un maschio è un problema, ma iniziamo a capire ora che per una donna è una risorsa. Questo significa che *arrivare ad un orizzonte incestuoso per una donna è un traguardo*.

¹¹ Freud, S. (1931). *Sessualità femminile*, p. 63.

¹² *Ivi*, pp. 66-67.

Il complesso edipico è dunque nella femmina il risultato finale di una più lunga evoluzione. Lungi dal venire distrutto dall'influsso dell'evirazione, ne costituisce al contrario il prodotto, si sottrae alle forti influenze avverse che nel maschio agiscono su questo stesso complesso in modo distruttivo, e addirittura, molto spesso, non viene nella femmina superato affatto. Perciò anche le conseguenze culturali del suo dissolvimento nella femmina sono meno rilevanti e dense di conseguenze che nel maschio.¹³

Questo ci spinge a domandarci cosa faccia sì che essa possa emanciparsi dal padre e volgersi ad altri uomini.¹⁴

3. Accedere alla femminilità: il superamento dell'ambivalenza

Gli elementi per offrire una risposta a questo quesito sono contenuti nel saggio di Freud *Il tabù della verginità*: si tratta di un lavoro dedicato al tema della frigidità che prende in esame i rituali di deflorazione delle tribù cosiddette primitive. In essi, ciò che colpisce Freud è che il defloratore non deve essere il marito. La sua indagine mette quindi in luce due aspetti su cui tali rituali si reggono. Il primo di essi è che il defloratore è il padre o un suo sostituto.

Sono qui di scena desideri sessuali conservati dall'infanzia (per la donna quasi sempre una fissazione della libido al padre o a un fratello che lo sostituisce); questi desideri spesso non miravano al coito, o lo includevano solo come una meta vagamente percepita. Il marito è per così dire sempre solo un sostituto, non è mai l'uomo giusto; il primo posto nella capacità amorosa della donna lo ha un altro, in casi tipici il padre, il marito ha al massimo il secondo posto. Dipende da quanto intensa è questa fissazione e dalla tenacia con cui si mantiene se il sostituto è rifiutato come insoddisfacente. [...]

I costumi dei primitivi sembrano tener conto del "motivo" del desiderio sessuale in così piccola età, affidando la deflorazione a un anziano, a un prete, a un sant'uomo, insomma a un sostituto del padre.¹⁵

Noi vediamo qui riaffacciarsi il contesto di cui stiamo parlando fin dall'inizio: sembra infatti che i rituali di deflorazione abbiano il compito di soddisfare realmente o in forma simbolica il desiderio incestuoso della donna. Ma c'è un secondo aspetto addirittura più importante del primo, che è quello di risparmiare al marito i moti ostili derivanti dalla scoperta che la realizzazione del desiderio di avere un bambino dal padre, cioè il suo desiderio incestuoso, implica per la

¹³ *Ivi*, pp. 67-68.

¹⁴ Su questo si veda anche Ceschi, M.V. (2025). *Dal padre come oggetto di asservimento al padre come strumento di emancipazione. Un'analisi de Il tabù della verginità di Freud*, *infra*, pp. 141-157.

¹⁵ Freud, S. (1917). *Il tabù della verginità*, p. 443.

bambina una rinuncia alle sue pretese maschili, cioè alla pretesa di avere il pene. Incontriamo qui un'altra situazione apparentemente paradossale: *il desiderio di avere il pene la ha introdotta a un desiderio incestuoso il cui soddisfacimento implica la rinuncia ad averlo*. Avere un bambino dal padre implica infatti il coito, ossia il riconoscimento della differenza dei sessi e l'accettazione di una posizione sessualmente passiva. Vorrei che qui ricordaste quanto Freud ha detto nella citazione che vi ho appena letto, ossia che i desideri sessuali conservati nell'infanzia spesso non mirano al coito, o lo includono solo come meta vagamente percepita. Naturalmente, il complesso di mascolinità della bambina non abbandona il campo senza combattere.

Enumerati così i motivi della reazione paradossale che la deflorazione suscita nella donna e le cui tracce sussistono nella frigidità, possiamo dire riassumendo che la sessualità ancor acerba della donna si scarica sull'uomo che per primo le fa conoscere l'atto sessuale. Se è così, il tabù della verginità ha un suo senso e comprendiamo la prescrizione intesa a proteggere da tali pericoli proprio l'uomo che deve iniziare una convivenza durevole con la donna in questione. A livelli più alti di civiltà, l'importanza attribuita a questo pericolo passa in secondo piano di fronte alla promessa di soggezione e certo anche di fronte ad altri motivi e allettamenti; la verginità è considerata un bene tangibile al quale l'uomo non è tenuto a rinunciare. Ma l'analisi dei disturbi matrimoniali insegna che i motivi che vogliono costringere la donna deflorata a vendicarsi non sono del tutto estinti nemmeno nella vita psichica della donna civile. Penso che l'osservatore non possa fare a meno di essere colpito dal numero inatteso di casi in cui la donna rimane frigida e si sente infelice in un primo matrimonio, mentre, sciolto questo, diventa una moglie tenera e capace di rendere felice il secondo marito. La reazione arcaica si è per così dire esaurita sul primo oggetto.¹⁶

Si vede bene come questo frangente dello sviluppo psicosessuale della donna, così come è ritualizzato dai popoli cosiddetti primitivi, soddisfa, come ho detto, due aspetti: da un lato porta a compimento il suo desiderio incestuoso nei confronti del padre ma dall'altro contribuisce a staccarla da esso, in quanto su di lui – come scrive Freud – si scarica la reazione arcaica aggressiva e ostile che deriva dalla rinuncia all'originaria pretesa inconscia di ottenere il pene. Questo significa – e qui gli analisti dovrebbero aprire bene le orecchie – che il desiderio incestuoso è sempre ambivalente perché in esso vi è, invariabilmente, un aspetto deludente.

Questo doppio registro del desiderio incestuoso femminile è splendidamente esemplificato dalla vicenda della relazione incestuosa tra Anaïs Nin e suo padre Joaquin, così come è narrata nell'edizione non censurata del diario della scrittrice. Ne darò qui alcuni brani che riguardano gli aspetti che ho finora messo in luce.

Nelle note del 3 novembre 1933 troviamo scritto molto chiaramente: «Io,

¹⁶ *Ivi*, pp. 445-446.

inoltre, amo me stessa in papà». ¹⁷ È l'ammissione chiara di ciò di cui ho parlato poc'anzi, ossia della scelta d'oggetto narcisistica che caratterizza il desiderio incestuoso. Del 23 giugno 1933 sono invece le note che riferiscono degli amplessi con il padre da cui estraggo alcuni frammenti.

“Dobbiamo evitare il possesso fisico,” ha detto, “ma, lascia che ti baci.”

Dunque Joaquin, in ossequio alla propria funzione paterna, cerca di porsi un limite che è quello stesso della proibizione dell'incesto: la sua intenzione è quella di concedersi soltanto un po' di *petting*. A compiere il passo definitivo è invece Anaïs.

Con una strana violenza, ho sollevato la sottoveste e mi sono messa sopra di lui.

“Tot, Anaïs! Je n'ai plus de Dieu!”

Estatico, il suo volto, e io ora in preda alla frenesia per il desiderio di unirmi a lui... Dondolando, carezzandolo, aggrappandomi a lui. Il suo spasmo è stato tremendo, del suo intero essere. Ha vuotato tutto se stesso dentro di me...

Tuttavia le cose non vanno esattamente come Anaïs si augurava.

E il mio cedere è stato immenso, con il mio intero essere, solo con quel nucleo di paura che ha bloccato in me il supremo spasmo.

Poi, avrei voluto lasciarlo. Ma, in una remota zona del mio essere, un rifiuto.

Niente orgasmo e il sorgere di un rifiuto.

Volevo scappare via. Volevo lasciarlo. Ma l'ho visto così vulnerabile. C'era qualcosa di terribile nel suo giacere sul dorso, crocifisso, ma insieme così potente – qualcosa di irresistibile. Mi sono ricordata che in tutti i miei amori c'era stata una reazione, una ripulsa – che avevo sempre avuto tanta paura. E questa fuga, non volevo con essa fargli del male. No, dopo gli anni di dolore che l'ultima ripulsa gli aveva causato. Ma in quel momento, dopo la passione, dovevo perlomeno andare nella mia stanza, starmene sola. Ero avvelenata da quell'unione. Non ero libera di goderne lo splendore, la magnificenza. Un qualche sentimento di colpa gravava sulla mia gioia e continuava a gravarmi addosso, ma questo non potevo rivelarglielo. ¹⁸

Si avrebbe qui torto a intendere il rimorso di Anaïs come riferito al fatto di aver commesso incesto. Come il contesto suggerisce chiaramente, la colpa che avverte è invece per aver forzato la mano al padre, per averlo – userò la sua stessa parola – crocifisso al proprio desiderio incestuoso, trascinandolo in un atto che lui

¹⁷ Nin, A. (1993). *Incesto*, p. 273.

¹⁸ *Ivi*, p. 199.

non aveva veramente intenzione di commettere.

Credo che nelle sue parole l'aspetto ambivalente della relazione incestuosa sia evidente: l'assenza costante di orgasmo e gli impulsi alla fuga segnalano che nel cuore dell'amore carnale per il padre c'è un nucleo di delusione in cui cova la ribellione che esploderà esplicitamente nelle note del 12 marzo 1934.

Viene fuori la tigre. Mentre andavo a casa di mio padre, sapevo che sarei esplosa e che non gli avrei permesso di andare in Spagna senza informarlo che l'avevo abbandonato – per precederlo – per togliergli il piacere del suo stupido, meschino andare a caccia di fische, farlo soffrire prima che lui faccia soffrire me.

[...] Desidero soffocare la pietà. Mi sento dura e piena di crudeltà. Immensa crudeltà. [...] Adesso sono diventata la tigre. Voglio far soffrire gli uomini.

[...] La crudeltà è necessaria.

La mia, però, cade come un fulmine. Colpisco le persone del tutto inaspettatamente. Senza che mai niente le prepari. Vulcani. Nulla ha preparato papà alla mia durezza di oggi.

[...] In me c'è una donna primitiva – sì, una selvaggia – nessuna pietà. Devo erompere. Non me ne importa nulla se papà sta male. Sta male per invocare pietà.

[...] Quanto sarcasmo provo per mio padre. Amaramente. Esplicitamente. Crudelmente.¹⁹

Le note del giorno seguente, 16 marzo 1934, vedranno infatti la caduta definitiva del desiderio incestuoso.

Ho vinto la battaglia solo per me stessa. Parto conclusivo. Nascita di una differenza tra mio padre e me, e dunque nascita della mia individualità isolata. Papà mi ha delusa.²⁰

È in ogni caso molto significativo che, mentre Joaquin è perfettamente cosciente di aver commesso una trasgressione fondamentale – il che si vede con estrema chiarezza dall'esaltazione maniacale in cui, dopo aver consumato l'incesto, esclama: “Non ho più dio!” – non c'è in alcun punto della narrazione che Anaïs fa della propria condizione psichica la sensazione di aver violato alcunché. Ciò è assolutamente (angosciante ma anche) coerente con l'esposizione freudiana dell'evoluzione psicosessuale della bambina in cui – come ho spiegato – non c'è nessun interdetto: il suo sviluppo è interamente affidato alle sue vicende libidiche e ai suoi processi di pensiero.

4. Le differenze nella struttura dei Super-io femminile e maschile

Questa assenza di interdizione è suscettibile di offrire la spiegazione di un

¹⁹ *Ivi*, pp. 297-298.

²⁰ *Ivi*, p. 298.

importante aspetto della psicologia della donna puntualmente notato da Freud senza che egli abbia potuto darne una spiegazione.

Si esita a dichiararlo, ma non ci si può sottrarre all'idea che per la donna il livello di ciò che è eticamente normale sia differente. Il suo Super-io non diventa mai così inesorabile, così impersonale, così indipendente dalle sue origini affettive come esigiamo che sia nell'uomo. I tratti di carattere che da tempo immemorabile la critica ha rinfacciato alla donna – che essa mostra minor senso di giustizia dell'uomo, minore inclinazione a sottomettersi alle grandi necessità della vita, che troppo spesso si lascia guidare nelle sue decisioni da sentimenti di tenerezza o di ostilità – troverebbero amplissimo fondamento nelle modificazioni (di cui ho parlato poco sopra) subite dalla donna nella formazione del suo Super-io.²¹

Per chiarire questo problema rimasto insoluto è necessario partire da un esame di come è costituito il Super-io maschile. Freud ci dice che esso ha due aspetti, uno interdittivo e uno di ideale, ben sintetizzati in un famoso passo de *L'Io e l'Es*.

Il Super-io non è però soltanto un residuo delle prime scelte oggettuali dell'Es, esso ha anche il significato di una potente formazione reattiva nei confronti di quelle scelte. Il suo rapporto con l'Io non si esaurisce nella ammonizione: “Così (come il padre) *devi essere*”, ma contiene anche il divieto: “Così (come il padre) *non ti è permesso essere*”, ciò significa che non puoi fare tutto ciò che egli fa: alcune cose rimangono una sua prerogativa.”²²

Credo sia evidente a tutti che l'aspetto interdittivo del Super-io è un prodotto del divieto dell'incesto. Ebbene, il fatto che nella costituzione psichica della donna questo divieto sia assente, o presente soltanto come riflesso del divieto maschile, fa sì che nel suo Super-io l'aspetto interdittivo venga meno o sia comunque assai debole, mentre vi dominerà pressoché incontrastato l'aspetto di ideale. È quanto rende conto dell'asimmetria tra Super-io maschile e femminile notata da Freud.

Conclusioni

Di questi aspetti della psicologia femminile che ho tratteggiato brevemente è necessario che si tenga conto nella gestione del transfert nel trattamento analitico. Comportarsi come se anche la donna dovesse conformarsi al divieto dell'incesto – che è purtroppo lo standard nella pratica clinica degli analisti – significa non comprendere affatto la psicologia femminile. La natura incondizionata – e sistematicamente misconosciuta – del desiderio femminile mette in imbarazzo

²¹ Freud, S. (1925). *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, p. 216.

²² Freud, S. (1922). *L'Io e l'Es*, pp. 496-497.

soprattutto gli analisti maschi i quali in genere si barricano dietro pretese regole deontologiche delle quali all'inconscio non potrebbe importare di meno, oppure violano queste stesse regole senza peraltro comprendere nulla delle implicazioni di ciò che stanno facendo. Una revisione della tecnica di gestione del transfert nelle analisi di donne è quanto mai urgente: il desiderio incestuoso femminile deve sempre essere accolto e adeguatamente problematizzato.

Sintesi

Il problema dell'incesto nella psicologia della donna.

L'articolo mette al centro la questione dell'incesto quale nodo teorico e clinico in psicanalisi, evidenziando come la sua concettualizzazione contemporanea risulti spesso sbilanciata da un presupposto di simmetria tra i sessi e da una scarsa comprensione dello sviluppo femminile. L'approfondimento adeguato della psicologia della donna mostra chiaramente che l'incesto non è ridicibile al paradigma interdittivo tipico della costituzione maschile; la dimensione incestuosa per la donna è piuttosto una modalità di organizzazione del desiderio femminile che si introduce alla fase finale del suo sviluppo psicosessuale. Infatti, il tentativo di realizzazione del desiderio incestuoso è decisivo per la bambina perché implica la rinuncia alle sue pretese maschili, caratteristiche della prima infanzia, e le permette di accedere alla femminilità nella sua forma più completa, e cioè alla struttura psichica della donna adulta in accordo con la funzione sessuale. Da queste riflessioni deriva un'indicazione tecnica: in analisi il materiale incestuoso va riconosciuto ed elaborato senza barriere moralizzanti. Parole chiave: *sessualità, femminile, desiderio, incesto, sviluppo psicosessuale, mascolinità, fase fallica, amore, ambivalenza, tabù, verginità, Super-io, clinica, Anaïs Nin.*

Bibliografia

- Andreas-Salomé, L. (2007). Che cosa deriva dal fatto che non sia stata la donna a uccidere il padre (1928). In *Anale e sessuale e altri scritti psicoanalitici* (G. Alberti, Trad. it.). (pp. 103-108). ES. [*Was daraus folgt, daß es nicht die Frau gewesen ist, die den Vater totgeschlagen hat* (1928)].
- Baldini, F. (2006). *Sessualità femminile*. [Inedito.]
- Ceschi, M.V. (2025). Dal padre come oggetto di asservimento al padre come strumento di emancipazione. Un'analisi de *Il tabù della verginità* di Freud. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2025/1, 141-157.
- Freud, S. (1910-1917). Terzo contributo. Il tabù della verginità (1917). In *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, OSF VI.
- Freud, S. (1912-13). *Totem e Tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, OSF VII.

- Freud, S. (1922). *L'Io e l'Es*, OSF IX.
- Freud, S. (1925). *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, OSF X.
- Freud, S. (1931). *Sessualità femminile*, OSF XI.
- Freud, S. (1934-38). *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, OSF XI.
- Jones, E. (1995). *Vita e opere di Freud. II: Gli anni della maturità (1901-1919)* (A. Novelletto, M. Cerletti Novelletto, Trad. it.). il Saggiatore Economici. [*The Life and Work of Sigmund Freud* (1953)].
- Lacan, J. (1974). Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile. In G. Contri (Cur.), *Scritti* (Vol. II). Einaudi. [*Écrits* (1966)].
- Nin, A. (1993). *Incesto* (F. Saba Sardi, Trad. it.). Bompiani. [*The Unexpurgated Diary of Anais Nin 1932-1934* (1992)].
- Società Biblica Italiana (Cur.). (1973). *La Bibbia concordata*. Arnoldo Mondadori Editore.

**DAL PADRE COME OGGETTO DI ASSERVIMENTO AL PADRE
COME STRUMENTO DI EMANCIPAZIONE**
Un'analisi de *Il tabù della verginità* di Freud

Maria Vittoria Ceschi

Abstract

From the father as an agent of subjugation to the father as an instrument of emancipation. An analysis of Freud's The Taboo of Virginity.

The article explores the taboo of virginity, drawing on Freud's theoretical framework and developing a series of corollaries aimed at highlighting the complexity and structural significance of this symbolic prohibition. It further proposes an interpretative perspective on the paternal function, emphasizing how the father's role is central to elucidating the enigma of the taboo and rendering its resolution conceivable, thereby creating a space for subjective elaboration and the potential for genuine female emancipation.

Keywords: *taboo of virginity, incest, feminism, Sigmund Freud, psychoanalysis.*

1. Premessa

Il presente contributo prende avvio da una lezione tenuta il 12 aprile 2025 presso la Scuola di Psicanalisi Freudiana, recante il medesimo titolo dell'articolo, e dedicata all'analisi del tabù della verginità nel pensiero freudiano. Il testo che segue costituisce la trascrizione dell'intervento orale, con alcune revisioni formali e limitati, ma mirati, approfondimenti teorici. Esso si propone di inaugurare un filone di ricerca volto a interrogare in modo sistematico la funzione di tale interdizione simbolica. In quanto contributo introduttivo, il lavoro non pretende di esaurire la complessità del tema e potrà presentare in taluni passaggi un carattere esplorativo; tuttavia, l'intento è quello di mantenere un rigoroso ancoraggio al testo freudiano, al fine di trarne una serie di corollari teorici finora non pienamente esplicitati, volti a far emergere la complessità e la portata strutturale di questo tabù. Verrà altresì delineata una chiave interpretativa della funzione paterna, evidenziando come sia precisamente il ruolo del padre a disvelare l'enigmaticità del tabù e a renderne pensabile la risoluzione, aprendo così uno spazio per l'elaborazione soggettiva e la possibilità di un'autentica emancipazione femminile.

2. Introduzione

Prima di affrontare in modo diretto il tema specifico della verginità, si rende opportuno chiarire che cosa si intenda per tabù. Considerati sia nella loro dimen-

sione storica sia in quella geografica, i tabù possono essere descritti come fenomeni largamente ubiquitari, presenti – con forme e oggetti variabili – in tutte le società e in ogni epoca. Se tale ubiquità e la loro incidenza sulle strutture sociali risultano generalmente riconosciute per quanto riguarda le società del passato, nel contesto contemporaneo persiste la tendenza a relegare i tabù a residui di forme culturali arcaiche o superate. La stessa genealogia del termine contribuisce a rafforzare questa impressione.

Come noto, il vocabolo «tabù» è di origine polinesiana e fu introdotto nel lessico europeo alla fine del XVIII secolo dal capitano James Cook,¹ nel corso della sua esplorazione dell'arcipelago di Tonga, per designare una serie di interdizioni che regolavano il comportamento sociale e rituale degli indigeni. Sebbene il termine venga impiegato in senso figurato già nella prima metà dell'Ottocento, il concetto rimane a lungo confinato nell'ambito degli studi religiosi, in particolare nell'analisi delle cosiddette religioni «primitive». In tale contesto, *tabù* e *mana* costituiscono le categorie fondamentali attraverso cui viene pensata la separazione tra ciò che è accessibile all'uso comune e ciò che, analogamente al sacro, ne risulta sottratto.²

Con lo sviluppo dell'antropologia tardo-vittoriana il concetto di tabù viene progressivamente integrato nella riflessione teorica occidentale, soprattutto grazie ai contributi di James George Frazer e William Robertson Smith. A questi si affianca, quasi in parallelo, la prospettiva sociologica di Émile Durkheim, che ne sottolinea la funzione strutturante all'interno dei sistemi e delle forme della coesione sociale. Sarà poi proprio Sigmund Freud a raccogliere e rielaborare tali riflessioni in una prospettiva psicanalitica, facendo del tabù un terreno privilegiato per l'indagine delle dinamiche inconscie e costruendo un punto di articolazione tra antropologia, sociologia e psicologia.

Freud osservava come l'analisi del tabù consenta di cogliere il nucleo di quell'imperativo che Kant formulava come un «dover essere» privo di fondamento empirico: un «devo perché devo» che rinvia a una dimensione etica profondamente radicata nella struttura psichica. In questa prospettiva, i tabù non scompaiono, ma mutano oggetto, conservando intatta la loro funzione.

Non sorprende, dunque, che Wilhelm Wundt – citato a più riprese dallo stesso

¹ Così si legge in Cook, J. (1842). *The voyages of Captain James Cook*, p. 110: «Everyone of my visitors received from me such presents as I had reason to believe they were highly satisfied with. When dinner came upon table, not one of them would sit down or eat a bit of any thing that was served up. On expressing my surprize at this, they were all taboo, as they said; which word has a very comprehensive meaning but in general signifies that a thing is forbidden. Why they were under such constraints at present was not explained».

² Cfr. Oxtoby, W.G. (1973). Holy (The Sacred). *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, pp. 513-514.

Freud in *Totem e tabù* – abbia descritto i tabù come il più antico codice di leggi non scritte dell'umanità.³ In una formulazione particolarmente efficace, Philip Thody osserva che, per larga parte della riflessione antropologica, il tabù dell'incesto sia un segno ancora più importante dello sviluppo della civiltà rispetto al linguaggio, all'uso di strumenti tecnici o all'obbligo di cura nei confronti dei membri più vulnerabili della comunità.⁴

In questa stessa linea interpretativa si colloca Freud, per il quale il parricidio originario e il conseguente tabù dell'incesto assumono un ruolo costitutivo nella genesi della società e dell'ordine simbolico.

È su questo sfondo che diventa ora possibile tornare al tabù oggetto della presente analisi, ossia quello della verginità, riconoscendo come i tabù non appartengano esclusivamente al passato, ma continuano a operare nel presente in forme meno immediatamente riconoscibili, senza per questo risultare meno efficaci o vincolanti. Si tratta di un tema, come vedremo, che tende a essere eluso dal discorso teorico e che incontra una particolare resistenza alla tematizzazione esplicita;⁵ nondimeno, esso occupa una posizione centrale nell'esperienza umana, rivestendo una pregnanza simbolica e normativa di straordinaria intensità.

Tale pregnanza si manifesta in modo particolarmente marcato in relazione all'esperienza femminile. La verginità, infatti, non ha mai conosciuto un equivalente maschile dotato di analoga rilevanza culturale e sociale, né nei contesti occidentali né in quelli extra-occidentali. Sebbene forme di valorizzazione della castità maschile siano storicamente attestabili, esse non hanno mai assunto lo stesso grado di regolazione simbolica e di controllo sociale che caratterizza la verginità femminile.

3. Un tabù ancora poco esplorato

L'avvio dell'indagine sul tema della verginità poteva fondarsi sulla ragionevole ipotesi dell'esistenza di una letteratura ampia e organizzata, tale da orientare il lavoro principalmente verso un'operazione di selezione, comparazione e valutazione critica dei contributi più rilevanti. Una ricognizione preliminare del campo ha invece messo in luce una situazione marcatamente diversa: la verginità risulta essere un oggetto teorico sorprendentemente poco tematizzato, frequentemente relegato a un ruolo marginale e spesso trattato attraverso categorie interpretative

³ Wundt, W. (1906). *Völkerpsychologie*, p. 308, citato in Freud, S. (1912-1913). *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, pp. 27-28.

⁴ Cfr. Thody, P. (1997). *Don't do it! A dictionary of the forbidden*, p. 37.

⁵ Su questa resistenza, si veda anche l'introduzione al libro Blank, H. (2007). *Virgin. The Untouched History*, dove l'autrice racconta la genesi dell'opera e le difficoltà nel reperimento del materiale legato al tema della verginità.

segnate da riduzionismi concettuali e sovradeterminazioni ideologiche. I materiali disponibili appaiono dispersi tra discipline diverse – quali l’antropologia, la storia delle religioni, la sociologia, la psicanalisi e gli studi giuridici – senza che emerga una cornice condivisa o un’elaborazione sistematica capace di restituire la complessità strutturale del fenomeno. Ne consegue che il campo si presenta prevalentemente come un insieme frammentario di dati e osservazioni da raccogliere, più che come un sapere da sottoporre a discussione critica.

Tale lacuna risulta tanto più significativa se si considera che, in numerosi contesti culturali e storici, la verginità ha assunto (e continua ad assumere) una centralità simbolico-normativa primaria, talvolta configurandosi come una questione letteralmente vitale. Il marcato scarto tra la rilevanza antropologica del tema e la sua scarsa tematizzazione teorica sembra pertanto poter essere letto quasi come un effetto di rimozione epistemica: una difficoltà strutturale del discorso scientifico a fare della verginità un oggetto di sapere pienamente legittimato. In questa prospettiva – che qui può essere formulata solo come prima evidenza e ipotesi di lavoro – tale scarto dimostra ancora una volta come quello della verginità sia a tutti gli effetti un vero e proprio tabù, che opera non soltanto come interdizione sociale o morale, ma anche producendo al contempo silenzio, opacità e resistenza alla concettualizzazione.

È tuttavia necessario precisare che queste considerazioni non intendono costituire un’indagine esaustiva dello stato dell’arte, né una sistematizzazione comparativa della letteratura esistente, compito che richiederebbe uno spazio e un impianto metodologico differenti. Il presente saggio si concentra infatti in modo circoscritto sull’analisi testuale e concettuale de *Il tabù della verginità* di Freud, assumendo tali osservazioni preliminari unicamente come cornice problematica entro cui situare l’interrogazione teorica proposta.

3.1 I racconti degli antropologi

Sebbene, come si è visto, risulti complesso individuare studi approfonditi dedicati al tema della verginità, possiamo fare riferimento a un corpus significativo di letteratura antropologica, ampiamente richiamata dallo stesso Freud. In particolare, un ruolo centrale è svolto dall’opera di Ernest Crawley, *The Mystic Rose. A Study of Primitive Marriage*,⁶ cui si affiancano i contributi di Ploss e Bartels, Frazer, Ellis, Roy, Brough, Robertson Smith, Spencer e Gillen, nonché di Thomson e Featherman.

In questi lavori emerge con una notevole ricorrenza l’osservazione secondo cui la perdita della verginità femminile, in numerosi contesti culturali, non avviene all’interno del matrimonio, bensì in prossimità del raggiungimento della pubertà e per opera di un soggetto diverso dal futuro coniuge. Le modalità di tale

⁶ Vedi Crawley, A.E. (1902). *The mystic rose. A study of primitive marriage*.

atto variano considerevolmente: in alcuni casi esso è affidato a una donna anziana, in altri a figure percepite come estranee alla comunità (talvolta identificate con l'«uomo bianco»), in altri ancora a un sacerdote, a individui che esercitano professionalmente la deflorazione, o, in circostanze particolarmente significative, *allo stesso padre*.

Una prospettiva di particolare interesse è proposta da Evans che, nel volume *Harlots, Whores & Hookers. A History of Prostitution*,⁷ affronta la questione dal punto di vista dell'esperienza soggettiva, suggerendo un confronto con i riti di fertilità. Riportiamo un passaggio dell'opera che risulta particolarmente illuminante:

Fertility rites are communal functions in which individual acts are harnessed for the common good. Defloration, on the contrary, is an event in individual life which in primitive cultures is considered so critical that the community rallies round to support the individual. So crucial and irreversible is the act of deflowering a virgin that the responsibility is more than the bridegroom can bear, so ways are found to spread the burden. Among certain Marquesan islanders of the Pacific, for example, it was customary until quite recently for the virgin bride to be laid on a platform of stones while the men of the tribe formed a line, singing and dancing, each in turn copulating with her and so accepting a share of the 'blame'.⁸

La citazione evidenzia la differenza strutturale tra i riti di fertilità, che inscrivono la sessualità in una funzione collettiva, e la deflorazione, concepita invece come un evento singolare e irreversibile nella vita dell'individuo. Proprio questa singolarità spiega perché, nelle società cosiddette primitive, la deflorazione venga sottratta alla sola responsabilità dello sposo e assunta simbolicamente dalla comunità attraverso il rito.

La distribuzione collettiva dell'atto non ne attenua la portata, ma ne riconosce il carattere critico, neutralizzando l'eccesso simbolico che esso comporta. Il rituale interviene così a mediare un passaggio che eccede la relazione duale tra i partner, mostrando come il tabù della verginità non rimandi primariamente a una norma morale, bensì alla necessità di contenere e articolare un momento di rottura nello statuto soggettivo della donna.

3.2 Lo *ius primae noctis*

Le evidenze fin qui richiamate appaiono, da una prospettiva contemporanea, piuttosto perturbanti. Proprio per questa ragione si è ritenuto opportuno interrogarsi sulla possibilità che, anche all'interno della cultura occidentale, siano esistite – o persistano sotto altre forme – pratiche o rappresentazioni analoghe. Un primo

⁷ Vedi Evans, H. (1979). *Harlots, Whores & Hookers. A History of Prostitution*.

⁸ *Ivi*, p. 30.

spunto in tal senso è offerto dallo stesso Freud, che proprio nel saggio sul *Tabù della verginità* dedica un riferimento, seppur incidentale, allo *ius primae noctis*.⁹

È noto come l'esistenza storica di tale istituto sia stata oggetto di un ampio dibattito storiografico e come oramai la letteratura contemporanea tenda a considerarlo un costrutto mitico di origine tardo-medievale o rinascimentale. Una disamina critica di tale questione esula dagli obiettivi del presente contributo; per un approfondimento si rimanda alla letteratura specialistica più aggiornata.¹⁰ Ciò che qui rileva è che, indipendentemente dalla sua effettiva storicità, lo *ius primae noctis* possiede una considerevole efficacia simbolica, in quanto testimonia una specifica configurazione immaginaria e psichica del rapporto con la verginità femminile.

In questa prospettiva risulta significativa l'interpretazione proposta da Hilary Evans, secondo cui lo *ius primae noctis* non andrebbe inteso primariamente – né sul piano storico né su quello mitico – come un'espressione di arbitrio o di tirannia feudale, ma come una possibile sopravvivenza rituale delle pratiche di deflorazione. In tale quadro, l'attribuzione di questo compito al sovrano, concepito come figura investita di una funzione sacra e quindi capace di assumersi una responsabilità eccezionale, risponderebbe alla necessità di sollevare la comunità dalle conseguenze dell'atto. Emblematico, in tal senso, è il caso di Conchobar, re leggendario dell'Irlanda, la cui pratica di deflorare le vergini non costituiva motivo di discredito, ma di rispetto, e non in ragione di una supposta potenza sessuale, ma del coraggio richiesto per sostenere il peso rituale di tale gesto.

Evans mette inoltre in relazione lo *ius primae noctis* con pratiche analoghe riscontrabili presso numerose società tradizionali. In questo contesto, l'affidamento dell'atto a una figura esterna alla comunità (lo straniero) risponde a una logica precisa: non essendo soggetto agli dèi locali né pienamente iscritto nell'ordine sociale del gruppo, egli può assumere su di sé un rischio che sarebbe altrimenti intollerabile per i membri della comunità o per il sovrano stesso. In ogni caso, trattandosi di un individuo esterno, il suo eventuale destino non ricade sulla collettività. È in questa chiave che Evans interpreta la disponibilità, spesso fraintesa da osservatori appartenenti a culture differenti, di alcuni gruppi cosiddetti «primitivi» a concedere agli ospiti l'accesso alle proprie donne, come effetto di una precisa economia simbolica del tabù della verginità.¹¹

⁹ Freud, S. (1910-1917). *Il tabù della verginità* (1917). In *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, pp. 443-444.

¹⁰ Ad esempio: vedi Boureau, A. (1998). *The Lord's first night: The myth of the droit de cuissage*; vedi Pernoud, R. (1978). *Luce del Medioevo*.

¹¹ Cfr. Evans, H. (1972), p. 30. Di una versione molto antica dello *ius*, troviamo traccia anche nelle storie di Erodoto. Sta parlando dei Libii, e specificatamente di un popolo tra essi (gli Adimarchidi): «Essi soli fra i Libii fanno questo, e soli presentano

Non si intendono qui avanzare speculazioni eccessivamente audaci, quanto piuttosto evidenziare come, in Occidente, sia stato il Cristianesimo a ridefinire la verginità come rappresentante di purezza spirituale e santità, connessa alla castità intesa come astinenza sessuale e alla devozione religiosa: una condizione che la donna era chiamata a mantenere fino al matrimonio. In tal modo, la verginità diveniva un indice di integrità morale e spirituale dell'individuo, misurabile nel contesto della soglia matrimoniale.

A titolo di confronto storico, come osserva Andò,¹² nella Grecia antica la verginità femminile era concepita prevalentemente come uno stato di passaggio, collocato in uno spazio liminale tra l'adolescenza e l'età adulta, piuttosto che come una condizione morale permanente da preservare. Tale concezione rifletteva una visione della sessualità femminile strettamente connessa al ciclo biologico e al ruolo sociale della donna. La *parthénos* (vergine) rappresentava dunque uno stato transitorio, la cui conclusione era segnata dal *gámos* (matrimonio), che ne sanciva il passaggio alla vita adulta e alla piena responsabilità sociale.

Dal mondo antico al cristianesimo, la verginità ha quindi subito una trasformazione significativa: da elemento principalmente funzionale, sociale e politico (si pensi ad esempio al ruolo delle Vestali nella Roma antica)¹³ a simbolo di purezza spirituale e morale, esemplificata dalla figura della Vergine Maria e dalla pratica dei voti di castità.¹⁴

Quello che emerge sia dai racconti degli antropologi che dall'analisi dello *ius primae noctis* è che il coito rituale viene effettuato da una figura che richia-

al re le fanciulle che stanno per maritarsi: e quella che eventualmente piaccia al re, viene da lui sverginate». Erodoto (1967). *Erodoto e Tuciddide*, p. 228.

¹² Vedi Andò, V. (2022). *Purezza e verginità nella Grecia antica: un nesso problematico*.

¹³ Le Vestali costituiscono un esempio significativo della complessità attribuita alla verginità nell'antichità. La loro castità non era semplicemente astinenza sessuale, ma un attributo con valenza politica e religiosa: garantiva un legame privilegiato tra il mondo umano e quello divino, assicurando la lealtà esclusiva a Roma e alle sue divinità. Le Vestali godevano di poteri e privilegi straordinari, tra cui la possibilità di testimoniare in tribunale senza giurare, commutare sentenze e gestire registri militari e finanziari. La violazione della verginità comportava la condanna alla sepoltura viva, sottolineando la centralità della castità per la stabilità dello Stato e del culto. Scelte tra l'élite romana tra i sei e i dieci anni e sottoposte a lungo addestramento, le Vestali mostrano come la verginità fosse concepita come un principio funzionale al contesto sociale e politico, più che come valore assoluto o immutabile.

¹⁴ Sarebbe molto interessante approfondire a livello psicanalitico se vi siano dei legami tra la fondazione e stabilimento dei monoteismi e l'evoluzione della considerazione della verginità; tali riflessioni rimangono per il momento suggestioni preliminari, che eccedono gli obiettivi del presente lavoro.

ma a tutti gli effetti la funzione del padre. Torneremo su questo punto nelle conclusioni del lavoro.

4. Il significato del tabù

Pur avendo fatto ricorso a evidenze antropologiche e storiche, è necessario ribadire che tale analisi non costituisce l'obiettivo principale del lavoro, così come non lo era per Freud. In termini generali, infatti, Freud affronta il problema del tabù nella misura in cui la sua natura – o, più precisamente, il suo fondamento psichico – consente di comprendere perché l'essere umano adotti comportamenti rigidi e apparentemente irrazionali nei confronti di determinati oggetti o persone.

Se in alcune culture si attribuiva l'origine del tabù all'azione di forze spirituali o demoniache, la prospettiva psicanalitica impone invece di indagarne le determinazioni inconscie all'interno della vita psichica. Solo attraverso tale passaggio è possibile cogliere le specificità della psicologia collettiva e risalire alle origini profonde dei divieti e delle interdizioni sociali. L'approccio freudiano quindi attinge ai dati clinici come chiave interpretativa per la ricostruzione del significato psichico e simbolico dei fenomeni presi in esame.

Ciò emerge con particolare chiarezza nelle opere pubblicate tra il 1912 e il 1913 e successivamente raccolte in *Totem e tabù*, ossia nei saggi *L'orrore dell'incesto nei popoli primitivi*, *Il tabù e l'ambivalenza emotiva*, *Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri* e *Il ritorno del totemismo nei bambini*. Questi lavori mostrano come la psicanalisi non si limiti all'ambito del trattamento clinico individuale, ma possa essere estesa all'analisi di fenomeni culturali e collettivi.¹⁵

Tale impianto metodologico contribuì in modo significativo anche alla rottura con Jung nel 1914: mentre Freud procede dai dati clinici per risalire alla dimensione collettiva,¹⁶ Jung tende invece ad attribuire alla psicologia individuale contenuti presupposti della cosiddetta «psicologia dei popoli». L'operazione freudiana consiste dunque nell'utilizzare il materiale clinico come termine di paragone per l'analisi del tabù, sostenendo che i meccanismi psichici sottostanti siano omologhi e che i diversi livelli – individuale e collettivo – risultino reciprocamente chiarificanti.

Alla luce di quanto precede, lo ribadiamo, lo scopo dell'analisi del tabù della verginità non è quello di produrre una ricostruzione storica o comparativa, bensì di indagare la genesi di ciò che può essere definito un'«istituzione psichica», vale a dire la configurazione psicanalitica del divieto e dei dispositivi simbolici di re-

¹⁵ Freud esprime esplicitamente queste idee nel saggio *L'interesse per la psicoanalisi* (1913).

¹⁶ Rispetto al tabù, Freud si rende conto che alcuni suoi pazienti, in particolare gli ossessivi, si relazionano ad un oggetto allo stesso modo in cui gli uomini cosiddetti «primitivi» si relazionavano al proprio tabù.

golazione della sessualità. In quest'ottica Baldini, nel saggio inedito *Sessualità femminile*, osserva:

Voi tutti sapete che la civiltà umana consiste nell'edificazione di una struttura di legalità. Sto parlando di una legalità psichica, non di una legalità di tipo giudiziario; la legalità di tipo giudiziario è qualcosa che viene dopo. La struttura di questa legalità si costituisce attraverso tutta una serie di divieti, di interdetti, di rituali, di cui l'etnologia contemporanea ci dà amplissima documentazione: non esistono strutture umane senza divieti, senza interdetti; non esistono cioè strutture umane senza legge.¹⁷

L'importanza dello studio del tabù della verginità, pertanto, è la genesi della struttura di legalità psichica sottesa. C'è quindi da domandarsi, come fece Freud, che cosa rappresenti la verginità:

Poche singolarità della vita sessuale dei popoli primitivi sono così sorprendenti per il nostro modo di sentire come la valutazione che essi fanno della verginità, dell'illibatezza femminile. A noi sembra così ben riposto e naturale l'alto valore che il corteggiatore ripone nella verginità della donna che quasi ci troviamo imbarazzati se dobbiamo dire il perché del nostro giudizio. La pretesa che la ragazza non porti nel matrimonio con un uomo alcun ricordo di relazioni sessuali con un altro, non è a ben vedere altro che la continuazione logica di quel diritto all'esclusivo possesso di una donna che forma l'essenza della monogamia: l'estensione di questo monopolio al suo passato.¹⁸

In questo passaggio iniziale del saggio *Il tabù della verginità*, Freud invita il lettore a interrogarsi sull'enigmaticità della verginità attraverso un confronto tra la considerazione che la civiltà occidentale le attribuisce e le pratiche riscontrabili presso i cosiddetti popoli «primitivi». Tale confronto non ha però una funzione meramente descrittiva, ma costituisce il dispositivo argomentativo attraverso cui Freud introduce una spiegazione della centralità della verginità in Occidente, riprendendo la formulazione di Krafft-Ebing relativa alla *soggezione sessuale*.

In termini generali, secondo questa impostazione, il valore della verginità risiederebbe nella sua capacità di produrre uno stato di soggezione derivante dal desiderio sessuale fino a quel momento represso. Tale stato, una volta instaurato, favorirebbe la stabilità e la durata del legame coniugale in modo tale che, quanto più intensa è la soggezione, tanto più duraturo risulterebbe il rapporto. A concorrere alla formazione di questo stato intervengono, nella formulazione di Krafft-Ebing, fattori quali un «grado insolito di innamoramento» e una «debolezza di carattere»; Freud, tuttavia, precisa e integra questa teoria, sottolineando l'importanza di ulteriori elementi, quali «l'entità della resistenza sessuale, la concentrazione nel

¹⁷ Cito dal saggio inedito di Baldini, F. (2006). *Sessualità femminile*, p. 1.

¹⁸ Freud, S. (1910-1917), p. 433.

tempo del processo di superamento e il fatto che esso si sia prodotto in una volta sola». ¹⁹

Si pone allora la questione di comprendere per quale ragione, in numerosi contesti culturali dei popoli cosiddetti «primitivi», la donna data in sposa non debba essere vergine. Ciò implica forse che la verginità non costituisca un valore? Alla luce delle considerazioni precedenti, la risposta non può che essere negativa, ed è lo stesso Freud a chiarirlo nel prosieguo dell'analisi.

Per tornare al comportamento dei primitivi: non è giusto dire che essi non ripongono alcun valore nella verginità, e addurre a prova di ciò il fatto che essi fanno compiere la deflorazione delle ragazze fuori dal matrimonio e prima dell'inizio dei rapporti sessuali col marito. Al contrario, sembra che anche per loro la deflorazione sia un atto importantissimo, solo è divenuto oggetto di un tabù, di un divieto che dobbiamo definire religioso. Invece di riservarlo allo sposo e futuro marito, il costume esige che costui *eviti di compiere tale atto*. ²⁰

4.1 Le ipotesi dell'istituzione del tabù

Quali ipotesi possono dunque essere avanzate per spiegare l'istituzione del tabù della verginità? Freud affronta la questione esaminando criticamente tre possibili linee interpretative.

La prima ipotesi riconduce l'origine del tabù a un presunto *orrore del sangue*, concepito come sede della vita. In tal senso, l'interdizione deriverebbe dal timore di pratiche suscettibili di provocare spargimenti eccessivi di sangue – come il sanguinamento connesso alla deflorazione – e si collegherebbe ad altri tabù affini, quali quello delle mestruazioni. Freud però giudica questa spiegazione insufficiente, poiché numerose culture tradizionali praticano rituali sessuali violenti e sanguinosi senza che ciò comprometta il valore simbolico del rito. Il solo timore del sangue non appare pertanto adeguato a rendere conto dell'istituzione del tabù.

Una seconda ipotesi attribuisce al *primo rapporto sessuale* un significato rituale e simbolico di particolare rilievo. Tale evento segnerebbe un passaggio decisivo nella vita emotiva dell'individuo, sancendo una trasformazione di ruolo e una riorganizzazione soggettiva. Pur riconoscendo l'importanza dei riti di passaggio, Freud osserva che questa interpretazione non è in grado di spiegare un elemento centrale del fenomeno, ossia l'intenzione specifica di «risparmiare» al futuro marito l'esperienza del primo atto sessuale.

Infine, Freud prende in considerazione la possibilità che il tabù non riguardi tanto la verginità in quanto tale, quanto piuttosto *la donna* stessa. L'interdizione investirebbe non solo il primo rapporto sessuale, ma l'intera sfera della sessualità

¹⁹ *Ivi*, p. 434.

²⁰ *Ivi*, pp. 434-435.

femminile: la donna verrebbe così configurata come figura tabù, temuta per la sua presunta capacità di indebolire o «contaminare» l'uomo. Anche questo caso, tuttavia, non riesce a chiarire in modo soddisfacente la specificità e la coerenza dell'insieme di prescrizioni che si concentrano in modo privilegiato sul primo atto sessuale con una vergine.

Queste ipotesi quindi, seppur possano anche concorrere all'importanza del tabù, non ne rappresentano la causa, né condizioni necessarie o sufficienti.

Quello che rimane spiegato in effetti è:

[...] l'intenzione di *rifutare o risparmiare proprio al futuro marito qualcosa* che non si può dissociare dal primo atto sessuale, sebbene, secondo l'osservazione da noi fatta all'inizio, proprio da questo rapporto dovrebbe derivare un particolare vincolo della donna a quell'unico uomo.²¹

Quali elementi consentono dunque di spiegare l'istituzione di questo tabù? Come anticipato nell'introduzione, Freud ricorre al proprio materiale clinico per ricostruirne il significato psichico. È pertanto a tali dati che occorre ora fare riferimento.

[...] molto spesso esso [il primo amplesso] significa solo delusione per la donna, che rimane fredda e insoddisfatta, e normalmente ci vuole molto tempo e la frequente ripetizione dell'atto sessuale prima che esso sia in grado di soddisfare anche la donna. Da questi casi di frigidity meramente iniziale che presto si dilegua, si snoda una serie continua fino all'increscioso fenomeno di permanente e ostinata frigidity che nessun tenero sforzo da parte del marito può superare. Credo che questa frigidity della donna non sia ancora sufficientemente compresa e, tranne che per quei casi in cui la colpa è da ascrivere all'insufficiente potenza dell'uomo, esiga chiarimenti, ove possibile attraverso fenomeni similari.

[...] Per contro, credo che gettino luce sull'enigma della frigidity femminile certi casi patologici in cui dopo il primo atto sessuale – e invero dopo ogni nuovo atto – la donna porta a scoperta espressione la sua ostilità verso l'uomo, insultandolo, alzando le mani contro di lui o anche colpendolo di fatto.

[...] Penso che questa strana, contraddittoria reazione sia il risultato degli stessi impulsi che di solito riescono a esprimersi solo come frigidity: vale a dire che quegli impulsi sono in grado di sbarrare il passo alla reazione affettuosa, senza in questo caso farsi valere per sé stessi. [...] Il pericolo in cui si incorrerebbe deplorando una donna consisterebbe dunque nell'attirare la sua ostilità su di sé, e proprio il futuro marito avrebbe ogni motivo per sottrarsi a tale ostilità.²²

²¹ *Ivi*, pp. 439-440.

²² *Ivi*, pp. 441-442.

Da queste citazioni vediamo come Freud introduca il nucleo del problema. E lo fa *correlando la frigidità con il primo atto sessuale*.²³

Si pone dunque la questione di quali fattori rendano il primo coito un evento capace di mobilitare moti ostili tali da compromettere, in alcuni casi, la possibilità stessa del godimento sessuale femminile. Anche in questo passaggio Freud procede con un'impostazione analitica, passando in rassegna una serie di ipotesi esplicative.

Una prima possibile spiegazione riguarda il *timore del dolore* e l'*umiliazione narcisistica*. Sebbene il primo rapporto possa effettivamente essere associato, per la donna, all'angoscia del dolore fisico, Freud tende a ridimensionarne la portata causale, attribuendo maggiore rilevanza all'offesa narcisistica connessa alla «distruzione di un organo» e alla conseguente percezione di una diminuzione del proprio valore sessuale. Tuttavia, entrambe risultano insufficienti a rendere conto del tabù della verginità, come attestano numerose pratiche rituali di culture non occidentali, nelle quali la deflorazione viene separata dal coito ufficiale e spesso affidata a soggetti diversi dal futuro marito.

Una seconda ipotesi prende in considerazione la *specificità configurazione della sessualità nella donna civilizzata*, caratterizzata da una persistente associazione

²³ È opportuno aprire, a questo punto, una breve parentesi, nella consapevolezza che essa possa apparire digressiva, ma nella convinzione che risulti metodologicamente rilevante. Tale parentesi intende mettere in luce come il cosiddetto «ritorno a Freud», più volte rivendicato da Lacan, in realtà finisca per relegare Freud al ruolo di riferimento autorevole, ma non necessariamente determinante sul piano concettuale e teorico. Un esempio emblematico di tale scarto teorico è rintracciabile in Lacan, J. (2011). *Il Seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, p. 71, in cui l'autore affronta la questione del godimento femminile. In tale contesto egli afferma: «E allora lo si chiama alla bell'e meglio, questo godimento, lo si chiama vaginale, si parla del polo posteriore del muso dell'utero e, è proprio il caso di dirlo, di altre fesserie. Se la donna semplicemente lo provasse e non ne sapesse nulla, ciò permetterebbe di sollevare dei seri dubbi sulla famosa frigidità».

Al di là del tono volutamente provocatorio, questa presa di posizione sembra presupporre l'idea che il godimento femminile accompagni necessariamente l'atto sessuale, implicando, di fatto, una fiducia generalizzata nell'efficacia della prestazione maschile. Una simile impostazione, tanto perentoria quanto scarsamente argomentata, lascia intravedere l'operare di un presupposto teorico che meriterebbe di essere interrogato sul piano fantasmatico e inconscio.

Secondo questo orientamento, la nozione stessa di frigidità tende a essere dissolta o radicalmente ridimensionata. Ne consegue che l'impianto teorico lacaniano risulta difficilmente conciliabile con la teoria freudiana dello sviluppo psicosessuale, nella quale la frigidità – così come le inibizioni e i conflitti legati alla sessualità femminile – è un indicatore clinico particolarmente rilevante della struttura nevrotica.

tra sessualità e divieto. Qui la liceità giuridica del rapporto coniugale non coincide con la sua legittimazione affettiva ed erotica. Freud richiama, a titolo esemplificativo, il caso delle promesse spose che mantengono segreta la relazione amorosa, indicando come la capacità di investimento libidico possa talvolta esprimersi con maggiore intensità in relazioni clandestine o trasgressive. Anche questa spiegazione presenta limiti evidenti: se fosse sufficiente il nesso tra appagamento e divieto, il tabù dovrebbe manifestarsi in ogni forma di soddisfazione sessuale, e soprattutto non chiarirebbe le configurazioni culturali in cui tale associazione non è operante.

Riconosciuti i limiti di queste prime due spiegazioni, Freud introduce ulteriori elementi esplicativi. In primo luogo, egli sottolinea il ruolo delle *fissazioni libidiche precoci*. L'analisi clinica mostra come le prime collocazioni della libido, spesso legate a desideri infantili rivolti al padre o a sue figure sostitutive, continuino a esercitare un'influenza decisiva sulla vita sessuale adulta; il marito non può che occupare una posizione sostitutiva, senza mai coincidere pienamente con l'oggetto ideale. La frigidità viene così definita da Freud come una condizione geneticamente connessa alla nevrosi, e l'intensità delle fissazioni infantili risulta determinante nella reazione della donna al primo coito.

Accanto a ciò, Freud evidenzia come *il primo rapporto sessuale attivi impulsi psichici in contrasto con l'assunzione della posizione femminile*. L'invidia del pene, quale elemento del complesso di evirazione, può generare un atteggiamento di ostilità nei confronti dell'uomo. Nel primo coito, la donna prende atto in modo traumatico della propria differenza sessuale, evento che segna il passaggio dal narcisismo primario all'amore oggettuale. In questa fase, la sessualità ancora immatura della donna tende a scaricarsi sull'uomo che la introduce all'esperienza sessuale.

È in questo senso che Freud attribuisce al tabù della verginità una *funzione protettiva* nei confronti dell'uomo destinato a instaurare una convivenza stabile con la donna. Come egli stesso afferma:

Enumerati così i motivi della reazione paradossale che la deflorazione suscita nella donna e le cui tracce sussistono nella frigidità, possiamo dire riassumendo che la sessualità ancor acerba della donna si scarica sull'uomo che per primo le fa conoscere l'atto sessuale. Se è così, il tabù della verginità ha un suo senso e comprendiamo la prescrizione intesa a proteggere da tali pericoli proprio l'uomo che deve iniziare una convivenza durevole con la donna in questione. A livelli più alti di civiltà, l'importanza attribuita a questo pericolo passa in secondo piano di fronte alla promessa di soggezione e certo anche di fronte ad altri motivi e allettamenti; la verginità è considerata un bene tangibile al quale l'uomo non è tenuto a rinunciare. Ma l'analisi dei disturbi matrimoniali insegna che i motivi che vogliono costringere la donna deflorata a vendicarsi non sono del tutto estinti nemmeno nella vita psichica della donna civile. Penso che l'osservatore non possa fare a meno di essere colpito dal numero inatteso di casi in cui la donna rimane frigida e si sente infelice in un

primo matrimonio, mentre, sciolto questo, diventa una moglie tenera e capace di rendere felice il secondo marito. La reazione arcaica si è per così dire esaurita sul primo oggetto.²⁴

Da questo passo emerge come il comportamento ambivalente che molte donne manifestano di fronte al primo coito esprima simultaneamente l'accettazione della posizione passiva e una forma di vendetta per essa. Tale dimensione di ribellione nei confronti dello sverginate – originariamente il padre – consente alla donna di separarsene psichicamente, rinunciando al contempo all'ambizione fallica e aprendo la via a una diversa organizzazione della propria vita erotica.

4.2 Il padre come strumento di emancipazione

Nelle sezioni dedicate ai racconti degli antropologi e allo *ius primae noctis*, abbiamo constatato come il defloratore del coito rituale richiami propriamente la funzione del padre. È importante sottolineare un punto cruciale: il fatto che il padre possa essere sostituito da altre figure indica che ciò che rileva non è tanto l'individuo specifico, quanto la funzione che esso svolge all'interno del rito. La funzione paterna esiste indubbiamente e riveste un ruolo essenziale nello sviluppo psicosessuale della donna.

Ci si deve quindi chiedere quale forma assuma tale funzione nelle società cosiddette avanzate, in cui il coito rituale non ha più luogo: quale ruolo svolge oggi il padre? Come emerge dall'analisi delle donne nevrotiche, riportata anche da Freud, tali soggetti manifestano esigenze e comportamenti analoghi a quelli riscontrabili nelle società primitive. Un caso paradigmatico è quello di Anaïs Nin,²⁵ per la quale la realizzazione del desiderio incestuoso genera un sentimento di ostilità che la emancipa definitivamente dalla figura paterna.²⁶

La rinuncia alla pretesa fallica – condizione preliminare necessaria per riconoscere il proprio sesso come distinto da quello maschile e assumere la posizione passiva nel coito – deriva oggi essenzialmente da due fattori:

1 - *la disponibilità di conoscenze anatomo-fisiologiche*, oggi facilmente accessibili, che in passato non erano immediatamente acquisibili;

²⁴ Freud, S. (1910-1917), p. 445.

²⁵ Su questo si veda anche Cagna, P. (2025). *Il problema dell'incesto nella psicologia della donna*, *infra*, pp. 125-139.

²⁶ A questo proposito, occorre un chiarimento importante. È diffusa l'idea che, per la donna, l'affermazione di un desiderio eterosessuale si realizzi in modo più spontaneo e naturale. L'esperienza psicanalitica mostra invece che la conquista della posizione eterosessuale è tutt'altro che automatica: essa è complessa, tortuosa e soggetta a molteplici ostacoli. In modo controintuitivo, la posizione omosessuale – nella donna – per il suo legame originario con la madre, tende invece a essere più immediata da assumere, data la disponibilità di una base relazionale già consolidata.

2 - il *riconoscimento sociale della femminilità come valore positivo*, che permette alla donna di considerarsi desiderabile in quanto donna, senza che ciò comporti una svalutazione soggettiva.

Mentre il primo punto riflette un'acquisizione culturale relativamente semplice, il secondo è più complesso e richiede l'intervento di una funzione specifica: quella paterna. La cosa non è evidente ed esige un chiarimento, proprio perché la funzione paterna non può più essere integralmente incarnata da nessuno, a causa del divieto dell'incesto che colpisce indiscriminatamente ogni uomo. Chiunque la svolga – Freud è molto chiaro su questo punto – lo farà in modo parziale, zoppicante. Ed è bene qui richiamare ciò che Franco Baldini ha più volte ricordato, ossia che *il divieto dell'incesto non si limita a colpire l'atto, ma si estende anche al desiderio*.²⁷

Ebbene, chiunque in un caso specifico svolga la funzione paterna, ha il compito difficile e ingrato – lo dirò in un modo ellittico ma esatto – di *far sentire la figlia desiderabile per quanto non desiderata*. Desiderabile proprio in quanto donna, ed è questo che asseconderà la sua rinuncia alla pretesa fallica, ma – a causa del divieto dell'incesto – non desiderata, e questo consentirà lo scaricarsi su di lui dell'ostilità scatenata da questa stessa rinuncia, consentendo così il distacco della figlia. L'estrema difficoltà di tenere la posizione di padre, per chi ne svolge la funzione, si comprende facilmente, perché deve mantenersi in equilibrio precario tra il fomentare e il deludere il desiderio che la figlia gli rivolge, e il compenso che riceve per questo sforzo, se ha agito bene, non è niente più che il moto ostile con cui lei lo abbandona.

La persistenza di una fissazione nei confronti del padre, riscontrabile in moltissime donne, *non è dunque l'indice di un avvenuto accesso alla femminilità bensì dell'incapacità di superare la fase fallica*.

Da quanto ho detto, si evince chiaramente che *il padre non è affatto un agente di asservimento della donna, contro cui bisogna battersi* – come vorrebbe un certo femminismo che dedica ogni suo sforzo alla traduzione ideologica di tutta una serie di aspetti psicopatologici della femminilità – *bensì il principale strumento della sua emancipazione sessuale*.

Sintesi

Dal padre come agente di asservimento al padre come strumento di emancipazione. Un'analisi de Il tabù della verginità di Freud.

L'articolo si propone di indagare il tabù della verginità muovendo dall'elaborazione freudiana, per approdare a una serie di corollari teorici volti a far emergere la

²⁷ Ci si riferisce specificatamente al ciclo di seminari *Oedipus Reloaded* dell'a.a. 2024-2025 della Scuola di Psicanalisi Freudiana, disponibili su YouTube.

complessità e la portata strutturale di tale interdizione simbolica. Viene altresì delineata una chiave interpretativa della funzione paterna, evidenziando come sia precisamente il ruolo del padre a disvelare l'enigmaticità del tabù e a renderne pensabile la risoluzione, aprendo così uno spazio per l'elaborazione soggettiva e la possibilità di un'autentica emancipazione femminile.

Parole chiave: *tabù della verginità, incesto, femminismo, Sigmund Freud, psicanalisi.*

Bibliografia

- Andò, V. (2022). Purezza e verginità nella Grecia antica: un nesso problematico. *Storia delle Donne*, 17, 119-130. <https://doi.org/10.36253/sd-13456>
- Baldini, F. (2006). *Sessualità femminile*. [Inedito.]
- Blank, H. (2007). *Virgin. The Untouched History*. Bloomsbury USA.
- Boureau, A. (1998). *The Lord's first night: The myth of the droit de cuissage* (L.G. Cochrane, Trans.). University of Chicago Press.
- Cagna, P. (2025). Il problema dell'incesto nella psicologia della donna. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2025/1, 125-139.
- Cook, J. (1842). *The Voyages of Captain James Cook* (Vol. 2). William Smith.
- Crawley, A.E. (1902). *The mystic rose: A study of primitive marriage*. Macmillan.
- Erodoto (1967). *Erodoto e Tucidide*. «Introduzione» G. Pugliese Carratelli, G. Maddoli (Cur. note). (A. Izzo D'Accinni, Trad. it.). Sansoni.
- Evans, H. (1979). *Harlots, Whores & Hookers: A history of prostitution*. Taplinger Publishing Company.
- Freud, S. (1910-1917). Il tabù della verginità (1917). In *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, OSF VI.
- Freud, S. (1912-1913). *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, OSF VII.
- Freud, S. (1913). *L'interesse per la psicoanalisi*, OSF VII.
- Lacan, J. (2011). *Il seminario. Libro XX Ancora 1972-1973*. A. Di Ciaccia (Cur.). (L. Longato, Trad. it.). Einaudi. [*Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore (1972-1973)* (1975)].
- Oxtoby, W.G. (1973). Holy (the sacred). In P.P. Wiener (Ed.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas* (Vol. 2, pp. 511-514). Charles Scribner's Sons.
- Pernoud, R. (1978). *Luce del Medioevo* (I.D. Giorgi, Trad. it.). Giovanni Volpe Editore. [*Lumière du moyen Age* (1944)].
- Thody, P. (1997). *Don't do it! A dictionary of the forbidden*. St. Martin's Press.
- Wundt, W. (1906). *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Zweiter Band: Mythos und Religion*. Wilhelm Engelmann.

Sitografia

Vari autori (2024-2025). *Oedipus Reloaded*. (Seminario della SPF 2024/2025). [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/playlist?list=PLAyJlvs9yVHY6cBcLEsubRfEvPPL5ajhF>

ELEMENTI DI ANTROPOLOGIA PSICANALITICA L'IPOTESI DELL'ORDA PRIMORDIALE ALLA LUCE DELLA PRIMATOLOGIA

Edoardo Toffoletto

Abstract

Elements of psychoanalytical anthropology. The primordial horde hypothesis in light of primatology.

This paper stems from a synthesis of a series of problems emerged during my three presentations (11th and 25th January and 22nd February 2025) within the *Œdipus Reloaded* seminar organised by Scuola di Psicanalisi Freudiana. The three sessions had a common thread, i.e., the problem of the relation between individual and collective psychic structures. In the first section, the legitimacy of the *social drive* is discussed from the standpoint of Sigmund Freud's mass psychology. The elementary mechanisms that constitute the relation between individual and mass psychology operate already within the family and are hidden within the Freudian stratified hypothesis of the primordial horde. Freud acknowledges that he found such hypothesis in the work of Charles Darwin and for this reason some concepts are analysed, such as *sympathy* and *social instincts*, that the father of modern biology held to pertain to all living beings. The second section, the longest of the article, discusses Claude Lévi-Strauss's concept of *elementary structures of kinship*. It is stressed how the anthropologist substantially represses the role of sexuality in the constitution of the elementary structures by means of an overestimation of the symbolic. In light of the limits of Lévi-Strauss's structuralist standpoint, elements for a psychoanalytical anthropology are suggested through a comparison between psychoanalysis and primatology. Thus, the diverse "elementary structures" in primates are explored and in particular by weighing the validity of some metapsychological hypothesis (*incest and the latency period*), the legitimacy of which Freud himself believed possible only with the empirical confirmation provided by observation on primates. Lastly, in the third section, a more rigorous articulation of the primordial horde hypothesis, which represents hence the context where not only castration was real, but also infanticide and cannibalism. This update of the primordial horde hypothesis has implications on the phylogenetic heritage within the psychic structure of mankind.

Keywords: *psychoanalytical anthropology, mass psychology, elementary structures of kinship, primatology, primordial horde, Œdipus complex, incest, latency period, castration, cannibalism, aggressive drive, sexual drive, chimpanzees, bonobos, Charles Darwin, Claude Lévi-Strauss.*

Quindi la vita in comune degli uomini ebbe un duplice fondamento: la coercizione al lavoro, creata dalla necessità esterna, e la potenza dell'amore, che nel maschio provocò il desiderio di non essere privato dell'oggetto sessuale, cioè della femmina, e nella femmina quello di non essere privata della parte da lei separatesi, cioè del figlio.
Sigmund Freud¹

Maternal attachment is the mother of all bonds.
Frans de Waal²

In the chimpanzee, we have seen that cannibalism may follow intergroup conflict with neighboring females. The bizarre behavior directed at the corpse by some adult males could well, with a little more intellectual sophistication, evolve into ritual.
Jane Goodall³

Nel seminario *Oedipus Reloaded* della Scuola di Psicanalisi Freudiana ho tenuto tre lezioni (11 e 25 gennaio e 22 febbraio 2025) raccolte attorno ad un titolo quanto mai provocatorio *La psicanalisi come scienza naturale della società?* Tale domanda era poi illustrata dal sottotitolo che poneva il seguente problema: il rapporto tra le strutture psichiche individuali e collettive. Questo contributo propone quindi una serie di elementi di antropologia psicanalitica a partire dall'ipotesi dell'*orda primordiale* alla luce della primatologia. In effetti, i misteri della relazione tra struttura psichica individuale e collettiva si annidano nella stratificata ipotesi dell'*orda primordiale*, proposta da Sigmund Freud, sui primissimi stadi della vita collettiva dell'animale umano.

1. Charles Darwin e Sigmund Freud: pulsione sociale, istinti sociali e simpatia

Come si dimostrerà non vi è propriamente contrapposizione «tra psicologia individuale e psicologia sociale». La *Massenpsychologie* – psicologia delle masse

¹ Freud, S. (1929). *Il disagio della civiltà*, p. 590.

² Waal, F. de (2023). *Different: Gender Through the eyes of a Primatologist*. 11. Nurture. Maternal and Paternal Care of the Young, p. 258.

³ Goodall, J. (1986). *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*. 17. Territoriality, p. 533.

– «considera quindi l'uomo singolo in quanto membro di una stirpe, un popolo, di una casta, di un cetto sociale, di un'istituzione, o in quanto elemento di un raggruppamento umano che a un certo momento e in vista di un determinato fine si è organizzato come massa». L'implicita omologia tra psicologia individuale e sociale comporta che le strutture psichiche collettive non sono altro che la risultante di una certa organizzazione pulsionale riscontrabile a livello individuale. A questo punto, Freud osserva che l'ipotesi di una «pulsione specifica e ulteriormente irriducibile: la pulsione sociale – *herd instinct, group mind* – che in altre situazioni non si manifesta» risulta poco esplicativa, perché implica che il semplice «fattore numerico» sia capace di «suscitare nella vita psichica dell'uomo una pulsione nuova, altrimenti non operante». Freud suggerisce che «la pulsione sociale non sia in effetti originaria e indecomponibile, e che gli esordi del suo sviluppo siano rintracciabili in un ambito più ristretto, quello della famiglia ad esempio».⁴

Pertanto, il «senso sociale», «istinto gregario» o ancora «sentimento collettivo» – queste sono altre espressioni usate da Freud per rimandare ad una pulsione sociale – non sono originari, ma sono semmai la risultante o l'effetto di una precisa organizzazione pulsionale incentrata sulla dinamica dell'*identificazione*.⁵ In questo senso, Freud non esita ad affermare che «se si prescinde dal capo, la natura della massa risulta inafferrabile». Per tale ragione, i fenomeni di massa si manifestano in seguito ad «uno stato di regressione a un'attività psichica primitiva in tutto analoga a quella che siamo propensi ad attribuire all'orda primordiale». Per questo, l'ipotesi dell'*orda primordiale* custodisce in sé i principi a partire da cui diventa possibile chiarire la relazione tra struttura psichica individuale e collettiva, cioè chiarire in definitiva, a partire dall'individuo, l'organizzazione pulsionale che consente la vita collettiva. In questo contesto, Freud ricorda che il concetto di orda primordiale adottato in *Totem e tabù* (1912) deriva dall'ipotesi «di Darwin secondo cui la forma originaria della società umana fu quella di un'orda sottoposta al dominio illimitato di un maschio forte».⁶

Il rimando esplicito di Freud a Darwin obbliga un confronto proprio sul tema dei

⁴ Freud, S. (1921). *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, p. 262.

⁵ Per una definizione e contestualizzazione del concetto di *identificazione*, cfr. *ivi*, p. 293: «L'identificazione è nota alla psicoanalisi come la prima manifestazione di un legame emotivo con un'altra persona. Essa svolge una sua funzione nella preistoria del complesso edipico. Il maschietto manifesta un interesse particolare per il proprio padre, vorrebbe divenire ed essere come lui, sostituirlo in tutto e per tutto. Diciamolo tranquillamente: egli assume il padre come proprio ideale. [...] L'identificazione è comunque ambivalente fin dall'inizio; può tendere tanto all'espressione di tenerezza quanto al desiderio di allontanamento. Si comporta come un derivato della prima fase orale dell'organizzazione libidica, nella quale l'oggetto bramato e apprezzato veniva incorporato durante il pasto e perciò distrutto in quanto tale».

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 305-311.

«social instincts» (*istinti sociali*) che il biologo britannico non esita a considerare innati. Ma cosa sono propriamente questi istinti? Nelle pagine dedicate all’*uomo come animale sociale* all’interno di *The Descent of Man* (1871), Darwin esplicita le istanze che guidano l’azione animale e umana: vi è la simpatia, a fondamento degli istinti sociali, l’istinto di autoconservazione (*instinct of self-preservation*) e per gli esseri umani le opinioni o giudizi del prossimo. In questo contesto Darwin critica la posizione secondo cui i fondamenti della morale derivano da una forma di egoismo (*form of Selfishness*). L’argomento darwiniano è che si può parlare di egoismo, o azione orientata dall’egoismo, soltanto se essa è stata premeditata, mentre sarebbe poco opportuno definire egoismo «la soddisfazione (*satisfaction*) che ogni animale sente, quando segue i propri istinti, e il dispiacere (*dissatisfaction*) provato quando è impedito di soddisfarsi». In effetti, l’intuizione darwiniana è qui illuminante, giacché osserva che la scuola di pensiero – e cioè per intenderci gli utilitaristi (Darwin rimanda qui a John Stuart Mill e Henry Sidgwick) – che propone il principio della maggiore felicità (*Greatest happiness principle*) sbaglia nel considerarlo un motivo di condotta (*motive of conduct*), quando è invece la norma (*standard*). Nel concepire il principio di maggiore felicità come norma sta suggerendo sostanzialmente un principio analogo al principio di piacere. Non è un caso che, se tale principio fosse un motivo di condotta, allora ogni azione dovrebbe avere un motivo distinto associato a un qualche piacere o dispiacere. Tuttavia Darwin osserva che «l’uomo sembra spesso agire istintivamente, cioè secondo istinto o abitudine ereditata, senza alcuna coscienza del piacere, nello stesso modo in cui fa probabilmente un’ape o una formica, quando segue ciecamente i suoi istinti». Intanto si nota che Darwin tratta alla stessa stregua un istinto e un’abitudine anticamente acquisita ed ereditata. Questa è una sfumatura estremamente attuale, giacché implica che in Darwin gli istinti non hanno nulla di stereotipico, ma possono anzi variare secondo le circostanze ambientali e culturali. In questo contesto, si coglie la distinzione tra istinti speciali (*special instincts*) e impulso (*impulse*), e quest’ultimo può ben essere tradotto con pulsione. Tale distinzione comporta che se l’uomo manca di istinti speciali, ad esempio per «come aiutare il suo prossimo», cioè manca si potrebbe dire dell’azione specifica necessaria per aiutarlo, non significa che non abbia l’impulso a farlo, cioè una pulsione.⁷

⁷ Vedi Darwin, C. (2004). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, pp. 132-151; e per una discussione critica del concetto di «istinto» si rimanda a Waal, F. de (2023), pp. 34, 264: «The play of girls and female primates is generally more nurturant, which is typically explained as an expression of the maternal instinct. I am skeptical about such framing, though, because the term instinct implies stereotypical behavior. “Instinctual” behavior sounds inflexible, not worthy of attention, because surely it requires no brain power. The term instinct has fallen out of favor in the study of animal behavior. Even though all animals have inborn tendencies, just like humans,

Ma appunto di che pulsione si tratta? Si è detto che a fondamento degli istinti sociali vi è la simpatia e cioè ciò che Darwin non esita a chiamare amore istintuale (*instinctive love*). Si propone qui di intendere questa simpatia alla radice degli istinti sociali come pulsione sessuale. Ora, cerchiamo di vederne i motivi. Questa simpatia di cui parla Darwin può spingere l'individuo addirittura contro la sua propria pulsione di autoconservazione. In questo senso, si trova in Darwin, come sarà per Freud, non solo una visione del vivente attraversata da un conflitto pulsionale, ma addirittura l'idea che la deliberazione, cioè la scelta, è determinata dall'istinto-pulsione preponderante. E così non si può che constatare che la tanto invocata «pulsione fondamentale della vita» (*Lebens-Grundtrieb*) da parte di Nietzsche contro la riduzione della vita a mera pulsione di autoconservazione è assolutamente presente già in Darwin. La simpatia (pulsione sessuale) può infatti manifestarsi, come si vedrà, per riprendere Nietzsche, in «prodigalità spinta fino all'assurdo».⁸

Le fonti darwiniane del concetto di simpatia rimandano tuttavia all'illuminismo scozzese di David Hume e Adam Smith. Quest'ultimo affermava chiaramente quanto non fosse possibile avere un'esperienza immediata di ciò che prova il prossimo e pertanto è soltanto tramite l'*immaginazione* che è possibile concepire la vita affettiva altrui. Ora, se è vero che la simpatia consiste nella capacità di sentire l'affetto del prossimo, ciò comporta che seguendo la sintesi darwiniana si è «obbligati ad alleviare le sofferenze di un altro, in modo tale che i nostri stessi sentimenti penosi possano essere al contempo alleviati. Analogamente, siamo portati a partecipare ai piaceri degli altri». Forse è opportuno sottolineare quanto questa descrizione della dinamica della simpatia implichi necessariamente un'economia libidica, ovvero ciò che spinge all'azione è la necessità di alleviare i nostri propri sentimenti penosi, dove l'azione è un'azione specifica che svolge la funzione di scarica di un accumulo di eccitazione (sentimento penoso). Questo significa tuttavia che la simpatia è l'esito di un processo di identificazione spinto al parossismo. Darwin sostiene che la simpatia è una facoltà propria a ogni essere vivente, e Freud specifica in una nota, che nell'orda primordiale la volontà del singolo «era

these are supplemented by lots of experience. This is as true for a natural activity such as flight (young birds can be incredibly clumsy while learning to take off and land) as for hunting, nest-building, and indeed mothering. Very few behaviors are instinctive in the sense of requiring no practice [...]. The fact that maternal behavior can be learned is why the term instinct falls short. Even natural nursing isn't as self-evident as it seems»; vedi Freud, S. (1892-1897). *Minute teoriche per Wilhelm Fliess. Minuta E. Come si origina l'angoscia* (1894), p. 22.

⁸ Vedi Darwin, C. (2004), pp. 132-135; Nietzsche, F. (1980-). *Die fröhliche Wissenschaft. In Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* (Vol. III). V. § 349, pp. 585-586. Nietzsche, F. (2008). *La gaia scienza e idilli di Messina*, pp. 264-265.

troppo debole, egli non osava decidersi all'azione. Non venivano tradotti in atto impulsi che non fossero collettivi, esisteva soltanto una volontà comune, non c'erano volontà singole». Ciò significa allora che vi è una pulsione collettiva o della massa? Non proprio. Piuttosto, tale condizione è dovuta alla «intensità del legame emotivo che tutti accomunava». In questo senso, c'era una volontà collettiva determinata da un intenso legame emotivo derivato dall'identità dell'ideale dell'Io dei membri della collettività. Pertanto, in tali condizioni, ogni rappresentazione può convertirsi in volontà e azione soltanto se è «universalmente diffusa».⁹

D'altra parte è lo stesso Freud ad affermare senza ambiguità che «la simpatia scaturisce dall'identificazione; prova ne sia che tale infezione o imitazione ha luogo anche in circostanze in cui la simpatia preesistente fra le due persone è verosimilmente ancora minore di quella che c'è di solito fra compagne di collegio». A questo punto, può essere utile rimandare al concetto di *solidarietà meccanica* di Émile Durkheim che consiste in quel legame determinato dall'insieme «delle credenze e dei sentimenti mediamente comuni tra i membri di una medesima società». Tale insieme forma «un sistema determinato che ha vita propria»: esso costituisce per così dire la coscienza comune e tale coscienza non ha come sostrato «un solo organo», bensì «essa è, per definizione, diffusa in tutta l'estensione della società». Durkheim precisa che tali sentimenti comuni emergono più intensi promuovendo pene o punizioni in reazione ad atti ritenuti criminosi, meno tuttavia nella promozione di precetti o atti morali generici. In ogni caso, l'elemento che occorre ritenere è che tale coscienza comune è un insieme di similitudini sociali e con Freud si può affermare quindi che la *solidarietà meccanica*, di cui la legge del taglione (equivalenza crimine e punizione) è un'espressione inequivocabile, soggiace al principio di similarità (*Prinzip der Ähnlichkeit*), secondo cui l'azione magica è simile a «quel che ci si attendeva accadesse». Ogni pena secondo il principio di similarità è essenzialmente un'azione magica che punta alla restaurazione della condizione di equilibrio precedente l'atto criminale. Infine, l'analogia tra questa solidarietà meccanica e la volontà comune dell'orda primordiale si giustifica per il carattere diffuso dei sentimenti comuni che richiede, come la costituzione di una massa, non solo l'influenza suggestiva del capo, ma anche quella reciproca

⁹ Cfr. Darwin, C. (2004), pp. 129-136; Smith, A. (1981-1987). *The Theory of Moral Sentiments. In The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* (Vol. I), pp. 9-13; Freud, S. (1921), pp. 310-311, nota 3: «La volontà del singolo era troppo debole, egli non osava decidersi all'azione. Non venivano tradotti in atto impulsi che non fossero collettivi, esisteva soltanto una volontà comune, non c'erano volontà singole. La rappresentazione non osava convertirsi in volontà se non quando era rafforzata dalla percezione di essere universalmente diffusa. Questa debolezza della rappresentazione si spiega con l'intensità del legame emotivo che tutti accomunava; ma concorrevano altresì a determinare l'uniformità degli atti psichici dei singoli l'uguaglianza delle condizioni di vita e l'assenza di proprietà privata».

tra i membri della collettività. Tale suggestione diffusa risiede in sostanza in una costitutiva dipendenza dei membri della collettività da un principio di autorità, la cui incarnazione risulta essere oggetto di fascinazione.¹⁰

Ciò consente di fornire un quadro metapsicologico all'intimo nesso stabilito da Adam Smith fino a Darwin tra simpatia e il bisogno di approvazione e disapprovazione del prossimo. In effetti, la prossimità tra lo spettatore imparziale, cioè l'interiorizzazione del giudizio del prossimo in Adam Smith, e il concetto di Super-io invita a riflettere sul fatto che l'interiorizzazione del bisogno di approvazione-disapprovazione, rappresentata dallo spettatore imparziale, sia appunto l'erede dell'autorità dei genitori. In tal modo, tale bisogno di approvazione-disapprovazione del prossimo non può che essere riferito ad un oggetto di fascinazione, che è dopotutto il presupposto tanto dell'identificazione, quanto dell'infatuazione, che presentano infatti, secondo Freud, «la stessa umile sottomissione, la stessa arrendevolezza, la stessa assenza di senso critico nei confronti dell'ipnotizzatore come nei confronti dell'oggetto amato». La fascinazione all'interno della relazione ipnotica consiste in «una dedizione amorosa illimitata che esclude il soddisfacimento sessuale», mentre «nell'innamoramento questo è respinto solo temporaneamente, e rimane sullo sfondo quale possibile meta futura». Pertanto, il fondamento ultimo della simpatia, in quanto effetto di identificazione, risiede in pulsioni sessuali inibite nella meta che costituiscono – come si vedrà – i legami di ogni organizzazione collettiva. Questo impone il tema della «relazione tra pulsioni sessuali dirette e formazione della massa».¹¹

In tal modo, il concetto di istinto sociale in Darwin, benché innato, non risulta essere un istinto elementare, quanto piuttosto l'effetto della più originaria simpatia da cui proviene il bisogno di approvazione-disapprovazione. Si era affermato preliminarmente che la simpatia poteva essere identificata con la pulsione sessuale in quanto pulsione potenzialmente in conflitto con la pulsione di autoconservazione. Se tale conflittualità persiste è tuttavia necessario sottolineare che la simpatia deriva dall'identificazione e quindi inevitabilmente è alimentata da pulsioni sessuali, ma inibite alla meta.

¹⁰ Vedi Durkheim, É. (2013). *De la division du travail social*, pp. 45 e ss., 56. [La traduzione è mia.] Freud, S. (1912-1913). *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e nevrotici*. 3. *Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri*, p. 87; Freud, S. (1921), pp. 293-306, 326.

¹¹ Darwin, C. (2004), pp. 136, 145: «Even when we are quite alone, how often do we think with pleasure or pain of what others think of us – of their imagined approbation or disapprobation; and this all follows from sympathy, a fundamental element of the social instincts»; vedi Freud, S. (1921), pp. 297-304, 326; per il confronto tra lo spettatore imparziale in Adam Smith e il concetto di Super-io in Freud, cfr. Toffoletto, E. (2024). *Psicanalisi come critica dell'economia politica. L'economia libidica del capitalismo contemporaneo*, p. 144.

2. Psicanalisi e primatologia: *strutture elementari della parentela, incesto e latenza*

Dopo avere dissipato le ambiguità del lessico darwiniano che lasciavano intendere la possibilità di concepire gli istinti sociali come istinti elementari, si tratta ora di ricostruire la genesi della «pulsione sociale» o «sentimento collettivo» a partire dalla teoria pulsionale freudiana. Da una parte Freud ammette che «non è facile individuare l'ontogenesi della pulsione gregaria», dall'altra il rimando all'orizzonte della famiglia come matrice di comprensione dei fenomeni collettivi risulta inequivocabile. Così un qualche «istinto gregario» o «sentimento collettivo [...] si forma per la prima volta nella stanza dei bambini, in funzione del rapporto dei bambini con i loro genitori; e specificatamente come reazione all'astio iniziale con cui il bambino più grande accoglie il più piccolo». Si può anticipare l'ipotesi che la difficoltà di individuare l'ontogenesi della pulsione gregaria può essere dovuta al fatto che il Super-io, istanza psichica fondamentale per comprendere i fenomeni collettivi, «obbedisce a un modello filogenetico, [*phylogenetisches Vorbild*] andando al di là della reazione correntemente giustificata in quanto non v'è dubbio che il padre dei tempi preistorici era terribile e si poteva ritenerlo capace di qualsiasi aggressione». Inoltre, il processo di identificazione al padre, a fondamento delle strutture psichiche collettive, «svolge una sua funzione nella preistoria del complesso edipico» a partire dall'«ambivalenza emotiva primigenia [*uranfänglichen Gefühlsambivalenz*] verso il padre», cioè «i figli lo odiavano ma anche l'amavano».¹²

Queste sono le coordinate all'interno delle quali Freud articola l'economia libidica dei fenomeni di massa. Si potrebbe dire che l'ipotesi dell'orda primordiale e quindi l'organizzazione pulsionale propria del complesso edipico svolgono in Freud la stessa funzione epistemologica delle *strutture elementari della parentela* isolate da Claude Lévi-Strauss. Secondo l'antropologo francese, affinché si possa dare una struttura di parentela è necessaria la concomitanza «dei tre tipi di relazioni familiari sempre presenti nella società umana: una relazione di consanguineità, una relazione di alleanza, una relazione di filiazione». I quattro termini (fratello, sorella, padre, figli) componenti le strutture di parentela curiosamente non includono la figura della madre/sposa e questo perché tale termine è l'effetto di una relazione d'alleanza (lo scambio delle figlie/sorelle). A partire da questi presupposti, l'avuncolato si rivela essere la struttura elementare di parentela per il fatto che soddisfa nel modo più economico la copresenza dei tre tipi di relazione e lo zio materno è incluso come condizione stessa della struttura elementare, la cui irriducibilità è indirettamente provata «dall'esistenza universale della proibizione dell'incesto». In effetti, chi è lo zio materno se non il *fratello* della madre-sposa? Ovviamente, la madre-sposa è anzitutto una *sorella*. In effetti, «il ruolo dello zio

¹² Freud, S. (1921), pp. 262, 293, 307-311; Freud, S. (1929), pp. 617-619.

materno non si spiega come una conseguenza o una sopravvivenza di un regime di diritto materno». Il suo ruolo rimane predominante, benché differente tra regimi patrilineari e matrilineari. In questo contesto, Lévi-Strauss sottolinea un aspetto metodologico importante: l'errore della sociologia e linguistica tradizionali è «di avere considerato i termini, e non le relazioni tra i termini». L'approccio strutturalista alla parentela di Lévi-Strauss cerca di articolare assieme il *sistema delle denominazioni* e il *sistema delle attitudini*. Pertanto, se si è compreso l'accento sulla relazione tra i termini nel sistema delle denominazioni, lo stesso accadrà anche per le attitudini, che secondo l'antropologo possono essere ridotte a quattro termini elementari, due relazioni bilaterali e due relazioni unilaterali: da una parte, 1) l'attitudine di affezione, tenerezza e spontaneità; 2) un'attitudine effetto dello scambio reciproco delle prestazioni e contro-prestazioni; dall'altra l'attitudine del 3) creditore e del 4) debitore. In sintesi, si tratterebbe della mutualità (=), reciprocità (+-), diritto (+) e obbligazione (-). Benché Lévi-Strauss ammetta che lo schema effettuato tramite il positivo (+) e il negativo (-) rappresenta una semplificazione eccessiva, se il sistema prevede la compresenza di diverse attitudini (1,2,3,4), non sembra essere prevista, per quanto riguarda le opposizioni dei termini delle attitudini del primo tipo, il caso fondamentale dell'ambivalenza emotiva. Infine, il nodo problematico emerge non appena le attitudini del primo tipo (sentimenti, emozioni, affetti, percezioni soggettive degli elementi della parentela) sembrano essere improvvisamente rimosse, giacché – apparentemente – se la «famiglia biologica» esiste e «si prolunga nella società», «ciò che conferisce alla parentela il suo carattere di fatto sociale non è ciò ch'essa deve conservare della natura; piuttosto è il processo essenziale per il quale essa se ne separa». Da qui si tirano le conclusioni azzardate per cui «un sistema di parentela non consiste nei legami oggettivi di filiazione o di consanguineità dati tra gli individui [si potrebbe qui aggiungere neanche dei legami affettivi]; esso non esiste se non nella coscienza degli uomini, esso è un sistema arbitrario di rappresentazioni, non lo sviluppo spontaneo di una situazione di fatto».¹³

L'analogia della parentela con il linguaggio e le sue componenti (termini, sistemi e strutture) giunge qui al parossismo fino al punto che la «famiglia biologica» non sembra tradursi in fatto sociale e addirittura la parentela come fatto sociale sfuma per incantesimo in un impalpabile «sistema arbitrario di rappresentazioni». Ora, è evidente che Freud pensava alla famiglia in senso biologico ed è questa stessa famiglia che è già come tale un fatto sociale.

Nelle analisi dello strutturalista non vi è traccia della sessualità che viene sepolta all'interno del sistema asettico delle attitudini: scorporata tra dimensione affettiva (1) e l'interazione dello scambio di prestazioni e contro-prestazioni tra diversi lignaggi, cioè lo scambio delle sorelle (2). In tal senso, la sessualità è

¹³ Cfr. Lévi-Strauss, C. (1974). *Anthropologie structurale*. II. L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie, pp. 52-53, 62-69.

una mera «situazione di fatto» insufficiente a spiegare la parentela come fatto sociale. Eppure, Charles Darwin introdusse un'altra logica di selezione, appunto la *selezione sessuale*, in assoluta antitesi con la *selezione naturale*, il cui scopo è la sopravvivenza. La selezione sessuale, riassume Frans de Waal, favorisce tratti «che nulla fanno per la sopravvivenza, ma attirano potenziali compagni sessuali». Tali tratti rendono più visibile l'individuo complicando la sua autoconservazione come è il caso esemplare del rigonfiamento dei tessuti perianali nelle femmine degli scimpanzé e dei bonobo per comunicare ai maschi l'estro riproduttivo, che ne ostacola il movimento e persino la possibilità di sedersi. Inoltre, sono i criteri della selezione sessuale – si potrebbe dire della pulsione sessuale – che spingono i primati all'auto-ornamentazione, specie le femmine, le quali giungono ad addobbarsi le spalle con foglie di banana, oppure indossare interiora di animali in guisa di collane. In questi gesti va ritrovata l'origine del linguaggio e della società e non già in una «funzione simbolica, specificatamente umana», a cui Lévi-Strauss identifica l'inconscio strutturale. Tale inconscio «si limita a imporre delle leggi strutturali, in cui consiste la sua realtà, a degli elementi inarticolati che provengono da altrove: pulsioni, emozioni, rappresentazioni, ricordi». Anzitutto, va osservato che le pulsioni, le rappresentazioni e le emozioni non sono degli elementi inarticolati: hanno una loro logica di funzionamento e non hanno bisogno dell'inconscio strutturale per ricevere le loro leggi. Non stupisce dunque che l'ambivalenza è una categoria assente nell'analisi lévi-straussiana delle attitudini, giacché *al di qua* delle leggi strutturali dell'opposizione non vi è, come osserva acutamente Patrice Bidou, che l'*indistinzione* degli elementi inarticolati. In questo modo «la nozione strutturalista dell'inconscio non conosce né confusione né turbamento», che impedisce allo strutturalismo di pensare il nesso tra la sofferenza e il processo di pensiero. Ciò porta appunto a parlare di indistinzione, laddove la psicanalisi parla di identificazione, fondata non a caso sull'ambivalenza emotiva. Dopotutto, è la neutralizzazione della sessualità come un codice qualunque (sistema delle attitudini) che impedisce di pensare il nesso tra affettività e pensiero, o per quanto ci riguarda di scorgere nella «famiglia biologica» tutti i presupposti della parentela come fatto sociale. Questa stessa neutralizzazione della sessualità fa obliterare la centralità degli organi sessuali. Per questo, Bidou archivia definitivamente la questione con le seguenti parole:

[...] gli organi sessuali non sono come il resto, e la sessualità non è un codice tra gli altri codici, poiché vi è nel vedere, nel toccare, nell'odorare o nel semplice evocare gli organi sessuali dell'eccitazione e dell'emozione, e questa emozione, debordando il luogo delimitato della sua emissione, contamina non soltanto gli elementi più prossimi, ma fino alla relazione tra tali elementi – in poche parole, contamina l'esercizio stesso del pensiero.¹⁴

¹⁴ Cfr. Waal, F. de (2023), pp. 140-143; cfr. Lévi-Strauss, C. (1974), pp. 232-233; Bidou, P. (2001). *Le mythe de Tapir Chamane. Essai d'anthropologie psychanalytique*,

L'inconscio strutturale inteso come funzione simbolica comporta che il «distacco dalla natura», tanto richiesto da Lévi-Strauss, consiste nell'entrata dell'articolazione linguistica di contenuti altrimenti inarticolati. In questo modo la società emergerebbe da una specie di «big-bang» che assomiglia a una teoria del contratto sociale, prima di cui non esiste forma di interazione sociale fino al punto che è il simbolo a creare *ex nihilo* la società. Questo è l'esito della «sopravalutazione del simbolico rispetto all'immaginario» – operata da Lévi-Strauss e importata in psicanalisi da Jacques Lacan – che comporta la totale obliterazione delle «diverse maniere in cui gli uomini immaginano i loro rapporti tra di loro, e con ciò che noi chiamiamo la natura [e sono tali diverse maniere] che distinguono le società». A monte di questa predominanza del simbolico sull'immaginario, c'è uno spostamento avvenuto tra l'antropologia di Marcel Mauss ed Émile Durkheim e quella di Lévi-Strauss, per cui l'identificazione della società col sacro dei primi diventa l'identificazione della società con il linguaggio nel secondo. Ora, all'interno dell'identificazione società-linguaggio, il sacro diventa un effetto del linguaggio, o ancora un semplice segno della distanza che separa l'uomo dall'onniscienza, obliterando la sua radice esperienziale. Ciò compie evidentemente la rimozione definitiva della sessualità in antropologia, giacché il sacro, come scrive Freud, «si basa sul fatto che gli uomini hanno sacrificato, per il vantaggio di una più vasta comunità, una parte della loro libertà sessuale e di perversione».¹⁵

La sacralizzazione del linguaggio a scapito dell'esperienza del sacro, alimentata dalla pulsione sessuale, contribuisce evidentemente alla rimozione del ruolo della sessualità nella costituzione delle strutture di parentela. Al contrario, sono i diversi immaginari attorno alla sessualità e al suo rapporto con la riproduzione che sono il fondamento delle filiazioni patrilineari¹⁶ o matrilineari e quindi delle

pp. 45-47.

¹⁵ Godelier, M. (1996). *L'énigme du don*. I. Le legs de Mauss, pp. 35-36, 39-43; Descombes, V. (1979). *L'équivoque du symbolique*, pp. 657-658, 661; Cfr. Freud, S. (1908a). *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, p. 416; per una sintesi delle relazioni tra sacro, civilizzazione e sessualità in Freud, cfr. Freud, S. (1892-1897), *Minuta N* (1897), p. 66: «Il "sacro" si basa sul fatto che gli uomini hanno sacrificato, per il vantaggio di una più vasta comunità, una parte della loro libertà sessuale e di perversione. L'orrore dell'incesto (qualcosa di empio) è basato sul fatto che, formando una comunità sessuale (anche in epoca infantile), i membri di una famiglia rimarrebbero permanentemente uniti e incapaci di legarsi a estranei. Quindi l'incesto è antisociale, e la civilizzazione consiste in questa progressiva rinuncia. Al contrario: il "superuomo"».

¹⁶ Bidou, P. (2001), p. 74: «Il n'est pas exagéré de parler d'une véritable théorie indigène de la conception. D'une part, parce que cet ensemble de représentations et de croyances est d'une remarquable uniformité parmi les groupes tucano du Vaupés, et, d'autre part, parce qu'il est le point d'appui du principe de filiation patrilinéaire

strutture della parentela e della definizione dell'incesto. L'avuncolato è certamente una prova indiretta della proibizione dell'incesto, perché è l'effetto dell'esogamia. Tuttavia, non è una spiegazione di tale proibizione, che è ciò che spinge all'esogamia. Se si considera che Freud evidenzia che la proibizione dell'incesto presso i primitivi estendeva la consanguineità ai membri di tutto il clan totemico, l'esigenza di Lévi-Strauss per cui la costituzione della struttura di parentela esige un distacco dalla natura e dalla famiglia biologica risulta ancora più bizzarra. In effetti, l'estensione primitiva della consanguineità a tutto il clan non è già un atto di distacco dalla natura? Eppure, è un distacco dalla natura che è prodotto dall'immaginario legato alla vita sessuale. In ogni modo, rimane ancora non chiara la causa della proibizione dell'incesto, a cui Freud associa un orrore ed in ultima analisi un'ambivalenza emotiva. Inoltre, Freud suggerisce che l'incesto sia qualcosa di antisociale, perché impedisce la costruzione di legami affettivi più estesi della famiglia, e al contempo il «superuomo» incarnerebbe un soggetto antisociale, perché incestuoso.¹⁷

A partire da queste ultime suggestioni attorno alla questione dell'incesto, si può cominciare a seguire quel modello filogenetico del Super-io passando dall'antropologia alla primatologia. Tuttavia, occorre anzitutto giustificare il dialogo tra queste due scienze, che rappresenta il cuore di questo contributo. Nell'enumerare le umiliazioni inferte «al narcisismo umano», Freud discute, prima di quella psicologica inferta dalla psicanalisi, «quella *biologica*», le cui implicazioni devono ancora essere meditate, soprattutto dall'antropologia e dalla psicanalisi soggette alla sacralizzazione del linguaggio. In effetti, se l'uomo «proviene egli stesso dalla serie animale ed è imparentato a qualche specie animale di più e a qualche altra di meno» si dovrà anche ammettere, come scrive Freud, che nessuno sviluppo sociale o tecnologico può «cancellare le testimonianze di una parità che è data tanto nella sua struttura corporea, quanto nella sua disposizione psichica».¹⁸

Se si è spontaneamente disposti ad accettare che vi sia una «parità» tra l'uomo e l'animale per quanto riguarda la struttura corporea, si rimane comunque più scettici per quanto riguarda la «disposizione psichica». Ad ogni modo, partiamo da una constatazione organica che ha determinanti ripercussioni sulla «disposizione psichica». Frans de Waal afferma senza ambiguità che «i sensi dei primati

qui structure l'ensemble de la société»; vedi Freud, S. (1908b). *Teorie sessuali dei bambini*, pp. 451-465.

¹⁷ Vedi citazione di Freud *supra*, nota 15; vedi Freud, S. (1912-1913), pp. 10-26.

¹⁸ Freud, S. (1916). *Una difficoltà della psicoanalisi*, p. 661: «L'uomo nulla di più è, e nulla di meglio, dell'animale; proviene egli stesso dalla serie animale ed è imparentato a qualche specie di animale di più e a qualche altra di meno. Le sue successive acquisizioni non consentono di cancellare le testimonianze di una parità che è data tanto nella sua struttura corporea, quanto nella sua disposizione psichica. E questa è la seconda umiliazione inferta al narcisismo umano, quella *biologica*».

sono come i nostri: la vista è dominante» escludendo in tal modo la possibilità che riconoscano gli altri esseri viventi tramite l'olfatto. Ora, questo dettaglio sembra a prima vista irrilevante, ma se si considera che il segnale femminile dell'estro riproduttivo è un segno visivo (il rigonfiamento dei tessuti perianali), il dettaglio diventa invece di primaria importanza. Dopotutto, Freud già nel 1897 proponeva l'ipotesi di una «rimozione organica», che implica «la diminuzione degli stimoli olfattivi, per mezzo dei quali il processo mestruale agiva sulla psiche maschile. Il loro posto fu preso dagli eccitamenti visivi che, contrariamente agli intermittenti stimoli olfattivi, potevano mantenere un effetto permanente». Lo spostamento dall'olfatto alla vista come senso percettivo dominante, ipotizza Freud, è «la conseguenza dell'alzarsi degli uomini da terra, dell'assunzione dell'andatura eretta, che rese visibili e bisognosi di difesa i genitali finallora nascosti e provocò il senso del pudore». Ora, la continuità dell'eccitamento sessuale è poi la condizione della fondazione della famiglia e dunque poi della civiltà umana. Alla fine di queste considerazioni, Freud ammette che si tratta «soltanto di una speculazione teorica, che è però abbastanza importante da meritare un'esatta verifica nella condizione di esistenza degli animali più vicini all'uomo». A questo punto, sorge spontaneo domandarsi per quale motivo i primati hanno come senso dominante la vista, o meglio ancora, come mai hanno una gerarchia di sensi pari a quella umana? Se si prende come esempio il bonobo, la spiegazione non si riassume al semplice corredo genetico comune pari al 98%, ma semmai proviene dal fatto che tra i primati è certamente il più predisposto alla stazione eretta al punto che presenta una struttura corporea analoga all'*Australopithecus africanus*, cioè *Lucy* per intenderci, da cui proverrebbe il *filum* che ha condotto all'*homo sapiens*.¹⁹

Anche gli altri primati, come gli scimpanzé o i gorilla, possono muoversi sui due arti posteriori, ma certamente il più predisposto rimane il bonobo. A completare questa convalida dell'ipotesi freudiana che pone il nesso tra stazione eretta e svalutazione dell'olfatto con dominazione della vista, si ha l'altro fattore che divide le scimmie dai primati, cioè la transizione dall'ambiente arboricolo all'ambiente terrestre con cui l'animale perde la coda. Gli studi più recenti avrebbero mostrato che la transizione alla *terrestrialità* – che qui si suppone legata alla sta-

¹⁹ Waal, F. de (2023), pp. 67, 115; Freud, S. (1929), p. 589, nota 1; Freud, S. (1961). *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess, abbozzi e appunti 1887-1902*, p. 55, 11 gennaio 1897, p. 160 e 75, 14 novembre 1897, p. 199; Waal, F. de (1995). *Bonobo, Sex and Society. The behavior of a close relative challenges assumptions about male supremacy in human evolution*, p. 82; Goodall, J. (1986), p. 445: «The sexual swelling is a visual aid to the male chimpanzee, who can at a glance tell a good deal about the reproductive condition of a female [...] olfactory cues regarding the period of ovulation are not detectable in vaginal smears, male chimpanzees nonetheless seem able to determine the POP [Perioovulatory period] with some precision»; Vedi Savage-Rumbaugh, E.S. (1993). *Kanzi: An Ape of Genius* – Part 3 of 4, 8.03-12.03 mins.

zione eretta e alla preminenza della vista – conduca ad uno spostamento nell'equilibrio tra i sessi verso una dominazione maschile radicata nella poligamia.²⁰

Evidentemente, l'immagine freudiana del padre e dell'orda primordiale presuppone la transizione alla *terrestrialità* e dunque la stazione eretta (o comunque una presenza significativa di essa) e la predominanza della vista. Ma non è tutto. Freud pone, si potrebbe dire, l'*experimentum crucis* per la validità della metapsicologia ed in particolare della teoria dello sviluppo psicosessuale:

Secondo la teoria analitica, contrariamente all'opinione popolare, la vita sessuale dell'uomo – o ciò che le corrisponde più tardi – mostra per tempo una fioritura che termina a circa cinque anni, cui segue la cosiddetta epoca di latenza – fino alla pubertà – in cui non c'è alcun progresso nello sviluppo della sessualità, anzi quello che è stato raggiunto vien fatto regredire. Questa dottrina è confermata dalla ricerca anatomica sullo sviluppo dei genitali interni; essa conduce alla congettura che l'uomo discenda da una specie animale che raggiungeva la maturità sessuale a cinque anni, e desta il sospetto che il differimento e l'inizio in due tempi della vita sessuale siano intimamente connessi con la storia dell'ominazione. L'uomo sembra l'unico essere animale con una simile latenza e ritardo sessuale. Investigazioni (che non mi risulta siano disponibili) condotte sui primati sarebbero indispensabili per provare la teoria.²¹

Freud insiste sull'importanza per il processo di ominazione dell'inizio «in due tempi della vita sessuale» segnata da un periodo di latenza che intercorre, almeno nell'essere umano, tra i cinque anni (prima maturità sessuale) e la pubertà (9-15 anni circa). Pertanto, Freud non solo suggerisce che l'uomo discende da una specie animale, che abbia questi stessi caratteri, ma anche aggiunge che ricerche – a suo tempo non disponibili – «condotte sui primati sarebbero indispensabili per provare la teoria». Se si è vista la prossimità anatomica e organica attraverso la stazione eretta e la predominanza della vista, con le sue ricadute sull'eccitazione sessuale, il periodo di latenza è invece un'ipotesi che consente di verificare la prossimità della «disposizione psichica» tra uomini e primati e con ciò l'estensione della validità della psicanalisi come teoria della mente al vivente.

Ciò implica evidentemente un dialogo tra psicanalisi e primatologia, che si giustifica ulteriormente non solo per le suggestioni freudiane, ma anche per il medesimo statuto epistemologico delle due discipline. In effetti, come la psicanalisi, la primatologia, assieme ad ogni scienza del vivente e anche le cosiddette «scien-

²⁰ Cfr. Huchard, E., Kappeler, P.M. et al. (2025). *The evolution of male-female dominance relations in primate societies*, p. 7.

²¹ Freud, S. (1934-1938). *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, pp. 397-398; Freud, S. (1938b). *Compendio di psicoanalisi*, p. 580: «Ci imbattiamo qui in un dato, l'inizio in due tempi della vita sessuale, che non è riscontrabile se non fra gli esseri umani, e che, palesemente, ha una grande importanza ai fini dell'ominazione».

ze umane», «per ragioni di fatto» può *riprodurre*, ma non *replicare* esperimenti sul suo oggetto e cioè l'osservazione dei primati, come la sperimentazione intraclinica in psicanalisi, non consente in ambiente naturale di replicare le medesime condizioni in ogni osservazione. Pertanto, come in psicanalisi, l'osservazione è guidata da una serie di invarianti come possono essere i principi della selezione naturale e sessuale oppure alcune correlazioni significative che descrivono un gruppo di fenomeni particolari come per esempio la correlazione tra il ruolo dell'aggressività all'interno del gruppo e la presenza o meno di predatori, oppure rispetto alla disponibilità di nutrimento; o ancora la relazione tra aggressività e dominazione maschile o femminile. Tali invarianti consentono di riprodurre l'esperimento selezionando una serie di variabili la cui correlazione convaliderebbe l'ipotesi. Per questo, in primatologia la descrizione dettagliata delle osservazioni rimane un momento determinante del metodo sperimentale, così come in psicanalisi l'interpretazione di un caso presuppone una descrizione dettagliata della storia del soggetto. In ambo i casi, ogni forma di linguaggio matematico (in questo caso la statistica) è unicamente funzionale a rendere generalizzabile l'ipotesi, ma non per permettere la costruzione dell'esperimento come tale. Per tale ragione, si giustifica un confronto tra le osservazioni della primatologia e le ipotesi metapsicologiche al fine di tener fede al fatto che Freud nell'introdurre e definire il concetto di pulsione si colloca «dal punto di vista di un essere vivente».²²

A questo punto è evidente che la pulsione è un invariante che riguarda il vivente. Al contempo, la validità della teoria metapsicologica, come si evince dai passi freudiani finora citati, dovrebbe estendersi almeno nelle sue componenti fondamentali a quella specie animale da cui discende l'uomo e che dovrebbe anch'essa raggiungere «la maturità sessuale a cinque anni». In effetti, non si può pretendere che vi sia una disposizione psicologica comune a tutto il vivente, però invece la metapsicologia, fondando il suo concetto di Super-io su un modello filogenetico, esige che vi sia una comune disposizione psicologica almeno con i primati.

La comune disposizione psicologica si riscontra già in quella simpatia darwiniana che è comune a tutto il vivente e che rientra all'interno della selezione ses-

²² Baldini, F. (2020). *Nuove considerazioni sul metodo psicanalitico freudiano e in generale sull'architettura empirico-razionale della metapsicologia*, p. 34: «[...] va innanzitutto ricordato che riproducibilità non è ripetibilità: quest'ultima valuta la concordanza dei risultati *mantenendo le stesse condizioni* sperimentali mentre la prima valuta la concordanza dei risultati quando l'esperimento è effettuato *cambiando una o più condizioni* sperimentali. Non si fatica a comprendere che ciò di cui può esser questione in psicanalisi è la riproducibilità, essendo la ripetibilità impossibile per ragioni di fatto. Ora, se si tiene a mente che, nella scienza, riprodurre esperimenti serve a testare indipendentemente la teoria, non si fatica a comprendere che il fatto che vi siano invarianti teorici costituisce la precondizione necessaria per la *riproducibilità* degli esperimenti psicanalitici»; Freud, S. (1915a). *Pulsioni e loro destini*, pp. 14-15.

suale. Ora, Darwin sostiene che i comportamenti orientati dalla simpatia, come salvare il prossimo, avvengono in virtù «della maggiore forza degli istinti sociali o materni [*social or maternal instincts*] rispetto a ogni altro istinto o motivo». L'ambiguità di Darwin in questo passo è interessante, poiché non è molto chiara la relazione tra gli istinti sociali e quelli materni: si tratta di un'equivalenza oppure semplicemente entrambi hanno a pari merito una maggiore forza rispetto ad altri istinti, come quello di autoconservazione? In ogni caso, la traccia dell'affinità tra pulsioni sociali e materne è colma di conseguenze. F. de Waal ha studiato molto le relazioni madre-prole nei primati e giunge, a partire dalla primatologia, a due affermazioni che risuonano fortemente con la teoria metapsicologica. Anzitutto, il primatologo critica che molti abbiano paragonato il legame materno con la propria prole all'innamoramento, quando è semmai l'amore materno che viene prima dell'innamoramento al punto che de Waal sembra – senza forse saperlo – intuire il concetto di amore da transfert, allorché sostiene che «quando i giovani si innamorano, duplicano la relazione madre-bambino». Insomma, per il primatologo, «l'attaccamento materno è la madre di tutti i legami» e dunque di ogni legame sociale alimentato da pulsioni inibite nella meta.²³

Queste considerazioni sono perfettamente coerenti con l'impostazione psicanalitica che considera la madre come primo oggetto sessuale tanto della prole maschile, quanto di quella femminile. Prima di concludere questa sezione attorno alla questione dell'incesto e del periodo di latenza presso i primati, occorre stabilire le componenti psicologiche dell'uomo ereditate dai primati e che determinano le strutture di parentela e la società umane. Seguendo sempre de Waal, si evince che l'organizzazione sociale umana ha da una parte ereditato, o comunque ha in comune, 1) i legami tra maschi dagli scimpanzé e 2) i legami tra femmine dai bonobo, mentre dall'altra mostra una specificità dell'animale umano con la 3) famiglia nucleare.²⁴

I legami tra maschi sono in primo luogo derivati da una organizzazione della pulsione aggressiva che può sublimarsi nella «coercizione al lavoro, creata dalla necessità esterna» e che infatti trova il suo modello nella regolazione della violenza tra gli scimpanzé costituita da un equilibrio di competizione e compromesso, di rivalità e cameratismo, che consente ai maschi di un gruppo di cooperare non solo nel caso di una minaccia esterna (predatori o altri gruppi di scimpanzé) per la difesa del territorio e delle femmine, ma anche per azioni di caccia con relativa

²³ Darwin, C. (2004), p. 134: «Such actions as the above appear to be the simple result of the greater strength of the social or maternal instincts than that of any other instinct or motive; for they are performed too instantaneously for reflection, or for pleasure or pain to be felt at the time; though, if prevented by any cause, distress or even misery might be felt»; Waal, F. de (2023), 11. *Nurturance. Maternal and Paternal Care of the Young*, pp. 258-261.

²⁴ *Ivi*, p. 275.

condivisione gerarchica del bottino. Si ritrova qui ancora una volta una dimensione della vita pulsionale animale che stride con la semplice autoconservazione, giacché la pulsione di dominio (*domination drive*) dei maschi scimpanzé consuma loro molte energie e li spinge a rischiare infortuni letali e questo anche nella rivalità interna al gruppo. Questo tradisce una predominanza della pulsione di morte nei legami tra maschi (presso gli scimpanzé, ma anche tra i gorilla) e per questo Freud evidenzia che il vettore della cooperazione per il lavoro non è sufficiente per istituire legami sociali stabili. In effetti, la stabilità sociale degli scimpanzé è periodicamente scossa da tentativi di sovversione del maschio dominante. Così è la «potenza dell'amore», nella sua forma diretta oppure inibita nella meta, a «legare l'uno all'altro un numero considerevole di persone, più intensamente di quel che può fare l'interesse del lavoro in comune».²⁵

Questa potenza dell'amore si ritrova invece presso l'organizzazione sociale dei bonobo incentrata sui legami tra femmine. Il primo tratto saliente che ha posto molto imbarazzo alla comunità scientifica era l'assenza di violenza all'interno dei gruppi: a differenza dei molti casi presso gli scimpanzé, non si sono registrati casi di uccisione tra bonobo. In effetti, le osservazioni sui bonobo rappresentano probabilmente una prova inequivocabile del fatto che la pulsione sessuale è alla base di ogni forma di relazione. Nei bonobo, le prestazioni sessuali di ogni genere (eterosessuali, omosessuali tra maschi e femmine) non inibite nella meta sono il collante del gruppo. In particolare, è da sottolineare la dominazione femminile fondata su una solidarietà di genere che si estende ben oltre il gruppo (*kinship*). Come per gli scimpanzé, presso i bonobo sono sempre le femmine a spostarsi tra i diversi gruppi, ma anziché legarsi ai maschi del gruppo straniero, le femmine bonobo vengono integrate in una *sorellanza secondaria* (*secondary sisterhood*), che è un perfetto prototipo di legame sessuale al contempo diretto, in virtù delle prestazioni sessuali reali che cementano il gruppo, ma anche *inibito nella meta*, perché estende la solidarietà femminile anche in casi di incontri fortuiti di femmine bonobo straniere bisognose d'aiuto. Nella società bonobo, i maschi sono altamente competitivi, ma unicamente per l'accesso allo status che deriva dalla posizione della madre all'interno della sorellanza.²⁶

Oltre alle strutture elementari degli scimpanzé e dei bonobo, vi sono altre or-

²⁵ Cfr. Freud, S. (1929), pp. 589-592, 619; cfr. Waal, F. de (2007). *Chimpanzee Politics: Power and sex among apes*, pp. 104-105, 183.

²⁶ Waal, F. de (2023), pp. 114-115, 120-123; Waal, F. de (2007), pp. 104-105: «Bonobo males do live together but are highly competitive: they do not hunt together as do male chimpanzees, nor do they defend a territory together or form political alliances. Bonobo males, including fully grown ones, follow their mothers around through the forest and depend on her for status: sons of high-ranking and female-dominated, which is fascinating by itself but makes it a poor model for the complex male-male relations that characterize our own societies».

ganizzazioni presso i primati ed in particolare i babuini e i gorilla che sembrano richiamare più da vicino l'immagine dell'orda primordiale. È curioso che i *Papio hamadryas*, cioè i babuini amadriadi, venerati come divinità dagli Egizi in virtù della loro virilità, siano stati la prima specie di scimmia attraverso cui si cercò di pensare la naturale relazione tra maschi e femmine, benché come specie sia notevolmente distante, rispetto agli scimpanzé o ai bonobo, all'animale umano. I maschi di questi babuini sono grandi il doppio delle femmine, con grandi canini e imponenti criniere bianco-argentee, sono schiettamente poligamici e vivono quindi in gruppi composti da un maschio e più femmine. Il carattere violento di questa specie era dedotto falsamente dal fatto che a Monkey Hill a Londra all'inizio degli anni '30 del Novecento si misero assieme tanti individui maschi e poche femmine. Perciò non deve stupire lo scatenamento di violenza tra i maschi per il monopolio delle femmine. Al contrario, con una proporzione contraria all'interno della popolazione (più femmine di maschi), se un maschio dominante testimonia lo stabilirsi di un legame tra un altro maschio e una femmina sarà «inibito dal combattere» per essa. In genere presso i babuini è il maschio che si sposta in un altro gruppo di femmine, per cui si può parlare di uno scambio di maschi e non di femmine. In tal modo, i maschi adulti e dominanti in un gruppo sono sempre degli estranei. A seconda delle diverse specie di babuino, i maschi adulti mostrano diversi gradi di tolleranza tra di loro fino a costituire in alcuni casi, come i babuini della Guinea, una società multilivello con affiliazioni affettive e di cooperazione stratificata che oltrepassano l'immediata simpatia tra consanguinei. L'orangotango vive una vita essenzialmente solitaria, scacciando la presenza di altri maschi dal proprio territorio e quindi dalle potenziali femmine; i gorilla invece non si spostano dal gruppo di nascita, di cui ambiscono al monopolio delle femmine «combattendo intrusi fino alla morte».²⁷

Dopo avere fornito una panoramica sulle diverse organizzazioni sociali e strutture di parentela tra i diversi primati, è ora di interrogare, alla luce della primatologia, l'ipotesi freudiana dell'orda primordiale. L'ipotesi deriva esplicitamente da Darwin che – scrive Freud – «dedusse dalle consuetudini di vita delle scimmie

²⁷ Cfr. Waal, F. de (2023), pp. 82-83, 90-94; Waal, F. de (2007), p. 104: «Male orangutans roam vast territories in the rain forest to ward off other males. Gorilla males sometimes live in the same group but typically monopolize females and fight off intruders to the death»; Patzelt, A., Kopp, G.H. et al. (2014). *Male tolerance and male-male bonds in a multilevel primate society*, p. 14743: «The combined results of the present and previous studies justify the assumption that the Guinea baboon society differs substantially from that of other members of the genus. Although their multilevel organization is superficially similar to that of hamadryas baboons, adult male Guinea baboons are highly tolerant of one another and maintain strong affiliative relationships, whereas hamadryas baboon males mainly restrict their affiliative social interactions to a small number of females».

superiori che anche l'uomo visse in origine in orde relativamente piccole, nel cui ambito la gelosia del maschio più vecchio e più forte impediva la promiscuità».²⁸ In effetti, Darwin traccia il nesso tra gelosia dei maschi adulti e bassa probabilità di promiscuità sessuale in natura. Tuttavia, egli non sembra considerare l'orrore dell'incesto presso i primitivi come un fatto universale. In ogni caso, sostiene in modo lungimirante che tale orrore non deriva certo da «una speciale coscienza divina innata [*special God-implanted conscience*]», quanto piuttosto da un potente sentimento come il rimorso (*remorse*). Ma da dove emerge tale potente sentimento senza presupporre appunto una morale dall'alto? Prova rimorso chi è soggetto all'approvazione-disapprovazione del prossimo o della comunità, perché capace di simpatia, mentre chi ne è privo è mosso, per così dire narcisisticamente, dalla paura della punizione (*fear of punishment*). Si nota che questa duale possibilità si deduce dall'ambivalenza emotiva, per cui il rimorso deriva dall'amore per l'oggetto (padre ucciso), mentre la paura della punizione è radicata nell'odio dell'oggetto. All'interno di questa immagine dell'orda primordiale dove la gelosia del maschio dominante è legge sono «i giovani maschi, dopo essere stati espulsi ed erranti, a prevenire incroci troppo vicini entro i limiti della stessa famiglia con una compagna sessuale estranea».²⁹

L'ipotesi darwiniana calca chiaramente l'esempio dei gorilla o più ancora quello dei babuini, in cui sono i figli maschi a lasciare il gruppo d'origine. Ciò invita a domandarsi cosa abbia comportato una transizione dallo scambio dei maschi a quello delle femmine, che risulta tanto nei primati quanto nelle alleanze di parentela umane preponderante. A questo proposito, il fitto scambio epistolare tra Freud e Jung testimonia, tra alcune confusioni junghiane in merito all'incesto, alcune questioni ancora da chiarire. In effetti, Jung allude ad un'epoca «iniziale non civilizzata del diritto materno, ossia della famiglia matriarcale. Qui però il padre era qualcosa di fortuito quanto l'aria, e non avrebbe avuto il minimo interesse (data la generale promiscuità) a escogitare simili leggi contro il figlio. (Non esistevano figli del padre!)». Freud risponde ribadendo che la «promiscuità originaria sembra assai inverosimile» ed inoltre che il matriarcato «non va confuso con il predominio delle donne. Quest'ultimo sembra piuttosto inverosimile. Il matriarcato si accorda particolarmente bene con l'umiliazione poligamica della donna». Infine, Freud sottolinea che «padre è colui che possiede sessualmente la madre (e i figli come proprietà). Il fatto della generazione da parte del padre non ha infatti alcuna importanza psicologica per il figlio».³⁰

Le risposte freudiane alle considerazioni junghiane colgono nel segno, come si vedrà, poiché corrispondono perfettamente alle osservazioni fatte sugli scim-

²⁸ Freud, S. (1912-1913), pp. 129-130.

²⁹ Cfr. Darwin, C. (2004), pp. 139-140, 658-659.

³⁰ Freud, S. (1974 e 1990). *Lettere tra Freud e Jung 1906-1913*, 312J, p. 541, 313J, pp. 541-542, 314F, pp. 543-544, 315J, pp. 344-346.

panzé. Tuttavia, se il fatto della generazione da parte del padre non ha alcuna importanza psicologica per il figlio, come è il caso degli scimpanzé, il problema della funzione del padre resta dubbia e cioè di ogni maschio adulto nello sviluppo psicosessuale dei primati (qui consideriamo essenzialmente gli scimpanzé) e nella questione dell'incesto.

In effetti, le osservazioni primatologiche consentono di affermare con relativa certezza che l'incesto è sostanzialmente evitato non tanto grazie ad una funzione paterna o ad un ruolo dei maschi adulti, la cui attrazione per le femmine si manifesta esclusivamente durante i periodi di estro riproduttivo, bensì al comportamento delle femmine che – secondo il principio della selezione sessuale – sono anche esse attive nella selezione dei compagni. Le femmine raggiunta la pubertà tendono a cercare i compagni sessuali fuori dal proprio gruppo (germe dello scambio delle femmine), per poi, una volta incinta, legarsi al nuovo gruppo o tornare a quello di origine. In questo contesto, Frans de Waal chiarisce in perfetta sintonia con la psicanalisi che «c'è una relazione evidente tra potere e sesso; nessuna organizzazione sociale può essere compresa senza la conoscenza delle norme sessuali e del modo in cui viene allevata la prole». Pertanto, in questo caso, è evidente che se il padre come genitore non ha importanza per il figlio significa, in sostanza, che ogni maschio adulto è un potenziale padre, ma che, in fondo, quel modello filogenetico del Super-io non è legato al padre come genitore. Purtroppo, de Waal associa soltanto in modo generico le sue osservazioni degli scimpanzé di Arnhem con l'ipotesi freudiana dell'orda primordiale nella misura in cui identifica il maschio alfa al padre primitivo, in virtù del suo quasi-monopolio delle relazioni sessuali. Come si evince fin da ora, le implicazioni di un'analisi psicanalitica delle osservazioni primatologiche arriva a sondare meccanismi psicologici ben più profondi. Infatti, negli scimpanzé è quasi assicurata una garanzia dell'evitamento dell'incesto sotto un profilo generazionale (padre-figlie, madre-figli), perché le femmine tendono ad evitare e resistere agli approcci sessuali da parte di maschi adulti abbastanza vecchi per essere il loro padre. Ma non solo.³¹

Jane Goodall ha riportato osservazioni in ambiente naturale in cui giovani maschi adulti hanno tentato di copulare con la loro madre. Dopo una serie di resistenze da parte della madre, si giunge quasi sempre alla penetrazione, sebbene la madre si sottragga poco prima dell'eiaculazione. Tuttavia, l'incesto tra generazioni è raramente inibito nel caso delle relazioni padre-figlie, a causa dell'assenza di familiarità tra il padre e la prole in generale. Ciò ha evidentemente un impatto sull'aumento della probabilità dell'incesto tra padri e figlie. Questo prova inequivocabilmente che l'incesto è evitato, negli scimpanzé, essenzialmente attraverso il comportamento delle femmine. Dopotutto, se il maschio alfa è un analogo del padre primordiale, ciò comporta anche la possibilità di copulare con le proprie figlie, benché in genere i maschi adulti abbiano poca predilezione per le giovani

³¹ Cfr. Waal, F. de (2007), pp. 151, 160-165.

femmine, specie se non manifestano ancora l'estro riproduttivo.³²

Assieme ad alcuni etnologi si può parlare di esogamia e scambio di femmine tra i gruppi di scimpanzé e «persino di clan matrilineari presso i bonobo». Inoltre, si può scorgere il germe di un periodo di latenza presso gli scimpanzé nella misura in cui i giovani maschi, giunti a maturità sessuale, in realtà restano per mesi, se non anni, inibiti «dai rapporti di forza e di gerarchia che esistono tra i maschi del gruppo». In tal modo, si può constatare assieme a Maurice Godelier che «meccanismi biologici svolgono una regolazione sociale della sessualità».³³

Si può annoverare tra questi meccanismi (psico-biologici) di regolazione sociale della sessualità il periodo di latenza, o meglio, l'inizio in due tempi della maturità sessuale. In effetti, lo scimpanzé,³⁴ come richiedeva l'ipotesi di Freud, termina l'infanzia verso i 5 anni, quando è indipendente per la deambulazione e per il suo proprio sostentamento ed inoltre fa un nido tutto per sé. Tuttavia, la dipendenza emotiva dal legame materno si estende per lo scimpanzé, come per l'uomo, ben oltre l'infanzia e la prima gioventù, per giungere alla prima adolescenza (8-12 anni). Addirittura lo scimpanzé più maturo, che spesso «*deliberatamente* lascia la propria madre, può mostrarsi turbato se la perde *accidentalmente*» e a volte la dipendenza emotiva madre-prole risulta bidirezionale.

Alcuni dati possono sorprendere, se si considera che «due dei sei giovani scimpanzé nel Gombe che hanno perso le loro madri, quando avevano tra i 4 e i 6 anni – cioè, quando erano indipendenti da un punto di vista nutritivo – morirono entro 18 mesi». Ancora una volta, il legame madre-prole si rivela la matrice per lo sviluppo emotivo con conseguenze analoghe presso i prima-

³² Cfr. Goodall, J. (1986), 16. Sexual Behavior, pp. 466-471. A pagina 469, J. Goodall scrive: «Copulations between fathers and daughters and between paternal siblings are unlikely to be inhibited, for the individuals concerned do not “know” their relationship. There is no close bonding between them and they do not achieve the high level of familiarity that presumably underlies incest avoidance between mothers and sons and maternal siblings. Tutin (1979) and Pusey (1980) found that young females were sometimes reluctant to respond to the courtship of much older males, and they suggest that this could be another mechanism for minimizing incestuous matings».

³³ Godelier, M. (2021). *L'interdit de l'inceste à travers les sociétés*, IV. De l'animalité à l'humanité, pp. 81-83: «Ce qui rapproche ces phénomènes observés des comportements humains c'est le fait que des mécanismes biologiques servent une *régulation sociale* de la sexualité. Ces mécanismes sont toutefois *inconscients* parmi les primates, alors que la *régulation sociale* de la sexualité est un fait conscient chez les humains».

³⁴ Le osservazioni, dati e contenuti dei prossimi quattro paragrafi sono stati rielaborati alla luce della psicanalisi e tratti da Goodall, J. (1986), 5. Demographic Changes, p. 81, 8. Relationships, pp. 203-204, 12. Aggression, pp. 354-356, 13. Friendly Behavior, p. 368, 16. Sexual Behavior, p. 445.

ti. La prima innocente esplorazione sessuale avviene spensieratamente durante l'infanzia (0-5 anni) quando i maschi adulti si lasciano importunare dai piccoli anche durante gli accoppiamenti. Eppure l'esplorazione non è così spensierata, se le interferenze del piccolo diventano agitate, quando nella copula è coinvolta la madre portando così il piccolo scimpanzé a «colpire il maschio adulto durante l'accoppiamento». Persino i giovani (5-7 anni) o adolescenti (8-12 anni) interferiscono nel coito, quando è coinvolta la madre. Dove si situa dunque la latenza?

Ebbene, l'intolleranza dei maschi adulti di fronte all'interferenza dei giovani durante la copulazione aumenta con la maturità dei giovani, così «con il crescere del piccolo, le punizioni aggressive diventano più severe». Le aggressioni dei maschi adulti sono fonte di turbamento nei più giovani e in tal modo «la paura è presto appresa e difficile da estinguere, incidenti di questo tipo insegnano rapidamente ai giovani quali comportamenti dovrebbero essere evitati, almeno alla presenza di determinati individui». Qui si hanno tutti gli elementi per ipotizzare un complesso edipico anche per gli scimpanzé. Dopotutto, la prova ulteriore risiede nel fatto che i maschi di scimpanzé, una volta lasciata la madre, si volgono non tanto verso altre femmine quanto piuttosto verso «i grandi maschi coi quali [scelgono] di associarsi, nonostante il rischio inevitabile che possano diventare oggetto dell'aggressività maschile». Eppure i giovani adolescenti talvolta decidono di legarsi e seguire proprio il maschio da cui sono stati gravemente attaccati.

Si può sostenere che vi sia un periodo di latenza negli scimpanzé per il fatto che il piccolo primate, dopo avere curiosato nella sua infanzia il mondo della sessualità, importunando le copulazioni altrui, sposta l'attenzione sulla pulsione aggressiva, in virtù di un'identificazione con il maschio adulto che ha visto copulare con sua madre. Il piccolo scimpanzé, se potesse formulare i propri pensieri con parole, direbbe qualcosa del genere: *voglio anche io essere grande e forte come quello che mi ha aggredito, così posso mandare via quello che stava con mia madre e prenderne il posto.*

In questo modo la cooperazione tra maschi si realizza attraverso l'organizzazione dell'aggressività. Infatti l'identificazione ruota attorno all'aggressività come condizione di entrata nella gerarchia dei maschi adulti, che consente l'accesso alle femmine adulte più richieste (come la madre). Così si spiega cosa significa che il padre-genitore non ha alcuna importanza psicologica per il figlio: il padre è colui che ostacola l'attaccamento sessuale alla madre, attraverso un'aggressività reale o immaginaria. Le osservazioni primatologiche ci forniscono così del prezioso materiale che corrobora l'ipotesi freudiana secondo cui il modello filogenetico del Super-io rimanda in maniera inequivocabile ad una aggressività realmente subita.³⁵

Si comprende ora il senso del tratto comune tra l'animale umano e gli scim-

³⁵ Cfr. Freud, S. (1929), pp. 610, 617.

panzé consistente nel fatto che la cooperazione tra i maschi è fondata sull'organizzazione della pulsione di distruzione o aggressività. Alcune osservazioni dei primi anni 2000 nel Kibale National Park in Uganda hanno riportato una serie di incontri tra maschi di gruppi diversi, dove i maschi, pattugliando i confini del loro territorio, nel percepire la presenza di maschi estranei, si cimentano in un vero e proprio rituale di guerra: «i maschi Ngogo si fermano e in eccitazione si raggruppano assieme in silenzio; tutti avevano il pelo eretto [tipico segnale di eccitazione per imporre la propria presenza] e molti si abbracciavano a vicenda».³⁶

3. Metapsicologia dell'orda primordiale: castrazione, infanticidio e cannibalismo

A colorare di toni sempre più cupi il modello filogenetico del Super-io è ormai indubitabile che – per lo meno presso gli scimpanzé – è una prassi abbastanza consolidata nella rivalità tra maschi «di sferrare l'ultimo colpo al potenziale riproduttivo del maschio». A volte, l'evirazione dell'avversario può suggerire una dimensione quasi simbolica nel momento in cui avviene quando l'avversario è – se non già morto – comunque sconfitto e abbandonato a dissanguarsi nella foresta.³⁷

L'ipotesi dell'orda primordiale, alla luce di ulteriori osservazioni primatologiche, risulta in verità timida, poiché si sono riscontrati alcuni fenomeni che implicano un arricchimento del modello filogenetico. Il padre primordiale a quanto pare non fa che scacciare i figli,³⁸ ma nelle specie in cui l'intervallo di nascita è lungo l'infanticidio sembra essere «una comune strategia riproduttiva maschile». Non solo la castrazione, ma anche l'infanticidio, a cui spesso segue anche un atto cannibalico da parte del maschio adulto, è di fatto un'eredità reale e non

³⁶ Watts, D.P., Muller, M. et al. (2006). *Lethal Intergroup Aggression by Chimpanzees in Kibale National Park, Uganda*, p. 173: «Several females soon fell behind the males, and one female called at 1306 hr. This prompted a chorus of pant hoots from a swampy valley north-northeast of the males. In response, the Ngogo males stopped and excitedly but silently clustered together; all were piloerect and many embraced each other. After a brief pause the males moved northeast again; they were silent, tense, and in close proximity, as on boundary patrols».

³⁷ Cfr. Waal, F. de (2023), 8. Violence. Rape, Murder, and the Dogs of War, pp. 174-177; Waal, F. de (2007), «Epilogue», p. 211 e p. 222, nota 16; Watts, D.P., Muller, M. et al. (2006), pp. 161-180.

³⁸ Cfr. Freud, S. (1912-1913), 4. Il ritorno del totemismo nei bambini, p. 145: «Nella concezione darwiniana dell'orda primordiale non c'è ovviamente spazio per gli esordi del totemismo. In essa non troviamo altro che un padre prepotente, geloso, che tiene per sé tutte le femmine e scaccia i figli via via che crescono. Questa condizione primordiale della società non è mai stata fatta oggetto di osservazione».

immaginaria. Il cannibalismo è ben documentato presso molte specie carnivore (leoni, leopardi, iene), ma risulta poco noto presso i primati non-umani, benché sembri da una parte connesso all'infanticidio da parte di maschi. Al contempo, esso acquisisce un senso più misterioso presso le femmine, di cui ci sono esempi di madri che mangiano la propria prole morta, oppure anche il caso curioso di una *folie à deux* di una femmina adulta assieme a sua figlia adolescente che rubavano i neonati di altre femmine per scopi cannibalici. In ogni caso il nesso tra infanticidio e cannibalismo non deve essere sottovalutato. Infatti J. Goodall non esita a notare che «il curioso comportamento assunto da parte di alcuni maschi adulti di fronte alla carcassa [del piccolo ucciso], con un poco di sofisticazione intellettuale in più, evolve in un rituale».³⁹

Il fenomeno dell'infanticidio è ben documentato presso i gorilla, in particolare di montagna, nei casi – in verità rari – di trasferimento delle femmine, quando per esempio il maschio dominante muore e il gruppo di femmine si disperde. Ci sono elementi che suggeriscono che i gorilla dominanti risparmino e si prendano cura della prole delle femmine con cui hanno copulato, quasi come se ci fosse una specie di senso di paternità. In tal senso, l'infanticidio riguarda la prole delle femmine con cui il maschio non ha avuto una relazione sessuale. Ancora una volta, si tratta di un comportamento orientato dalla selezione sessuale, che contraddice l'immediata sopravvivenza della specie.⁴⁰

Ora, Sigmund Freud afferma che l'evirazione attraverso una regressione alla fase orale «si manifesta come paura di essere divorato dal padre». In questo contesto Freud ricorda «un antichissimo frammento della mitologia greca, che racconta come Crono, il vecchio padre, ingoiasse i figli e volesse divorare anche il più piccolo, Zeus: questi però, salvato dall'astuzia materna, più tardi evirò il padre».⁴¹ Freud sottolinea il dettaglio che i fratelli, a quanto pare risparmiati dal padre primitivo, si ribellarono e «lo divorarono in comune». Per rendere ragione di questo atto cannibalico in comune, occorre tuttavia rammentare l'eredità filogenetica, per la quale non solo la castrazione è stata ai primordi sicuramente una realtà, ma anche l'infanticidio con probabile consumazione del corpo della prole.⁴² Ciò significa evidentemente che il padre primordiale faceva ben di più che semplicemente scacciare i propri figli, come vuole la pacata versione darwiniana.

Pertanto, come suggerisce Georges Devereux, occorre concepire le pulsioni

³⁹ Goodall, J. (1986), 5. Demographic Changes, pp. 112-113, 11. Hunting, pp. 283-285, 17. Territoriality, pp. 522-524, 532-533.

⁴⁰ Harcourt, A.H., Stewart, K.J. (2007). *Gorilla Society. Conflict, Compromise, and Cooperation Between the Sexes*, pp. 124-126, 268-271.

⁴¹ Freud, S. (1938a). *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, p. 560.

⁴² Cfr. Freud, S. (1912-1913), 4. Il ritorno del totemismo nei bambini, pp. 129-130, 144-150; Freud, S. (1934-1938), Terzo saggio. Mosè, il suo popolo e la religione monoteistica, pp. 404, 447.

propriamente cannibaliche infantili «come delle manifestazioni reattive di contro-cannibalismo» dei genitori e degli adulti. Così, vi deve essere una relazione di reciprocità tra pulsioni cannibaliche dei genitori e dei bambini.⁴³ Questo è certamente ciò che si evince dalla casistica della primatologia: vi è un cannibalismo reale da parte degli individui adulti sulla prole. Ora, il cannibalismo è sempre legato al principio di similarità, che è qui sostituito da quello di appartenenza. Perciò «la motivazione più elevata del cannibalismo» risiede nell'idea che nell'assimilare in sé «mediante ingestione, parti del corpo di qualcuno, ci si impadronisce anche delle qualità che a costui erano proprie». Pertanto, diventa comprensibile l'atto cannibalico dei fratelli nei confronti del padre «come tentativo per assicurarsi l'identificazione con lui incorporandosi un pezzo del suo corpo».⁴⁴

Per questa ragione si ritrova in diverse tradizioni l'idea che – per esempio presso i Marind-Anim – «chi intende diventare uno stregone dovrebbe mangiare il corpo di uno stregone e bere i liquidi della trasudazione» o ancora i mitologici avi di questa tribù, i Dema, «hanno per la prima volta acquisito il loro potere magico uccidendo e mangiando uno stregone chiamato Ugu (coccodrillo)».⁴⁵

Infine, Patrice Bidou paragona Tapir Chamane, il padre primordiale della mitologia dell'Amazzonia, a Crono, poiché anche lui, benché assieme al suo doppio, il Gran Collante Celeste, si ciba dei suoi propri figli per garantirsi «la perennità del godimento» di un autoerotismo fuori dal tempo. In effetti Bidou sottolinea che la figura della madre è qui assente o meglio invisibile, perché si tratta di un mito intrauterino che coincide con il fuori dal tempo e la perennità del godimento contrapposta alla nascita fortuita dell'eroe di turno (Zeus per Crono) ed introduce così il tempo nella narrazione mitica.⁴⁶

Il mito di Crono e Tapir Chamane sono evidenti tracce di una eredità filogenetica, dove il desiderio cannibalico del padre era realtà, come è tuttora realtà in alcuni primati. Per concludere, si propone un'ipotesi psicanalitica per rendere ragione di un fenomeno osservato presso gli scimpanzé, che sfugge tuttavia ai principi finora fissati al crocevia tra primatologia e psicanalisi. Come spiegare

⁴³ Vedi Devereux, G. (1977). *Essais d'ethnopsychiatrie générale. V. Les pulsions cannibaliques des parents* (1966), pp. 143-161.

⁴⁴ Freud, S. (1905). *Tre saggi sulla teoria sessuale*, p. 506; Freud, S. (1912-1913), 3. Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri, pp. 87-88; Freud, S. (1934-1938), p. 404.

⁴⁵ Róheim, G. (1955). *Magic and Schizophrenia*, pp. 13-14: «Identification with the food eaten, or participation in the imagined qualities of that which has been eaten, is well known [...] The mythological ancestors, or Dema, first acquired their magical power by killing and eating a sorcerer called Ugu (crocodile) [...]. Everyone among the Marind-anim who intended to become a sorcerer would have to eat the corpse of a sorcerer and drink the exuded liquids».

⁴⁶ Bidou, P. (2001), pp. 21, 50, 66-68, 97-98.

infatti il cannibalismo materno? Anche attraverso i miti traspare un nesso tra cannibalismo paterno e godimento ed in ogni caso l'infanticidio da parte di maschi adulti risulta una possibile strategia dettata dalla selezione sessuale. I casi di cannibalismo materno avvengono sempre *post mortem*.⁴⁷ Pertanto, vista l'insistenza della letteratura sull'intensità della relazione madre-prole, non si può escludere l'ipotesi di una incorporazione melanconica dell'oggetto perduto. Ciò può essere suffragato dal fatto che la reazione delle madri di fronte alla morte della prole è di norma un prolungamento delle cure materne *post mortem*, per cui l'atto cannibalico risulta l'eccezione. In questo senso, si possono intendere i vari prolungamenti della cura materna *post mortem* come una forma di elaborazione del lutto, mentre i casi di cannibalismo rispondono ad uno stato di depressione melanconica della madre.⁴⁸

All'interno di questo contributo si è cercato di assemblare una serie di tesi e ipotesi, alcune più elaborate di altre, altre ancora che richiedono maggiori approfondimenti, per la fondazione di un'antropologia psicanalitica a partire da un dialogo con la primatologia. Dai temi trattati in questo saggio si può evincere che il dialogo tra psicanalisi e primatologia è solo all'inizio. Ciononostante, ha già aperto prospettive innovative, talvolta risolutive, su questioni fondamentali dell'antropologia.

Sintesi

Elementi di antropologia psicanalitica. L'ipotesi dell'orda primordiale alla luce della primatologia.

Questo contributo nasce dalla sintesi di una serie di problematiche emerse durante tre interventi (11 e 25 gennaio e 22 febbraio 2025) all'interno del seminario *Œdipus Reloaded* della Scuola di Psicanalisi Freudiana. I tre interventi avevano come denominatore comune la questione della relazione tra struttura psichica individuale e collettiva. Nella prima sezione si discute della legittimità della *pulsione sociale* a partire dalla psicologia di massa di Sigmund Freud. I meccanismi elementari, alla base della relazione tra psicologia individuale e di massa, operano già all'interno della famiglia e si annidano all'interno della stratificata ipotesi freudiana dell'orda primordiale. Freud ammette di trovare tale

⁴⁷ Cfr. Fedurek, P., Tkaczynski, P.J. et al. (2020). *Maternal cannibalism in two populations of wild chimpanzees*. *Primates*, pp. 181-187.

⁴⁸ Abraham, K. (1975). *Opere. Ricerche sul primissimo stadio evolutivo pregenitale della libido* (1916) (Vol. I), pp. 282-285: «Negli stati depressivi melanconici la libido sembra regredire fino alla primissima fase di sviluppo a noi nota. Ciò significa: il depresso melanconico nel suo inconscio volge sul suo oggetto sessuale il desiderio d'incorporazione. Nel profondo del suo inconscio si trova la tendenza a inghiottire l'oggetto, ad annientarlo»; Vedi Freud, S. (1915b). *Lutto e melanconia*, pp. 102-118.

ipotesi in Charles Darwin e per questa ragione si affrontano alcuni concetti quali *simpatia e istinti sociali*, che il padre della biologia moderna ritiene appartengano ad ogni essere vivente. Nella seconda sezione, la più lunga, il confronto sarà con Claude Lévi-Strauss e il concetto di *strutture elementari di parentela*. Si evidenzia la sostanziale rimozione da parte dell'antropologo del ruolo della sessualità nella costituzione delle strutture elementari attraverso una sopravvalutazione del simbolico. Alla luce dei limiti dell'impostazione strutturalista di Lévi-Strauss, si tenta di proporre alcuni elementi di antropologia psicanalitica a partire da un confronto tra psicanalisi e primatologia. In tal modo si esplorano le diverse «strutture elementari» presso i primati e in particolare saggiando la validità di alcune ipotesi metapsicologiche (*incesto e periodo di latenza*), la cui legittimità Freud stesso immaginava possibile soltanto con la convalida di osservazioni empiriche sui primati. Infine, nell'ultima sezione si propone un'articolazione più rigorosa dell'ipotesi dell'orda primordiale, che rappresenta quindi il contesto in cui non solo la castrazione era reale, ma anche l'infanticidio e il cannibalismo. Questo aggiornamento dell'ipotesi dell'orda primordiale ha delle implicazioni sull'eredità filogenetica nella struttura psichica dell'uomo.

Parole chiave: *antropologia psicanalitica, psicologia di massa, strutture elementari di parentela, primatologia, orda primordiale, complesso edipico, incesto, periodo di latenza, castrazione, cannibalismo, pulsione di distruzione, pulsione sessuale, scimpanzé, bonobo, Charles Darwin, Claude Lévi-Strauss.*

Bibliografia

- Abraham, K. (1975). *Opere* (Voll. I-II). J. Cremerius (Cur.). (T. Cancrini, A. Cinato, Trad. it.). Bollati Boringhieri.
- Baldini, F. (2020). Nuove considerazioni sul metodo psicanalitico freudiano e in generale sull'architettura empirico-razionale della metapsicologia. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2020/1, 5-38.
- Bidou, P. (2001). *Le mythe de Tapir Chamane. Essai d'anthropologie psychanalytique*. Éditions Odile Jacob.
- Darwin, C. (2004). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1879). Penguin Books.
- Descombes, V. (1979). L'équivoque du symbolique. *Modern Language Notes*, 94(4), 655-675. <https://doi.org/10.2307/2906291>
- Devereux, G. (1977³). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Éditions Gallimard.
- Durkheim, É. (2013⁸). *De la division du travail social* (1930). Presses Universitaires de France.
- Fedurek, P., Tkaczynski, P.J. et al. (2020). Maternal cannibalism in two populations of wild chimpanzees. *Primates*, 61, 181-187.
- Freud, S. (1892-1897). *Minute teoriche per Wilhelm Fliess*, OSF II.
- Freud, S. (1905). *Tre saggi sulla teoria sessuale*, OSF IV.

- Freud, S. (1908a). *La morale sessuale “civile” e il nervosismo moderno*, OSF V.
- Freud, S. (1908b). *Teorie sessuali dei bambini*, OSF V.
- Freud, S. (1912-1913). *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, OSF VII.
- Freud, S. (1915a). *Pulsioni e loro destini*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915b). *Lutto e melanconia*, OSF VIII.
- Freud, S. (1916). *Una difficoltà della psicoanalisi*, OSF VIII.
- Freud, S. (1921). *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, OSF IX.
- Freud, S. (1929). *Il disagio della civiltà*, OSF X.
- Freud, S. (1934-1938). *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, OSF XI.
- Freud, S. (1938a). *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, OSF XI.
- Freud, S. (1938b). *Compendio di psicoanalisi*, OSF XI.
- Freud, S. (1961). *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess, abbozzi e appunti 1887-1902* (G. Soavi, Trad. it.). Boringhieri. [*Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902* (1950)].
- Freud, S. (1974 e 1990). *Lettere tra Freud e Jung 1906-1913* (M. Montinari, S. Daniele, Trad. it.). Bollati Boringhieri.
- Godelier, M. (1996). *L'énigme du don*. Librairie Arthème Fayard.
- Godelier, M. (2021). *L'interdit de l'inceste à travers les sociétés*. CNRS Éditions.
- Goodall, J. (1986). *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Harcourt, A.H., Stewart, K.J. (2007). *Gorilla Society. Conflict, Compromise, and Cooperation Between the Sexes*. The University of Chicago Press.
- Huchard, E., Kappeler, P.M. et al. (2025). The evolution of male-female dominance relations in primate societies. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 122(28), 1-10. <https://doi.org/10.1073/pnas.250040512>
- Lévi-Strauss, C. (1974). *Anthropologie structurale* (1958). Librairie Plon.
- Nietzsche, F. (1980-). *Die fröhliche Wissenschaft. In Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. G. Colli, M. Montinari (Cur.). De Gruyter/Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, F. (2008). *La gaia scienza e idilli di Messina* (17. ed.). G. Colli, F. Masini (Cur.). Adelphi Edizioni. [*Die fröhliche Wissenschaft* (1882)].
- Patzelt, A., Kopp, G.H. et al. (2014). Male tolerance and male-male bonds in a multilevel primate society. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111(41), 14740-14745. <https://doi.org/10.1073/pnas.1405811111>
- Róheim, G. (1962). *Magic and Schizophrenia* (1955). Indiana University Press.
- Smith, A. (1981-1987). The Theory of Moral Sentiments. In D.D. Raphael, A.L. Macfie (ed.), *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam*

- Smith* (Voll. I-VI). Liberty Fund. [*The Theory of Moral Sentiments* (1759)].
- Toffoletto, E. (2024). Psicanalisi come critica dell'economia politica. L'economia libidica del capitalismo contemporaneo. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2024/1, 133-166.
- Waal, F. de (1995). Bonobo, Sex and Society. The behavior of a close relative challenges assumptions about male supremacy in human evolution. *Scientific American*, 272(3), 82-88.
<https://doi.org/10.1038/scientificamerican0395-82>
- Waal, F. de (2007). *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes* (1982). Johns Hopkins University Press.
- Waal, F. de (2023). *Different: Gender Through the eyes of a Primatologist*. W.W. Norton & Co.
- Watts, D.P., Muller, M. et al. (2006). Lethal Intergroup Aggression by Chimpanzees in Kibale National Park, Uganda. *American Journal of Primatology*, 68(2), 161-180. <https://doi.org/10.1002/ajp.20214>

Sitografia

- Savage-Rumbaugh, E.S. (1993). *Kanzi: An Ape of Genius – Part 3 of 4*. Japan Broadcasting Corporation. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=P-9Ub1-LaAA>, 12.03 mins. [22.10.2010]

