

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE  
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA  
XXII CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN  
FILOSOFIA**

**LA QUESTIONE DEL FETICISMO  
IN FREUD**

**SETTORE DISCIPLINARE: M-FIL/01**

**DOTTORANDO:  
DOTT. MASSIMILIANO  
ROVERETTO**

**COORDINATORE DEL  
DOTTORATO:  
PROF.SSA MARINA SBISÀ**

**RELATORE:  
PROF. PIER ALDO ROVATTI –  
UNIVERSITÀ DI TRIESTE**

**A. A. 2008/2009**

## Premessa

L'oggetto di questa ricerca è costituito dalla messa a tema del feticismo a più riprese operata da Freud. Gli obiettivi che essa si propone sono pertanto due: da un lato ricostruire le tappe attraverso le quali egli, a partire dai *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), procede ad una vera e propria “reinvenzione” (Henry Rey-Flaud) del concetto forgiato nel 1886 da Alfred Binet; dall'altro trarne delle indicazioni relativamente alla struttura, al senso e ai limiti del discorso freudiano nel suo insieme nonché al problema, implicato nel ricorso alla nozione di rinnegamento (*Verleugnung*), del rapporto tra soggettività e sapere. Allo stesso modo, dal punto di vista metodologico ho ritenuto di affiancare all'impostazione storico-critica e genealogica – adottata per l'analisi degli scritti freudiani nell'intento di rendere conto, oltre che del loro sviluppo nel senso della continuità, anche delle contraddizioni, delle oscillazioni e degli scarti che li contraddistinguono – una prospettiva di sintesi, di taglio maggiormente teoretico, volta a saggiare l'ipotesi che, lungi dall'interessare il discorso filosofico in maniera accidentale, quelle sollevate dall'interno del pensiero psicoanalitico – ivi compresa quella del feticismo – siano questioni da cui esso non può in alcun modo prescindere.

Per quanto concerne il primo degli obiettivi sopra citati, ho cercato di mostrare come, nel corso degli anni, Freud sia venuto definendo per il feticismo un'interpretazione sempre più specifica. Se i *Tre saggi sulla teoria sessuale* lo collocano infatti ancora nel novero delle aberrazioni sessuali già descritte e catalogate dalla psichiatria tardo ottocentesca, individuandone la radice ultima nella “debolezza esecutiva dell'apparato sessuale”, già la comunicazione da Freud tenuta presso la Società psicoanalitica di Vienna nel febbraio 1909 lo include viceversa nel campo delle nevrosi, facendolo derivare dall'intervento di una particolare specie di rimozione, definita “parziale” in quanto essa verterebbe su una parte soltanto del complesso rappresentativo, ovverosia su quella più direttamente legata alla forma originaria del soddisfacimento pulsionale, mentre l'altra incorrerebbe all'opposto nel destino dell'idealizzazione. La possibilità di considerare l'oggetto feticcio alla stregua di un sintomo, sia pure *sui generis*, è confermata dal saggio del 1910 su *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, nel quale, in connessione con le indagini che Freud andava allora conducendo a proposito del narcisismo e dell'omosessualità da una parte, e delle teorie sessuali infantili dall'altra, ad esso viene esplicitamente attribuita la funzione di “*Ersatz*” di quel fallo che il bambino di ambo i sessi comincerebbe con l'attribuire alla madre quale *conditio sine qua non* della futura eliggibilità della donna ad oggetto sessuale privilegiato. L'indicazione della centralità per il feticismo rivestita dal complesso di castrazione, all'origine dell'angoscia a fronte di cui esso costituirebbe per il soggetto una soluzione alternativa a quella rappresentata, sulla via della

regressione narcisistica, dall'omosessualità, trova poi ulteriore riscontro in una seconda conferenza da Freud tenuta nel 1914 presso la Società psicoanalitica di Vienna con il titolo *Un caso di feticismo del piede*. Conferenza, questa, in cui si trova tra l'altro anche l'esplicita sconfessione della priorità che egli stesso aveva nel 1909 attribuita, per la spiegazione del feticismo, all'erotismo “nasale”, fornendo in tal modo le basi per una teoria alternativa a quella fallica, che possiamo tenere per definitiva e la cui formulazione più matura si trova nell'articolo monografico del 1927 *Feticismo*. Non fosse che quest'ultimo non riprende la tesi della significazione fallica del feticcio senza introdurre al contempo una nuova svolta nella concettualizzazione freudiana, la quale non si appunta più ora, com'era stato nel 1905, sul feticismo in quanto perversione, e nemmeno, com'era avvenuto a partire dal 1909, sull'oggetto feticcio in quanto formazione dell'inconscio, bensì sulla posizione soggettiva del feticista, la quale non sarebbe riducibile, come ulteriormente dimostrato da Freud nello scritto del 1938 su *La scissione dell'Io nel processo di difesa* e nel *Compendio di psicoanalisi* dello stesso anno, né a quella del nevrotico, né a quella dello psicotico, consistendo essa piuttosto in un'oscillazione, resa per l'appunto possibile dalla scissione dell'Io, tra l'una e l'altra di esse.

A fronte dell'apparente univocità di tale sviluppo, il cui termine ultimo sarebbe dunque costituito dalla messa a punto, mediante il collegamento del meccanismo della *Verleugnung* a quello della scissione dell'Io, di una concettualizzazione del feticismo la cui portata esplicativa si estenderebbe ben al di là del campo della clinica psicoanalitica, va nondimeno sottolineato come ciascuno dei suoi momenti corrisponda al contempo alla riarticolazione di un'ambiguità fondamentale, derivante dalla giustapposizione di due concezioni della sessualità tra loro antitetiche: da una parte quella che fa della pulsione sessuale, o, come lo stesso Freud dice nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, dell'“amore”, un analogo della fame, ovverosia un bisogno di ordine strettamente biologico rispetto alla cui forma normale il feticismo, al pari delle altre perversioni, si ridurrebbe ad una sorta di variazione teratologica; dall'altra quella che in essa vede piuttosto il risultato dell'innesto, sul funzionamento naturale dell'organismo umano, di una dimensione radicalmente altra, la quale proprio nel feticismo troverebbe una manifestazione privilegiata, come evidenziato, per restare ai *Tre saggi*, dall'esigenza di renderne conto tramite la “sopravvalutazione sessuale” (*Sexualüberschätzung*), ovverosia mediante lo stesso processo che si troverebbe al fondo della normale scelta d'oggetto eterosessuale.

Quanto al secondo degli obiettivi perseguiti dalla ricerca, esso si è venuto definendo a partire dal ripensamento di alcuni dei rilievi critici mossi, sul versante analitico non meno che su quello filosofico, all'interpretazione freudiana del feticcio quale *Ersatz* fallico. Tanto in Louise J. Kaplan che in Sarah Kofman, ad esempio, si trova la constatazione secondo cui essa, implicando

l'accettazione del primato del fallo e dell'esistenza di un complesso di castrazione il cui attraversamento costituirebbe per ambo i sessi una tappa obbligata nella soggettivazione del proprio sesso anatomico, non farebbe che ripetere il misconoscimento della natura costitutivamente altra della conformazione anatomica femminile che Freud mette in conto ai feticisti. Non fosse che un simile modo di procedere, oltre ad essere viziato dal fatto di applicare alla teorizzazione di cui contesta la legittimità uno strumento di analisi in ultima istanza da essa stessa desunto, non tiene nella debita considerazione come la *Verleugnung* feticistica verta non tanto sulla fattuale realtà del genitale femminile, quanto sull'assenza da esso rappresentata. Il che, se da un lato, essendo l'assenza in gioco quella del fallo, rafforza la critica di fallocentrismo cui Freud sembrerebbe prestare il fianco, manca dall'altro di rilevare come ciò apra tuttavia – sulla scorta ad esempio dell'ipotesi, da Jacques Derrida avanzata in alcuni degli scritti contenuti in *Verità e pittura*, secondo cui il paradigma non sussisterebbe se non in quanto escluso ed incluso al contempo nella serie degli esemplari supposti incarnarlo – alla possibilità di considerare il fallo stesso, di cui il feticcio, facendo così velo alla sua mancanza, terrebbe il posto, come uno schermo di equal genere.

La conclusione che credo di poter trarre dal mio percorso di ricerca è dunque che, per quanto legittima possa essere la notazione secondo la quale il discorso di Freud presenterebbe in più luoghi dei tratti feticistici, essa richiede di essere precisata mediante il riconoscimento che il feticismo di cui si tratta è in primo luogo un feticismo teorico, consustanziale allo sforzo da questi messi in campo di identificare la dimensione – intrinsecamente aporetica – cui l'esperienza dell'analisi è sospesa. Il che comporta evidentemente la presa in carico di un'ulteriore questione, inerente la possibilità stessa di costruire un discorso teorico che non sia feticistico, ovvero sia che sia in grado di effettivamente rinunciare alla produzione di un sapere integralmente totalizzabile e indefinitamente accumulabile e trasmissibile, tale quindi da escludere dal suo campo, assieme alle intermettenze del discorso inconscio, quella soggettività la cui insistenza, secondo quanto da Freud – o almeno da un certo Freud – insistentemente articolato, si paleserebbe per colmo di paradosso unicamente negli atti mancati in cui quello consiste. Particolarmente preziose mi sono sembrate, a questo riguardo, le osservazioni di Jacques Lacan, il cui seminario su *Il rovescio della psicoanalisi* è in buona parte dedicato proprio allo smantellamento di ciò che Jacques-Alain Miller ha definito “il teatrino” o anche “il lato kitsch” di Freud, ovvero di quei miti teorici attraverso i quali egli avrebbe cercato di imbastire un racconto delle origini in grado di sopperire alla radicale infondatezza distintiva, oltre che del desiderio e della pulsione, del discorso stesso dell'analisi. Il quale però, nota ancora Miller, non per questo si riduce a mero feticcio, dal momento che – attraverso la sua stessa finzionalità – sarebbe comunque capace di incedere sul “reale” del soggetto. Un'incidenza della quale, mi sembra, il discorso filosofico non può arrogarsi di decidere, al punto che il solo tenerne

aperta l'eventualità potrebbe per esso costituire un utile esercizio di dimissione di quella pretesa di padronanza con la quale, secondo quanto ancora una volta denunciato dallo stesso Lacan, il suo prodursi fa corpo.

## Introduzione

Il termine “feitiço”, dal quale derivano l'italiano “feticcio” e i suoi omologhi nelle altre lingue, si trova per la prima volta nei resoconti dei viaggiatori portoghesi del XVI secolo, nei quali veniva utilizzato per indicare gli oggetti di varia natura cui le popolazioni nere dell'Africa occidentale, ritenute selvagge, tributavano il loro culto. Il suo etimo chiama in causa il latino “factitius”, il cui significato (“artificiale”, ma anche “falso”, “artefatto”) ne contaminò ben presto l'originaria accezione sostantivale di “amuleto”, “stregoneria”, “sortilegio”, portandolo da ultimo a designare qualsivoglia oggetto, naturale oppure costruito dall'uomo, considerato essere il supporto o l'incarnazione di potenze soprannaturali e quindi anche di un potere magico.<sup>1</sup>

### *Breve genealogia del concetto*

Nella letteratura di viaggio e antropologica del XVII secolo lo sguardo degli europei si concentrò sull'arbitrarietà della scelta dei feticci e sull'esteriorità del culto ad essi tributato, mediante l'implicita adozione di un punto di vista comparativo reso esplicito da autori quali Balthazar Bekker, Willelm Bosman e Pierre Bayle, nelle cui opere l'equiparazione delle credenze riscontrate nelle aree geografiche più disparate si spinse ben presto fino ad includervi anche quelle degli antichi, attestate dalle fonti storiche. Il primo a servirsi del termine “feticismo” per indicare qualunque religione avesse per oggetto di culto esclusivamente degli animali o degli esseri inanimati, senza l'intervento di alcuna immagine o di qualunque altra forma di mediazione simbolica, fu tuttavia il francese Charles De Brosses nel suo *Du culte des dieux fétiches*, pubblicato a Parigi nel 1760.<sup>2</sup> Oltre a prendere in tal modo atto della tendenza comparativista già affermata egli indicò il tratto distintivo del culto feticistico nell'assenza di simbolizzazione in virtù della quale esso gli sembrava distinguersi, sullo sfondo di un'implicita teoria dello sviluppo delle credenze religiose lungo l'asse che va dal concreto all'astratto, da altre forme culturali ritenute più evolute quali ad esempio l'idolatria o il culto degli uomini divinizzati.<sup>3</sup>

1 Cfr. V. Valeri, *Feticismo*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1971, vol. VI, p. 100.

2 Cfr. C. De Brosses, *Sul culto degli dei feticci o parallelo dell'antica religione egiziana con l'attuale religione della Nigrizia*, trad. di S. Garroni e A. Ciattini, Bulzoni, Roma 2000.

3 Antecedentemente a De Brosses, un comparativismo per certi versi analogo era stato sostenuto anche dal gesuita Joseph-François Lafitau, il quale però, ammettendo l'esistenza di una religione adamitica originariamente rivelata all'uomo da Dio ma che si sarebbe successivamente corrotta dando luogo alla molteplicità delle religioni storiche, non aveva avuto bisogno di postulare, a monte di esse, alcuna identità di ordine antropologico. In quanto autore cristiano, Lafitau aveva cioè continuato ad avvalersi di un paradigma diffusionista di derivazione teologica, che lo collocava al di fuori di quel lungo processo di laicizzazione che nella riflessione filosofica sulle differenti forme di religione aveva preso avvio, la metà del XVII e il XVIII secolo, con la messa al bando degli influssi demoniaci

Come già a suo tempo osservato da Denis Diderot – per il cui tramite De Brosses entrò in rapporto epistolare con David Hume dopo averne letto la *Natural History of Religion*, pubblicata nel 1756 – la teoria debrossiana del feticismo può da questo punto di vista essere considerata come una sorta di complemento sul piano della verità storica a quanto da Hume sostenuto relativamente all'origine della religione dall'ignoranza e dal timore, ovverosia dall'incapacità dell'intelletto umano ai primi stadi del suo sviluppo di spiegarsi gli eventi irregolari e difformi della natura altrimenti che attraverso la proiezione distorta di schemi di pensiero e comportamentali di natura antropomorfa.<sup>4</sup> In verità, quale “religione primitiva dell'uomo” Hume non aveva indicato il feticismo, di cui nella sua opera non viene fatta menzione, bensì il “politeismo” genericamente inteso, cui egli aveva tutt'al più accostato l'atteggiamento dell'idolatra. D'altra parte egli non si era affatto preoccupato, come viceversa avrebbe fatto De Brosses, di rendere conto dell'effettivo sviluppo delle credenze religiose, bensì soltanto di fornirne un principio genetico – razionale e fondato sull'immutabilità della natura umana – che ne potesse spiegare l'universale diffusione.

Muovendosi nel solco tracciato dall'opera di Hume, De Brosses ne accolse anche gli assunti filosofici impliciti, ovverosia l'adozione della spiegazione scientifica e razionale dei fenomeni naturali come modello di riferimento per le produzioni del pensiero simbolico in generale, rispetto al quale le spiegazioni di carattere religioso e quindi anche superstizioso e fantastico sarebbero state destinate a rimanere sempre in difetto. Da cui la messa in serie delle diverse forme di religione ipotizzata da De Brosses nonché gli ulteriori sviluppi della linea di pensiero che ricongiungeva il sensismo illuminista al razionalismo empirista di matrice inglese, mettendo capo ad un comune schema interpretativo di marca evoluzionistica che nel corso del XIX si sarebbe largamente imposto.<sup>5</sup>

---

quale fattore esplicativo della loro varietà, e di cui le posizioni di De Brosses possono essere considerate l'esito ultimo. Cfr., su questo, A.M. Iacono, *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un "immenso malinteso"*, Giuffrè, Milano 1985, cui mi sono, per questo breve excursus sulla storia del concetto, ampiamente rifatto. Dello stesso Iacono cfr. anche il più recente *L'ambiguo oggetto sostituto. Il feticismo prima di Marx e Freud*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 35-59. Si vedano inoltre i seguenti lavori di W. Pietz, pubblicati sulla rivista “Res”: *The Problem of the Fetish, I* (in “Res”, 9, 1985, pp. 5-17); *The Problem of the Fetish, II. The Origin of the Fetish* (in “Res”, 13, 1987, pp. 23-45); *The Problem of the Fetish, IIIa. Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism* (in “Res”, 16, 1985, pp. 105-23).

4 Cfr. a questo riguardo M. David (a cura di), *Lettres inédites de Diderot et de Hume écrites de 1755 à 1763 au président des Brosses*, in “Revue philosophique”, 2, 1966, pp. 135-44, nonché, della stessa autrice, *Histoire des religions et philosophie au XVIIIe siècle: le président de Brosses, David Hume e Diderot*, in “Revue philosophique”, 2, 1974, pp. 145-60.

5 L'esempio maggiormente rappresentativo al riguardo è naturalmente quello offerto dal positivismo di Auguste Comte, nel cui *Corso di filosofia positiva* il feticismo entra in scena nel punto esatto in cui ci si aspetta di vederlo comparire, ovverosia quale prima forma del primo dei tre stadi dell'evoluzione dello spirito umano: quello teologico. Modo di pensare animistico e magico, legato alla proiezione sugli oggetti della realtà esterna di istinti e sensazioni soggettive, il feticismo costituirebbe secondo Comte una prima forma di adattamento, precedente per via analogica, dell'attività umana all'ambiente, e più precisamente il primo tentativo compiuto dall'uomo di applicare ai fenomeni naturali una spiegazione di tipo causale. Cfr. A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, trad. parz. a cura di F. Ferrarotti, Utet, Torino 1967, vol. I (lezione LII). Anche se, come scrivono Roberto Righi e Maria Torricelli, la tesi secondo la quale il feticismo costituirebbe “l'apparecchio di un'epistemologia provvisoria, un «primo stato teologico» destinato

L'assunto evoluzionistico sul quale nascostamente si reggevano le elaborazioni di Hume e De Brosse trovò infatti un riscontro altrettanto favorevole, una vent'anni d'anni più tardi, nell'etnografia comparata, nonostante essa andasse proprio allora rescindendo i suoi legami con l'antropologia filosofica. Si potrebbe anzi parlare, al riguardo, di un vero e proprio passaggio di consegne. Nel capitolo XVI della sua *Primitive culture* (1871), che reca in esergo proprio l'ultima frase dello scritto debrossiano del 1760, Edward B. Tylor, pur facendo del feticismo un sottoinsieme dell'animismo e sottraendogli pertanto il privilegio di costituire il punto d'origine del pensiero umano, avrebbe continuato a considerarlo una modalità difettiva della ragione ai suoi albori, ferma restando la possibilità di individuarne delle sopravvivenze presso i popoli civilizzati.<sup>6</sup> Passo, quest'ultimo, decisivo, nella misura in cui esso avrebbe successivamente consentito ad Alfred Binet di mutuare il concetto di feticismo nel campo della psicologia clinica, facendo di quello che era sino ad allora stato un comportamento religioso socialmente riconosciuto tipico delle società cosiddette primitive un comportamento individuale attinente la sfera della sessualità e riscontrabile unicamente nelle società moderne.

Stante l'indebita riduzione, insita in tal modo di procedere, della complessità dei sistemi simbolici sui quali si reggono determinate pratiche culturali all'asse delle acquisizioni dall'uomo progressivamente ottenute quanto alla conoscenza e al padroneggiamento delle forze della natura, era inevitabile che, col rinnovamento delle discipline etnologiche che caratterizza i primi decenni del Novecento, la nozione di feticismo andasse incontro a una radicale revisione. Nel corso da lui tenuto presso l'École des Hautes Études nell'anno accademico 1906-1907, Marcel Mauss sostenne anzi senza mezzi termini la necessità, per la teoria sociologia delle religioni, di farne a meno: non soltanto a motivo della sua scarsa consistenza epistemologica, ma anche perché il suo utilizzo sarebbe stato di impedimento a una migliore descrizione delle pratiche in questione. La nozione di feticismo, infatti, sarebbe nata sulla scorta di un "malinteso", dovuto, oltre che alla parzialità dello sguardo dei missionari e più in generale dei viaggiatori europei, alle "lingue franche" sorte nel contesto della colonizzazione, le quali avrebbero contribuito in maniera decisiva a costringere la realtà dei fenomeni osservati nella gabbia di categorie ad essi sostanzialmente estranee.<sup>7</sup>

Tali ragioni erano state peraltro formulate da Mauss già in precedenza, in occasione di una

---

al tramonto", si trova piuttosto formulata in un precedente scritto comtiano, le *Considerazioni filosofiche sulle scienze e sugli uomini di scienza* (trad. it. in A. Comte, *Opuscoli di filosofia sociale e Discorsi sul positivismo*, a cura di A. Negri, Sansoni, Firenze 1969, pp. 181-232). Nel *Corso* egli avrebbe infatti piuttosto sostenuto che "il feticismo permane perché dipende [...] non da condizioni transitorie, ma [...] da un «esagerato predominio della vita affettiva sulla vita intellettuale» che torna sempre a manifestarsi" (R. Righi, M. Torricelli, *Savie allucinazioni. Le teorie del feticismo in Comte*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, cit., p. 95).

<sup>6</sup> Cfr. E.B. Tylor, *Alle origini della cultura*, trad. di G.B. Bronzini, Ist. editoriali e poligrafici, Pisa-Roma 2000.

<sup>7</sup> Cfr. M. Mauss, *Résumé des cours*, estratto dall'"Annuaire de l'École pratique des hautes études (Section des sciences religieuses)", in *Œuvres*, Minuit, Paris, 1969, vol. II, pp. 245-46.



recensione alla *Völkerpsychologie* pubblicata nel 1904 da Wilhelm Wundt, il quale, pur facendo ancora uso del concetto di feticismo, l'aveva tuttavia già relegato al rango di effetto dell'involuzione di un'altra forma di religione: il totemismo.<sup>8</sup> Scia, quest'ultima, sulla quale si sarebbe successivamente collocato anche Émile Durkheim, il quale, nella sua opera del 1912 su *Le forme elementari della vita religiosa*, parla dei feticci (termine che egli evita accuratamente di utilizzare) alla stregua di totem individuali, precisando come essi, pur presentando rispetto a quelli collettivi “un aspetto più facoltativo e più libero”, siano nondimeno caratterizzati da “una forza di resistenza a cui il totemismo di clan non sa arrivare”, e che sarebbe all'origine di “usi ancora osservabili in diversi paesi d'Europa”. Per non parlare poi di ciò che egli chiama “totemismo sessuale”, e che costituirebbe, tra quello individuale e quello collettivo, una “forma intermedia”.<sup>9</sup>

### *Una “perversione modello”*

Attraverso una sorta di dissolvenza incrociata, la liquidazione del concetto di feticismo nell'ambito della sociologia delle religioni e della nascente antropologia culturale sarebbe dunque venuta sovrapponendosi alla sua introduzione in ambito sessuologico, preparata dalla più ampia accezione nel frattempo acquisita dal termine nella lingua francese.<sup>10</sup>

Conviene tuttavia, a questo riguardo, prendere anzitutto in esame il processo tramite cui l'indagine psichiatrica sulle aberrazioni sessuali venne nell'ultimo quarto del XIX secolo costituendosi quale campo di ricerca autonomo e formalizzato, ad opera soprattutto di Richard von Krafft-Ebing. Questi, professore di psichiatria a Strasburgo a partire dal 1872, già nel 1866 si era interessato del problema dell'omosessualità a seguito della lettura delle opere di Carl Heinrich Ulrichs, il quale aveva proposto di riformare i codici penali tedeschi, che consentivano allora di tradurre gli omosessuali in tribunale, sostenendo l'esistenza, in essi, di un'anomalia biologica congenita, all'origine della produzione, in un corpo maschile, di un'anima femminile. Oltre che all'evidenza della bisessualità dell'embrione umano fino alla dodicesima settimana di vita, Ulrichs si

---

8 Il titolo completo dell'opera di Wundt è *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Leipzig 1904. Nella trad. it. (*Elementi di psicologia dei popoli*, Torino 1929) la parte sul feticismo si trova alle pp. 179-186. Pur riconoscendo a Wundt di aver collocato il feticismo, invece che al principio dello sviluppo delle religioni, in una fase successiva, proprio Mauss gli rimproverò tuttavia di non essersi liberato dal presupposto che tale forma di culto dovesse essere assolutamente primitiva (cfr. M. Mauss, *L'art et le mythe d'après M. Wundt*, in *Œuvres*, Minuit, Paris 1969, vol. II, p. 216).

9 Cfr. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, trad. di M. Rosati, Meltemi, Roma 2005, pp. 220-21.

10 Nel francese della seconda metà del XIX secolo, infatti, il termine non veniva più usato soltanto nell'accezione ristretta che esso ha ad esempio in Comte, ma anche in quella più ampia, analogica, di attaccamento o rispetto esagerato per qualcuno o qualcosa. Di un culto feticistico si parlava già allora non soltanto in rapporto a determinate personalità (uomini politici, artisti etc.), ma anche, in maniera più astratta, in relazione a degli oggetti di vario genere, quali ad esempio le parole e i suoni feticizzati dai poeti.

era appellato alle osservazioni di Charles Darwin sull'ermafroditismo riscontrabile in diverse specie di animali inferiori e di piante. Pur ottenendo scarso riscontro nell'ambiente medico, le sue teorie trovarono un importante riconoscimento da parte di Carl Westphal, direttore dell'“Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten”, il quale coniò l'espressione “*conträre Sexualempfindung*” (“sentimento sessuale contrario”), poi ripresa da Krafft-Ebing nel titolo della sua *Psychopathia sexualis, mit besonderer Berücksichtigung der conträre Sexualempfindung*.<sup>11</sup>

L'approccio della *Psychopathia sexualis* alla questione delle perversioni era di ordine etiogenetico, e il principale responsabile del loro insorgere individuato nella società moderna, la quale avrebbe progressivamente soppresso l'influenza delle “attrattive sessuali originarie” o “naturali” a vantaggio di quelle “aggiuntesi artificialmente”, da cui l'ipotesi che “l'uomo civile debba essere ben altrimenti incline alle perversioni sessuali che non l'uomo primitivo e l'animale. Così come per il lavoratore si sono creati fin dai primordi della civiltà utensili artificiali, come il martello che prolunga il braccio per il lavoro, come la spada che lo prolunga per la lotta contro un nemico o una belva, allo stesso modo tutto ciò che la civilizzazione ha arretrato all'uomo come mezzo per modificare lo stato del suo corpo (gli abiti, per es.), è divenuto per così dire complemento del corpo umano. Noi comprendiamo allora perché si spesso si constatino nell'uomo civile perversioni feticistiche, in quanto l'abbigliamento è diventato parte integrante dell'altra persona”.<sup>12</sup> Il che spiega anche come mai, nell'excursus storico col quale l'opera si apre, il riconoscimento, quale molla dell'incivilimento, di un “lento e sovente inosservato miglioramento dei costumi e della morale” si accompagni alla constatazione di come “la dissolutezza, l'adulterio e il lusso” abbiano potuto compiere “la loro opera nefasta” in più di una civiltà. Da questo punto di vista, casi come quelli dell'antica Grecia, dell'Impero romano e della Francia *ancien régime* sarebbero da considerarsi esemplari, in quanto dimostrerebbero quanto spesso “il crollo dello Stato e la generale rovina morale e materiale” coincidano con il presentarsi di “aberrazioni addirittura mostruose della sessualità, le quali peraltro si possono ricondurre in parte a condizioni psicopatiche o per lo meno neuropatiche della popolazione”.<sup>13</sup> Di modo che si può dire che Krafft-Ebing avesse sostanzialmente sposato la teoria della “degenerazione neuropsicopatica” a suo tempo elaborata dallo psichiatra francese Bénédict Morel, il quale aveva nel 1857 sostenuto la possibilità di una trasmissione ereditaria, oltre che di alcune malattie neurologiche e delle malattie mentali, anche

---

11 La prima edizione dell'opera apparve nel 1886, forte di 45 casi clinici e un centinaio di pagine; nella dodicesima e ultima ad essere rivista dall'autore, pubblicata nel 1903, i casi erano saliti a 238 e le pagine a oltre quattrocento.

L'ultima traduzione italiana (R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, ed. it. a cura di P. Giolla, Manfredi, Milano 1966) si rifà al testo della sedicesima e diciassettesima edizione, “completamente rielaborata” da Albert Moll.

12 Ivi, pp. 715-16. Il capitolo da cui la citazione è tratta è il XIX, intitolato “Problemi teorici ed eziologici” e in cui a prendere la parola è direttamente Moll, il quale tuttavia dichiara che il suo intervento “non implicherà in genere confutazioni alle vedute di Krafft-Ebing, bensì qualche cenno a diversi punti non rilevati da lui” (ivi, p. 709).

13 Ivi, p. 7.

delle perversioni. Inoltre, Morel aveva supposto che esse potessero essere state acquisite dal parente “infetto” a seguito di forme gravi di alcolismo, dissolutezza e a causa di svariati altri agenti patogeni ambientali.<sup>14</sup>

Dal punto di vista tassonomico, Krafft-Ebing distinse tra paradossie, anestesia, iperestesia e parestesia. Nella prima classe rientravano le manifestazioni della sessualità ritenute patologiche non in virtù della loro natura, bensì del momento della loro comparsa (prima della pubertà o successivamente al climaterio); mentre la seconda e la terza comprendevano rispettivamente i casi in cui vi era scomparsa delle sensazioni e dell'istinto sessuale e quelli in cui esso risultava viceversa accresciuto in maniera anomala. Quanto alle perversioni vere e proprie, esse furono da Krafft-Ebing chiamate “parestesia” per sottolineare l'elemento di abnormità in esse insito e suddivise da principio in sadismo, masochismo e inversione. Quanto al “feticismo”, esso è menzionato soltanto nelle edizioni successive, quale titolo di una nuova sezione, interpolata tra quelle rispettivamente dedicate alla flagellazione attiva e passiva e all'esibizionismo.

Ad isolare per primo tale perversione non fu infatti Krafft-Ebing, bensì Alfred Binet, che nel suo articolo su *Le fétichisme dans l'amour* [*Il feticismo nell'amore*],<sup>15</sup> pubblicato nel 1887, aveva raggruppato sotto tale etichetta alcuni comportamenti già da tempo descritti, senza che se ne riconoscesse tuttavia l'omogeneità, dalla letteratura psichiatrica. Oltre al supposto feticismo religioso, da Binet identificato senza resti con “la nostra tendenza a confondere la divinità con il segno materiale e tangibile che la rappresenta”, egli si attenne all'uso, alla sua epoca ormai invalso,<sup>16</sup> di designare con tale termine “un'adorazione cieca per i difetti e i capricci di una persona”, proponendosi tuttavia di forzarne la “banalità” mediante la presa in carico della “forma patologica” dei fenomeni ascritti alla sua incidenza.<sup>17</sup> Da qui l'opposizione tra “piccolo” e “grande feticismo”, il secondo soltanto patologico in ragione del fatto che l'adorazione cieca per una o più particolarità del partner sessuale vi si spinge fino a sacrificarvi il rapporto all'altro nella sua totalità, e talora ad appuntarsi su degli oggetti inanimati “incapaci di soddisfare normalmente” i “bisogni genitali” del soggetto. E' vero che una certa componente feticistica – si legge in conclusione al lavoro di Binet – è presente, in quanto comanda in ultima istanza la scelta dell'oggetto d'amore in quanto preferito ad altri, in ogni relazione amorosa. Ma si tratta di un feticismo “politeista”, che risulta “non da un'eccitazione unica, bensì da una miriade di eccitazioni: è una sinfonia. Dove comincia la patologia? Nel momento in cui l'amore per un dettaglio qualunque diventa preponderante, al punto di cancellare tutti gli altri. [...] Nella perversione sessuale, [...] l'amore,

14 Cfr. B.A. Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives*, Ballière, Paris 1857.

15 Cfr. A. Binet, *Le fétichisme dans l'amour*, in “Revue philosophique”, XXIV, 1887, pp. 142-167 e 252-74.

16 Cfr. sopra, p. 8 n. 10.

17 Cfr. A. Binet, *Le fétichisme dans l'amour*, cit., p. 142. Trad. mia.

invece che dall'insieme della persona, è eccitato da un elemento soltanto. La parte vi si sostituisce al tutto, l'accessorio diventa l'essenziale. Al politeismo risponde il monoteismo. L'amore del perverso è una *pièce* teatrale in cui una semplice comparsa viene alla ribalta e prende il posto del primo attore".<sup>18</sup>

La sovversione così operata del rapporto di prossimità tradizionalmente stabilito dall'antropologia filosofica tra feticismo e politeismo, in quanto entrambi si collocherebbero al fondo della scala evolutiva del sentimento religioso, non è peraltro l'unica cui Binet mette mano, ciò che più conta essendo per lui l'esigenza di approcciare i fatti "da psicologo e non da alienista". L'attacco a Morel e agli altri sostenitori della teoria della degenerescenza<sup>19</sup> è frontale: esclusivamente interessati al rapporto tra sintomo ed entità morbosa, essi "considerano la maggior parte dei sintomi che studieremo alla stregua di episodi della follia ereditaria degenerativa", mentre per lo psicologo si tratta di farne viceversa l'oggetto di uno studio diretto e di procedere piuttosto, con l'obiettivo di gettare una luce nuova anche sui processi normali, all'analisi dei meccanismi che presiedono alla loro formazione.<sup>20</sup>

Nei casi clinici presentati da Binet, l'oggetto feticcio è di volta in volta costituito dagli occhi femminili, dalle mani, dai capelli e finanche da un particolare odore. Tra di essi, particolarmente significativo è quello relativo a un soggetto che non sarebbe stato in grado di ascoltare l'aria della notte di Walpurgis dal *Faust* di Gounod senza eccitarsi. A fronte dell'evidente difformità intercorrente tra lo stimolo e la reazione da esso indotta, Binet avanza infatti l'ipotesi che a determinare quest'ultima fosse originariamente stato non quello, bensì un'altro, di ordine visivo, prodotto dal balletto solitamente eseguito ad accompagnamento del pezzo, nel quale si vede Faust attorniato da un nugolo di ballerine in vesti succinte. Questo, naturalmente, sulla base dell'assunto associazionista per cui il ripetersi di sensazioni concomitanti determinerebbe l'instaurarsi di

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 274.

<sup>19</sup> Cfr., in particolare, l'articolo di Jean-Martin Charcot e Valentin Magnan sull'*Inversion du sens génital et perversions sexuelles* [Inversione del senso genitale e perversioni sessuali], al quale pure Binet attinse parte del suo materiale clinico. Nella seconda sezione del loro contributo, dedicata alle "altre perversioni sessuali" oltre all'"inversione del senso genitale", i due autori avevano esposto il caso di un soggetto che Binet avrebbe riconosciuto come feticista del berretto da notte, il quale ricordava di aver provato i primi turbamenti sessuali all'età di cinque anni, quando, trascorrendo la notte nella camera da letto dei genitori, aveva spesso avuto l'occasione di vedere tale accessorio indosso alla madre. Charcot e Magnan, tuttavia, avevano precisato come non vi fosse in disturbi consimili alcunché di irriducibile alla base ad essi fornita dall'inversione genitale, a sua volta reputata costituire il frutto di un indebolimento funzionale della sessualità determinato dalla pratica della masturbazione o da altri eccessi passibili di ingenerare un deficit nel bilancio delle forze vitali dell'organismo. Né un'ulteriore mappatura dello spettro delle perversioni avrebbe a loro avviso cambiato le carte in tavola, poiché essa si sarebbe giocoforza limitata a fornire una serie di "variazioni semiologiche" facenti capo a una medesima "degenerazione" fondamentale, cui sarebbero state da addebitare in via esclusiva tanto l'impotenza, in mancanza dell'oggetto indebitamente assunto a condizione dello stimolo, dei soggetti affettine, tanto la debolezza degli orgasmi ottenuti mercè la sua presenza e generalmente senza contatto genitale (cfr. J.-M. Charcot, V. Magnan, *Inversion du sens génital et perversions sexuelles*, in *Archives de neurologie*, III/7, 1882, pp. 53-60).

<sup>20</sup> Cfr. A. Binet, *Le fétichisme dans l'amour*, cit., p. 146.

un'associazione mentale inconscia tra le rappresentazioni ad esse corrispondenti, i cui effetti sarebbero passibili, in una persona “ipereccitabile”, di travalicare la sfera dell'immaginazione e di estendersi alla motilità. Di modo che il ripresentarsi dello stimolo sonoro avrebbe, nel soggetto in questione, ingenerato la reazione fisica adeguata a quello visivo anche in assenza del corrispondente ricordo.<sup>21</sup>

A causare il feticismo, sarebbe pertanto secondo Binet l'interferenza di un ricordo inconscio, la cui capacità di produrre un'eccitamento di tipo sessuale si sarebbe in origine stabilita casualmente, per via di associazione. Ciò che equivale a non riconoscere nell'ereditarietà, quanto all'etiologia delle perversioni, che un fattore predisponente, coincidente coll'ipereccitabilità in presenza della quale soltanto è concepibile che un processo del tutto normale quale l'automatico instaurarsi delle associazioni di idee possa degenerare in una vera e propria fissazione a un determinato stimolo. Con le parole di Binet: “l'eredità resta, come la si è definita, la causa delle cause; essa prepara il terreno sul quale la malattia dell'amore verrà a germogliare e a svilupparsi. Ma l'eredità non è secondo noi in grado di conferire a questa malattia la sua forma caratteristica [...]. Che i malati nascano con una predisposizione già bell'e formata, gli uni per i grembiuli bianchi, gli altri per i berretti da notte, lo si può a rigore supporre. Quand'anche si ammettesse questa ipotesi, resterebbe tuttavia da spiegare come la perversione sia stata acquisita dai progenitori; l'eredità non inventa nulla, essa non crea nulla di nuovo; è priva d'immaginazione, ha soltanto memoria. La si è persino chiamata, a giusto titolo, la memoria della specie. Essa non risolve perciò il problema, non fa che spostarlo”.<sup>22</sup>

Nel porsi il problema della determinazione del sintomo, Binet andava dunque cercando anche la ragione della deviazione dell'istinto sessuale dal suo asse naturale, senza peraltro mai mettere in dubbio che ve ne fosse uno. La bizzarria delle pratiche dei feticisti, unitamente al carattere in più casi manifestamente artificiale degli oggetti al loro centro, l'avevano reso avvertito dell'impossibilità di renderne conto a partire da una semplice disfunzione di ordine psicofisiologico. Di fronte al compito di redarre, sul piano teorico, l'inventario delle “inserzioni viziose” diagnosticate dagli psichiatri, l'ipotesi di una loro genesi per associazione s'imponeva.

Oltre a due personalità austriache molto vicine a Freud come lo psichiatra Theodor Meynert e il fisiologo Sigmund Exner,<sup>23</sup> le tesi di Binet incassarono il sostegno di Albert von Schrenck-

---

21 Cfr. *ivi*, p. 159.

22 *Ivi*, p. 162.

23 Freud lavorò infatti nel laboratorio di anatomia cerebrale da Meynert diretto presso l'Università di Vienna a partire dal 1883 e fino al ritorno dal periodo trascorso alla Salpêtrière, quando i rapporti tra i due si ruppero a seguito di una diatriba sull'isteria. Sigmund Exner fu invece uno dei due assistenti del laboratorio di fisiologia della stessa università, presso il quale Freud aveva invece lavorato, sotto la direzione di Ernst Brücke e prima di essere costretto ad optare, per motivi di opportunità economica, per la carriera di medico, tra il maggio del 1881 e il giugno del 1882.

Notzing, del francese Jules Dallemagne e, soprattutto, dell'autorevole Théodule Ribot. Quanto a Krafft-Ebing, egli accettò l'individuazione del feticismo quale perversione a sé stante, né esitò ad adottare al suo riguardo la spiegazione proposita da Binet, ma difese le sue posizioni sostenendo che, se lo psicologo francese e Schrenck-Notzing avevano potuto concludere dai dati emersi riguardo al feticismo e all'omosessualità al carattere acquisito di *tutte* le perversioni era soltanto perché ne avevano indebitamente fatto un modello di valore generale, laddove tale ruolo sarebbe dovuto spettare al sadismo e al masochismo, in ragione non solo del carattere estremo della deviazione da questi impartita all'istinto sessuale, ma anche del parossismo delle loro manifestazioni. E nulla lasciava supporre, al loro riguardo, che a determinarne la comparsa fosse sufficiente un'esperienza accidentale del tipo di quelle descritte da Binet, a meno naturalmente di ammettere un'antecedente predisposizione del soggetto in tal senso.<sup>24</sup>

Con la sua replica, Krafft-Ebing evidenziò come, a dispetto della distanza che li separava, psichiatri come Charcot e Magnan e psicologi come Binet condividessero, in relazione al feticismo, un medesimo assunto: che non solo la “debolezza nervosa” dei feticisti e degli invertiti, bensì anche la loro “iperestesia” derivasse non dall'eccessiva intensità dei loro istinti sessuali, bensì, del tutto all'opposto, dal loro indebolimento, correlativo all'intensificazione degli stimoli cerebrali, i quali avrebbero così finito per soverchiarli.<sup>25</sup> Le origini di questo punto di vista risalivano ben più indietro, alla prima metà del secolo, quando l'alienista Etienne Esquirol aveva introdotto il concetto di “erotomania” per indicare l'analogia tra la fissazione, da parte di un soggetto di sesso maschile, su di un singolo oggetto erotico e la rimuginazione ossessiva.<sup>26</sup> Sulla scorta di essa, infatti, Félix Roubaud aveva messo a punto un vero e proprio metodo di rieducazione dell'istinto,<sup>27</sup> il cui complemento profilattico sarebbe stato costituito dal matrimonio. Si capisce allora come Michel Foucault abbia potuto sostenere, in un testo pure così attento alla pluralità ed alla stratificazione del discorso medico sulla sessualità quale *La volontà di sapere*, che il feticismo rivestì per quest'ultimo il ruolo di “perversione modello”, in base al quale comprendere tutti quei casi in cui l'istinto pareva

---

24 Su tutto ciò cfr. F.J. Sulloway, *Freud biologo della psiche*, trad. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1982, p. 319.

25 La connessione tra omosessualità, feticismo ed impotenza sarebbe stata esplicitamente enunciata da Paul-Émile Garnier e da Georges Saint-Paul (rispettivamente autori di *Les fétichistes, perversis et invertis sexuels: observations médico-légales*, Paris, Baillière 1896; e di *Perversion et perversités sexuelles: une enquête médicale sur l'inversion*, Paris, 1896), mentre nello stesso anno 1905 che vedrà la pubblicazione dei *Tre saggi* Émile Laurent avrebbe dal canto suo ribadito la distinzione allora corrente tra sadomasochismo da una parte, in cui si scorgeva la manifestazione di una spinta istintuale abnorme, e feticismo, il cui aspetto teratologico sarebbe di contro consistito nella di essa deficitarietà, dall'altra (cfr. É. Laurent, *Fétichistes et érotomanes*, Paris, Vigot 1905, p. 7).

26 Cfr. E. Esquirol, *Des maladies mentales*, Paris, Baillière 1838, pp. 182-98.

27 Dal suo *Traité de l'impuissance et de la stérilité chez l'homme et chez la femme* sappiamo infatti che egli curò dall'impotenza un pittore i cui desideri si erano dapprima volti ai rappresentanti del suo stesso sesso, per poi legarsi in maniera esclusiva alle immagini dei modelli maschili – e non più ai modelli stessi – da lui ritratti: per far recedere il disturbo lo si era costretto a ripercorrere lo stesso cammino all'inverso, e quindi innanzitutto a dipingere esclusivamente dei nudi femminili (cfr. F. Roubaud, *Traité de l'impuissance et de la stérilité chez l'homme et chez la femme*, Paris, Baillière 1855, pp. 223-26).

essersi fissato ad un oggetto la cui elezione deponesse sì delle particolarità della storia personale del soggetto, ma anche e soprattutto di una sua disfunzione genitale organica. “Nella psichiatrizzazione delle perversioni – scrive Foucault – il sesso è stato ricondotto a delle funzioni biologiche e ad un apparato anatomico-fisiologico che gli conferisce il suo “senso”, cioè la sua finalità; ma viene anche riferito ad un istinto che, attraverso il proprio sviluppo e secondo gli oggetti sui quali può fissarsi, rende possibile l'apparizione delle condotte perverse ed intelligibile la loro genesi; così il sesso si definisce attraverso l'incrociarsi di funzione e d'istinto, di finalità e di significato; ed in questa forma si manifesta, meglio che altrove, nella perversione modello, nel “feticismo” che, almeno dal 1877, è servito da filo conduttore all'analisi di tutte le altre deviazioni, poiché vi si leggeva chiaramente la fissazione dell'istinto ad un oggetto nelle modalità dell'aderenza storica e dell'inadeguatezza biologica”.<sup>28</sup>

Poiché nel paragrafo sul feticismo contenuto nel primo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* la tesi associazionista di Binet e quella secondo cui esso costituirebbe l'effetto di un indebolimento della funzione sessuale si trovano semplicemente accostate, senza che sia questione di stabilire tra di esse una gerarchia né tantomeno di operarne una sintesi, si sarebbe tentati di considerare la posizione di Freud come l'esempio più lampante dell'intreccio evidenziato da Foucault. Non fosse che, in quell'opera, esse si collocano sullo sfondo di una teoria il cui dato di partenza era costituito da un assunto cui né gli ereditaristi, né gli ambientalisti avrebbero mai sottoscritto: la normalità di quelle manifestazioni di attività sessuale spontanea nella prima infanzia che la letteratura medica aveva fino ad allora considerato alla stregua di un chiaro sintomo di degenerazione nevropatica.

A questa concezione – è stato osservato – Freud non sarebbe peraltro mai arrivato se non avesse potuto disporre dei dati raccolti da una nuova generazione di sessuologi, i quali avevano sistematizzato le osservazioni in precedenza sporadicamente raccolte da medici e pedagogisti come S. Lindner, Bernard Pérez, Paul Sollier e Jules Dallemagne e prima di allora valorizzate soltanto dai sostenitori della teoria della degenerazione, imponendo di contro a quest'ultimi l'evidenza clinica secondo cui le anamnesi precoci degli individui in seguito divenuti perversi non si discostavano per lo più in maniera significativa da quelle di individui normali.<sup>29</sup> Senza contare l'influenza che su di

---

28 M. Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1978, pp. 136-37.

Su tale coincidenza tra concettualizzazione del feticismo ed interpretazione delle perversioni in termini di deficit funzionali dell'istinto sessuale si è soffermato anche Robert A. Nye, il quale ne ha inoltre illustrato i risvolti storici e socio-politici (in relazione soprattutto a preoccupazioni di ordine popolazionistico, allora particolarmente vive in Francia anche e soprattutto nel quadro della latente conflittualità con il neonato *Reich* tedesco). Nella fattispecie si riteneva che l'andamento, decisamente zoppicante, della crescita demografica francese fosse da mettere in relazione con l'incremento dei casi di alcolismo, follia, criminalità, malattie veneree. L'opinione dominante era che la degenerazione avesse intaccato l'istinto genitale del maschio (da cui anche le lotte contro la promiscuità e soprattutto contro la masturbazione), mentre il fattore della sterilità, tanto maschile che femminile, veniva regolarmente trascurato. Cfr. R. A. Nye, *The Medical Origins of Fetishism*, in E. Apter e W. Pietz (a cura di), *Fetishism as Cultural Discourse*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993, pp. 13-30.

29 Cfr. F.J. Sulloway, *Freud biologo della psiche*, cit., p. 345, dove si fanno soprattutto i nomi di Havelock Ellis e di

lui avrebbe potuto esercitare l'opera – la cui conoscenza, per quanto indiretta, gli sarebbe potuta venire dalla lettura della settima edizione della *Psychopathia sexualis* (1892) di Krafft-Ebing – di alcuni ricercatori d'oltreoceano, i quali avrebbero impostato il problema delle perversioni “in una luce più naturalistica, biologica e particolarmente darwiniana, la quale rispecchiava, inoltre, una peculiare enfasi americana su interpretazioni di sviluppo e funzionalistiche di fenomeni psicologici”.<sup>30</sup> Discutendo le tesi di Julien Chevalier, il quale aveva sostenuto, sulla base della bisessualità dell'embrione umano nelle prime fasi dello sviluppo, che nel corso dell'ontogenesi avvenisse una lotta tra i due sessi di cui l'eterosessualità avrebbe costituito l'esito normale ma non obbligato, e che l'inversione fosse pertanto da considerarsi quale un suo retaggio interferente con lo stato attuale dello sviluppo sessuale piuttosto che un atavismo, Krafft-Ebing aveva infatti citato i lavori di James G. Kiernan, che, in una serie di opere pubblicate tra 1884 e 1891, aveva ipotizzato la bisessualità dei progenitori della specie umana, a noi trasmessa nella forma della presenza, nel maschio, di organi sessuali femminili rudimentalmente sviluppati, ma sempre passibili di ingenerare, sotto l'impulso di fattori patogeni di varia natura, reversioni funzionali e persino organiche;<sup>31</sup> e quelli di G. Frank Lydston, il quale, facendo economia della nozione di atavismo, imputava la comparsa di una perversione all'intervento di una distorsione o di un arresto nel corso dello sviluppo ontogenetico, suggerendo la prossimità delle loro forme più gravi al “tipo di sviluppo fetale anteriore all'inizio della differenziazione sessuale”.<sup>32</sup>

Alla riflessione filosofica e antropologica sul feticismo religioso e alla presa in carico delle perversioni ad opera della psichiatria tardo ottocentesca, si tratterebbe pertanto di aggiungere –

---

Albert Moll. Per quanto concerne in particolare quest'ultimo, Sulloway – appellandosi tra l'altro ad una recensione dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* del 1906, firmata Numa Praetorius e pubblicata sul numero 8 dello “Jahrbuch für sexuellen Zwischenstufen” (pp. 729-48), in cui si parla della teoria della patologia sessuale di Moll come di una fonte freudiana “non citata” – avanza l'ipotesi che proprio dai dati contenuti nel suo lavoro Freud avrebbe tratto la convinzione che, stante la frequenza di episodi omosessuali nell'infanzia di individui normali, fosse necessario ammettere, oltre ad esperienze consimili, anche altre influenze predisponenti l'insorgere di una perversione.

30 F. J. Sulloway, *Freud biologo della psiche*, cit., p. 319.

31 “Un cervello che funzioni in modo femminile” – aveva scritto Kiernan – “può occupare un corpo maschile e viceversa. Gli animali più semplici sono bisessuali e i vari tipi di ermafroditismo sono regressioni più o meno complete al tipo ancestrale”. Del pari, essendo le normali inibizioni il frutto di una lunga e faticosa acquisizione, la cui storia coincide con il processo dell'evoluzione, si sarebbe dovuto prendere atto di come il venir meno di esse non potesse che coincidere con la riemersione dell'animale “che è nell'uomo” (cfr. J.G. Kiernan, *Sexual Perversions and the Whitechapel Murders*, in “The Medical Standard”, 4 (nov), 1888, pp. 129-30; citato da F.J. Sulloway, *Freud biologo della psiche*, cit., p. 323).

32 Cfr. G. F. Lydston, *Sexual Perversions, Satyriasis and Nymphomania*, in “Medical and Surgical Report”, 61, 253-54, 1889, pp. 281-85; citato da F.J. Sulloway, *Freud biologo della psiche*, cit., p. 324.

All'origine di questo filone d'indagine Sulloway colloca un breve articolo dello psichiatra e ricercatore in biologia Shobal Vail Clevenger, apparso nel 1881 su “Science” e intitolato *Hunger and Primitive Desire*. A partire dall'osservazione che nelle amebe e in altri organismi unicellulari l'assorbimento di un individuo da parte di un altro è spesso seguito dalla scissione di quest'ultimo, Clevenger vi aveva formulato l'ipotesi che la riproduzione sessuale negli animali superiori affondasse le sue origini in siffatta “fame di protoplasma”. Ciò di cui egli leggeva le tracce nei comportamenti di diverse specie animali e finanche dell'uomo, i cui morsi e abbracci nell'amplesso gli sembravano avere la medesima origine.



quale ulteriore fonte della concettualizzazione freudiana in materia di perversioni – gli apporti inquadrabili nella prospettiva da Sulloway definita “biogenetica”. Con l'avvertenza tuttavia che, contrariamente a quanto lo studioso americano sembrerebbe pensare, tale prospettiva non ci consegna più delle altre *la* chiave per comprenderla fino in fondo. Tanto più che, nel caso che ci interessa, ovverosia quello del feticismo, essa muove da una questione del tutto diversa, di ordine tassonomico.

## Capitolo I.

### Il feticismo nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*

In apertura al breve paragrafo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* nel quale per la prima volta egli si occupa di feticismo, Freud si sofferma sull'impressione “del tutto particolare” da esso destata in quanto l'oggetto che vi funge da “sostituto” (*Ersatz*) di quello “normale” appare sì “in relazione con esso”, ma risulta al contempo “del tutto inadeguato [*völlig ungeeignet*] per servire alla meta sessuale normale [*dem normalen Sexualziel zu dienen*]”.<sup>33</sup> Da cui anche l'ammissione di una certa perplessità, relativa all'opportunità di collocarlo nell'uno o nell'altro dei due grandi gruppi di deviazioni precedentemente individuati sulla scorta della distinzione tra i due concetti cardine di “oggetto” e di “meta” della pulsione sessuale, da identificarsi rispettivamente con “la persona dalla quale parte l'attrazione sessuale” e con “l'azione”, ovverosia il coito, “verso la quale la pulsione spinge”.<sup>34</sup>

#### *La pulsione e le sue deviazioni*

“Dal punto di vista della classificazione” sembrerebbe di dover annoverare il feticismo tra le “deviazioni rispetto all'oggetto sessuale” (*Abweichungen in Bezug auf das Sexualobject*), il cui gruppo comprende, oltre all'inversione che ne costituisce il paradigma, la pedofilia e la zoofilia, ad essa accomunate dal fatto di presentare una sostituzione del normale oggetto sessuale (il partner del sesso opposto) con un altro, la cui inadeguatezza deriverebbe dall'infrazione di una particolare barriera: tra gli individui del medesimo sesso; tra le generazioni; tra le diverse specie animali e, da ultimo, nel caso del feticismo, tra vivente e non vivente.<sup>35</sup> D'altra parte, il senso in cui si può parlare di inadeguatezza in relazione agli oggetti di perversioni quali l'inversione, la pedofilia e la zoofilia da una parte e al feticcio dall'altra non sembra essere, in rapporto al modello teorico da Freud messo a punto nel decennio precedente la pubblicazione dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, lo stesso.

---

33 S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, trad. di M. Montinari, in *Opere*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1966-80, vol. 4, p. 466. Il corsivo è mio.

34 Ivi, p. 451.

35 Al fine di mostrare come tutte le perversioni, ivi comprese quelle più rare, si dispongano su di uno spettro senza soluzione di continuità, l'analista statunitense Louise J. Kaplan ha insistito sul fatto che persino la necrofilia, che pure è senza dubbio la deviazione meno diffusa, non costituisce un caso a sé, ma non fa che portare all'estremo il dato che sta al fondo di tutte le altre: il bisogno di assoggettare l'altro in modo da ridurre al minimo, e all'occorrenza sopprimere, il margine di imprevedibilità e di aleatorietà di cui esso è portatore, e sul quale viceversa farebbe perno il desiderio vivo. E proprio su questo si riscontrerebbe, tra feticismo e necrofilia, la più grande prossimità (cfr. L.J. Kaplan, *Perversioni femminili. Le tentazioni di Emma Bovary*, trad. di M. Nadotti, Cortina, Milano 1992).

Secondo quanto esposto nel *Progetto di una psicologia*, l'“azione specifica” in relazione alla quale si tratterebbe di determinare la minore o maggiore adeguatezza di un oggetto allo scopo da essa rappresentato non è infatti quella atta a garantire l'esercizio di una funzione biologica teleologicamente preordinata quale sarebbe ad esempio la riproduzione, bensì quella di per sé sufficiente ad eliminare gli “stimoli endogeni”, ovverosia quegli stimoli che, avendo la loro origine “nelle cellule del corpo”, sono preposti alla determinazione dei “bisogni fondamentali: fame, respirazione, sessualità”, e che, a differenza di quelli esterni, non ammettono quale risposta la reazione di fuga e di evitamento (la cui indebita adozione equivale alla messa in atto della difesa patologica).<sup>36</sup> Per questo motivo l'introduzione della nozione di azione specifica fa il paio, in queste pagine, col riferimento al principio di costanza, esplicitamente formulato come tale soltanto in *Al di là del principio di piacere*<sup>37</sup> ma implicitamente utilizzato da Freud – in un senso che prefigurava il principio, ad esso strettamente affine sebbene non identico, di piacere<sup>38</sup> – fin dagli anni della sua collaborazione con Joseph Breuer.

Attribuendo al principio di costanza una funzione di tipo economico, consistente nel mantenimento, in seno all'apparato psichico, di un livello di tensione costante, Freud non sembrerebbe essersi scostato dalla tesi da Breuer avanzata nella parte di sua competenza degli *Studi sull'isteria*, inerente l'esistenza, in seno al sistema nervoso, di una “*tendenza a mantenere costante l'eccitamento intracerebrale*” in quanto condizione ottimale del suo funzionamento. Nondimeno, l'uso del termine “costanza” lasciava ampi margini di gioco.

Con l'espressione “eccitamento tonico intracerebrale” e con quella ad essa equivalente di “stato quiescente di eccitamento nervoso” Breuer si rifaceva infatti al concetto di “forze di

36 *Progetto di una psicologia*, trad. di G. Soavi rivista da C. L. Musatti e M. Ranchetti, in *Opere*, cit., vol. 2, pp. 202-03.

37 Cfr. *Al di là del principio di piacere*, trad. di A.M. Marietti e R. Colomi, in *Opere*, cit., vol. 9, p. 195.

38 Il principio di piacere fa la sua prima comparsa nell'opera freudiana, con la denominazione di “principio di dispiacere”, nell'*Interpretazione dei sogni* (trad. di E. Facchinelli e H. Trettl, in *Opere*, cit., vol. 3, cfr. p. 547). Quanto ai suoi rapporti con quello di costanza, la questione è complicata soprattutto dalla difficoltà di ridurre il dato fenomenologico del piacere ad una base quantitativa. Dando seguito alla constatazione di come esistano stati di tensione avvertiti come piacevoli contenuta in *Al di là del principio di piacere* (cit., p. 248), ne *Il problema economico del masochismo* (trad. di R. Colomi, in *Opere*, cit., vol. 10, p. 6) Freud sarebbe arrivato ad ammettere l'impossibilità di ricondurre il piacere e il dispiacere “alla diminuzione o all'incremento di una quantità (che chiamiamo “tensione provocata dallo stimolo”)”, e ad ipotizzare di conseguenza la loro dipendenza da una caratteristica dello stimolo “che non possiamo far altro che definire qualitativa” e che “forse è il ritmo, la sequenza temporale dei cambiamenti, degli aumenti e delle diminuzioni della quantità dello stimolo”. Inizialmente, egli si era tuttavia più rigidamente attenuto all'assunto che non vi fossero differenze qualitative se non derivate dal mondo esterno, laddove, relativamente a quello interno, il sistema percezione-coscienza non sarebbe stato in grado di cogliere che gli aumenti e le diminuzioni di tensione corrispondenti alla scala piacere-dispiacere. Opzione questa che – come osservato da Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis – non equivale tuttavia affatto all'adozione di un “modello semplificato”. La concezione secondo cui “le qualità sono sempre fornite da una eccitazione attuale del sistema percettivo” lascia infatti, tra interno ed esterno, uno spazio eccessivamente esiguo “a ciò che, dopo Sartre, è chiamato «immaginario»”, da cui gli innumerevoli *tours de force* metapsicologici necessari a spiegare “tutta una serie di fenomeni «qualitativi» che non provengono da una percezione esterna attuale: linguaggio interno, ricordo-immagine, sogno e allucinazione” (cfr. J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, nuova edizione a cura di L. Mecacci e C. Puca, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 418, n. β).

tensione” (*Spannkräfte*), introdotto dal fisico Hermann von Helmholtz in contrapposizione a quello di “forze vive” (*lebendige Kräfte*) per indicare quelle forze che “cercano di muovere *m*”, ma soltanto finché esse “non abbiano ancora provocato il movimento”. I suoi sforzi erano dunque volti all'individuazione, all'interno del sistema nervoso, di una forma di energia statica, potenziale, da cui l'assimilazione della rete delle fibre nervose a un serbatoio, nella misura in cui questo, trattenendo una determinata quantità d'acqua, contiene anche un certo ammontare di tale energia, sempre passibile peraltro di trasformarsi in energia “cinetica” (attuale). Quest'ultima, risultando dalla semplice conversione della prima, non rivestiva quindi secondo Breuer in rapporto ad essa alcun privilegio: né da un punto di vista logico, né da un punto di vista genetico.

Nel *Progetto di una psicologia*, all'opposto, il principio di costanza non è posto sin da principio, essendo il modo di funzionamento primario dell'apparato psichico regolato da un principio di inerzia neuronale secondo cui i neuroni tenderebbero a liberarsi delle cariche energetiche di cui sono investiti *sempre e comunque*. Se il sistema nervoso è costretto ad abbandonare tale sua “tendenza originaria all'inerzia”, ovverosia a ridurre “a zero” il livello di ciò che Breuer chiamava eccitamento tonico intracerebrale, è soltanto al fine di scongiurne un accumulo ancora maggiore mediante il mantenimento di una “scorta” di energia “legata”,<sup>39</sup> senza la cui disponibilità esso non potrebbe scaricare gli eccitamenti più difficili da eliminare: quelli provenienti dall'interno dell'organismo, di fronte ai quali l'unica reazione adeguata è per l'appunto quella dell’“azione specifica”.

Il principio di costanza breueriano diventa quindi in Freud “una funzione secondaria, imposta dalle esigenze della vita” a titolo di modificazione del funzionamento primario, come dimostrato dal fatto che in essa “si nota la continuazione della stessa tendenza, modificata nel senso di uno sforzo per mantenere almeno il più basso possibile il livello di  $Q\eta$  [l'energia interneuronica] e per evitare ogni aumento di questo livello”.<sup>40</sup> A dispetto di questo spostamento di livello, sul quale si dovrà tornare, resta l'attribuzione al principio di costanza, da parte di Freud non meno che di Breuer, di quella che il fisiologo statunitense Walter B. Cannon avrebbe successivamente definito, in relazione

---

39 La coppia terminologica di energia “libera” e “legata” è desunta da Freud da un'altra distinzione di origine helmholtziana. Nel contesto del secondo principio della termodinamica, il fisico tedesco aveva infatti chiamato “energia libera” l'energia “capace di trasformarsi liberamente in altri tipi di lavoro”, ed “energia legata” quella “che può manifestarsi solo sotto forma di calore”. Poiché tuttavia delle due forme di energia in tal modo distinte da Helmholtz quella che corrisponde all'eccitamento intracerebrale di Breuer è evidentemente quella libera, occorre tenere conto di come l'uso terminologico di Freud, facendo dell'espressione “energia libera” l'equivalente di ciò che in Breuer è l'energia cinetica, ne alteri il senso da “liberamente trasformabile” a “liberamente mobile”. Attribuendo in seguito l'introduzione della distinzione tra energia libera e legata a Breuer (cfr. ad esempio *L'inconscio*, trad. di R. Colomi, in *Opere*, cit., vol. 8, p. 70 n.; e *Al di là del principio di piacere*, cit., p. 213), Freud avrebbe quindi compiuto un abuso non soltanto terminologico, ma anche concettuale.

40 *Progetto di una psicologia*, cit., p. 203. La stessa ambiguità tra il “ridurre”, il “mantenere costante” e l’“eliminare” la tensione intrapsichica prodotta dagli stimoli endogeni ed esogeni riemergerà ad oltre vent'anni di distanza nella formalizzazione del principio di costanza operata in *Al di là del principio di piacere*.

ai processi fisiologici deputati a mantenere costante la composizione del fluido sanguigno all'interno del corpo umano, una funzione di omeostasi. Di modo che l'azione specifica in relazione alla quale l'adeguatezza di un oggetto richiede di essere valutata può essere definita come l'azione deputata a ristabilire l'equilibrio di un determinato apparato od organismo di contro alle alterazioni che vi si producono a seguito della sua interazione con l'ambiente. Per questo motivo tale azione non potrà essere regolata dal principio di piacere inteso come tendenza a ridurre il livello dell'energia che vi è contenuta ad un minimo assoluto (ciò che sembrerebbe peraltro valere unicamente per l'apparato psichico), bensì soltanto da un processo piuttosto finalizzato a gestirne l'ammontare. Volendo, si potrebbe anche dire che quello derivante dall'esecuzione dell'azione specifica viene sin da subito implicitamente caratterizzato da Freud, in maniera tutto sommato molto classica, come un piacere moderato, circoscritto, che nell'esigenza di assolvere alla funzione di regolazione omeostatica ad esso attribuita trova un limite che gli sarebbe altrimenti alieno.

Un buon esempio dell'applicazione di tale modello, inizialmente messo a punto da Freud e Breuer in relazione all'insieme della vita psichica, al più ristretto ambito del “processo sessuale” si trova nella *Minuta G*. L'ipotesi di Freud è che l'intero processo tragga le mosse da un eccitamento somatico che si produrrebbe direttamente al livello degli organi sessuali, e che egli propone di immaginare alla stregua di una “pressione” esercitata “sulle pareti munite di terminazioni nervose delle vescichette seminali” dall'accumulo in eccesso del liquido spermatico in esse prodotto. Questo eccitamento andrebbe poi a stimolare il sistema nervoso dal basso verso l'alto, ovverosia dal centro spinale al gruppo sessuale psichico, al cui livello soltanto si verrebbe a produrre lo stato di “tensione libidica” vero e proprio, implicante “un impulso tendente a far cessare la tensione mediante un'azione che definirò specifica o *adeguata*”, consistente nel portare l'oggetto sessuale nella posizione più propizia all'esecuzione dell’“atto riflesso spinale” tramite il quale la tensione sessuale psichica originata dalla conversione di quella somatica è eliminata (ciò di cui le sensazioni voluttuose che l'accompagnano costituiscono la manifestazione), mentre la tensione somatica, soggetta a cicli fisiologici ben determinati, viene a cadere.<sup>41</sup>

Vi sarebbero dunque: una fonte somatica dell'eccitamento; un apparato – denominato gruppo sessuale psichico – deputato alla sua conversione in tensione sessuale psichica e, da ultimo, un atto riflesso spinale il cui effetto consisterebbe certo nell'interruzione, per un periodo di tempo conforme alla ciclicità dei processi fisiologici, della produzione di ulteriore eccitamento somatico, ma il cui innesco sarebbe condizionato dalla messa in atto di un'azione specifica che appare comprensiva,

---

41 Cfr. *Legittimità di separare dalla nevrastenia un preciso complesso di sintomi come “nevrosi d'angoscia”*, trad. di A. Campione, in *Opere*, cit., vol. 2, p. 170. Cfr. inoltre quanto alle minute E (in *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, trad. di A.M. Massimello condotta sulla nuova ed. a cura di J.M. Masson, Bollati Boringhieri, Torino 1986, p. 103) e G (ivi, p. 126, dove il processo qui descritto si trova da Freud rappresentato visivamente).

alla luce anche di quanto nel *Progetto*, non solo dell'azione atta ad innescare l'atto riflesso di cui sopra, bensì anche dei processi di pensiero necessari ad individuare e a mettersi in relazione con l'oggetto richiesto per il suo compimento. Compimento che nei *Tre saggi* Freud identifica nell'“unione dei genitali nell'atto definito copula, che porta alla risoluzione della tensione sessuale e a un temporaneo estinguersi della pulsione sessuale (un soddisfacimento analogo alla sazietà della fame)”.<sup>42</sup>

Alla luce di tale definizione della meta sessuale normale, in che cosa consista il sovrappiù di inadeguatezza che l'oggetto feticcio presenta rispetto a quelli cui la pulsione sessuale risulta legata in perversioni quali ad esempio l'omosessualità o la pedofilia risulta meglio comprensibile: che l'oggetto prescelto sia del medesimo sesso di quello del soggetto o, come nell'altro caso, sessualmente immaturo, preclude infatti certamente la possibilità che un eventuale rapporto sessuale metta capo alla riproduzione, ma non impedisce in linea di principio che esso venga consumato secondo modalità che, nella misura in cui si approssimano in misura significativa alla copula, sembrerebbero comunque in grado di innescare il processo che porta all'eliminazione della tensione sessuale psichica in eccesso. Di contro, la natura inanimata dell'oggetto feticcio, la cui relazione con quella che Freud chiama “la persona sessuale” appare inoltre in molti casi assai labile, lo rende del tutto inadatto non solo a supportare la funzione biologica della riproduzione, bensì anche ad assicurare il mantenimento, all'interno dell'apparato psichico, di un equilibrio omeostatico, ciò che pone il problema di spiegare come la pulsione possa fissarsi ad un oggetto tale da comprometterne la finalità.

A differenza di quanto avviene nelle deviazioni rispetto all'oggetto, l'elezione di un feticcio quale oggetto sessuale esclusivo comporta insomma una vera e propria “rinuncia” al conseguimento della meta sessuale, la quale rinuncia richiede di essere spiegata mediante il “fattore della sopravvalutazione sessuale” (*Sexualüberschätzung*). Ragion per cui è tra le “deviazioni riguardo alla meta sessuale” (*Abweichungen in Bezug auf das Sexualziel*) e non tra quelle relative all'oggetto – conclude Freud – che il feticismo dev'essere annoverato.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 463.

<sup>43</sup> Il che non gli impedirà peraltro una decina d'anni più tardi, con un'oscillazione rivelatrice della problematicità di molte delle nozioni qui in gioco, di includere i feticcisti tra “coloro per i quali, come per gli omosessuali, è mutato l'oggetto sessuale”, ovvero tra coloro “che hanno rinunciato all'unione dei due genitali e che nell'atto sessuale sostituiscono un membro della coppia con un'altra parte o regione del suo corpo” (*Introduzione alla psicoanalisi*, trad. di M. Tonin Dogana e E. Sagittario, in *Opere*, cit., vol. 8, p. 464).

Va inoltre precisato che in questo passo le deviazioni in rapporto all'oggetto sono graduate secondo una scala che va dalle pratiche della sodomia e della fellatio alla necrofilia, e della quale il feticismo costituisce la penultima tappa. Tanto più che tale denominazione viene ora riservata a coloro per i quali “anche una parte del corpo non significa più nulla, mentre un indumento, una scarpa, un capo di biancheria appaga ogni loro desiderio”. Non sarebbero a rigore tali, viceversa, quelle persone che, pur avendo rinunciato completamente “al genitale come oggetto”, gli avessero tuttavia sostituito “un'altra parte del corpo: il seno femminile, il piede, la treccia”. Quanto infine a quelle che nel 1905 aveva chiamato deviazioni rispetto alla meta, Freud vi fa ora rientrare esclusivamente, oltre alla scopofilia e agli altri indugi nelle mete sessuali provvisorie, il sadismo e il masochismo nelle loro varie forme e

Lo scandalo del feticismo non consisterebbe quindi nella bizzarria degli oggetti che la pulsione sembra prendervi di mira, bensì soltanto in un particolare carattere della loro natura: l'impossibilità di concepirne un utilizzo che si avvicini al paradigma per la meta sessuale rappresentato dalla copula. Se questo tratto non ci appare immediatamente come il più importante, è soltanto perché noi, in quanto appartenenti alla civiltà moderna, “abbiamo l'abitudine di rappresentare in modo troppo intimo il legame della pulsione sessuale con l'oggetto sessuale”, laddove “l'esperienza dei casi *ritenuti* anormali ci insegna invece che, in tali casi, tra pulsione sessuale e oggetto sessuale non vi è che una saldatura” e che “la pulsione sessuale probabilmente è in un primo tempo indipendente dal proprio oggetto e forse non deve neppure la sua origine agli stimoli del medesimo”. Né dovrebbe sorprenderci la constatazione che “in un gran numero di condizioni e in una massa straordinaria di individui, la specie e il valore dell'oggetto sessuale [*die Art und der Wert des Sexualobjektes*] passa in seconda linea”, dal momento che “nella pulsione sessuale l'elemento essenziale è qualcos'altro”.<sup>44</sup> Non per nulla gli antichi – osserva Freud in una nota datata 1910 – “esaltavano la pulsione ed erano disposti a nobilitare con essa anche un oggetto inferiore, mentre noi stimiamo poco l'attività pulsionale di per sé e la giustifichiamo soltanto per le qualità eminenti dell'oggetto”.

Il problema è che, dall'assunto sul quale tali affermazioni si reggono, ovverosia che l'adeguatezza dell'oggetto sessuale si debba misurare unicamente in relazione all'azione specifica cui esso serve da supporto, sembrerebbe derivare anche l'impossibilità di identificare la meta sessuale normale con la copula, a meno naturalmente di ammettere pregiudizialmente che l'una e l'altra siano provvidenzialisticamente assoggettate ad una medesima condizione. Che nel Freud dei *Tre saggi* persista, per quanto fondata sull'esigenza di mantenere un ancoraggio somatico della pulsione, una certa equivocità tra la sessualità in quanto dimensione dello psichismo e la sessualità in quanto funzione biologica preordinata alla riproduzione della specie, è del resto dimostrato dal fatto che, nel momento in cui avanza l'identificazione di azione specifica e copula, egli ripropone anche l'analogia tra la spinta esercitata dalla pulsione sessuale e lo stimolo della fame già formulata nel 1895, la cui plausibilità aveva nondimeno messo radicalmente in discussione appena una pagina prima, quando, discutendo il caso della pedofilia, aveva qualificato di “illuminante per la natura della pulsione sessuale il fatto che essa permetta tante variazioni e una simile degradazione del suo oggetto”, mentre “la fame [...] si attiene con molta più energia al suo oggetto”, allontanandosene

---

combinazioni (cfr. *ivi*, pp. 464-65).

<sup>44</sup> *Tre saggi sulla teoria sessuale*, p. 463, corsivi miei.

soltanto “in casi estremi”.<sup>45</sup> Indubbiamente, la differenza sulla quale l'attenzione di Freud qui si appunta non è di natura, bensì di grado; ma è quanto basta per avanzare un dubbio circa la piena assimilabilità della pulsione al campo dei bisogni fisiologici. Dubbio che egli sembrerebbe peraltro nutrire se, nell'*incipit* dei *Tre saggi*, all'affermazione che “in biologia si esprime il fatto dei bisogni sessuali nell'uomo e nell'animale ponendo una “pulsione sessuale”” e che “in ciò si procede per analogia con la pulsione di assunzione del cibo, la fame”,<sup>46</sup> fa immediatamente seguito la puntualizzazione – ripresa e amplificata dalle innumerevoli annotazioni, di cui l'opera è disseminata, circa il carattere esorbitante ed innaturale che essa assume nell'uomo – che il suo sviluppo non è tuttavia lineare.

Non va dimenticato del resto come ai tempi del *Progetto di una psicologia*, nel quale pure Freud aveva descritto il processo primario in base ad esempi privilegiati quali quelli del sogno e dei sintomi isterici, egli non ne avesse tuttavia colto con precisione la relazione con la sfera della sessualità, della cui forma infantile – la cui esistenza pure non poteva essergli ignota – non aveva ancora apprezzato appieno l'importanza. Pur sospettando che la sessualità giocasse un qualche ruolo nell'etiogenesi delle nevrosi in senso lato,<sup>47</sup> nel 1895 Freud riteneva che questo dovesse valere soprattutto per l'ambito di quelle che nel 1898 avrebbe definito “nevrosi attuali”;<sup>48</sup> quanto poi alle psiconevrosi, i sondaggi da lui compiuti in tal senso non andavano viceversa oltre l'incrocio di serie statistiche relative a disfunzioni sessuali da una parte e disturbi psichici dall'altra. Come evidenziato da Frank Sulloway, il suo atteggiamento al riguardo avrebbe cominciato a cambiare soltanto più tardi, grazie all'esperienza clinica accumulata nell'esercizio della sua professione di neurologo ma anche all'influenza scientifica su di lui esercitata da Wilhelm Fliess. Mentre Freud andava appena ponendo le prime fondamenta della teoria della seduzione, successivamente integrata con quella della posteriorità (*Nachträglichkeit*) proprio per rendere conto dell'effetto esercitato *après-coup* da

---

45 Quanto lontano si spingano le implicazioni di tale analogia lo si può evincere dal seguente passo dell'alienista francese Julien Chevalier, cui quello freudiano sembra quasi far eco e in cui si tratta della definizione, preliminare allo studio dell'inversione, dell'“istinto sessuale in quanto funzione normale della sessualità”. Secondo Chevalier – che scrive nel 1890 – “la cura della conservazione delle specie animali e della specie umana non è abbandonata al caso, né al capriccio degli individui; essa è affidata a ciò che è consuetudine chiamare l'*istinto sessuale*. Per assicurare con più certezza la propagazione degli esseri viventi, la natura ha disposto un istinto potentissimo, stabile, inalterabile, che viene immediatamente dopo l'istinto di conservazione e di cui in fondo non è che una forma derivata. L'uno si traduce nella fame, l'altro nell'amore”. Di modo che l'istinto sessuale sarebbe “innato, imperfettibile, infallibile, prepotente”, nonché retto, quanto al suo adempimento, da due leggi fondamentali, la prima delle quali consisterebbe nel principio per cui “è la costituzione anatomica dell'individuo che determina il sesso; è l'organo che determina la funzione. In altre parole, la sessualità risulta da una conformazione particolare, dagli organi genitali e dal centro nervoso corticale, *substratum* materiale dell'istinto sessuale, le cui reazioni reciproche determinano il senso della funzione e la mentalità corrispondente. Possiamo chiamarla legge della differenziazione dei sessi” (Julien Chevalier, *L'Inversione sessuale dal punto di vista clinico, antropologico e medicolegale*, trad. di A. Corsi sulle pagine web [www.omofonie.it/dic2008/Chevalier1.pdf](http://www.omofonie.it/dic2008/Chevalier1.pdf) e [www.omofonie.it/dic2008/Chevalier2.pdf](http://www.omofonie.it/dic2008/Chevalier2.pdf)).

46 *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 451.

47 Ovverosia in quello, prefreudiano, di turba del sistema nervoso.

48 Cfr. *La sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, trad. di A. Campione, in *Opere*, cit., vol. 2, p. 401.



traumi sessuali verificatisi in età infantile, questi, lavorando sul caso del piccolo Fritz, era infatti già pervenuto ad attribuirne gli attacchi d'angoscia al ciclico ripresentarsi di una spinta libidica organica spontanea. Inoltre, avendo riscontrato in prima persona numerose e inequivocabili manifestazioni di eccitamento sessuale in neonati e bambini di pochi mesi, Fliess aveva precisato come tale fenomeno si fosse verificato in Fritz durante una fase che avrebbe dovuto normalmente essere di "latenza".<sup>49</sup> Nel suo lavoro, il cui manoscritto fu letto da Freud all'inizio del 1896, partendo dall'ipotesi che in ciascun uomo esistessero due distinti cicli biologici, femminile e maschile, le cui interferenze avrebbero dovuto spiegare alcune peculiarità delle "nevrosi nasali riflesse" da lui individuate, egli era infine giunto alla conclusione che essi fossero trasmessi dalla madre al bambino nei primi mesi della gestazione, ciò che non solo implicava l'ammissione di una bisessualità costitutiva dell'essere umano, ma confermava la spontaneità delle manifestazioni della sessualità infantile constatate nel piccolo Fritz. Senza contare che, onde fornirne più ampi riscontri, egli fu indotto ad una serie di osservazioni sul campo tra cui quella relativa alla connotazione sessuale, di equivalente della masturbazione, assunto in età infantile da funzioni fisiologiche quali la suzione, la minzione e l'escrezione<sup>50</sup> – osservazioni di cui Freud, il quale non aveva modo di farne di analoghe,<sup>51</sup> si sarebbe in seguito largamente avvalso.

L'iscrizione della pulsione sessuale nel novero dei bisogni primari costituirebbe dunque da questo punto di vista la sopravvivenza, in Freud, di una concezione ristretta della sessualità maggiormente conforme a quella allora comunemente ammessa, dalla quale egli si sarebbe smarcato soltanto poco a poco, e con fatica. D'altra parte, guardando all'altro gruppo di aberrazioni individuato da Freud, quello delle deviazioni riguardo la meta sessuale, salta all'occhio come esso sia suddiviso in due ulteriori classi: quella delle "prevaricazioni anatomiche" e quella "indugi in relazioni intermedie con l'oggetto sessuale". Laddove nel primo caso l'attività sessuale del soggetto si espleterebbe cioè in atti concepibili in analogia con l'unione degli organi genitali, ma nei quali il posto di uno di questi sarebbe tenuto da un'altra parte del corpo, ad essi funzionalmente inadeguata quale la bocca, l'ano etc.; nel secondo essa si limiterebbe viceversa al compimento di quelli che nella copula svolgono una funzione preliminare, e che sono pertanto "rapidamente sorpassat[i] sulla via della meta sessuale finale". E' il caso, ad esempio, della contemplazione e del tocco dell'oggetto, la cui degenerazione condurrebbe al voyeurismo e all'esibizionismo inteso quale suo

---

49 Cfr. W. Fliess, *Die Beziehung zwischen Nase und weiblichen Geschlechtsorgan: Zugleiche ein Betrag zur Nervenphysiologie*, Franz Deuticke, Leipzig-Wien 1897, pp. 192-94 (cit. da F.J. Sulloway, *Freud biologo della psiche*, cit., p. 195).

50 Cfr. *ivi*, pp. 175, 185 n. e 193.

51 In una lettera del febbraio 1897 inviata a Fliess per chiedergli lumi sull'atteggiamento dei bambini di fronte agli escrementi, Freud si espresse in questi termini: "Perché non vado nella stanza dei bambini e non faccio esperimenti con Annina? Perché con dodici ore e mezzo di lavoro non me ne resta il tempo e anche perché le donne di casa non sostengono le mie ricerche" (S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, cit., p. 262).

complemento passivo da una parte e al sadomasochismo dall'altra, in entrambe i quali si registrerebbe la restrizione della pulsione sessuale ad una sua componente parziale, perfettamente normale in quanto tale ma patologica nel momento in cui diviene prevaricante. Ragion per cui Freud parla, a proposito degli atti cui l'incidenza di tali componenti dovrebbe rimanere circoscritta, di “mete sessuali provvisorie”.

Non fosse che, stante la precisazione che l'incremento dell'eccitamento a tali atti connesso non va disgiunto dal prodursi un particolare tipo di piacere, conseguibile non soltanto disgiuntamente da essa, bensì anche in relazione a parti del corpo differenti dai genitali, il loro significato non appare affatto riducibile alla preparazione della copula. In apertura all'ultimo dei *Tre saggi*, dedicato a “Le trasformazioni della pubertà” e quindi al problema di come all'autoerotismo e alla parzialità della sessualità infantile subentri infine la sua organizzazione attorno al primato della zona genitale, Freud torna significativamente ad interrogarsi proprio su questo punto, ponendo una questione dalla quale sarà a lungo tormentato: posto che il prodursi all'interno dell'apparato psichico di uno stato di tensione debba necessariamente mettere capo al manifestarsi di un sentimento di dispiacere, come spiegare il fatto che “l'eccitazione sessuale [...] viene senza dubbio sentita come spiacevole? Altrimenti detto: ciascuna delle zone erogene, se appropriatamente stimolata, produce un certo piacere; come avviene allora che “il piacere provato provochi un bisogno di maggiore piacere”, quando esso dovrebbe invece comunque ridurlo? Una volta di più, la soluzione escogitata da Freud è di ordine funzionale: senza l'accumulo di tensione legato al prodursi di questa particolare forma di piacere “la necessaria energia motoria per condurre a compimento l'atto sessuale” verrebbe a mancare. Ciò implica, tuttavia, l'ammissione di una distinzione che appare fenomenologicamente non priva di fondamento, ma articolata in modo piuttosto malcerto: quella tra un piacere soltanto provvisorio, la cui insufficienza si farebbe avvertire nella spinta da esso esercitata verso la stimolazione della zona genitale; e quello connesso alla “emissione delle materie sessuali, il quale sarebbe “per intensità il più alto” e “nel suo meccanismo [...] diverso da quelli precedenti”, in quanto appunto provocato da una “scarica” da intendersi in senso fisico e psichico a un tempo.<sup>52</sup> Perché mai, ci si potrebbe tuttavia chiedere, la mucosa vaginale dovrebbe costituire – come Freud viceversa sostiene – l’“oggetto più adatto” per la stimolazione del pene? E che dire, soprattutto, delle difficoltà che conseguirebbero dal porre la questione nella prospettiva, invece che dell'uomo, della donna? Poiché il modello su cui Freud evidentemente basa le sue considerazioni è quello offerto dalla fisiologia dell'eiaculazione dovremmo forse dedurne – a prescindere dalla questione inerente la legittimità di applicarlo indifferentemente ai due sessi<sup>53</sup> – che il glande o una qualche

---

52 *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 517.

53 Tanto più nella misura in cui Freud non sembrerebbe nutrire grossi dubbi al riguardo, merita di essere citata

l'osservazione di Thomas Laquer su come, a dispetto della mole della letteratura prodottasi dal 1905 sulla questione

altra parte del pene costituisca “l'oggetto più adeguato” alla stimolazione della clitoride? Che ne sarebbe allora della simmetria, che l'indicazione della copula quale meta sessuale definitiva non può non presupporre, tra la posizione dei due sessi nei confronti di quello che, di contro al “*piacere preliminare*” risultante da una qualunque zona erogena egli definisce “*piacere finale*”, o “di soddisfacimento”, e che in ambo i casi consisterebbe nello “svuotamento dei prodotti sessuali”?

Per quanto dunque Freud si senta autorizzato a concluderne che “il piacere preliminare è lo stesso che poteva dare, sebbene in misura ridotta, la sessualità infantile”, mentre “il piacere finale è [...] probabilmente legato a condizioni” – che indoviniamo essere di ordine organico – “substrate solo con la pubertà”, in questo modo di presentare le cose si può scorgere una tendenza a normalizzare l'ampia gamma delle manifestazioni che la sessualità assume nell'uomo ribattendole sul modello organicista costituito da una parte dei processi che la supportano a livello biologico. L'impressione è anzi quella che la teoria freudiana altro non faccia in questo caso che dare corpo ad un fantasma: quello di un rapporto sessuale che, senza ridursi al processo riproduttivo, muterebbe dall'ordine della natura l'assunto, in questo caso aprioristico, che la differenza dei sessi sia finalmente destinata a ricomporsi in unità. Non fosse che la tonalità dominante dei *Tre saggi* sembra essere nel complesso tutt'altra, a cominciare dal fatto che nella prima edizione dell'opera la definitiva organizzazione della sessualità adulta sotto il primato della zona genitale, sebbene da Freud presentata come un dato di fatto, non viene mai ancorata al soggiacente sviluppo dell'organismo biologico in modo diretto, ma anzi sovente presentata come una restrizione delle mete e solo conseguentemente anche degli oggetti di quella infantile, la quale dunque, nella sua diffusione, non specificità, pervasività, ne costituirebbe da ultimo la fonte se non il paradigma.

### *Il paradosso della sopravvalutazione sessuale*

Meglio che da ogni altra perversione, questi caratteri della sessualità umana sembrerebbero essere incarnati proprio dal feticismo, il quale istituisce del resto tra l'una e l'altra delle due categorie di deviazioni rispetto alla meta un *trait-d'union*. Per quanto Freud lo inserisca tra le “prevaricazioni anatomiche”, ciò che appare senz'altro giustificato dal fatto che “il sostituto per l'oggetto sessuale” può esservi reperito in “una parte del corpo in generale assai poco appropriata

---

della natura vaginale o clitoridea dell'orgasmo femminile, i documenti attestano inequivocabilmente come, prima di Freud, nessuno avesse mai pensato all'esistenza di un orgasmo vaginale, laddove quello clitorideo era stato “efficacemente e precisamente descritto in centinaia di libri di medicina tanto specialistici quanto divulgativi, oltre che in una fiorente letteratura pornografica”. Ma quel che più conta è che “nulla nella natura giustifica il modo in cui la clitoride viene interpretata”: che essa costituisca un analogo del pene, e che si opponga pertanto alla vagina, sarebbe un'affermazione che non va affatto da sé, e che può essere compresa soltanto alla luce della storia generale della differenza sessuale, alla stregua quindi di un portato culturale (cfr. T. Laquer, *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, trad. it Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 312-16).

per gli scopi sessuali” quali ad esempio piedi, capelli etc.; il fatto che la prevaricazione vi si spinga fino a fissare la pulsione ad “un oggetto inanimato [...] in relazione con la persona sessuale”, e “ancor meglio con la sua sessualità (capi di vestiario, biancheria)”, induce a scorgervi il tratto, viceversa tipico degli indugi nelle mete sessuali provvisorie, della plasticità della pulsione.<sup>54</sup> Tanto più che le prevaricazioni anatomiche da Freud discusse prima di passare al feticismo consistono nell'utilizzo deviato delle mucose orali e anali, il che dà la misura dell'estensione da questi operata del concetto di “deviazione sessuale”, inclusivo non soltanto delle perversioni in quanto entità cliniche ben definite, ma anche di singoli atti perversi. Estensione da interpretarsi, evidentemente, nel senso di un'erosione del confine tra sessualità normale e patologica. Al pari delle altre mete sessuali provvisorie, osserva ad esempio Freud, il “piacere di guardare” – la cui connessione col feticismo egli indagherà approfonditamente negli anni a venire – diverrebbe perverso unicamente “a) quando si limita esclusivamente ai genitali, b) quando è collegato col superamento del disgusto (*voyeurs*, ossia coloro che stanno a guardare le funzioni escretive, c) quando invece di preparare la meta sessuale la rimuove”.<sup>55</sup> Come evidenziato dalla condizione contrassegnata dalla lettera “b”, l'insorgere di una perversità appare qui esplicitamente legato ad una norma che è evidentemente anche di ordine culturale, ciò che si evince con ancora maggior chiarezza dall'ulteriore notazione che, per quanto esistano delle perversioni che “dal punto di vista del contenuto si allontanano a tal punto dalla normalità che non possiamo fare a meno di dichiararle morbose, in special modo quelle nelle quali la pulsione sessuale giunge nel superare le resistenze (pudore, disgusto, orrore, sofferenza) ad atti stupefacenti (coprofilia, necrofilia)”, il loro “carattere morboso” non sarà tuttavia mai “riscontrabile nel *contenuto* della nuova meta sessuale, bensì nel suo rapporto con la normalità. Se la perversione non si presenta *accanto* alla normalità (di meta e oggetto sessuali), quando circostanze favorevoli la promuovono e circostanze sfavorevoli impediscono la normalità, bensì quando essa rimuove e ha sostituito la normalità in tutte le sue circostanze, ecco che nell'*esclusività* e nella *fissazione* della perversione noi vediamo soprattutto la giustificazione a considerarla un sintomo morboso”.<sup>56</sup>

Che in testa alla sua descrizione del feticismo Freud abbia riportato la notazione, già di Binet, secondo cui i feticisti venerano nel loro feticcio il sostituto dell'oggetto sessuale esattamente nello stesso modo in cui i selvaggi vi vedono incarnato il loro dio assume quindi un particolare rilievo qualora ci si rammenti di come lo psicologo francese, nel riprendere il concetto di feticismo dalla tradizione filosofica e antropologica, avesse nondimeno ad esso impartito una torsione piuttosto rilevante, ricusando la prossimità al politeismo in cui quella l'aveva collocato per sottolinearne di

---

54 Cfr. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 467.

55 Ivi, p. 470.

56 Ivi, p. 474.

contro la somiglianza con il monoteismo, in cui ad essere venerato è un unico dio *ad esclusione degli altri*. Di politeismo, aveva sostenuto Binet, si potrebbe parlare tutt'al più in relazione all'amore normale, nel quale, se pure è presente una componente feticistica nella misura in cui l'amante pretende che l'eccellenza del partner risieda nell'una o nell'altra delle sue caratteristiche, essa risulta “non da un'eccitazione unica, bensì da una miriade di eccitazioni”. Quanto a Freud, la sua posizione è ancor più radicale, dal momento che ciò che nell'amore normale lo colpisce è meno la pluralità dei tratti in cui il fascino dell'oggetto sessuale vi risiederebbe che l'esclusività di quest'ultimo, per nulla minore di quella riscontrabile nel feticismo, cui proprio per tale caratteristica esso si avvicina. Tra feticismo e amore normale esisterebbero, addirittura, delle forme di transizione, rappresentate dal “condizionamento feticistico” di un oggetto altrimenti perfettamente normale, come sarebbe ad esempio una donna la quale però, per essere assunta quale oggetto sessuale, dovesse presentare un determinato colore di capelli, o un certo modo di vestire, o perfino un difetto fisico. Dal punto di vista dell'adeguatezza funzionale, infatti, una volta data una classe di oggetti atti a consentire l'esperienza del soddisfacimento sessuale, ciascuno dei suoi membri dovrebbe risultare perfettamente interscambiabile con qualunque altro, mentre nel cosiddetto amore normale è al contrario sempre questione di un oggetto singolare, la cui scelta determina la restrizione della classe di cui sopra – potenzialmente illimitata – ad un unico esemplare, rendendo la copula e la riproduzione cui essa è finalizzata non – come viceversa ci si aspetterebbe da una norma fondata su di un ordine naturale – più agevole, bensì più complessa e difficoltosa. Il che non significa che l'amore normale possa essere considerato una generalizzazione pura e semplice del tratto perverso riscontrabile nel feticismo, dal momento che – come giustamente messo in rilievo da Binet – la scelta operata in favore di un oggetto complesso, consistente in una pluralità di caratteri la cui varietà concorre in maniera fondamentale nel definirne l'unicità, non può essere troppo frettolosamente assimilata alla selezione di un unico tratto caratteristico a detrimento degli altri. Se ci atteniamo agli assunti dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, che un uomo si innamori ad esempio di una ragazza per la sua particolare andatura non solo non basta a farne un feticista – dal momento che l'oggetto resta qui comunque il partner, la persona sessuale – ma nemmeno è sufficiente perché si possa parlare di un condizionamento feticistico dell'oggetto stesso, ciò per cui occorrerebbe che la sua presenza fosse di per sé sola sufficiente a determinare l'innamoramento a prescindere da ogni altra considerazione riguardante l'oggetto o, ancor più semplicemente, la sua raggiungibilità.

Resta, nei termini di Freud, che “il legame con la normalità è mediato dalla sopravvalutazione, psicologicamente necessaria, dell'oggetto sessuale, la quale inevitabilmente si estende a tutto ciò che con esso può essere collegato per associazione. Perciò un certo grado di tale feticismo è di regola proprio dell'amore normale, in special modo in quegli stadi di innamoramento

nei quali la meta sessuale normale appare irraggiungibile, oppure sembra negato il suo adempimento”.<sup>57</sup>

Unitamente all'affermazione della necessarietà che la sopravvalutazione riveste da un punto di vista psicologico, ovverosia quale unica giustificazione possibile delle condizioni particolarmente ristrette che la nostra società impone alla pulsione quanto alla determinazione del suo oggetto normale, troviamo qui l'ulteriore e più interessante indicazione secondo cui essa può spingersi fino a determinare il sacrificio della finalità ultima della pulsione. A colpire l'attenzione di Freud è insomma non solo che ci si innamori di una particolare persona, ciò che già pone, da un punto di vista strettamente utilitaristico, qualche difficoltà; ma anche e soprattutto che l'innamoramento, lungi dal risolversi nella sequenza delle operazioni necessarie a collocare l'oggetto nella posizione più opportuna al conseguimento della normale meta sessuale, se ne emancipi viceversa in taluni casi pressoché completamente, non nel senso – più scontato – dell'amore comunemente detto platonico, nel quale peraltro tale meta appare, piuttosto che misconosciuta, denegata o ancor più semplicemente differita, bensì in quello di un vero e proprio rovesciamento del rapporto di subordinazione rispetto ad essa intrattenuto dagli aspetti sussidiari della relazione oggettuale. Con la citazione dei versi goethiani

*Schaff mir ein Haltstuch von ihrer Brust,  
Ein Strumpfband meiner Liebeslust*<sup>58</sup>

quanto Freud ci rende percepibile è la crucialità dello scivolamento dalla funzione di supplenza che la sciarpa o la giarrettiere possono esercitare nei confronti di un oggetto momentaneamente indisponibile, ciò che ne farebbe dei segni amorosi, alla loro diretta erotizzazione quali insegne di un desiderio che non si sosterebbe ormai più che su di essi, appagandosene al di fuori di ogni riferimento ad una supposta naturalità del soddisfacimento pulsionale.

Laddove dunque Binet non aveva ammesso l'universalità del feticismo se non a condizione di scavare, tra l'una e l'altra delle sue forme (il piccolo e il grande feticismo), uno iato incolmabile, ricalcato sull'opposizione di normale e patologico, quando Freud afferma che, in una certa misura, siamo tutti feticisti, lo fa fuor di metafora, allineando amore normale, condizionamento feticistico della scelta oggettuale e feticismo propriamente detto su di un piano inclinato, lungo il quale si passerebbe dall'una all'altra di queste configurazioni della vita sessuale senza soluzione di

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 467.

<sup>58</sup> Goethe, *Faust*, parte prima, scena settima. Nella traduzione di Franco Fortini (cfr. J.W. Goethe, *Faust*, a cura di F. Fortini, Mondadori, Milano 1982<sup>5</sup>, p. 223): “Alla mia voglia fà avere una seta / che abbia tenuto al seno, un nastro delle calze”.

continuità. Che il feticismo non divenga patologico fin tanto che il desiderio del feticcio non si fissa “al di là” della condizione feticistica e non “si sostituisce alla meta normale”, ovverosia fino a quando, “distaccato dalla persona data”, esso non diventa “unico oggetto sessuale”, non vuol dire in alcun modo che il rapporto da esso intrattenuto con la normalità presenti gli stessi margini di oscillazione che si riscontrano nelle altre perversioni; da queste, esso si distingue viceversa proprio nella misura in cui ciò che ne costituisce il tratto differenziale è anche ciò che ne media il rapporto alla normalità, ovverosia il fatto di comportare una sopravvalutazione dell'oggetto tanto spiccata da giustificare non solo la rinuncia al conseguimento della meta sessuale *finale*, bensì anche la rinuncia al conseguimento di *qualunque* meta sessuale, ivi comprese quelle provvisorie.

Vale qui la pena di puntualizzare come, mediante l'introduzione della nozione di sopravvalutazione sessuale (*Sexualüberschätzung*), Freud si proponga nei *Tre saggi* di rendere conto non solo del feticismo, bensì delle prevaricazioni anatomiche nel loro complesso e quindi, in ultima analisi, del rivolgimento storico, da lui stesso segnalato, in virtù di cui la modernità avrebbe promosso, quanto alla vita sessuale, la priorità dell'oggetto rispetto alla pulsione. Nell'argomentazione da Freud sviluppata al riguardo, infatti, è implicito che la fonte ultima di ogni valore debba essere identificata nell'adeguatezza degli organi genitali dal punto di vista dell'ottenimento del piacere finale; soltanto che tale valutazione “si limita in casi rarissimi” ai genitali del partner, “e invece si estende a tutto il corpo dell'oggetto sessuale e ha la tendenza a comprendervi tutte le sensazioni che si dipartono dall'oggetto sessuale”.<sup>59</sup> A dire il vero, tale estensione non comporterebbe ancora, di per sé sola, la messa in questione di quello che potremmo definire il paradigma genitale, in quanto la tendenza della pulsione a debordare i limiti ad essa prescritti dall'anatomia e dalla fisiologia del corpo umano potrebbe essere pensata, sul registro della metafora idraulica introdotta da Freud, nei termini di un'esondazione, come il riversarsi delle acque di un fiume in piena che sia uscito dai suoi argini in una rete di canali di norma non occupatine e altrimenti alimentati.<sup>60</sup> La sopravvalutazione dell'oggetto sessuale sarebbe infatti in tal caso riconducibile a un eccesso di mobilità degli investimenti pulsionali, ciò che non farebbe che confermare il primato – in termini di valore – del suo punto d'origine (l'investimento dei genitali in quanto oggetto che si presume la natura abbia assegnato alla pulsione onde assicurarne il soddisfacimento). Non fosse che può accadere, e il feticismo sembrerebbe essere lì proprio per dimostrarlo, che l'estensione degli investimenti libidici cui la sopravvalutazione mette capo finisca per andare a discapito di quegli stessi oggetti che ne costituiscono il fondamento, determinando da ultimo una vera e propria svalutazione erotica dei genitali stessi e della meta sessuale ad essi

---

<sup>59</sup> *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 464.

<sup>60</sup> Cfr. p. 464, n. 2 e p. 481.

associata. E questo non nel senso di un semplice esaurimento dell'eccitazione somatica necessaria a mettere in moto il “processo sessuale”, bensì nella forma di un vero e proprio paradosso: quello per cui la fonte di ogni valore sarebbe anche ciò di cui ne va nel processo della sopravvalutazione. Perché, come Freud stesso rimarca, il travaso dell'investimento libidico che procede dagli organi genitali dell'oggetto sessuale al resto del suo corpo non si arresta sul bordo costituito dai limiti anatomici di quest'ultimo, ma procede oltre, appoggiandosi su “tutte le sensazioni che [se ne ] dipartono”, non solo a seguito di un processo di emanazione come nel caso dell'odore (cui peraltro Freud non mancherà di interessarsi), bensì anche a titolo di stimoli sensoriali riferibili alla “persona sessuale” soltanto mediatamente, o per prossimità spaziale (calze, biancheria intima etc.) oppure – ciò che è ancor più significativo sebbene Freud lo ammetta solo con riserva – attraverso “un collegamento simbolico di pensieri, per lo più non cosciente”.<sup>61</sup>

Indubbiamente, a limitare la portata del paradosso insito nel fattore della sopravvalutazione sessuale sta la limitazione ad esso imposta da Freud al momento di introdurre la trattazione degli indugi negli atti normalmente deputati a preparare la copula, i quali sarebbero favoriti da tutte quelle condizioni “interne ed esterne che rendono difficile il raggiungimento della meta sessuale normale o la allontanano (impotenza, difficoltà di raggiungere l'oggetto sessuale, pericoli dell'atto sessuale)”.<sup>62</sup> Se infatti difficilmente il verificarsi di impedimenti esterni potrà determinare la condizione dell'esclusività della fissazione pulsionale, del tutto altrimenti stanno le cose per quanto concerne l'impotenza, nella quale si può da subito indicare il “presupposto costituzionale” non solo del feticismo – in relazione al quale soltanto l'espressione è qui utilizzata da Freud<sup>63</sup> – bensì di tutti quei casi in cui alla meta sessuale normale ne vengono preferite altre, richiedenti, per la loro esecuzione, un minore accumulo di energia sessuale psichica e quindi anche, in ultima istanza, somatica. Vale a dire che la sopravvalutazione dell'oggetto si ridurrebbe da questo punto di vista ad una sorta di ripiego a fronte di una debolezza pulsionale congenita, spiegazione alla cui luce potrebbe essere considerata anche quella, di ordine più strettamente psicologico, che vi vede una sorta di fallacia, che, “nel campo psichico”, si mostrerebbe come cecità logica (debolezza di giudizio) nei riguardi delle prestazioni e delle qualità psichiche dell'oggetto sessuale e parimenti come credula docilità verso i giudizi di quest'ultimo”.<sup>64</sup>

Si potrebbe essere tentati di connettere tutto questo con l'asserzione che il “presupposto” del

---

61 Ivi, p. 468. Freud riporta due esempi: quello, antichissimo, del piede, utilizzato come simbolo del genitale maschile e che egli si spiega evidentemente con l'analogia che l'atto di calzare una pantofola o una scarpa – viceversa simboli di quello femminile – presenta con la copula; e quello della pelliccia, la quale sarebbe debitrice del suo “ruolo feticistico all'analogia con i peli del *mons Veneris*”.

62 Ivi, p. 469.

63 Cfr. ivi, p. 467 n.

64 Ivi, p. 464.



feticismo e di tutti i casi di condizionamento feticistico dell'oggetto consisterebbe in “un certo abbassamento nel desiderio per la normale meta sessuale” – abbassamento che Freud non esita peraltro a specificare nel senso di una “debolezza esecutiva dell'apparato sessuale”, la quale parrebbe a prima vista coincidere senza resti con il mancato coordinamento dei piaceri preliminari sulla scorta dell'interconnessione che ci è dato supporre tra la zona erogena genitale e le altre. Di modo che, al pari di quanto avviene ad esempio nella scopofilia, ciò che nel feticismo verrebbe a mancare sarebbe semplicemente il passaggio da un ordine di piaceri all'altro, dagli atti preparatori che preparano il rapporto sessuale vero e proprio alla copula stessa.

Non dobbiamo dimenticare, tuttavia, che se Freud non considera il feticismo come un indugio in una meta sessuale provvisoria, bensì come una trasgressione anatomica, è per un motivo ben preciso: l'impossibilità di isolare la componente pulsionale, di per sé non perversa, in cui esso dovrebbe altrimenti essere radicato. Nelle battute conclusive del saggio su “Le aberrazioni sessuali”, di cui ci siamo finora occupati, la constatazione che lo studio del ruolo giocato dalle pulsioni nella genesi e nello sviluppo delle nevrosi permette di considerarne le aberrazioni, oltre che come manifestazioni della vita sessuale morbosa, come “variazioni” di quella normale, è seguita infatti dall'esame di “alcune particolarità dello stato di fatto”, la prima delle quali è indicata (fino alla terza edizione dell'opera) nel dato che “nessuna delle sequenze inconse di pensieri riscontrate nelle nevrosi *corrisponde a una tendenza al feticismo*, e tale circostanza getta un fascio di luce sulla peculiarità psicologica di questa perversione ormai ben compresa”.<sup>65</sup> Vale a dire che, se la formula generale da Freud proposta quanto al rapporto di perversione e nevrosi consiste nell'assimilare i sintomi nevrotici a “l'espressione convertita di pulsioni che sarebbero definite *perverse* (in senso amplissimo) se potessero esprimersi direttamente senza la deviazione della coscienza – in propositi della fantasia e in azioni”,<sup>66</sup> nel caso del feticismo essa non potrà allora trovare applicazione, perché non esiste alcuna componente pulsionale di cui esso possa essere considerato l'espressione diretta. Negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione dei *Tre saggi*, Freud sarebbe anzi giunto a riconoscere nell'oggetto feticcio il prodotto del medesimo meccanismo il cui intervento sta alla base della formazione del sintomo, ovverosia di una particolare varietà di rimozione. Né la soppressione del passo citato – avvenuta nel 1920 – può essere interpretata nel senso di un suo ripensamento al riguardo, dal momento che essa denota piuttosto un mutamento nella concezione stessa delle perversioni, sempre più decisamente ricondotte ad un nucleo fantasmatico la cui incidenza si sarebbe nel caso del feticismo viceversa manifestata sin da subito.

---

65 Ivi, p. 478.

66 Ivi, p. 476.

In luogo della componente pulsionale mancante, si potrebbe allora chiamare in causa la terza delle fonti di “eccitazione sessuale” da Freud elencate all'inizio del saggio su “Le trasformazioni della pubertà”. Agli stimoli indotti “dal mondo esterno”, ovverosia “con l'eccitamento delle zone erogene”, e “dall'interno organico”, ovverosia come “effetti collaterali” di tutta una serie di processi organici che avvengono all'interno del corpo (e cui le pulsioni parziali, nella cui composizione entrano sovente anche gli stimoli forniti dalle zone erogene, sarebbero comunque da riferire),<sup>67</sup> Freud aggiunge ora difatti quelli provenienti “dalla vita psichica, la quale costituisce a sua volta un luogo di conservazione delle impressioni esterne e un centro di ricezione degli eccitamenti interni”.<sup>68</sup>

Pur indicando come particolarmente istruttivo il fatto che nella lingua tedesca il termine *Lust* – abitualmente reso in italiano con “piacere” – significhi “sia la sensazione della tensione sessuale (*Ich habe Lust* = io vorrei, sento l'urgenza) come anche quella del soddisfacimento”, Freud esclude tassativamente che la radice ultima della tensione sessuale possa risiedere nel piacere stesso, foss'anche nella sua forma preliminare.<sup>69</sup> Insistendo su come la forma più compiuta del piacere sessuale sia quella che coincide con lo svuotamento delle “materie sessuali”, sulla ciclicità della produzione e dell'eliminazione di quest'ultime in condizioni di astinenza sessuale forzata e sul fatto che, “quando la riserva di seme è esaurita, non solo è impossibile compiere l'atto sessuale, ma anche la stimolabilità delle zone erogene non sussiste”, egli sembrerebbe essere piuttosto propenso a ribadire le tesi da lui stesso sostenute dieci anni prima,<sup>70</sup> ma che ora – prendendone in qualche modo le distanze – attribuisce a Krafft-Ebing. In questa teoria, infatti, sarebbe insista una “debolezza”, consistente nel fatto che “essa, creata per l'attività sessuale dell'uomo adulto, tiene poco conto di tre questioni, la spiegazione delle quali essa dovrebbe parimenti fornire. Si tratta dello stato di cose nel bambino, nella donna e nell'eunuco maschio. In tutti e tre i casi, non si può parlare di accumulo dei prodotti sessuali nello stesso senso in cui se ne parla per l'uomo, e ciò rende difficile una pura e semplice applicazione dello schema”.

E' vero che, subito dopo, Freud precisa che “si potrebbero trovare dei dati i quali permettessero di subordinare a quella teoria anche questi casi”. E ancora nel 1920 egli proporrà una teoria che, alla luce degli esperimenti che si andavano allora conducendo sull'asportazione e sul trapianto delle gonadi in vertebrati di sesso opposto, rinnoverà l'ipotesi secondo cui vi sarebbe una

---

67 Cfr. *ivi*, p. 508 e sgg.

68 *Ivi*, p. 515.

69 *Ivi*, p. 519 e n.

70 Cfr. sopra, pp. 20-21.

“chimica sessuale” (formulazione del 1905) mediante il riferimento a “sostanze particolari derivanti dal metabolismo sessuale” (formulazione del 1920).<sup>71</sup> Nel 1914, anno di pubblicazione dell'*Introduzione al narcisismo*, Freud era peraltro già intervenuto su questo gruppo di pagine, innestandovi la concezione secondo cui vi sarebbe in ciascun individuo “una quantità di libido [ciò che egli aveva precedentemente chiamato “tensione sessuale somatica”] la cui rappresentanza psichica [già “tensione sessuale psichica”] chiamiamo *libido dell'Io*” e che deriverebbe da uno specifico ordine di processi fisiologici, il cui tratto distintivo rispetto a quelli nutritivi sarebbe per l'appunto costituito da “un particolare chimismo”. Il tutto, naturalmente, onde rendere conto di tutti “i fenomeni psicosessuali osservati” mediante “la produzione, l'aumento o la diminuzione, la suddivisione e lo spostamento di tale libido”, e questo nonostante l'ammissione che “questa libido dell'Io [...] diventa agevolmente accessibile allo studio analitico solo se ha trovato l'utilizzazione psichica investendo degli oggetti sessuali, dunque se è diventata *libido oggettuale*”.<sup>72</sup>

Volendo riprendere la contrapposizione tra accentuazione del valore della pulsione e accentuazione del valore dell'oggetto da Freud evocata nel 1905, potremmo considerare l'equiparazione della libido dell'Io o narcisistica che dir si voglia al “grande serbatoio dal quale vengono inviati gli investimenti oggettuali e nel quale essi di nuovo vengono ritirati” come l'ennesimo tentativo di ristabilire la priorità della prima sul secondo, ciò che si accorda perfettamente con l'ulteriore notazione secondo cui “l'investimento libidico narcisistico dell'Io ci appare a sua volta come lo stato originario realizzato nell'infanzia vera e propria, che ora è soltanto occultato dalle successive emissioni di libido ma in fondo si è conservato dietro di esse”.<sup>73</sup>

Il nesso, che alla luce della distanza cronologica tra i due luoghi indicati potrebbe apparire arbitrario, può essere peraltro rinsaldato mediante l'interpolazione del termine medio costituito dalle *Osservazioni generali sull'attacco isterico* da Freud redatte nel 1908.<sup>74</sup> Come osservato da Hugo Márquez,<sup>75</sup> il ciclo che vi si trova descritto, e che appare immediatamente articolabile in due sottocicli la cui saldatura rimane incerta, altro difatti non fa che ribadire la crucialità della questione relativa al rapporto tra oggetto e pulsione. In origine, la pulsione troverebbe in effetti secondo Freud il proprio soddisfacimento in maniera rigorosamente autoerotica, ad esclusione di qualsivoglia contenuto rappresentativo, il quale verrebbe a condizionarne la ricerca – oltretutto a vincolarla all'istituzione di una qualche forma di relazione oggettuale – soltanto in seguito. Ed è parimenti soltanto a cose fatte che interverrebbe la rimozione, determinando la rinuncia dapprima all'atto soltanto, quindi anche alla fantasia venuta ad aggiungervisi – fatta salva naturalmente l'eventualità

---

71 Cfr. *ivi*, p. 520-22.

72 *Ivi*, p. 523.

73 *Ivi*, p. 524.

74 Cfr. *Osservazioni generali sull'attacco isterico*, trad. di M. Tonin Dogana, in *Opere*, cit., vol. 5, pp. 437-445.

75 Cfr. H. Márquez, *Apparato psichico e struttura perversa*, ne “Il piccolo Hans”, 38, 1983, pp. 152-68.

che quest'ultima torni a manifestarsi attraverso il significato dei sintomi nevrotici, ciò che può preludere o meno alla restaurazione dell'atto richiesto per il soddisfacimento erotico. Senza per ora interrogarci su come il secondo dei due sottocicli venga ad innestarsi sul primo, possiamo seguire Márquez anche nel rilevare come in un'altro scritto di questo periodo, *Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità*, Freud, nello sviluppare un ragionamento sostanzialmente analogo,<sup>76</sup> avesse inoltre riproposto *en passant* la tesi, più volte sostenuta, della sostanziale identità di contenuto tra fantasie isteriche inconscie, atti perversi e deliri paranoici, il che pone il problema di sapere in che cosa consista allora la differenza tra le formazioni psichiche citate. La risposta di Márquez è che essa dev'essere di struttura, nel senso che a ciascuno dei sottocicli corrisponderebbe non soltanto un diverso modo di soddisfacimento, bensì anche una diversa strutturazione al livello dell'apparato psichico. Nella misura in cui, secondo Freud, le fantasie messe in scena dagli isterici non sono mai qualcosa di immutabile, ma recano invece sempre un contrassegno temporale, consistente nel rimpallo tra l'impressione attuale e un'immagine di soddisfacimento proveniente dal passato, il loro innestarsi sulla pulsione si risolverebbe nella produzione di una beanza: nell'introduzione, tra fonte e la meta della pulsione, di uno scarto nel quale l'oggetto immaginario da esse veicolato andrebbe a collocarsi, divenendo così indispensabile per il soddisfacimento dell'oggetto.

Da questo punto di vista, la distinzione tra nevrosi e perversione avrebbe a che vedere con la maggiore o minore tenuta del legame così stabilitosi, il soddisfacimento perverso essendo quello che avviene direttamente al livello del reale, senza un adeguato lavoro di elaborazione psichica e quindi anche senza partecipazione da parte del soggetto. Vale a dire che, attraverso la saldatura di oggetto e pulsione, la dimensione rappresentativa (del fantasma) comporterebbe l'immistione, nella chiusura del soddisfacimento pulsionale, di un elemento costitutivamente altro.

Già nel 1905, tuttavia, Freud aveva per un altro verso a tal punto serrato la giunzione tra oggetto e pulsione da rendere l'identificazione di quest'ultima con una forza sostanzialmente endogena di fatto insostenibile. Da un lato, Freud sembrava cioè voler ridurre l'eccedenza del fantasma rispetto al naturale orientamento della pulsione. Ciò che nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* costituisce il principale progresso verso l'organizzazione adulta della sessualità, non è del resto proprio il consolidarsi del primato della zona genitale, cui la ridefinizione dei contenuti rappresentativi atti a supportarlo sembrerebbe dover semplicemente tener dietro? “Mentre [...] il membro divenuto eretto indica nel maschio imperiosamente la nuova meta sessuale, cioè la

---

<sup>76</sup> In *Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità* (trad. di M. Tonin Dogna, in *Opere*, cit., vol. 5, pp. 385-95) si mostra come l'attacco isterico costituisca regolarmente la messa in scena di fantasie inconscie, che sono tali sin da principio oppure e più spesso in quanto rimosse a motivo della funzione di supporto da esse originariamente rivestita in relazione all'onanismo infantile.

penetrazione in un orifizio del corpo che ecciti la sua zona sessuale, dal lato psichico – scrive Freud – si compie quel rinvenimento dell'oggetto che era già stato preparato dalla prima infanzia”. Ma in che senso sia da intendersi quest'ultima notazione lo si evince collegandola a quella secondo cui nel lattante l'ottenimento del piacere erotico sarebbe ancora strettamente collegato al soddisfacimento della pulsione di nutrizione, il quale dipende tuttavia sempre – a differenza del soddisfacimento di quella sessuale – da un oggetto esterno – nella fattispecie dal seno materno. Di modo che, prima ancora di superare la sua fase autoerotica (che Freud a lungo non distinguerà da quella narcisistica), la pulsione sessuale troverebbe di fronte a sé una via già tracciata dalle pulsioni di autoconservazione. Il legame tra i due gruppi pulsionali parrebbe anzi talmente forte da avvallare l'ipotesi che anche la pulsione sessuale cominci con l'essere rivolta ad un oggetto (il seno materno), salvo poi perderlo, e questo “forse proprio nel momento in cui il bambino poteva formarsi la rappresentazione complessiva della persona alla quale apparteneva l'organo che gli forniva il soddisfacimento. Allora la pulsione sessuale diventa di regola autoerotica e, solo dopo che l'epoca di latenza è stata superata, si ristabilisce il rapporto originario”.<sup>77</sup>

Ora, se intendiamo per oggetto – come Freud sembrerebbe qui fare – semplicemente la persona dalla quale dipendono le cure prestate al bambino, è chiaro che tale riscoperta dev'essere intesa come il ritrovamento di alcuni suoi tratti in ciascuno degli oggetti sui quali il soggetto dirigerà i propri investimenti libidici; quando però egli afferma che la madre – nonché, seppure in seconda istanza, il nucleo genitoriale nel suo insieme e chiunque si prenda cura del bambino – ha la responsabilità di “insegnare al bambino ad amare”, si apre lo spazio per intendere il tratto ripetitivo insito nel rinvenimento dell'oggetto in maniera del tutto differente, da cui la possibilità di gettare nuova luce sull'individuazione della “vita psichica” quale terza fonte di eccitazione sessuale oltre a quelle costituite dalla sollecitazione delle zone erogene e dall'attivazione delle diverse componenti pulsionali.

Può essere utile, a questo riguardo, rifarsi all'analisi della nozione di “*Anlehnung*” [appoggio] formulata da Jean Laplanche,<sup>78</sup> nella misura in cui per appoggio sarebbe da intendersi proprio la relazione primitiva delle pulsioni sessuali con quelle di autoconservazione, nonché quella dal bambino intrattenuta con l'adulto che ne assicura le cure, e che funge per questo da prototipo per la futura scelta oggettuale sessuale.

In verità, nella prima edizione dei *Tre saggi* il termine “*Anlehnung*” compare una sola volta, a proposito della zona anale, la quale sarebbe, “al pari della zona labiale, appropriata per la sua

---

<sup>77</sup> *Tre saggi sulla teoria sessuale*, p. 527, corsivo mio.

<sup>78</sup> Cfr. J. Laplanche, *La sessualità umana. Biologismo e biologia (Problematiche VII)*, trad. di A. Lucchetti, La Biblioteca, Bari-Roma 2000.

posizione a mediare un *appoggio* della sessualità ad altre funzioni del corpo”.<sup>79</sup> Già dall'inizio degli anni dieci, tuttavia, Freud se ne sarebbe servito con maggiore frequenza, al fine soprattutto di precisare come le pulsioni sessuali non potrebbero trovare i loro primi oggetti senza fare riferimento, oltretutto senza appoggiarsi “alle valorizzazioni [*Schätzungen*]” operate dalle pulsioni dell'Io, “proprio come i primi soddisfacimenti sessuali vengono ottenuti per appoggio alle funzioni corporee indispensabili alla conservazione della vita”.<sup>80</sup> Sebbene non esplicitamente menzionato come tale, il concetto di appoggio è tuttavia anche e soprattutto al centro del paragrafo dei *Tre saggi* intitolato “L'oggetto sessuale all'epoca dell'allattamento”, immediatamente successivo a quello, su cui ci siamo appena soffermati, su “Il rinvenimento dell'oggetto”, e nel quale Freud muove dalla constatazione di come la relazione tra la madre e il bambino sia destinata a rimanere, “anche dopo il distacco dell'attività sessuale dall'assunzione di cibo, una parte importante che serve a preparare la scelta oggettiva, a ristabilire la felicità perduta”.<sup>81</sup>

Un primo modo di intendere la nozione di appoggio, suggerisce Laplanche, potrebbe consistere nell'assumere che ciascuno dei due gruppi pulsionali sussisterebbe nell'organismo sin dall'inizio, del tutto indipendentemente dall'altro, di modo che sarebbe possibile inventariare gli elementi costitutivi di ognuna delle pulsioni appartenenti a un determinato gruppo mettendoli in parallelo con quelli della pulsione ad essa corrispondente nell'altro. L'emancipazione delle pulsioni sessuali da quelle di autoconservazione assumerebbe allora i connotati di una vera e propria sostituzione, mediante la quale, a partire dall'insistenza dei due gruppi su di una medesima regione corporea alla meta e all'oggetto specifici di una pulsione si sostituirebbero quelli dell'altra. Nel caso della pulsione orale, ad esempio, fermo restando il riferimento ad una medesima fonte, costituita dalla zona labiale o tutt'al più dalla bocca nel suo complesso, l'erotizzazione dell'attività della suzione si risolverebbe nella comparsa, accanto alla meta precedentemente costituita dall'ingestione del nutrimento, di uno specifico piacere d'organo, consistente in un processo di detumescenza dei tessuti facente seguito ad una loro preventiva eccitazione; quanto invece all'oggetto, al latte si verrebbe a sostituire il capezzolo, oltretutto il capostipite della serie degli oggetti parziali. Una volta di più si tratterebbe dunque di ricondurre e di ancorare saldamente una serie di fenomeni aberranti senza perciò risultare circoscrivibili nella sfera della patologia o della teratologia al

<sup>79</sup> *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 495. Il corsivo è di Freud.

<sup>80</sup> S. Freud, *Contributi alla psicologia della vita amorosa. Secondo contributo: Sulla più comune degradazione della vita amorosa*, trad. di S. Candrea e E. Sagittario, in *Opere*, cit., vol. 6, p. 422. Nell'originale, in cui è questione della prima e più antica delle due correnti dalla cui unione soltanto risulterebbe, secondo Freud, la possibilità di un rapporto sessuale soddisfacente, oltretutto di quella “di tenerezza” [*zärtliche*], il passo è il seguente: “*Wir ersehen aus ihr, daß die Sexualtriebe ihre ersten Objekte in der Anlehnung an die Schätzungen der Ichtriebe finden, geradeso wie die ersten Sexualbefriedigungen in Anlehnung an die zur Lebenserhaltung notwendige Körperfunktionen erfahren werden*” (cfr. *Sigmund Freud Studienausgabe. Band V: Sexualleben*, hrsg. von A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey und I. Grubrich-Simitis, Fischer, Frankfurt am Main 1989, p. 200).

<sup>81</sup> *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 528. Il corsivo è mio.

modello di funzionamento incarnato da alcuni processi fisiologici ben noti e perfettamente spiegabili all'interno di un paradigma epistemologico dato, dal quale si ha l'impressione che Freud non voglia allontanarsi sebbene vi sia continuamente costretto dai dati clinici e dall'esigenza di renderne *comunque* conto.

Di questa stessa nozione, tuttavia, potremmo dare anche una lettura del tutto diversa, rinunciando una volta per tutte a perseguire il fantasma di una fisiologia delle zone erogene finalmente risolutiva dell'enigma della sessualità per interrogarsi viceversa sulla genesi stessa di quest'ultima. Piuttosto che dal parallelismo dei due gruppi pulsionali, si tratterebbe in questo caso di muovere dalla loro divergenza, ipotizzando che la sessualità non esista nell'uomo *ab ovo*, alla stregua di una funzione fisiologica data sebbene ancora inapparente, ma emerga viceversa a partire da un funzionamento – destinato a successivamente diventare quello proprio delle pulsioni di autoconservazione – con il quale essa si confonderebbe tuttavia in un primo momento senza resti, e che verrebbe ad essere alterato da un duplice processo: di metonimizzazione per quanto concerne l'oggetto; di metaforizzazione e fantasmaticizzazione riguardo alla meta. Nel caso della pulsione orale, ad esempio, ad essere allucinatoriamente riprodotta non sarebbe l'esperienza di soddisfacimento, presunta prototipica, connessa alla poppata, bensì il seno nella misura in cui esso è distinto dall'oggetto che soddisfa il bisogno (il latte). Tutt'altro rilievo prenderebbe parimenti la nozione di meta, la cui erotizzazione non si ridurrebbe più in alcun modo alla sostituzione di un'azione specifica con un'altra: per restare nell'ambito dell'erotismo orale, prendendo ad esempio il processo dell'incorporazione si tratterebbe di vedervi non già il calco di quello, fisiologico, dell'ingestione del cibo, bensì una sua *alterazione*.

Ma, se questo è vero, non occorrerà allora mettere in discussione anche l'identificazione della fonte delle pulsioni sessuali, da Freud operata a partire dalla topografia corporea disegnata dall'insieme delle “attività che servono alla conservazione della vita”, con l'una o l'altra delle zone erogene? Non occorrerà piuttosto ipotizzare che ciascuna di esse incorra in un analogo processo di sdoppiamento, di divaricazione, di apertura ad una dimensione altra da quella del funzionamento biologico? Concentrandosi su alcune delle zone erogene esaminate da Freud, ovverosia quella orale e quella anale, Laplanche osserva come esse siano accomunate dal possedere in misura eminente la qualità di luoghi di scambio, di passaggi tra l'interno e l'esterno, di canali attraverso i quali l'organismo comunica ed interagisce con l'ambiente ai fini del suo sostentamento, ciò che ne farebbe fin da subito il fulcro dell'esercizio delle cure parentali. Lungi dal ridursi a una particolare suscettibilità delle mucose agli stimoli ambientali né, tanto meno, al correlato di alcuni dei processi fisiologici che avvengono all'interno dell'organismo, esse si presenterebbero cioè come “luoghi di polarizzazione di qualcosa di esterno”, che, nella forma dei fantasmi che strutturano la relazione di

scambio tra figure genitoriali (la madre innanzitutto) e bambino, “viene ad innestarsi [...] nel funzionamento endogeno”.<sup>82</sup>

E' pertanto qui che occorrerebbe individuare l'ambito di emergenza della sessualità in quanto irriducibile alla funzione organica che fa ad essa da supporto e che nel bambino non è se non sotto la forma dell'anticipazione; ed è al livello di questa interazione che occorrerebbe del pari collocare la fonte della pulsione sessuale, generalizzandola e riconoscendone la natura esogena al contempo. “La questione dell'origine – conclude Laplanche – tende di colpo a capovolgersi in questa generalizzazione: vi è un endogeno che, al limite, non comporti un esogeno impiantato? La fonte non è più un luogo del corpo dal quale sgorgerebbero, uno accanto all'altro, due processi di cui uno sarebbe autoconservativo e l'altro sessuale. Il termine stesso di fonte non è più valido se lo si intende come ciò da cui scorre naturalmente qualcosa: la sessualità non scorre dalla fonte come fa l'acqua”.<sup>83</sup>

Facendo eco a quanto affermato da Laplanche, potremmo dire che, in virtù del paradosso incarnato dal soddisfacimento feticistico della pulsione sessuale, il quale fa tutt'uno con quello della nozione di sopravvalutazione che pure avrebbe dovuto renderne conto, già nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* la concezione freudiana della sessualità umana comporta la presa in carico di una dimensione altra, di un elemento radicalmente estraneo, alieno, che ne impedirebbe il ripiegamento all'interno del paradigma organicista e funzionale cui pure egli parrebbe talora volerla ricondurre. Talora e non sempre: perché, se il paragrafo sul feticismo e più in generale la dissertazione sulle perversioni contenuti nei *Tre saggi* sono ancora in larga parte debitori, a partire dalla loro stessa strutturazione, dei concetti e delle coordinate epistemologiche e storico-culturali della psichiatria e della sessuologia di fine Ottocento, essi presentano nondimeno già degli elementi – quale ad esempio l'affermazione di un'eccitabilità diffusa che travalica da ogni parte i limiti del corpo che la supporta – che ne eccedono l'orizzonte, e che gli scritti successivi non faranno che riprendere e riarticolare in un movimento che è certamente di approfondimento, ma per nulla progressivo e lineare.

---

82 J. Laplanche, *La sessualità umana*, cit., p. 49.

83 Ivi, pp. 50-51.



## Cap. II. La comunicazione viennese del 1909

Tra gli scritti posteriori ai *Tre saggi*, il primo in cui Freud fa nuovamente riferimento al feticismo è *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Jensen*, il cui intento dichiarato è quello di fornire un'ulteriore prova della significatività delle produzioni oniriche mediante l'interpretazione di alcuni di "quei sogni che non sono stati sognati da nessuno e che invece sono stati inventati dai poeti e da essi attribuiti, nel contesto di un racconto, ai personaggi da loro immaginati".<sup>84</sup>

### *"Colei che risplende nel camminare"*

Sebbene imperniato sull'analisi dei sogni che compaiono nella novella, il testo trascende tuttavia ampiamente tale programma, facendo del giovane archeologo Norbert Hanold il protagonista di un caso clinico vero e proprio, mentre il problema delle fonti inconscie della produzione letteraria, evidentemente insito in tal modo di procedere, viene lasciato sullo sfondo, in attesa di una più adeguata teorizzazione. In che modo il feticismo abbia a che vedere con l'intera vicenda si intuisce sin dalle prime battute del racconto, che ne espongono "il fatto psicologico fondamentale", consistente nell'interesse manifestato da Hanold per un bassorilievo di epoca romana, raffigurante una giovane "in pieno fiore" colta nell'atto del camminare, con la veste sollevata quel tanto che basta a far sì che se ne scorgano i piedi nei sandali.

"Un piede – precisa Freud – poggia completamente sul terreno, l'altro retrostante è sollevato e tocca il terreno soltanto con la punta delle dita, mentre la pianta e il calcagno si alzano quasi perpendicolarmente", evidenziando un modo di camminare "insolito e particolarmente grazioso", che "aveva probabilmente attratto l'attenzione dello scultore, ed ora, dopo tanti secoli, affascina lo sguardo del nostro osservatore archeologo".<sup>85</sup> Procuratosi un calco del bassorilievo, Hanold – prosegue Freud – non cessa di occuparsene mentalmente neppure per un attimo: attribuisce alla ragazza addirittura un nome, coniandolo sul modello del Marte Gradivo, o verosimilmente del Marte "che avanza" verso il combattimento; la colloca immaginariamente nella cittadina di Pompei; formula delle ipotesi su di una sua possibile origine greca e le conferisce il rango e i natali che gli sembra le spettino. Ben presto, assillato dall'interrogativo inerente l'aderenza al vero della rappresentazione scultorea, si spinge a compiere delle osservazioni in prima persona sulla realtà vivente costituita dalla donna del suo tempo e della città in cui vive. Deluso dall'esito negativo della sua ricerca,

---

84 S. Freud, *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen*, trad. di C. Musatti in *Opere*, cit., vol. 5, p. 263.

85 Ivi, p. 266.

precipita in uno stato di sconforto, il cui culmine è segnato da un sogno terribilmente angoscioso, in cui la Gradiva gli appare nella sua città natale, il giorno della grande eruzione del 69 a.C., dapprima a lato del foro presso il tempio di Giove, quindi sui gradini del portico ad esso antistante, dove poco a poco la cenere riversata sulla città dal vulcano la ricopre. Ancora sotto l'impressione del sogno, Hanold crede di scorgere una giovane che le assomiglia in strada e vi si precipita, salvo venire ricacciato in casa dalle risa suscitate dalla sua *mise* notturna. Qui, finalmente, si scuote dal torpore rendendosi conto di come la sua condizione sia simile a quella di un uccello in gabbia, fatta eccezione per la facoltà, a lui solo offerta, di abbandonarla con la più grande facilità. Partito per l'Italia, ben presto si ritrova a Pompei, dove ritrova la Gradiva nelle vesti di quello che dapprima prende per uno spettro, ma in cui anch'egli dovrà infine riconoscere ciò che al lettore appare viceversa da subito chiaro, ovverosia che si tratta di una donna in carne ed ossa, che si scoprirà inoltre esserne stata, durante l'infanzia, l'affettuosa compagna di giochi. Una volta intrapresi gli studi archeologici, “il sesso femminile” era divenuto infatti per Hanold “un concetto che riguardava soltanto oggetti marmorei o rinvenimenti di scavo; e le sue rappresentazioni contemporanee non avevano ancora suscitato da parte sua la minima attenzione”.<sup>86</sup> Egli si era distaccato pertanto sempre più dalla futura Gradiva, fino al punto, apparentemente, di non riconoscerla nemmeno più quando la incontrava per strada o in società. Quanto a costei, il suo atteggiamento nei confronti di Hanold si trova brillantemente compendiato nel discorso messole in bocca da Jensen onde dissipare, nella mente dell'eroe, le ultime tracce del delirio: “Io ero pura aria per te; e tu con quel tuo ciuffo biondo, che tante volte ti ho tirato quando eravamo piccoli, eri divenuto così tedioso, arido e taciturno da sembrare un cacatua impagliato; e insieme grandioso come un... *Archeopterix*; sì, così si chiama quel mostro volante fossile che è stato trovato negli scavi. Però che tu avessi in testa una fantasia altrettanto grandiosa, per considerarmi qui a Pompei come qualcosa tratto dagli scavi e di riesumato... no, non me lo sarei aspettato da te, e quando mi sei capitato improvvisamente di fronte, ho dovuto faticare assai a comprendere quale incredibile storia la tua immaginazione fosse venuta fabbricando. Poi, la cosa mi ha divertito e, quantunque fosse del tutto pazza, non mi è neppure dispiaciuta”.<sup>87</sup>

Cogliendo nelle fantasie di Hanold il riflesso dell'amore da questi un tempo portatole e in realtà mai sopito, la ragazza – osserva Freud – non si sarebbe sbagliata: lasciando libero il delirio di svilupparsi, avrebbe fatto sì che ne emergesse il nucleo di verità storica – un nucleo di verità la cui estrazione sarebbe da concepire in analogia con il lavoro dell'analista, fermo restando che “la Gradiva può ricambiare l'amore che dall'inconscio si fa luce nella coscienza; il medico non lo può.

---

86 W. Jensen, *Gradiva – fantasia pompeiana*, trad. di C. L. Musatti in S. Freud, *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1969, vol. II, p. 26.

87 Ivi, p. 104.

La Gradiva era stata essa stessa l'oggetto dell'amore anteriore rimosso, e la sua persona offre immediatamente all'impulso amoroso liberato una meta desiderabile".<sup>88</sup> Di modo che le fantasie di Hanold e il delirio stesso cui esse mettono capo altro non costituirebbero che le "derivazioni dei suoi ricordi rimossi sull'amicizia d'infanzia con Zoe Bertgang". Fornendo una delle migliori illustrazioni del concetto di "ritorno del rimosso", Freud le accosta ad un'acquaforte del pittore e incisore belga Félicien Rops, in cui un monaco asceta, rifugiatosi ai piedi della croce onde fuggire le tentazioni del mondo, la vede svanire, soppiantata dall'immagine, "radiosa", "di una voluttuosa donna nuda nella stessa posizione crocefissa". Lasciando che invece di comparire, "insolente e trionfante, in qualche posizione a lato del Redentore", il peccato ne prendesse il posto, Rops avrebbe infatti dimostrato di sapere che "quando il rimosso ritorna, sorge dallo stesso elemento rimovente".<sup>89</sup> Prestando al bassorilievo da cui Hanold è ossessionato i tratti di Zoe Bertgang – questo il vero nome della Gradiva – Jensen non avrebbe fatto nulla di diverso. Come osservato dallo stesso Hanold, "Bertgang equivale a Gradiva, e significa: "colei che risplende nel camminare"". <sup>90</sup>

L'enfasi con la quale Freud sottolinea questo e i molteplici altri collegamenti simbolici tra le caratteristiche da Hanold attribuite all'immaginaria Gradiva e quelle realmente possedute dalla donna che ne costituisce il modello vuole sgombrare il campo da un possibile errore di valutazione. In ogni delirio si trovano due elementi: la natura esclusivamente psichica dei sintomi mediante i quali lo stato morboso si esprime e l'influenza esercitata da un determinato nucleo di rappresentazioni fantastiche sulle azioni compiute dal soggetto. Uno psichiatra – ne evince Freud – includerebbe pertanto "il delirio di Norbert Hanold nel grande gruppo della paranoia ed eventualmente lo qualificherebbe come "erotomania feticistica", dato che l'elemento più appariscente è l'innamoramento per un'immagine di pietra, e perché, nella sua concezione che tende a ridurre le cose al loro aspetto più grossolano, l'interesse del giovane archeologo per i piedi e il loro movimento nelle persone di sesso femminile può essere sospetto di "feticismo". [...] Lo psichiatra bollerebbe inoltre il nostro eroe, in quanto persona capace di sviluppare sulla base di una tale strana passione un delirio, come degenerato, e andrebbe a cercare le tare ereditarie che possono averlo portato inesorabilmente a tal sorte".<sup>91</sup> Poiché tuttavia egli afferma subito dopo che "il nostro autore", non seguendo lo psichiatra su questa via, lo fa "con buona ragione", dobbiamo concluderne che messo finalmente di fronte ad un possibile caso, seppur fittizio nel senso letterale del termine, di feticismo, Freud avrebbe cominciato col fare piazza pulita di tutto l'armamentario psichiatrico e

---

88 *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen*, cit., p. 332. Freud si spinge fino ad affermare che quello descritto da Jensen è "un modello di guarigione d'amore", in quanto tale inaccessibile al medico, ma cui quest'ultimo cerca di avvicinarsi avvalendosi di "artifici e surrogati".

89 Cfr. *ivi*, pp. 285-86.

90 W. Jensen, *Gradiva – fantasia pompeiana*, cit., p. 106.

91 *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen*, cit., p. 294.

sessuologico di cui pure si era fino ad allora avvalso e avrebbe per certi versi continuato ad avvalersi. Il suo giudizio al riguardo – il quale pure si trova nel passo citato – è inequivocabile: “tutte queste denominazioni e classificazioni delle varie specie di delirio, in base al loro contenuto, sono piuttosto incerte e poco importanti”.

Ricusando come inefficace e di comodo il ricorso a nozioni come quella di ereditarietà e, soprattutto, di degenerazione nevropatica, *Il delirio e i sogni* delimita pertanto un campo di fenomeni psichici il cui senso, lungi dal ridursi all'effetto di un supposto indebolimento della funzione di sintesi dell'Io, andrebbe colto mediante l'applicazione dello stesso strumento di cui si avvale il poeta: l'“immedesimazione”. Ciò che Freud vuole a tutti i costi evitare è che, tra l'osservatore e quello che in questo caso è un personaggio, ma che potrebbe benissimo essere un malato, la diagnosi psichiatrica si interponga come un diaframma mediante il quale esso “sarebbe subito respinto lontano da noi, perché noi lettori siamo evidentemente gli uomini normali, e cioè il metro per l'intera umanità”. La fissazione di Hanold alla particolarità rappresentata dall'andatura della Gradiva, infatti, va ben oltre quelle forme di condizionamento feticistico dell'oggetto in cui egli aveva identificato l'anello di congiunzione tra feticismo “normale” e patologico, in quanto essa si spinge fino alla svalutazione dell'oggetto che dovrebbe costituirne il supporto: costretto infine ad ammettere che il particolare modo di camminare della Gradiva non trova riscontri nella realtà, Hanold non solo ne prova rammarico e delusione, ma ne ricava un'ulteriore conferma del privilegio da lui accordato alla pietra sulla carne vivente. A meno che la feticizzazione dell'incedere della Gradiva debba essere considerata non già come un dato originario, bensì come l'effetto dell'equivalenza inconsciamente stabilita da Hanold tra la figura rappresentata nel bassorilievo e l'immagine di Zoe Bertgang. Quasi che, per il solo fatto di scorgere nel supposto feticcio un significante invece che un oggetto, il suo carattere peregrino venisse d'un tratto a cadere. Non per nulla, nel lamentare la carenza delle informazioni fornite da Jensen sulle ragioni che avrebbero portato Hanold ad allontanarsi dal sesso femminile, Freud insiste su come quanto comunicatoci circa la sua infanzia sia comunque sufficiente a delineare il ritratto di un bambino per nulla diverso dagli altri, capace di intrattenere un rapporto del tutto normale con una ragazza da cui “era inseparabile”, con la quale “divideva le sue merende”, che “anche picchiava” e “da cui si lasciava tirare i capelli”. Tanto più che, dopo aver sottolineato come un “tale attaccamento” e “tale impasto di tenerezza e di aggressività costituiscano le più chiare manifestazioni dell’erotismo immaturo dell'infanzia”, il quale “solo più tardi, ma allora in modo irresistibile, produce i propri effetti”, egli conclude che “il nostro autore ci fa capire chiaramente di non pensare in modo diverso da noi, giacché al momento opportuno fa improvvisamente sorgere nel suo eroe un vivo interesse per il modo *femminile* di camminare e di tenere il piede, interesse che *presso la scienza* e presso le donne

della sua città debbono procurargli la fama di feticista del piede, *ma che a noi* sembra derivare direttamente dal ricordo della compagna d'infanzia".<sup>92</sup>

Ora, per quanto Freud sembri qui interessarsi esclusivamente al protagonista della novella di Jensen, il riferimento alla dabbenaggine della scienza, accusata di prendere lucciole per lanterne, parrebbe implicare un dubbio già fortemente radicato circa la possibilità di intendere le componenti feticistiche della vita amorosa in base ad un modello che egli ci presenta ora come destituito di ogni fondamento. E' d'altra parte vero che il passo sopraccitato si conclude con la formulazione dell'ipotesi che Zoe Bertgang presentasse "certamente, fin da bambina, questo bel modo di camminare con la punta del piede quasi verticale nel passo; e appunto per la raffigurazione di un passo simile, un antico bassorilievo [avesse assunto] in seguito per Norbert Hanold un così grande significato". Ma è anche vero che – in un altro passo in cui sono sviluppate delle considerazioni assai simili – Freud finisce per bollarle con il termine "speculazioni".<sup>93</sup> Né pare ostare all'indicazione di una sua mutata posizione quanto al problema dello statuto e della genesi del feticismo il fatto che egli prosegua asserendo che Jensen, "spiegando a questo modo l'origine di quel singolare fenomeno di feticismo, si trova in pieno accordo con la scienza", dal momento che la scienza di cui qui si tratta è quella di Binet, cui egli riconosce qui come nei *Tre saggi* il merito di aver fatto risalire il feticismo a impressioni erotiche dell'infanzia, ma di cui non dobbiamo soprattutto dimenticare come fosse stato il primo a rifiutarne un'interpretazione piattamente funzionalistica.

Malgrado gli autori che si sono più o meno approfonditamente occupati dei contributi freudiani in materia di feticismo non attribuiscono di norma a *Il delirio e i sogni*, quando pure lo annoverano tra di essi, una particolare importanza, sembrerebbe di dover concludere che esso costituisce all'opposto un passo decisivo verso la messa a punta di quella che sarà la prima teoria da Freud compiutamente formulata al riguardo: quella della rimozione parziale, in virtù della quale il feticismo si sarebbe di lì a un paio d'anni trovato ad essere inequivocabilmente iscritto nel campo delle nevrosi.<sup>94</sup>

---

92 Ivi, p. 295. Corsivi miei.

93 Cfr. ivi, p. 292.

94 Delle oltre trecento pagine che compongono la sua monografia sulla reinvenzione del concetto di feticismo in Freud, a *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Jensen* Henry Rey-Flaud ne dedica una soltanto (cfr. H. Rey-Flaud, *Comment Freud inventa le fétichisme... et réinventa la psychanalyse*, Payot, Paris 1994, pp. 22-23). Quanto al volumetto di Paul-Laurent Assoun su *Le fétichisme*, Puf, Paris 2006, nello schema della genealogia del tema del feticismo all'interno dell'opera freudiana (p. 60) non ne viene nemmeno fatta menzione. Lo stesso vale per la parte a Freud dedicata della già citata voce "Feticismo" dell'*Enciclopedia* Einaudi, nonché per *Fetishism revisited*, pubblicato dall'analista londinese Gregorio Kohn sull'"International Journal of Psycho-Analysis" (68, 1987, pp. 213-228) e contenente una breve disamina dei testi freudiani al riguardo. Quanto a quella che rimane a tutt'oggi la più ampia rassegna sulla letteratura analitica in materia di feticismo, contenuta nella relazione su *Les déviations du désir* presentata da André Lussier al XLII Congresso degli psicoanalisti di lingua francese e pubblicata sulla "Revue Française de Psychanalyse" (XLVII/1, 1983, pp. 19-141 e più in particolare pp. 43-76), il testo sulla *Gradiva*, per quanto incluso nella bibliografia, non vi è commentato. L'importanza di questo lavoro e la sua prossimità con quello,

A conferma di tale indicazione sta il fatto che, nello stesso passo in cui si discute l'opportunità di applicare al caso di Norbert Hanold le categorie nosografiche in uso nella psichiatria dell'epoca, si trova una nota in cui il suo delirio viene nondimeno classificato come “isterico”. Come Anna O., Dora e molte altre delle pazienti prese in cura da Freud, anche Hanold avrebbe dunque sofferto “di reminiscenze”, ovverosia non di un'affezione morbosa di origine organica, bensì di un disturbo psicogeno, passibile in quanto tale di essere trattato con il metodo psicoanalitico. Includendo tra i suoi sintomi un tratto vistosamente feticistico quale l'interesse da Hanold manifestato non tanto per il bassorilievo raffigurante la Gradiva nel suo complesso, quanto per il dettaglio costituito dalla particolare posa in esso assunta dai suoi piedi, Freud sembrerebbe pertanto avere implicato quanto meno la possibilità di includere il feticismo, invece che nella vasta congerie dei disturbi funzionali o supposti tali, nel più ristretto novero delle psiconevrosi, identificando nella funzione sostitutiva già riconosciuta all'oggetto feticcio l'anno precedente un'occorrenza specifica del più ampio fenomeno del ritorno del rimosso. Ciò che impone, tuttavia, un supplemento d'indagine.

### *Le ambiguità della rimozione*

L'ipotesi che i sintomi isterici fossero da considerare come la conversione somatica di un ammontare affettivo accumulato all'interno dell'apparato psichico era stata per la prima volta formulata da Freud nel 1892, nella *Comunicazione preliminare* redatta assieme a Joseph Breuer in vista della pubblicazione, di tre anni posteriore, degli *Studi sull'isteria*. Negli anni successivi, riconosciuta l'esistenza di un'altra forma di isteria, più tardi definita d'angoscia,<sup>95</sup> Freud estese a quest'ultima anche la concezione simbolica in base a cui nei sintomi (il cui novero era inizialmente ristretto alle crisi emozionali con teatralismo e alle numerose varietà di inibizioni motorie e sensoriali) parlano le rappresentazioni rimosse.

Stando alla *Comunicazione preliminare*, l'impossibilità di abreazione caratterizzante l'isteria avrebbe dovuto essere ricondotta all'azione di uno stato, fisiologicamente determinato e prodottosi in concomitanza con l'affetto traumatico, di dissociazione ipnoide, *combinato* con una serie di circostanze esterne che Freud avrebbe successivamente circoscritto alla difesa dal soggetto messa in atto contro dei contenuti psichici avvertiti come penosi. Già nel suo scritto sulle *Neuropsicosi da*

---

di poco posteriore, su Leonardo da Vinci, sono invece ben colti da Elisabeth Roudinesco e da Michel Plon nella voce “Fétichisme” da essi redatta per il *Dictionnaire de la psychanalyse* edito da Fayard nel 1997.

95 L'espressione “isteria d'angoscia” fu introdotta, su suggerimento di Freud, da Wilhelm Stekel nella sua monografia sugli *Stati nervosi d'angoscia e loro trattamento* (cfr. *Prefazione a « Stati nervosi d'angoscia e loro trattamento » di Wilhelm Stekel*, trad. di M. Tonin Dogana, in *Opere*, cit., vol 5, p. 435). Trattando infatti il caso del piccolo Hans, Freud non solo s'era reso conto di come esistesse una forma di nevrosi in cui la fobia, presente anche in altri quadri clinici, costituiva il sintomo principale, ma aveva inoltre rilevato come essa fosse accomunata all'isteria di conversione dalla rescissione di affetto e rappresentazione indottavi dall'intervento della rimozione.

*difesa*, però, Freud sostenne una tesi profondamente diversa, lasciando di fatto cadere l'assunto breueriano di una condizione di ordine fisiologico alla base di tutti i casi di isteria e preparando il futuro riconoscimento della difesa quale *unico* fattore etiologico della stessa. A seguito di tale passaggio da una concezione ancora in larga parte neurologica ad una comprensione più propriamente psicologica dell'isteria Freud si sarebbe tuttavia trovato ad affrontare un nuovo problema. Le reminiscenze di cui soffrivano le sue pazienti isteriche rispondevano a due condizioni. In primo luogo esse si riferivano invariabilmente a delle esperienze di carattere erotico, o più precisamente di seduzione, consistenti talora in veri e propri atti sessuali compiuti per iniziativa dell'altro (generalmente un adulto, ma anche un altro bambino), talaltra nell'essere state l'oggetto di semplici approcci a gesti o a parole. Di per sé, tali episodi non si distinguevano tuttavia in alcun modo da altre esperienze penose vissute dal soggetto (umiliazioni, rimproveri, torti indebitamente subiti ecc.). Perché mai, allora, il processo della rimozione avrebbe dovuto aver luogo in relazione ad essi soltanto?

In condizioni normali – spiega Freud nel *Progetto di una psicologia* – quando l'Io subisce un trauma di qualsivoglia genere esso comincia immediatamente a reagirvi attivando degli “investimenti laterali”, volti a drenare quelli precedentemente diretti sulla rappresentazione penosa. Di modo che, qualora quest'ultima dovesse essere rimemorata e, quindi, nuovamente investita, il dispiacere derivantene all'Io sarebbe minore, grazie all'attivazione preventiva delle vie, già predisposte, sulle quali dirottare i nuovi investimenti. Al punto che “dopo ulteriori ripetizioni, essa [la liberazione di dispiacere] si riduce a nulla più di un segnale di intensità accettabile dall'Io”.<sup>96</sup> Il problema è dunque quello di stabilire perché, nel caso delle reminiscenze relative ad esperienze di seduzione, ciò non avvenga, o – altrimenti detto – quello di spiegare perché in questo caso la difesa proceda non alla stregua di un processo secondario, basato sullo spostamento di piccole quantità di energia al pari delle funzioni tradizionalmente descritte in psicologia come pensiero vigile, attenzione, giudizio etc., bensì, in analogia con quanto avviene nel processo primario, liberando grandi quantità di energia che, non potendo essere adeguatamente scaricate all'esterno, sovraccaricano l'apparato. Poiché la seconda delle condizioni cui le rappresentazioni rimosse dalle pazienti di Freud soddisfacevano era costituita dall'essere riferite ad avvenimenti accaduti nell'infanzia, in un periodo per lo più compreso tra gli otto e i dieci anni, egli ebbe l'idea che l'aver esse mantenuto la capacità di ingenerare questo tipo di difesa fosse dovuto alla mancata attivazione, al tempo dei fatti, degli investimenti laterali che l'avrebbero in seguito potuta scongiurare e che non erano viceversa intervenuti in ragione del carattere non traumatico allora rivestito dagli eventi. Vale a dire che le esperienze di seduzione sarebbero divenute traumatiche soltanto *a posteriori*, con il

---

<sup>96</sup> *Progetto di una psicologia*, cit., p. 258.

destarsi nel soggetto, in virtù dello sviluppo puberale, dei moti pulsionali atti ad investire retroattivamente il ricordo.<sup>97</sup>

La teoria della seduzione che si è qui cercato di sintetizzare non andava tuttavia esente da problemi, a cominciare dalla difficoltà di estenderla alla nevrosi ossessiva, a monte della quale si erano nel frattempo venute delineando delle esperienze sessuali ugualmente precoci, ma vissute attivamente e con piacere.<sup>98</sup> A determinarne l'affossamento fu tuttavia l'ulteriore scoperta del carattere artefatto di alcune delle scene di seduzione a Freud comunicate dai suoi pazienti, la cui prima testimonianza si trova in una lettera a Fliess del 21 settembre 1897: “Voglio subito confidarti il grande segreto che ha cominciato lentamente a chiarirsi in me negli ultimi mesi. Non credo più ai miei *neurotica*”.<sup>99</sup> Senza disporre di una teoria della rimozione alternativa a quella della seduzione, Freud non avrebbe tuttavia in alcun modo potuto risolversi a sacrificarla – ciò che spiega la sua reticenza ad ammettere l'errore in cui era incorso – senza veder con ciò vanificato anche l'intero suo lavoro degli ultimi anni. Soltanto che la teoria sostitutiva affondava le sue radici non nel campo della psicologia, bensì in quello della biologia. Di modo che, a correzione dell'apparente linearità del percorso seguito da Freud quanto alla ripensamento del feticismo, si dovrebbe tenere presente tale complessità della nozione di rimozione,<sup>100</sup> cui Freud, nello scritto intitolato *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, non esita a conferire l'attributo di “organica”.

In questo lavoro, pubblicato nel 1906, dopo aver ricordato come le tesi da lui avanzate circa l'etiologia delle nevrosi attuali e delle psiconevrosi “in alcune brevi comunicazioni preliminari degli anni 1895 e 1896” conducessero al principio – ritenuto in linea di massima ancora valido – che “con una vita sessuale normale la nevrosi è impossibile”, Freud spiega come egli fosse tuttavia incorso in alcuni errori tali da pregiudicare l'insieme della dottrina, primo tra i quali l'aver sovrastimato la frequenza degli episodi di seduzione sessuale – ciò cui sarebbe stato indotto non solo dal numero insolitamente alto di casi di seduzione reale in cui egli si era imbattuto, ma anche e soprattutto dal non essere “ancora in grado a quel tempo di distinguere con sicurezza le illusioni mnestiche degli isterici sulla loro infanzia dalle rievocazioni di fatti reali, mentre ho appreso in seguito che parecchie di quelle fantasie di seduzione si risolvono in tentativi di difesa dal ricordo di una *propria* attività sessuale (masturbazione da bambino)”<sup>101</sup>.

A quasi dieci anni dalla lettera a Fliess sopra citata abbiamo dunque qui la prima pubblica

---

97 Cfr. S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, cit., pp. 192 sgg.

98 Ivi, p. 238.

99 Ivi, p. 297.

100 Per una prima ricognizione della questione cfr. la voce ad essa relativa in J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, cit., pp. 547 e sgg.

101 Cfr. *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, trad. di C. L. Mustatti, in *Opere*, cit., vol. 5, pp. 219-220. Il corsivo è mio.



abiura della teoria della seduzione, il cui significato viene da Freud illustrato nei seguenti termini: con la scoperta dell'irrealtà delle scene di seduzione “veniva meno l'accento sull'elemento “traumatico” delle esperienze sessuali dell'infanzia” mentre rimaneva “il concetto che l'attività sessuale infantile (spontanea o provocata) indirizza la vita sessuale successiva dopo la maturità. Lo stesso chiarimento” doveva tuttavia anche “modificare la concezione dei sintomi isterici. Questi cessarono di apparire filiazione diretta di ricordi rimossi relativi a episodi sessuali dell'infanzia; fra i sintomi e le impressioni sessuali infantili erano ora inserite le *fantasie* (o ricordi immaginari) del malato, prodottesi in genere negli anni della pubertà, e che da un lato venivano costruendosi”, come si evince dall'importante testo del 1898 sui *Ricordi di copertura*,<sup>102</sup> “sopra i ricordi di infanzia, dall'altro si trasformavano direttamente in sintomi”. Il fatto che Freud individui da ultimo il periodo in cui le fantasie si formerebbero nella pubertà non deve tuttavia trarre in inganno, dal momento che l'autentico nocciolo di quest'ultime, analogamente a quanto avviene nel caso dei sogni, risiederebbe in desideri infantili di carattere erotico. Aspetto che, sebbene qui non menzionato, chiarisce il successivo riferimento all'analogia “veramente straordinaria tra tali fantasie inconse degli isterici e le produzioni immaginarie, divenute coscienti sotto forma di deliri, della paranoia”, nonché la conclusione che, con una tale correzione, i “traumi sessuali infantili” furono in certo modo sostituiti da un “infantilismo della sessualità”. Tanto più che – come si vedrà in seguito – il parallelismo tra le fantasie inconse degli isterici e le produzioni immaginarie della paranoia viene da Freud sovente esteso fino ad includere anche gli agiti degli individui perversi.

Stante il ritardo il quale Freud riconobbe pubblicamente l'erroneità della teoria della seduzione, non stupisce che gli argomenti in relazione ad essa sviluppati nello scritto del 1906 riprendano le numerose osservazioni sull'importanza dei fantasmi, delle zone erogene e delle componenti parziali della libido presenti nelle lettere inviate a Fliess nel corso del 1897. Nello scritto sul ruolo della sessualità nell'etiologia dell'isteria, ad esempio, Freud illustra la concezione secondo cui “il comportamento normale della funzione sessuale” deriverebbe dalla progressiva restrizione del polimorfismo sessuale infantile mediante la rimozione di determinate sue componenti, ciò che rende immediatamente chiaro il nesso tra il ruolo giocato nella vita psichica

---

102Nell'articolo Freud muove dalla discussione circa la fedeltà dei primissimi ricordi di infanzia per concludere che buona parte di essi sarebbero, sebbene in parte soltanto, dei ricordi “il cui valore consiste nel prendere nella memoria il posto di impressioni e pensieri che appartengono a un'epoca posteriore e che hanno un contenuto che si collega, mediante relazioni simboliche e di analogia, a quello della scena ricordata” (*Ricordi di copertura*, in *Opere*, cit., vol. 2, p. 446). E' vero che tale tesi non è formulata senza distinguo, e che questo testo andrebbe comunque letto assieme a quello, coevo, sul *Meccanismo psichico della dimenticanza* (in *Opere*, cit., vol. 2, pp. 419-31), nel quale Freud, esaminando lo stesso caso di dimenticanza psichica (quello, personalmente occorsogli, relativo al nome dell'autore degli affreschi del giudizio universale dipinti su una cappella del duomo di Orvieto) dal quale muoverà l'indagine su *La psicopatologia della vita quotidiana* (trad. di C.F. Piazza, M. Ranchetti, E. Sagittario in *Opere*, cit., vol. 4, pp. 57-62), a proposito del “modo tendenzioso con cui ricordiamo e dimentichiamo” fornisce un quadro decisamente più sfumato.

dall'infantilismo sessuale e il secondo degli errori da Freud inizialmente compiuti, consistente nell'eccessiva accentuazione delle “influenze accidentali” a discapito dei “fattori costituzionali”, e cui egli avrebbe posto rimedio appunto ponendo “in luogo di una semplice “difesa” meramente psicologica una “rimozione sessuale” organica”.<sup>103</sup> Passo, questo, in verità già compiuto nelle lettere a Fliess del 21 settembre e del 4 ottobre 1897, in cui egli aveva discusso la propria tendenza a considerare l'isteria come incurabile”.<sup>104</sup>

Ancor più interessante è tuttavia la missiva dell'11 gennaio 1897, in cui si trova l'indicazione che “le perversioni conducono regolarmente alla zoofilia e hanno un carattere animale”, con l'ulteriore precisazione che “esse non devono essere spiegate mediante il funzionamento di zone erogene, che più tardi vengono abbandonate, ma dall'effetto di *sensazioni* erogene che in seguito hanno perso la loro forza. A questo riguardo si ricorderà che il senso più sviluppato negli animali (anche ai fini sessuali) è quello dell'odorato, il quale si è atrofizzato negli esseri umani. Poiché il senso dell'odorato (o del gusto) è dominante, l'urina, le feci, tutta la superficie del corpo e anche il sangue hanno un effetto sessuale eccitante. L'aumento del senso dell'odorato nell'isteria è senza dubbio connesso con tutto ciò”.<sup>105</sup> A prima vista, infatti, questo passo parrebbe sciogliere in senso evolucionistico l'indeterminatezza dell'espressione “rimozione organica”, al cui riguardo il testo del 1906, dopo averla introdotta, non fornisce alcuna precisazione.<sup>106</sup> Ric conducendo le perversioni, che alla luce di quanto sopra potremmo definire delle forme di infantilismo sessuale, ad una regressione dell'organizzazione sessuale nella direzione dell'animalità, esso sembrerebbe farne degli atavismi. All'origine delle formazioni reattive che nell'adulto serviranno a delimitare i confini della sessualità normale Freud pone cioè in queste righe una rimozione che si attua senz'altro a livello ontogenetico, ma le cui basi – com'è dato di evincere dal riferimento al ruolo dell'olfatto nella riproduzione animale – sarebbero viceversa filogenetiche. Si tratta di un assunto che Freud non esplicita, ma che egli potrebbe aver ricavato da Ernst Haeckel, il quale, sulla scorta delle proprie ricerche di embriologia e della teoria darwiniana dell'evoluzione, aveva formulato nel 1866 la legge secondo cui “l'ontogenesi è una breve e rapida ricapitolazione della filogenesi”.<sup>107</sup> Vale a dire che vi sarebbe,

103 *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, cit., p. 223.

104 S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, cit., p. 303.

105 *Ivi*, p. 253.

106 Ma cfr. oltre, p. 67, n. 158.

107 Cfr. E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen: Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenztheorie*, Georg Reimer, Berlin 1866, vol. II, p. 300, cit. da F. J. Sulloway in *Freud biologo della psiche*, cit., p. 286. Sulloway insiste tuttavia su due punti. In primo luogo, l'influenza da Charles Darwin esercitata su Freud sarebbe stata in larga parte indiretta, in quanto abbondantemente mediata da autori con il gusto delle generalizzazioni teoriche quale ad esempio l'allora molto influente Wilhelm Bölsche, autore, tra 1898 e 1903, di una monumentale opera su *Das Liebesleben in der Natur. Eine Entwicklungsgeschichte der Liebe* [La vita amorosa in natura. Una storia evolutiva dell'amore]. Inoltre, di contro a quanto inizialmente sostenuto da Lucille Ritvo (della quale si può vedere *Darwin as a Source of Freud Neo-Lamarckianism*, in “Journal of the American Psychoanalytic Association”, 13, 1965, pp. 499-517; nonché la parziale autorettifica costituita da *The Impact of Darwin on Freud*, in “The Psychoanalytic Quarterly”, 43, 1974, pp.

per quanto concerne la specie umana e sulla doppia linea dello sviluppo filogenetico e ontogenetico, una medesima e progressiva restrizione dell'interesse sessuale, il cui raggio più ampio sarebbe riscontrabile in ambo i casi nelle prime fasi di esso: quella infantile e quella di un'umanità primitiva la cui sessualità sarebbe stata, al pari di quella del bambino, polimorfa e perversa. Da qui il già ricordato l'interesse di Freud per la questione del periodo in cui insorge nel bambino il disgusto per gli escrementi e finalmente la sintesi, posteriore alla definitiva rinuncia alla teoria della seduzione, della lettera del 14 novembre 1897, in cui è stabilita la connessione, ribadita più di trent'anni dopo ne *Il disagio della civiltà*,<sup>108</sup> tra l'atrofizzazione del senso dell'olfatto e l'acquisizione della stazione eretta da parte dell'uomo. “Adottata l'andatura eretta – argomenta Freud –, il naso si è sollevato da terra, e con ciò una quantità di sensazioni interessanti, legate alla terra, sono divenute repellenti, *per un processo che ancora ignoro*. (“Arriccio il naso = si considera come persona particolarmente nobile”). Ora, le zone che non producono più una scarica sessuale negli esseri umani normali e adulti devono essere le regioni dell'ano e della bocca-fauci. Ciò va inteso in due sensi: in primo luogo, la vista e l'idea di queste zone non ha più effetto eccitante e, in secondo luogo, le sensazioni interne da esse derivanti non danno più alcun contributo alla libido, come quelle degli organi sessuali veri e propri. Negli animali, tali zone sessuali mantengono il loro potere *sotto ambedue gli aspetti*. Quando questo si verifica anche negli esseri umani ne risulta la perversione. Dobbiamo supporre che in età infantile la scarica sessuale non sia ancora così ben localizzata come nell'età adulta, cosicché in una certa misura le zone che più tardi vengono abbandonate (e probabilmente l'intera superficie corporea) stimolano, in qualche modo, la produzione di qualcosa di analogo alla successiva scarica sessuale”.<sup>109</sup>

---

177-92), il pensiero evoluzionistico avrebbe influito su Freud anche attraverso un altro e ben diverso canale, rappresentato da quella che, all'interno della teoria postdarwiniana, costituiva una vera e propria “falange neolamarckiana”, dai cui esponenti egli avrebbe mutuato l'assunto, “estremamente estraneo al darwinismo”, secondo il quale i “bisogni” interni agli organismi viventi costituirebbero il fattore determinante nel mutamento evolutivo.

Ipotesi quest'ultima confermata, oltre che da alcune delle lettere da Freud inviate ad Abraham e a Goddreck, dall'appoggio da lui fornito ai tentativi bioanalitici compiuti da Sándor Ferenczi a partire dai primi anni dieci.

Già nel 1913, infatti, Ferenczi aveva infatti tentato di spiegare il fenomeno della latenza sessuale attraverso le condizioni ambientali dell'era glaciale, la cui durezza avrebbe costretto l'uomo ad inibire la propria sessualità per poter riversare una maggiore quantità di energie nella lotta per la sopravvivenza (cfr. S. Ferenczi, *Fasi evolutive del senso di realtà*, in *Opere. 1913-1919. Volume II*, trad. di P. Rizzi, Cortina, Milano 1990, pp. 34-47). Tornato sulla questione nel 1924, egli non solo aveva ribadito le sue precedenti ipotesi, ma aveva collocato la catastrofe per l'uomo rappresentata dalla glaciazione al vertice di una serie di altri cinque eventi cruciali per lo sviluppo della vita sulla Terra, a ciascuno dei quali aveva fatto corrispondere poi un preciso momento dello sviluppo perigenetico (fetale) e ontogenetico, esattamente allo stesso modo in cui, dieci anni prima, aveva ricondotto all'influenza esercitata dalla glaciazione il prodursi dello sviluppo in due tempi della sessualità umana (cfr. S. Ferenczi, *Thalassa. Saggio sulla teoria della genitalità*, trad. di P. Rizzi e L. Resele, Cortina, Milano 1993).

Se le reazioni di Freud ai tentativi dell'amico non furono, per quanto positive, del tutto senza riserve, rimane comunque la testimonianza di Ernest Jones circa l'opera che tra il 1916 e il 1917 Freud e Ferenczi avrebbero progettato di scrivere assieme su temi biogenetico-lamarckiani (cfr. E. Jones, *Vita e opere di Freud. Vol. II: Gli anni della maturità (1901-1919)*, trad. di A. e M. Novelletto, il Saggiatore, Milano 1962, pp. 369-70).

108Cfr. *Il disagio della civiltà*, trad. di E. Sagittario in *Opere*, cit., vol. 10, pp. 589 n.1 e 595 n.2.

109S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, cit., p. 314.

Prefigurando il carattere “organico” alla rimozione attribuito da Freud nel 1906, questa lettera sembrerebbe dar ragione a quanti ritengono che, in questi anni, egli stesse maturando l'idea di ricondurre la rimozione patologica alla base ad essa offerta da una supposta rimozione organica, fisiologicamente normale, relegando la nevrosi al rango di una difesa supplementare nei confronti di una disposizione perversa più marcata della media, che le normali formazioni reattive (disgusto, pudore, ecc.) nei confronti dei ricordi infantili associati alle zone erogene abbandonate non basterebbero a contenere. In un'altra delle lettere a Fliess, datata 2 maggio 1897, non si trova forse l'affermazione che “le strutture psichiche, che nell'isteria vanno soggette alla rimozione, non sono propriamente i ricordi, dato che nessuno mette al lavoro la propria memoria senza motivo, quanto piuttosto gli *impulsi*, che derivano dalle scene primarie?”<sup>110</sup> Nondimeno, che ciò equivalga ad una radicale marginalizzazione se non al puro e semplice rinnegamento del percorso di approfondimento psicologico e di sistemazione teorica da Freud fino ad allora compiuto sotto l'urgenza della clinica delle nevrosi e dell'isteria in particolare, è quanto meno dubbio. Non si tratterà infatti di chiedersi di che genere siano le scene primitive di cui egli parla? E' proprio sicuro che esse siano, come sostenuto da Sulloway, delle proiezioni endogene, quasi che le varie componenti della pulsione portassero in sé l'immagine degli oggetti meglio atti a soddisfarle?<sup>111</sup> E come non tenere conto dell'indicazione secondo cui la rimozione determinerebbe l'abbandono non di una una serie di zone erogene corrispondenti alle componenti pulsionali più difficilmente integrabili nell'organizzazione matura della sessualità, bensì l'indebolimento di una quantità di *sensazioni* erogene giustapposte, le quali continuerebbero altrimenti a contendere il primato che pure Freud riconosce a quelle legate alla zona genitale? Non si accorda forse essa perfettamente con l'assenza, dalla prima edizione dei *Tre saggi*, di qualsivoglia riferimento ad una concezione stadiale dello sviluppo?

### *Il reperimento dell'oggetto*

A partire da *Il delirio e i sogni nella “Gradiva” di Jensen*, Freud non avrebbe pertanto

---

110S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, cit., p. 270.

111Cfr., per quanto concerne la discussione di questo punto, F. J. Sulloway, *Freud biologo della psiche*, cit., pp. 224 e sgg. Tra gli altri argomenti di cui Sulloway si fa forte c'è anche la spiegazione da Freud fornita circa la scelta della nevrosi, in quanto frutto dell'incrocio di due teorie fliessiane: quella dell'universale bisessualità del genere umano e quella del carattere periodico, a spinte, (*schubweise*) dello sviluppo sessuale. Freud aveva in effetti tentato di rendere conto della grande variabilità degli esiti psicopatologici prodotti da esperienze sostanzialmente analoghe su soggetti diversi mediante la diversità delle zone erogene interessate: laddove queste fossero state quella orale o anale, esse avrebbero in ogni caso dato luogo a formazioni reattive ed i ricordi infantili ad esse associati sarebbero incorsi nella rimozione; qualora la zona in questione fosse invece stata quella genitale, un esito analogo avrebbe costituito la norma unicamente per le femmine, laddove “nei maschi o nelle donne mascoline” esse avrebbero piuttosto provocato “coazione masturbatoria e libido”, il fattore “decisivo” essendo proprio quello “organico” (S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, cit., pp. 315-16).

smarcato il concetto di feticismo da quello di aberrazione sessuale in senso psichiatrico senza con ciò anche riprodurre le contraddizioni al riguardo operanti nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* e che sono in ultima istanza le stesse che si ritrovano al fondo del concetto di rimozione.

Nella conferenza *Per la genesi del feticismo*, tenuta presso la Società psicoanalitica di Vienna nel febbraio del 1909, in conclusione alla disamina di un esempio di feticismo del piede nella cui determinazione avrebbe giocato un ruolo decisivo la connotazione coprofila originariamente assunta per il suo paziente dal piacere di odorare, egli osserva ad esempio che “si potrebbe collocare il piacere degli odori accanto all'erotismo anale, ma sarebbe meglio ascriverlo all'erotismo nasale”.<sup>112</sup> Ciò che, se da una parte equivale a palesare una certa perplessità quanto all'opportunità di ribattere completamente la valenza erogena di una determinata sensazione sulla sua connessione con una data zona del corpo, la cui funzione di fonte della sessualità sarebbe organicamente predeterminata; dall'altra implicitamente conferma il valore di paradigma in tal modo attribuito al modello biogenetico dello sviluppo psicosessuale. Modello che si sovrappone e si compenetra senza soluzione di continuità con quello, più tradizionale e per i *Tre saggi sulla teoria sessuale* ancora determinante, della psichiatria organicista di fine XIX secolo: “a dire il vero” – afferma infatti Freud, quasi a riannodare il discorso iniziato nel lontano 1897 – “questa [il riconoscimento dell'importanza, per la comprensione del feticismo, della sua componente olfattiva] non è una novità. Bloch osserva che originariamente l'attrazione per gli odori sta alla base del feticismo dei capelli”.

Del resto, se la nozione di un'organizzazione pregenitale della libido incentrata sulla zona erogena anale (dominata cioè dalle pulsioni sadiche e dall'erotismo anale, e cionondimeno già caratterizzata da un rapporto ad un oggetto esterno analogo a quello presente nell'organizzazione genitale matura) sarebbe stata avanzata da Freud soltanto nel 1913, nel lavoro su *La disposizione alla nevrosi ossessiva* (alla base del consistente rimaneggiamento subito dai *Tre saggi sulla teoria sessuale* in occasione della loro terza edizione),<sup>113</sup> già nell'articolo *Carattere ed erotismo anale*, pubblicato nel 1908, egli aveva fatto rimontare all'importanza, in tal caso indebitamente accentuata, da tale zona rivestita per la sessualità infantile tutta una serie di tratti caratteriali che nell'adulto spesso si presenterebbero reciprocamente associati.<sup>114</sup> D'altra parte, del caso clinico che fornisce due dei tre esempi di feticismo presi in considerazione nella comunicazione alla Società psicoanalitica, egli avrebbe fornito, in una lettera inviata a Karl Abraham nel febbraio dell'anno successivo,

---

112 *Per la genesi del feticismo*, trad. di F. Marchioro in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, p. 11.

113 Cfr. *La disposizione alla nevrosi ossessiva*, trad. di E. Luserna in *Opere*, cit., vol. 7, p. 239.

114 Cfr. *Carattere ed erotismo anale*, trad. di C. L. Musatti, in *Opere*, cit., vol. 5, pp. 401-06. E' appena il caso di sottolineare come la stesura di questo testo sia coeva al trattamento analitico di cui Freud renderà conto nel *Caso clinico dell'uomo dei topi* (1909), destinato a rimanere il suo maggiore contributo circa la nevrosi ossessiva.

un'interpretazione sensibilmente diversa, identificando l'oggetto cui la pulsione si sarebbe originariamente fissata non nel piede stesso, bensì in un oggetto anale il cui investimento libidico sarebbe stato su di esso trasferito in un secondo momento.<sup>115</sup> Vale a dire che nella lettera ad Abraham, il quale avrà non a caso un ruolo di primo piano nel determinare l'inflessione della teoria analitica in senso evolutivo, il nesso tra feticismo e piacere di odorare sembra passare in secondo piano rispetto alla connotazione coprofila di questo, la quale rimanda a sua volta all'incidenza della componente pulsionale anale sulla vita erotica del futuro feticista.

L'accresciuto interesse di Freud per tale incidenza, la quale mette in gioco anche la questione, cui si è sopra accennato, dello statuto delle rappresentazioni fantastiche, si ritrova del resto anche in numerosi altri dei suoi testi della fine del primo decennio del secolo. Nel suo lavoro del 1908 sulle *Teorie sessuali infantili*, in cui egli per la prima volta affronta il tema, cruciale per la questione del feticismo, delle investigazioni messe in atto dai bambini riguardo alla sessualità, Freud illustra ad esempio la teoria consistente “*nell'attribuire a tutti gli esseri umani, incluse le femmine, un pene*” muovendo dalla constatazione che “proprio nella costituzione sessuale che dobbiamo riconoscere come quella “normale”, già nell'infanzia il pene è la zona erogena principale, l'oggetto autoerotico più importante. Logicamente quindi la stima in cui è tenuto si rispecchia nell'incapacità di immaginare una persona a sé simile che sia priva di questa fondamentale parte costitutiva”.<sup>116</sup> A riprova di ciò, egli cita il fatto che “quando il maschietto vede i genitali di una sorellina, ciò che egli dice mostra che il suo pregiudizio è già abbastanza forte da falsarne la percezione; egli non osserva in qualche modo la mancanza del membro, ma dice *invariabilmente*, come per consolare e rettificare: “Il ... è però ancora piccolo; solo quando lei sarà più grande crescerà.””<sup>117</sup>

115 Il passo in questione è il seguente: “[Il paziente] era anche un feticista del piede, sebbene non della specie più grezza. La sua infanzia fu segnata da un'attività *coprofila* insolitamente intensa. Dagli otto ai dieci anni, per esempio, egli fu solito trattenere le feci affinché si formasse una colonna che lasciava pendere dal retto, e dalla quale staccava nel corso della giornata dei piccoli pezzi. Era inoltre un “annusatore” straordinariamente sensibile” (cfr. S. Freud, K. Abraham, *The Complete Correspondance of Sigmund Freud and Karl Abraham*, a cura di E. Falzeder, H. Karnac, London 2002, p. 105 (trad. mia). Nel prosieguo della lettera Freud identifica inoltre “*il piacere coprofilo di odorare* come il responsabile della maggior parte dei casi di feticismo del piede e dello stivale”, anche se vi si afferma pure che “il piede femminile” costituisce “probabilmente un sostituto per il pene della donna, primitivamente postulato e dolorosamente rimpianto”. Sgignificazione che non sarebbe peraltro ad esso riservata, dal momento che “un analogo sostituto sembra essere la treccia. Il taglio della treccia rappresenta così la castrazione della donna”, “come se si divenisse donna mediante la castrazione”. Nella lettera da Freud inviata a Abraham il 18 febbraio 1909, in risposta a una richiesta di delucidazioni da questi al riguardo avanzata il giorno 14, la presentazione del caso corrisponde invece pienamente a quella adottata in occasione della comunicazione da Freud tenuta presso la Società psicoanalitica pochi giorni dopo (cfr. *ivi*, pp. 81-83).

116 *Teorie sessuali dei bambini*, trad. di E. A. Panaitescu in *Opere*, cit., vol. 5, p.456.

117 La medesima osservazione era stata da Freud già riportata l'anno precedente nello scritto sull'*Istruzione sessuale dei bambini* (trad. di E.A. Panaitescu in *Opere*, cit., vol. 5, pp. 351-62), nel quale si trova il seguente passo: “A tre anni e tre quarti [Hans] è in grado di scoprire da solo con le sue osservazioni categorie esatte. Vede che da una locomotiva vien fuori dell'acqua e dice: “Guarda, la locomotiva fa pipì; e allora dove ha il suo fapipi?” Più tardi aggiunge pensieroso: “Un cane e un cavallo hanno un fapipi; un tavolo e una seggiola no.” Da poco ha osservato la sorellina, nata da una settimana, mentre le si fa il bagno, e commenta: “Ma il suo fapipi è ancora piccolo. Quando lei crescerà, esso diventerà più grande.” (La stessa posizione rispetto al problema della differenza dei sessi mi è stata riferita a proposito di altri maschietti della stessa età.)” (p. 358).

L'obiezione che il discorso di Freud immediatamente solleva è naturalmente costituita dalla posizione della bambina, relativamente alla quale egli si accontenta sostanzialmente di ribadire quanto già sostenuto nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*. La sessualità femminile avrebbe una natura originariamente clitoridea, destinata a modificarsi soltanto negli anni della pubertà mercè la rimozione di tale suo carattere originariamente maschile.<sup>118</sup> E' dunque sulla base di tale omologia funzionale che la bambina condividerebbe “pienamente” il parere del fratello, sviluppando “per questa parte del corpo del maschio un grande interesse, che non tarda tuttavia a essere retto dall'invidia”. Che dal punto di vista della fisiologia dei processi sessuali la clitoride possa essere considerata un piccolo pene, non sembra tuttavia in alcun modo sufficiente a giustificare gli ulteriori sviluppi della teoria freudiana, nella quale sembrerebbe essere tra l'altro implicata l'ammissione di una sorta di handicap epistemologico dal quale la bambina sarebbe, a differenza del maschio, costitutivamente affetta. Abbandonata per un istante la discussione della fantasia della donna con il pene, Freud fa infatti un passo indietro, prendendo in considerazione il modo in cui i bambini si pongono la questione della generazione e l'atteggiamento che essi manifestano in relazione a quanto viene loro in proposito raccontato dagli adulti. Che i bambini crescano nel ventre della madre è una constatazione che tanto il maschio che la femmina possono formulare in proprio, per via empirica, e di fronte alla quale non c'è cicogna che tenga. Essa, però, “non è evidentemente una spiegazione sufficiente”. Come fa il bambino ad entrarvi? “Cosa dà inizio al suo sviluppo? Che il padre c'entri per qualche verso è probabile, egli afferma infatti che il bambino è anche il suo bambino. D'altronde anche il pene svolge certamente la sua parte in questi processi misteriosi; ne è prova il fatto che, a tutto questo lavoro del pensiero, il pene si eccita. Con questo eccitamento sono collegati impulsi di cui il bambino non riesce a rendersi conto, oscuri impulsi a un fare violento, a penetrare, a mandare in frantumi, ad aprire in qualche luogo un buco”, col che egli parrebbe ben avviato a “postulare” l'elemento mancante, ovvero sia “l'esistenza della vagina”, e a “considerare la penetrazione della madre ad opera del padre come quell'atto che dà origine al bambino nel corpo

---

118Cfr., a questo riguardo, il testo sulle *Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità*, in cui, muovendo dalla supposizione che l'analisi del rapporto tra fantasie e sintomi avrebbe dovuto costituire, in base ai dati dell'esperienza clinica, la migliore chiave di accesso “alla conoscenza delle componenti della pulsione sessuale che dominano l'individuo”, Freud conclude alla reinterpretazione della rimozione nei termini di un conflitto tra pulsioni maschili e femminili, nel quale è facilmente riconoscibile l'impronta della sua vecchia concezione della bisessualità. L'operazione sopra citata – spiega Freud – dà infatti “per alcuni casi, un risultato inatteso”, evidenziando come, per la liquidazione di numerosi sintomi, non sia affatto sufficiente enucleare una fantasia sessuale inconscia (o una serie di fantasie di cui una, la più importante e primitiva, è di natura sessuale), ma ne occorrono viceversa due, entrambe sessuali, “di cui una ha carattere maschile e l'altra femminile, sicché una di tali fantasie scaturisce da un moto omosessuale”. Ciò che sarebbe confermato da quei casi di onanismo in cui “la persona che si masturba cerca di immedesimarsi, nelle sue fantasie cosce, sia nell'uomo sia nella donna della situazione immaginata”, nonché “da certi attacchi isterici, nei quali la malata sostiene contemporaneamente entrambe le parti della fantasia sessuale che ne è alla base, e quindi, ad esempio, [...] con una mano stringe a sé le vesti (nella parte di donna), mentre con l'altra cerca di strapparsele (nella parte di uomo)” (op. cit., p. 394).

della madre”.<sup>119</sup>

Al di là della tonalità sadica dalla quale il passo è permeato e che trova d'altra parte riscontro nel fatto che l'interpretazione del coito come atto sadico costituisce la terza e ultima delle teorie infantili da Freud in questo lavoro discusse,<sup>120</sup> ciò che in esso colpisce è la pretesa che, ad innescare nel bambino un processo di acquisizione della conoscenza, sia il profilarsi del primato della zona genitale, sotto il quale dovrà strutturarsi l'organizzazione sessuale matura, contraddistinta dal superamento della parzialità che contraddistingue le altre pulsioni e della loro tendenza a soddisfarsi autoeroticamente. Quasi che vi fosse un parallelismo stretto tra maturazione della funzione genitale da una parte e sviluppo del senso di realtà dall'altra, il destarsi di una particolare classe di ciò che Freud chiama “impulsi” – ed anzi impulsi “oscuri”, il cui difetto di chiarezza non possiamo, conformemente a quelli che saranno i dati elementari della metapsicologia, che addebitare alla labilità del loro legame con una percezione integrata nell'organizzazione dell'apparato psichico e come tale atta a fungere da rappresentante pulsionale – è qui chiamato ad assicurare lo stabilirsi di un primo rapporto tra dentro e fuori, tra l'*individuum* costituito dalla congiunzione di apparato psichico e organismo biologico da una parte e, dall'altra, l'ambiente o la realtà da cui esso dipende tanto per il soddisfacimento dei suoi bisogni vitali, quanto per quello dei suoi moti pulsionali, successivamente per lo meno al loro affrancarsi dall'autoreferenzialità che li contraddistinguerebbe al loro sorgere. Il buco che, a detta di Freud, si tratterebbe per il bambino di aprire sarebbe insomma anche e soprattutto una breccia nel muro dell'autoerotismo infantile, la manifestazione imperiosa del bisogno di stabilire una relazione con un oggetto sul quale riversare una libido la cui progressiva alterazione, procedente da mutamenti interni all'organismo stesso, implicherebbe l'impossibilità di mantenere lo *status quo* quanto ai modi del suo soddisfacimento.

A gravare tale modello di una pesante ipoteca è tuttavia non solo il fatto che i termini che compaiono nel passo sopraccitato si confanno pienamente soltanto al caso del bambino di sesso maschile, bensì anche che la pulsione genitale al cui sviluppo esso demanda la rettifica dei rapporti del soggetto con l'ambiente è *la medesima* alla cui influenza esso aveva poche righe prima messo in conto “la teoria secondo cui la madre possiede un pene come il maschio”, ovvero sia la teoria di cui ci viene ora detto che essa “si para di fronte” al piccolo indagatore, impedendogli di proseguire le sue ricerche e condannandolo ad una “perplexità” irresolubile.<sup>121</sup> Introducendone la trattazione, egli

---

119 *Teorie sessuali dei bambini*, cit., p.458.

120 Le altre due essendo per l'appunto quella del monismo fallico e quelle relative al processo della generazione (fecondazione orale e simili, parto anale).

121 Ciò nella misura in cui essa è da Freud presentata come il correlato dell'ignoranza della vagina, la quale ultima verrà, in base all'assunto del carattere originariamente maschile della libido, da lui estesa anche alla bambina, ciò che gli costerà l'opposizione della scuola londinese e di Jones *in primis*. In occasione di una comunicazione al congresso psicoanalitico internazionale di Innsbruck del 1927, questi avrebbe infatti sostenuto l'esistenza di una libido specificamente femminile, nonché l'evidenza clinica secondo cui le bambine non mancherebbero affatto di



aveva infatti sottolineato come in ciascuna delle teorie sessuali infantili, a dispetto del carattere grottesco che talora le contraddistingue, vi sia “una parte di schietta verità”, derivante dal fatto che esse “scaturiscono” dalle “componenti della pulsione sessuale che sono attive già nell'organismo del bambino”, e quindi “non da un arbitrio psichico o da impressioni casuali, ma dalle necessità della costituzione psicosessuale, ed è per questo che possiamo parlare di teorie sessuali dei bambini tipiche e che troviamo, in tutti i bambini la cui vita sessuale è a noi accessibile, le stesse opinioni erronee”.<sup>122</sup>

Senza rendersene conto, Freud sembrerebbe quindi attribuire alla rappresentazione della donna con il pene, passibile di “fissarsi” nel bambino al punto di resistere “a tutti gli influssi della vita successiva” e di renderlo infine “incapace di rinunciare alla presenza del pene nel proprio oggetto sessuale”,<sup>123</sup> un duplice statuto. Da una parte si tratterebbe di una rappresentazione il cui carattere composito ed anzi contraddittorio starebbe ad indicare la natura intrinsecamente immaginaria e l'irreperibilità al livello della realtà dell'oggetto che essa presentifica. Strutturalmente discorde rispetto ai dati della percezione, la sua incidenza peraltro ineluttabile sulla sessualità umana si manifesterebbe nel renderle più complesso se non addirittura nel precluderle il reperimento dell'oggetto – il partner dell'altro sesso – necessario ad assicurarne l'esercizio in quanto funzione riproduttiva. A partire da questa prospettiva, potremmo senz'altro riconsiderare quanto da Freud affermato nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* relativamente al paradosso per cui il feticismo, a quel tempo ancora annoverato tra le deviazioni della pulsione sessuale e quindi tra le perversioni, lungi dal manifestare uno scatenamento dell'istinto sessuale ne avrebbe piuttosto indicato un indebolimento non privo di rapporti con l'esclusività insita nell’“amore normale”. Nondimeno, non va dimenticato come egli ne tenga costantemente presente anche un'altra, secondo la quale la giustapposizione di tratti maschili e femminili che si riscontra nella rappresentazione della donna con il pene dovrebbe piuttosto essere considerata l'effetto della proiezione che il soggetto sessualmente immaturo effettuerebbe sull'altro dell'organo – e quindi di un oggetto senz'altro reperibile al livello della realtà – che ne condiziona il soddisfacimento erotico. Successivamente integrato a pieno titolo nella teoria del narcisismo, questo punto di vista viene adottato nelle *Teorie sessuali infantili* per spiegare mediante la fissazione alla rappresentazione della madre fallica la posizione dell'omosessuale attivo, il quale cercherebbe il proprio oggetto sessuale proprio “fra i maschi che per altre caratteristiche somatiche e psichiche gli ricordano la donna”.

L'ambiguità appena segnalata non concerne tuttavia unicamente l'immagine della donna con il

---

conoscere la vagina, mentre l'invidia del pene costituirebbe viceversa per esse una formazione secondaria, di modo che il declino della fase fallica non farebbe che segnare il ritorno della femminilità precedentemente rimossa (cfr. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France. II (1925-1975)*, Fayard, Paris 1994, pp. 511 e sgg.).

<sup>122</sup>*Teorie sessuali dei bambini*, cit., p. 456.

<sup>123</sup>Cfr. *ivi*, p. 457.

pene qui in questione, bensì la dimensione fantastica in generale, da Freud sovente presa in esame unitamente al problema della creazione artistica. Ne *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Jensen*, Freud osserva ad esempio come il personaggio di Norbert Hanold fosse dotato, quale correttivo del suo interesse pressoché esclusivo per “marmo e bronzo” intesi quale “unica realtà vivente capace di esprimere lo scopo e il valore della vita umana”, di una “fantasia estremamente vivace, la quale non si limitava ad agire nei sogni, ma era spesso attiva anche durante la veglia”. Conformemente all'assunto – già implicito nello scritto del 1905 *Personaggi psicopatici sulla scena* – secondo il quale i personaggi letterari sarebbero passibili di essere trattati “come se fossero individui reali e non creazioni di un poeta,<sup>124</sup> e come se la mente del poeta fosse uno schermo trasparente e non un mezzo deformante od offuscante”,<sup>125</sup> egli non esita poi nemmeno ad affermare che “una tale scissione della fantasia dalle facoltà razionali doveva predisporlo a divenire o poeta o nevrotico; egli appartiene a quella specie di uomini il cui regno non è di questa terra. Così appunto gli era potuto capitare di rimanere fissato col suo interesse a un bassorilievo raffigurante una fanciulla che camminava in modo particolare, di concentrarvi le proprie fantasie, di darle un nome e un'origine e di collocare il personaggio da lui creato nella città di Pompei sepolta più di 1800 anni prima, e infine, dopo uno straordinario sogno di angoscia, di elevare la fantasia dell'esistenza e della morte della fanciulla chiamata Gradiva a un delirio che doveva influenzare tutto il suo comportamento”.<sup>126</sup>

La medesima alternativa si trova poi discussa ne *Il poeta e la fantasia*, pubblicato nel 1907, nel quale le fantasticherie – non necessariamente riferite a soggetti nevrotici – vengono messe a confronto, oltre che con le creazioni poetiche, con il gioco dei bambini, al cui riguardo Freud nota come “il bambino, nonostante i suoi investimenti affettivi, distingue assai bene il mondo dei suoi giuochi dalla realtà e appoggia volentieri gli oggetti e le situazioni da lui immaginati alle cose visibili e tangibili del mondo reale [*lehnt seine imaginierten Objekten und Verhältnisse gerne an greifbare und sichtbare Dinge der wirklichen Welt an*]. Quest'appoggio e null'altro [*nichts anderes als diese Anlehnung*] distingue il “giocare” del bimbo dal “fantasticare”. Facendo leva sull'ambiguità del verbo “*spielen*” (il quale significa nella sua prima accezione “giocare”, ma tra i

---

124Passando a trattare, dopo quello religioso, di carattere e sociale, del dramma psicologico, Freud vi afferma ad esempio che “nell'animo dell'eroe infuria la lotta, generatrice di sofferenza, tra impulsi diversi”, e che, combinata con elementi tratti dalle altre tipologie, fornisce “lo spunto per situazioni di conflitto con varianti quasi infinite: altrettanto infinite quanto le fantasticherie erotiche degli uomini”. Quanto invece al dramma non più semplicemente psicologico, bensì psicopatologico, la “condizione del godimento” sarebbe data in questo caso dall'essere lo spettatore “anche nevrotico” (cfr. *Personaggi psicopatici sulla scena*, trad. di M. Tonin Dogana, in *Opere*, cit., vol. 5, p. 234).

125*Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Jensen*, cit., p. 269.

126Ivi, pp. 269-70. L'idea che la principale modalità di manifestazione delle fantasie dei nevrotici sia costituita dall'influenza da esse esercitata sul loro comportamento si trova anche nell'altro lavoro da Freud pubblicato nel 1906, dedicato ai rapporti tra la “diagnostica del fatto” (una tecnica di interrogatorio basata sull'utilizzo delle associazioni verbali) e il metodo psicoanalitico della libera associazione (cfr. *Diagnostica del fatto e psicoanalisi*, trad. di M. Tonin Dogana, in *Opere*, cit., vol. 5, p. 249).

cui molteplici significati vi è anche quello di “recitare” e persino di “fingersi” o di “atteggiarsi a”) Freud accosta tale atteggiamento a quello del poeta, il quale pure prende sul serio, investendolo affettivamente, un mondo dalla cui irrealtà egli trae il massimo vantaggio, distillando ad esempio del godimento da esperienze che qualora realmente compiute risulterebbero viceversa spiacevoli. Il legame dal poeta conservato con il mondo reale sembrerebbe anzi ancor più labile di quello con esso intrattenuto dal bambino, il quale, nei suoi giochi, è indubbiamente diretto “da desideri”, ma anche e soprattutto “da quello specifico desiderio che è di così grande aiuto nella sua educazione: il desiderio di essere grande e adulto. Egli giuoca sempre a “essere grande”, e imita nel giuoco quel che riesce a conoscere della vita degli adulti”. Ragion per cui l'opposto di tale desiderio di realtà non andrà cercato nell'attività del poeta, bensì nella “vita interiore dell'uomo”. Chi la conosce – argomenta infatti Freud – “sa che non vi è cosa più difficile della rinuncia a un piacere già una volta gustato. Effettivamente noi non possiamo rinunciare a nulla e solo barattiamo l'una cosa con l'altra, così che ciò che sembra una rinuncia altro non è in realtà che la formazione di un sostituto o surrogato. Così anche l'adolescente, quando smette di giocare, abbandona soltanto l'appoggio agli oggetti reali: invece di giocare ora *fantastica*”.<sup>127</sup>

L'attività fantastica, qualora non passata al laminatoio della sublimazione come nel caso del poeta<sup>128</sup> né diretta da un desiderio orientato in direzione del mondo reale come in quello del bambino, sarebbe dunque connotata in senso marcatamente regressivo: “si deve intanto dire – afferma recisamente Freud – che l'uomo felice non fantastica mai; solo l'insoddisfatto lo fa”.<sup>129</sup> Peraltro, sebbene “molte creazioni poetiche si manteng[a]no ben lontane dal modello di un ingenuo sogno a occhi aperti”, non si può tuttavia “fare a meno di sospettare che anche i casi che maggiormente se ne allontanano possano esser congiunti a questo modello attraverso una catena ininterrotta di passaggi intermedi”. Anzi, soprattutto qualora si prendano a termine di riferimento “non i poeti massimamente valutati dalla critica, ma quei più modesti scrittori di romanzi, novelle e racconti, che proprio perciò trovano un più vasto pubblico di lettori e di lettrici appassionati”, le loro opere sono al riguardo rivelatrici: “il senso di sicurezza con cui accompagnamo l'eroe nel corso delle sue paurose avventure è lo stesso di quello con cui nella vita reale un eroe si lancia in acqua per salvare uno che è in procinto di annegare, o si espone al fuoco nemico per andare all'assalto di una posizione avversaria; quel vero sentimento eroico che uno dei nostri migliori scrittori, Anzengruber, ha espresso in maniera stupenda: “*Es kann dir nix g'schehen*”. Ritengo però che

---

<sup>127</sup>Cfr. *Il poeta e la fantasia*, trad. di C. L. Musatti, in *Opere*, cit., vol. 5, pp. 376-78.

<sup>128</sup>Questa parrebbe infatti essere la principale differenza tra le fantasie ordinarie e quelle poetiche, che in questo lavoro Freud tende peraltro ad avvicinare. Cfr. inoltre l'indicazione in esso contenuta secondo cui “il particolarissimo segreto” del poeta consisterebbe nell'essere in grado di farci condividere i suoi “drammi” o “ciò che noi siamo inclini a interpretare come suoi personali sogni ad occhi aperti” (op. cit., p. 383).

<sup>129</sup>Ivi, p. 378.

attraverso questo trasparente carattere di invulnerabilità si renda senza fatica riconoscibile sua maestà l'Io, l'eroe di tutte le fantasticherie come di tutti i romanzi". Anche nei "cosiddetti romanzi psicologici", d'altra parte, le cose non vanno diversamente: come non essere colpiti, infatti, dal fatto che "un solo personaggio, l'eroe, è descritto dall'interno", di modo che "dentro la sua anima vi è in un certo senso il suo autore"? E che dire del patrimonio di miti, leggende popolari e favole dal quale pure poeti e scrittori talvolta amano attingere, e che sovente corrispondono "ai residui deformati di fantasie di desiderio di intere nazioni"?<sup>130</sup>

Oltre all'indicazione secondo la quale fantasticherie e sogni ad occhi aperti altro non farebbero che provvedere un immaginario soddisfacimento a desideri concreti e ben determinati, nella realtà viceversa frustrati, in questo testo se ne trova tuttavia anche un'altra, di segno per certi versi opposto. Si tratta della struttura temporale delle fantasie, le quali non appaiono mai rigide ed immutabili, ma ondeggiando per così dire "fra tre tempi, i tre momenti temporali della nostra ideazione. Il lavoro mentale prende le mosse da un'impressione attuale, un'occasione offerta dal presente e suscettibile di risvegliare uno dei grandi desideri del soggetto. Di là si collega al ricordo di un'esperienza anteriore, risalente in genere all'infanzia, in cui quel desiderio veniva esaudito; e crea quindi una situazione relativa al futuro la quale si configura come appagamento di quel desiderio [...]. Dunque passato, presente e futuro, come infilati al filo del desiderio che li attraversa".<sup>131</sup> Un desiderio che Freud lascia, significativamente, indeterminato, e rispetto al quale bisogni e tendenze radicati nella condizione attuale del soggetto (al livello della coscienza, ma anche a quello di una dimensione pulsionale supposta ridursi ad un'architettura – per quanto complessa – di componenti istintuali) non sembrano svolgere altro ruolo che quello di pretesto. Cosicché l'idea di una spinta endogena, di origine organica, che richiederebbe di soddisfarsi mediante il reperimento nella realtà dell'oggetto ad essa più adeguato o, in subordine, fantasticamente, mediante un'immagine contraffatta di quella, viene ad essere complicata dall'immistione di un tratto di alterità radicale, la cui presa in carico sembrerebbe in ultima istanza implicare l'abbandono della concezione secondo cui le fantasie costituirebbero sempre e comunque la controparte di una frustrazione.

### *Feticismo del piede e rimozione parziale*

Alle ambiguità insite nel concetto di rimozione e, più in generale, nella costruzione teorica che, al principio del secolo, Freud veniva attorno ad esso edificando, la summenzionata

---

<sup>130</sup>Cfr. *ivi*, pp. 380-82.

<sup>131</sup>*Ivi*, pp. 378-79.

comunicazione da questi tenuta presso la Società psicoanalitica di Vienna il 24 febbraio 1909, verbalizzata da Otto Rank con il titolo *Per la genesi del feticismo*, aggiunge ulteriori elementi di problematicità, non tali peraltro da mettere in discussione l'inclusione del feticismo stesso nel campo delle nevrosi, la quale ne risulta anzi, rispetto a quanto già articolato nel testo sulla *Gradiva*, a pieno titolo confermata.

Ad aprire la conferenza, è una succinta rassegna della bibliografia: subito scartati i contributi di Auguste Forel e di Iwan Bloch come scarsamente rilevanti, Freud riafferma l'importanza già riconosciuta nel 1905 al lavoro di Binet, ma si concentra soprattutto sull'esposizione, “chiara e fidata” e contenente “l'essenziale”, di Krafft-Ebing. Freud si compiace di come lo psichiatra tedesco faccia risalire le predilezioni feticistiche a delle impressioni infantili “per lo più dimenticate”, ma sottolinea come la spiegazione da questi fornita quanto alla loro genesi, limitandosi sulla scorta di Binet a considerare, senza riferimento alcuno al contenuto delle impressioni in questione, la loro concomitanza temporale con il primo eccitamento sessuale, sollevi l'ulteriore problema di rendere conto dell'enorme potere causale in tal modo attribuito ad una contingenza. A meno che – lamenta Freud – non si voglia accettare per buono il concetto di “disposizione patologica” e quindi anche la nozione, altrettanto enigmatica, di costituzione sessuale, la quale costituirebbe “la roccia su cui è costruita l'intera *psychopathia sexualis*”.<sup>132</sup>

Più interessante è tuttavia l'ulteriore appunto freudiano secondo cui tanto Krafft-Ebing che gli altri autori ricomprendono nel concetto di feticismo “cose diverse”. Da una parte avremmo infatti a che fare con delle reminiscenze relative ai primi stati affettivi esperiti dal soggetto, da Freud denominate “condizionamenti amorosi”, i quali non esulano dal campo della normalità e possono consistere tanto in una relazione (ad esempio l'impegno da una donna contratto nei confronti di un'altro uomo) quanto in una specifica caratteristica dell'oggetto (il colore degli occhi, o dei capelli, etc.). “Ci sono persone del tutto innocenti – scrive Freud introducendo un tema che avrà poi modo di riprendere e ampliare nel primo dei suoi *Contributi alla psicologia della vita amorosa*<sup>133</sup> – che d'improvviso s'innamorano, perché viene soddisfatto un loro, sconosciuto, condizionamento amoroso”.<sup>134</sup> Dall'altra abbiamo invece i feticci veri e propri, la cui comprensione è ostacolata da un fatto di ordine del tutto nuovo: laddove, nel processo della rimozione, la sostituzione di una rappresentazione ad opera di un'altra comporta, unitamente alla soppressione della sua componente ideativa, la conservazione di quella affettiva attraverso la sua traslazione sulla rappresentazione sostitutiva, nella fissazione feticistica lo spostamento dell'interesse libidico del soggetto dall'oggetto

---

<sup>132</sup>*Per la genesi del feticismo*, cit., p. 7.

<sup>133</sup>Cfr. *Contributi alla psicologia della vita amorosa. Primo contributo: Su un tipo particolare di scelta oggettuale nell'uomo*, trad. di S. Candrea e E. Sagittario in *Opere*, cit., vol. 6, pp. 411-420.

<sup>134</sup>*Per la genesi del feticismo*, cit., p. 8.

cui esso era originariamente diretto a un altro non comporterebbe in alcun modo che il rapporto di quest'ultimo con il primo sia di elusione. Ma il colmo del paradosso è che proprio in siffatto difetto di rimozione (nel senso classico) Freud individua la ragione dell'estrema labilità del nesso tra i feticci e gli oggetti di cui essi sono supposti costituire il sostituto – labilità che già nel 1905 l'aveva spinto a rimarcare il carattere manifestamente culturale di tale perversione. Come anche egli si esprime, si tratta qui di un processo che sta “a metà tra la rimozione completa e la sublimazione”, al cui riguardo ci sarebbe da chiedersi “di quale pulsione qui si possa trattare”. A cadere sotto questo particolare tipo di rimozione, da Freud definita “parziale”, sarebbe infatti non la rappresentanza ideativa della pulsione, bensì la pulsione stessa, la quale vedrebbe in qualche modo modificarsi non tanto il suo oggetto, che può anche rimanere lo stesso, bensì la qualità stessa del piacere ad essa associato.<sup>135</sup> “Ritroviamo qui – afferma di conseguenza Freud – un piacere pulsionale perduto e insieme il *diretto oggetto* del suo complesso, staccato dalla pulsione ed elevato a feticcio”.<sup>136</sup>

La nozione di rimozione parziale è ricavata da Freud dall'esame di tre esempi di feticismo, due dei quali tratti dal medesimo caso clinico, da lui stesso trattato. Si tratta di un uomo di venticinque anni,<sup>137</sup> la cui abitudine di sistemarsi con un gesto particolarmente affettato la piega dei pantaloni ne aveva attirato l'attenzione sin dalla prima seduta del trattamento. Il paziente, inoltre, presentava una particolare forma di impotenza psichica. Nessuna delle sue nondimeno numerose relazioni, infatti, era stata coronata dal compimento di un atto sessuale completo, anche perché tutte si erano interrotte prematuramente, e sempre per lo stesso motivo: l'insoddisfazione, seguita da una repentina quanto immotivata ostilità, generata in lui da un qualche particolare nell'abbigliamento della compagna. A differenza tuttavia che nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, ove Freud si era accontentato di individuare nell'indebolimento della funzione genitale la *conditio sine qua non* del prodursi della fissazione feticistica, senza stabilire alcun nesso con la determinazione della sua forma, i due aspetti sono tenuti qui strettamente legati mediante il riferimento al vissuto infantile del

---

<sup>135</sup>Nella lettera ad Abraham del 18 febbraio 1909 lo stesso concetto si trova espresso in questi termini: il feticcio costituisce “il risultato di una particolare specie di rimozione, che può essere descritta come parziale: parte del complesso è rimosso, e quale compensazione di ciò un'altra parte ad esso attinente viene idealizzata. [Un parallelo storico: il medioevo con il suo disprezzo nei confronti delle donne e l'esaltazione di Maria Vergine.]” (cfr. S. Freud, K. Abraham, *The complete correspondance of Sigmund Freud and Karl Abraham*, cit., p. 83, trad. mia. La parentesi quadra è di Freud). I contenuti della conferenza su *La genesi del feticismo*, unitamente però ad un accenno alla posteriore interpretazione del feticcio quale sostituto del pene mancante alla donna, si trovano analogamente sintetizzati in una delle note aggiunte al paragrafo sul feticismo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* nel 1909: “La psicoanalisi ha colmato una delle lacune ancora esistenti per il retto intendimento, sottolineando per la scelta del feticcio l'importanza del *piacere di odorare* coprofilo andato perduto a causa della rimozione. Il piede e i capelli sono oggetti dal forte odore che vengono elevati a feticci dopo la rinuncia alla sensazione di odorato diventata spiacevole. Nella perversione sessuale corrispondente al feticismo del piede, perciò, è oggetto sessuale soltanto il piede sporco e dall'odore cattivo. Un'altro contributo per spiegare un'altra predisposizione feticistica del piede risulta dalle teorie sessuali dei bambini: il piede sostituisce il pene di cui la donna sente gravemente la mancanza” (*Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 468 n. 4).

<sup>136</sup>*Per la genesi del feticismo*, cit., p. 11.

<sup>137</sup>L'informazione si trova nella già citata lettera di Freud ad Abraham del 24 febbraio 1910.

soggetto. Questi, infatti, aveva spesso assistito alla svestizione della madre, la quale, oltre ad esserne innamorata, aveva sempre mantenuto con lui un rapporto di piena, per quanto irreprensibile, intimità fisica, all'origine di un voyeurismo la cui rimozione era avvenuta soltanto col superamento del complesso edipico. Riemerso infine dalla rimozione, il giovane si sarebbe tuttavia trovato ad essere divenuto un feticista dei vestiti, sebbene ad interessarlo fosse in realtà più che altro “l'essere senza vestiti”: “il momento più interessante per lui era sempre quello in cui si toglieva i calzoncini e questi sono diventati il suo capo di vestiario più importante”.<sup>138</sup>

Quanto questo passaggio, a prima vista piuttosto oscuro, evidenzia, è la prossimità del feticismo a un'altra forma di perversione sessuale quale l'esibizionismo. Vale la pena a questo proposito rifarsi a un'osservazione contenuta nel *Seminario IV* di Jacques Lacan, dedicato nel suo complesso alla nozione di relazione d'oggetto, ma una buona metà del quale consiste in una minuziosa rilettura del *Caso clinico del piccolo Hans*. La dimensione cui Lacan riconduce il rapporto di Hans con la madre è infatti quella della parata sessuale: posto che il bambino avrebbe messo in mostra se stesso quale esca per catturare il desiderio di lei, la condizione alla quale soltanto la sua strategia avrebbe potuto reggere è che l'oggetto su cui essa faceva perno – ovverosia il fallo che egli impersonava per identificarsi con ciò di cui lei era mancante – restasse immaginario. Con l'ingresso sulla scena della pulsione, ovverosia – come dice Lacan – del suo “pene reale”, era però avvenuto precisamente l'opposto: improvvisamente divenuto reale, l'oggetto si era palesato in tutta la sua miseria. Chiamato a presentare quanto millantato, Hans aveva cioè dovuto prendere atto di come quanto da lui effettivamente posseduto (il suo pene) fosse ben poca cosa. Ingannato dal suo stesso gioco, era caduto preda delle significazioni rinviategli dall'altro, le sole a valere per lui come prova o disconferma della sua adeguatezza. A causa della latitanza, sul piano simbolico, del padre, il quale solo avrebbe potuto, rivendicando l'esclusività del proprio diritto a possedere l'oggetto prezioso, sollevarlo dal dovere di risarcirne la madre, il bambino sarebbe dunque rimasto prigioniero della diade chiusa e autoreferenziale che egli stesso aveva con lei costituito.<sup>139</sup> Da cui l'esigenza di forgiare un simbolo – l'animale fobico – atto a supplire alla carenza paterna fungendo al suo posto da agente dell'interdizione edipica. Soluzione certo compromissoria, ma attenendosi alla quale Hans sarebbe riuscito ad evitare il rischio – maggiore – di risentire dell'eccesso della presenza materna. Fermo restando che, per fuggirlo, egli avrebbe potuto egualmente ricorrere a un'altro espediente, profondamente differente da quello della fobia sebbene ugualmente, se non ancor più inadeguato: l'elezione di un feticcio.

Il fatto è che quella che Freud riconosce come “la prima particolarità del piccolo Hans da

---

<sup>138</sup>Per la genesi del feticismo, cit., p. 9.

<sup>139</sup>Cfr. J. Lacan, *Seminario IV. La relazione d'oggetto, 1956-57*, trad. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1996, pp. 244-47.

ascrivere alla vita sessuale”, ossia il “vivissimo interesse per il suo “fapipi”, [...] fa di lui un indagatore; egli scopre così che sulla base della presenza o dell'assenza del fapipi è possibile distinguere l'animato dall'inanimato. In tutti gli esseri viventi, che egli giudica simili a lui, egli postula quest'importante parte del corpo, la studia nei grandi animali, la suppone in ambedue i genitori”.<sup>140</sup> Dal che emerge che, se la natura di quanto occultato dalle mutande della madre – le quali sono al centro di lunghi brani dell'analisi – non fa o non dovrebbe per lo meno fare per noi problema, non altrettanto vale per Hans, l'inconsistenza logica delle cui affermazioni non sarebbe affatto stata frutto del caso, né tanto meno l'indice di una sua particolare debilità mentale. L'indicazione implicita nei rilievi lacaniani è che essa costituisca viceversa il segno di come la relazione di captazione immaginaria che univa Hans alla madre precedentemente all'insorgere, in lui, della pulsione genitale, eccedesse in realtà già la dimensione duale, nella misura in cui il bambino, per captarne il desiderio mediante l'esibizione di se stesso, doveva averne già potuto indovinare l'immaginario. Lacan parla a questo riguardo di un dare a vedere e di un essere sorpreso nello svelamento, la cui irriducibilità alla complementarità – questa sì perfettamente simmetrica e conclusa – del vedere e dell'essere visti si paleserebbe, sebbene in forma rovesciata, nel comportamento dell'esibizionista, il quale abbandona del tutto l'obiettivo di fascinare l'altro, la cui eventuale disponibilità lo getterebbe anzi nello sgomento, mirando esclusivamente a rivelargli ciò di cui esso è privo, al fine di fargli finalmente sentire la vergogna di tale mancanza.

Con queste considerazioni ci siamo tuttavia sensibilmente allontanati dalla conferenza del 1909, nella quale il nesso tra le tendenze esibizionistiche del paziente di Freud e la parziale rimozione della pulsione scopica che l'avrebbe portato a divenire un feticista dei vestiti viene piuttosto spiegato invocando la sostanziale equivalenza tra il versante attivo e quello passivo della pulsione scopica stessa.<sup>141</sup> Ciò di cui Freud renderà nel 1915 conto ipotizzando che la “conversione dell'attività in passività” costituisca uno dei possibili destini della pulsione<sup>142</sup> unitamente all’“inversione di contenuto”, al volgersi sulla persona stessa del soggetto; alla rimozione e alla sublimazione.<sup>143</sup> Delle due coppie che egli chiamerà allora in causa per esemplificare la conversione

---

140 *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans.)*, trad. di M. Lucentini, in *Opere*, cit., vol. 5, pp. 475-589.

141 Essa – osserva Freud – “vuole guardare” e “viene soddisfatta dall'atto di spogliarsi. Se questa pulsione viene rimossa, compare allora improvvisamente d'altra parte un grande interesse per quello che in una maniera molto precisa ha a che fare con queste scene dello spogliarsi” (*Per la genesi del feticismo*, cit., p. 10).

142 O meglio delle pulsioni, come Freud di preferenza si esprime. Il punto è che per redigere un catalogo dei differenti tipi di pulsione occorrerebbe guardare alla loro fonte, il cui studio esula tuttavia dal campo della psicologia, la cui unica via d'accesso alla conoscenza delle pulsioni è rappresentata dalla considerazione delle loro mete. Di modo che il concetto su cui solo un sapere sulla sessualità e un'eventuale teoria dello sviluppo psicosessuale potrebbe fondarsi viene ad essere da Freud stesso relegato in una sorta di fuori campo cinematografico, nel quale si producono degli effetti determinanti per quanto accade sulla scena dell'analisi e nondimeno ad essa costitutivamente irriducibili.

143 Cfr. *Pulsioni e loro destini*, in *Opere*, cit., vol. 8, pp. 22 e sgg. L'inversione di contenuto, quantunque eccedente il quadro della teoria pulsionale, costituisce essa pure una specificazione della “trasformazione nel contrario”. La



dell'attività e della passività, una sarà anzi proprio quella di voyeurismo ed esibizionismo, il quale ultimo, conformemente al modello stabilito dalla trasformazione del sadismo in masochismo, risulterebbe dal suo opposto per il tramite di tre distinte fasi pulsionali. Al guardare inteso come “attività rivolta ad un oggetto estraneo” succedrebbe infatti dapprima il volgersi di tale pulsione su di una parte del proprio corpo, col conseguente emergere dell'essere guardati come nuova meta, questa volta passiva; e poi la traslazione dell'attività scopica che nella seconda fase rimaneva ancora appannaggio del soggetto pulsionale sulla figura di un terzo, il cui ruolo attivo sarebbe tuttavia limitato al fungere, per il soggetto in questione, da termine di identificazione.

E' vero che, rispetto al sadomasochismo, la coppia voyeurismo/esibizionismo presenta uno “scostamento significativo”. Il sadismo si fonda infatti su di una pulsione di sopraffazione la cui forma originaria sarebbe proprio quella attiva, sebbene Freud sia costretto ad ammettere come una tale meta sia di per sé priva di quella connotazione erotica che le viene invece dalla commistione con quella consistente nell'arrecare dolore, a sua volta incomprensibile se non come trasformazione regressiva della meta masochistica. Vale a dire che, se non sentisse per il tramite dell'identificazione come propri i dolori che egli infligge alle sue vittime, il sadico non potrebbe goderne o, più precisamente, non potrebbe godere dell'eccitazione sessuale ad essi concomitante.<sup>144</sup> Da cui il problema: come conciliare l'originarietà di una tale disposizione passiva con il dato che la pulsione è qualcosa al cui cospetto “si è in presenza”, come efficacemente sintetizzato da Cesare Musatti,<sup>145</sup> “di un processo dinamico per il quale l'organismo è sottoposto a una spinta che lo fa tendere verso una meta (*treiben* significa spingere)”? E' forse per questo che Freud afferma che, dall'indagine della coppia voyeurismo/esibizionismo, si possono trarre “risultati diversi e più semplici”. Il fatto è che, a monte della sua forma attiva, la pulsione di guardare tradisce un'origine autoerotica, essendo il suo oggetto originariamente rinvenuto sul proprio corpo, e non su quello dell'altro, sul quale solo in un secondo momento sarà questione, mediante il confronto, di prelevarne uno analogo onde reindirizzarvi l'investimento libidico. E' notevole – insiste Freud – come entrambe le forme in cui la pulsione scopica può declinarsi, attiva e passiva, siano *in nuce* già contenute nella sua fase preliminare, la quale può essere indifferentemente descritta come il “contemplare da sé una propria parte sessuale” oppure come “l'essere contemplato in una parte sessuale dalla propria persona”.<sup>146</sup>

---

rimozione costituisce invece l'oggetto di uno degli altri quattro saggi della *Metapsicologia*. Quanto alla sublimazione, la trattazione potrebbe essere stata contenuta in uno degli ulteriori sette saggi metapsicologici, che, stando alla testimonianza di Jones, sarebbero stati non soltanto previsti dal piano dell'opera, ma anche effettivamente redatti da Freud (cfr. E. Jones, *Vita e opere di Freud. Volume II: Gli anni della maturità (1901-1919)*, cit., pp. 231 sgg).

144Nel che si può scorgere un primo abbozzo della posizione da ultimo assunta in materia da Freud, consistente, come da lui stesso ricordato in una nota al testo aggiunta nel 1924 (cfr. *Pulsioni e loro destini*, cit., p. 23, n. 3), nell'affermazione del carattere originario del masochismo (cfr. *Il problema economico del masochismo*, cit.).

145Cfr. l'avvertenza editoriale a *Pulsioni e loro destini* (cit., p. 6).

146Ivi, p. 25.

Indubbiamente, la nozione di narcisismo non era nel 1909 ancora stata messa a punto a Freud; nondimeno, considerato anche che la sua introduzione risale al *Caso clinico del presidente Schreber*, di appena un anno successivo, non appare infondato ritenere che essa sia adombrata, con tutte le implicazioni del caso, anche nella trattazione del primo degli esempi di feticismo presi in esame da Freud. Esempio che rimane nondimeno problematico anche e soprattutto in relazione all'opportunità di spiegare la feticizzazione dei vestiti mediante il meccanismo della rimozione parziale. L'elezione a feticcio dello stivale viene infatti spiegata da Freud mediante l'abitudine dal suo paziente contratta, durante l'infanzia, di trastullarsi con le dita dei piedi, inalandone poi l'odore. Di modo che il piacere pulsionale che sarebbe successivamente soggiaciuto alla rimozione sarebbe in questo caso non quello scopico, bensì quello di odorare, il quale “appartiene alle pulsioni che vengono per lo più rimosse”. Quanto alla parzialità della rimozione, essa conseguirebbe dal suo non essere diretta all'insieme del complesso rappresentativo, costituito da una percezione a connotazione prevalentemente visiva (il piede) combinata con un'altra di natura esclusivamente olfattiva (l'odore del piede stesso), bensì al secondo soltanto di questi due elementi (il solo atto a supportare il piacere così interdetto). Alla scomposizione del complesso rappresentativo, determinata dalla rimozione di una sua parte, sarebbe quindi seguita – a titolo di compensazione per il piacere pulsionale perduto – l'idealizzazione dell'altra, resa possibile proprio dalla rescissione – ulteriormente rafforzata dalla sostituzione, nondimeno accessoria, del piede con lo stivale – del suo legame con la condizione originaria del soddisfacimento. Si capisce allora come Freud, giocando sull'equivalenza semantica del termine “oggetto” e dell'espressione “complesso rappresentativo”, possa parlare, a proposito del processo in questione, di una conservazione dell'oggetto diretto della pulsione nella forma appunto del feticcio, il quale ne erediterebbe il primitivo investimento. E' tuttavia evidente come nel feticismo dei vestiti l'assimilazione di oggetto e complesso rappresentativo appaia ben altrimenti problematica che in quello dello stivale, dal momento che la saldatura tra le due componenti del supposto complesso, da identificarsi con il vestito e il corpo nudo della madre, è incomparabilmente meno sicura di quella, fondata su di un rapporto di emanazione diretta, sussistente tra il piede e il suo odore.<sup>147</sup>

E' vero che, ad un simile rilievo, Freud avrebbe potuto obiettare come ciò cui assistiamo nel caso del feticismo dei vestiti sia semplicemente la sostituzione di una relazione di tipo materiale con una di contiguità spaziale – esattamente nello stesso senso in cui il feticismo dello stivale non appare ai suoi occhi che una variante di quello del piede o in cui egli dirà, di qui a qualche anno,

147La difficoltà non sfugge a Freud, il quale, nelle ultime battute della conferenza, dopo aver proposto per la genesi del feticismo la formula riassuntiva “repressione pulsionale, rimozione parziale, e idealizzazione di una parte del complesso rimosso”, precisa che “naturalmente si devono poi distinguere diversi tipi di rimozione, a seconda che quanto viene elevato a ideale sia direttamente una componente del complesso oppure un qualcosa che gli si opponga o stia in un rapporto d'indifferenza nei riguardi della pulsione” (*Per la genesi del feticismo*, cit., p. 12).

che l'oggetto elevato a feticcio è l'ultimo ad essere stato percepito anteriormente alla smentita inferta dalla realtà alle proiezioni fantasmatiche del soggetto sul corpo femminile. Anche in questo caso, tuttavia, resterebbe una difficoltà, insita nella nozione stessa di rimozione parziale.

In primo luogo, l'utilizzo che del termine “rimozione” viene fatto nella conferenza sulla genesi del feticismo presta il fianco a un'obiezione di ordine metapsicologico: stando infatti alle delucidazioni al riguardo fornite dal saggio su *L'inconscio*, “una pulsione non può mai diventare oggetto della coscienza, solo l'idea che la rappresenta lo può. Ma anche nell'inconscio la pulsione non può essere rappresentata che da un'idea. Se la pulsione non fosse ancorata ad una rappresentazione o non si manifestasse sotto forma di uno stato affettivo non potremmo sapere nulla di essa. E quando, a dispetto di ciò, parliamo di un moto pulsionale inconscio o di un moto pulsionale rimosso, si tratta solo di un'innocua negligenza espressiva”.<sup>148</sup> Inoltre, non va dimenticato come, pur ascrivendo come già segnalato il feticismo del piede al capitolo dell'erotismo “nasale”, Freud ne sottolinei la prossimità a quello anale, resa evidente dall'analogia tra le tendenze coprofile del suo paziente e “l'abitudine che hanno alcune persone di introdurre il dito nell'ano e poi annusarlo” – constatazione cui immediatamente segue quella che “analogamente, molti provano piacere nel sentire l'odore della vagina, per altri invece «insopportabile»”, e che “questi impulsi «perversi» giocano un grande ruolo nel bambino e costituiscono delle importanti fonti di piacere”.<sup>149</sup> Tutti elementi che si trovano ripresi, in termini pressoché identici, tanto nel *Caso clinico dell'uomo dei topi* quanto nella già ricordata nota all'edizione del 1910 dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*.<sup>150</sup> E si è già ricordato come, nella lettera ad Abraham del 24 febbraio 1910 Freud fosse tornato ad occuparsi del caso, rivelando alcuni particolari che un anno prima aveva viceversa omissis e che accentuavano la prossimità tra erotismo nasale e anale,<sup>151</sup> al punto da legittimare l'ipotesi che, nella maggior parte dei casi di feticismo del piede e dello stivale, questi fungessero da sostituti di un primitivo oggetto anale, fonte di un soddisfacimento olfattivo particolarmente intenso e gratificante, cui il soggetto sarebbe successivamente stato costretto a rinunciare a causa della pressione su di esso esercitata dall'educazione. Il che vuol dire non soltanto che il piacere coprofilo da questi

148 *L'inconscio*, trad. di R. Colorni, in *Opere*, cit., vol. 8, p. 60.

149 *Per la genesi del feticismo*, cit., p. 11.

150 La nota ai *Tre saggi sulla teoria sessuale* è la n. 4 di p. 468. Per quanto concerne invece il caso dell'uomo dei topi si veda, nelle *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. (Caso clinico dell'uomo dei topi.)*, il seguente passo: “Il nostro paziente era anche un *olfattivo*; ricordava che da bambino era capace, come i cani, di distinguere le persone dall'odore, e anche ora era sensibile alle percezioni olfattive più degli altri. Ho riscontrato una particolarità analoga in altri nevrotici, sia ossessivi che isterici, e ho appreso a tener conto dell'importanza, nella genesi del male, di un piacere di odorare scomparso poi fin dall'infanzia [“Ad esempio”, si legge in nota, “in alcune forme di feticismo”]. In linea generale ci si potrebbe chiedere se l'atrofia dell'olfatto (risultato inevitabile dell'assunzione della posizione eretta da parte dell'uomo) e la conseguente rimozione organica del piacere olfattivo non siano in buona parte responsabili dell'idoneità degli uomini a diventare nevrotici. Ciò spiegherebbe perché nell'evoluzione della civiltà proprio la vita sessuale sia stata sacrificata alla rimozione” (op. cit., trad. di M. Lucentini e R. Colorni, in *Opere*, cit., vol. 6, p. 74).

151 Cfr. sopra, p. 53 n. 115.

esperito nell'odorare le secrezioni dei piedi avrebbe già rappresentato una tappa sul cammino della rimozione, ma anche che lo statuto di oggetto diretto della pulsione avrebbe dovuto essere attribuito – contrariamente a quanto fatto da Freud – non al piede, bensì all'oggetto anale stesso, col risultato di cancellare di fatto ogni distinzione tra la rimozione parziale e la sua versione ordinaria.

### *L'inclusione del feticismo nel campo delle nevrosi*

Quello stesso anno, nel pubblicare le sue *Osservazioni sulla psicoanalisi di un caso di feticismo del piede e del corsetto*, Abraham, pur senza muovere a Freud questo rilievo, avrebbe approfondito proprio questo spunto. Il caso è quello di un maschio di ventidue anni, distintosi sin dall'adolescenza dai suoi compagni per il suo scarso interesse nei confronti del sesso femminile – scarso interesse che non si era tuttavia mai tradotto in un'attrazione nei confronti del suo stesso sesso, essendo la sua prima esperienza sessuale di rilievo piuttosto costituita dal tentativo, compiuto all'età di quattordici anni e accompagnato dalla comparsa di fantasie sadomasochistiche, di legarsi. E' ad esso che aveva poi fatto seguito, nel giro di due anni, la comparsa dell'attrazione per le scarpe – maschili prima e femminili poi, in ambo i casi purché eleganti e curate – e per i corsetti, che cominciò anche ad indossare per provare l'eccitazione prodotta dalla pressione da essi esercitata sul petto e sul ventre.

Quanto all'origine di tali comportamenti, il testo di Abraham esclude recisamente la possibilità di individuare per essi una causa accidentale del genere di quelle descritte da Binet, sulla cui rilevanza egli si mostra estremamente scettico, mentre sottolinea vigorosamente la “straordinaria degradazione dell'attività sessuale” riscontrata presso il paziente, al cui riguardo “non si può quasi parlare propriamente di atti sessuali se si prescinde dal fatto che il paziente ha compiuto su di sé in passato tentativi di legarsi o di allacciarsi un busto”.<sup>152</sup> Non fosse che, contrariamente al Freud del 1905, Abraham ritiene che il non avere costui mai varcato “i confini dell'autoerotismo” non possa assolutamente essere considerato la prova di “una debolezza primaria della libido, dal momento che l'analisi delle nevrosi dimostrerebbe al contrario nel modo più chiaro come ad essere paralizzate dalla rimozione siano proprio le componenti pulsionali più intense, ovverosia, in questo caso, quella sadico-attiva e quella scopica. Rovesciando la vecchia teoria secondo cui il prodursi di disfunzioni sessuali quali il feticismo o l'omosessualità doveva essere considerato il segno di una debolezza genitale congenita, frutto di una degenerescenza le cui cause potevano essere all'occorrenza sociali, Abraham individua dunque l'origine di tali disturbi nell'eccessiva intensità di alcune pulsioni

---

<sup>152</sup>K. Abraham, *Osservazioni sulla psicoanalisi di un caso di feticismo del piede e del corsetto*, in *Opere*, a cura di J. Cremerius, Bollati Boringhieri, Torino 1975, vol. II, p. 477.

afferenti a zone erogene diverse da quella genitale, ed anzi in grado – a seguito di tale rafforzamento – di entrare con essa in competizione. A riprova di ciò, egli insiste su come l'interpretazione dei fatti della sessualità nei termini di processi escretori, comune nell'infanzia, si fosse mantenuta nel suo paziente – i cui ricordi si riferivano inoltre di regola alle impressioni dell'olfatto piuttosto che a quelle visive – per un tempo straordinariamente lungo. Più in generale, egli cita la “comunicazione privata del dottor Freud” il cui contenuto ci è noto per confermarne le osservazioni sul “ruolo specifico” rivestito dalla rimozione del piacere coprofilo di odorare nella psicogenesi del feticismo del piede; quanto allo statuto di oggetto diretto della pulsione da Freud attribuito al feticcio nella successiva comunicazione pubblica del 24 febbraio, egli non ne fa viceversa menzione, asserendo – in maniera senz'altro più corretta – che “la comune *rimozione del piacere coprofilo di odorare, del piacere di guardare e dell'attività sessuale*” produce l'instaurarsi della fissazione feticistica mediante “l'insorgenza di *formazioni sostitutive*”.<sup>153</sup>

Individuando con chiarezza nel feticcio una formazione sostitutiva a tutti gli effetti, Abraham ne fa dunque un equivalente in senso stretto del sintomo, percorrendo fino al termine la strada indicata da Freud con l'abbandono della classificazione del feticismo quale aberrazione sessuale e la sua progressiva inclusione nel campo delle nevrosi. Appoggiandosi a quanto da Freud successivamente articolato riguardo al processo dell'idealizzazione, si potrebbe allora sin da subito avanzare l'ipotesi – già implicita del resto nel ricorso alla nozione di sopravvalutazione dell'oggetto contenuta nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* – che anche il feticista si allinei alla strategia generalmente perseguita dai nevrotici col nascondere dietro un eccesso di idealizzazione il rifiuto di abbandonare gli oggetti libidici da essi originariamente investiti. E se anche nella comunicazione alla Società psicoanalitica dietro al piede e al vestito idealizzati dal suo paziente Freud scorge l'originario complesso rappresentativo di cui essi erano stati parte e il piacere pulsionale rimosso ad essi correlato nella sua forma più cruda; ancor più chiaramente stanno le cose quanto alle lettere da lui inviate al riguardo ad Abraham, nelle quali il feticcio svolge con tutta evidenza, in relazione all'oggetto anale da esso sostituito, una funzione di maschera.

Che il feticismo costituisca per il Freud del 1909 una forma di nevrosi lo si evince del resto dal dato, elementare, costituito dall'essere i rappresentanti pulsionali cui l'evoluzione libidica del soggetto sarebbe rimasta fissata incorsi nel destino della rimozione. Su questo, il resoconto della comunicazione freudiana e del dibattito ad essa seguito non lascia dubbio alcuno. Quale ultimo

---

153Ivi, p. 479. Nel prosieguo del suo contributo, Abraham riconosce addirittura nel feticcio il sostituto dell'organo genitale maschile erroneamente attribuito dal bambino alla madre, senza tuttavia – a differenza di quanto farà Freud nel 1927 – in alcun modo dissociarne la significazione da quella anale, tenuta per originaria. Ragion per cui, onde spiegare la sostituzione cui esso funge da supporto egli non chiama in causa alcun meccanismo specificamente differente dalla rimozione quale invece sarà la *Verleugnung* (rinnegamento), ma si limita a fare appello alla regressione innescata dall'eccessiva rigidità della rimozione stessa.

esempio di feticcio, infatti, Freud prende un caso clinico riportato nella *Psychopathia sexualis*, relativo ad un feticista delle mani (femminili) divenuto tale all'età di ventidue anni, quando aveva improvvisamente cominciato a provare una grande avversione per l'onanismo, pratica dalla quale – nella forma della masturbazione reciproca compiuta con altri individui di sesso maschile – la sua vita erotica era stata precedentemente dominata. In esso, Freud ritrova “la forma patologica” già rilevata nel suo paziente, ora descritta mediante la successione “repressione pulsionale, rimozione parziale e idealizzazione di una parte del complesso rimosso”. Archiviata così definitivamente la sua spiegazione dell’“enigma del feticismo”, la quale richiederebbe soltanto di essere suffragata da “altre cinque o sei osservazioni cliniche”, a Freud non resta che concludere con la puntualizzazione che “la conferma principale della nostra interpretazione risiede nel positivo del feticismo, nelle perversioni” e più in particolare nel comportamento dei “perversi feticisti del piede”, in cui “la pulsione repressa del disgusto” si fa “evidente” in quanto essi “scelgono di preferenza una ragazza di strada, con i piedi molto sporchi, che poi puliscono leccando”.<sup>154</sup>

Il mutato statuto del feticismo rispetto ai *Tre saggi sulla teoria sessuale* appare così nella maniera più chiara: avendolo a pieno titolo iscritto nel campo delle nevrosi, Freud ha inequivocabilmente cessato di riconoscerlo un'aberrazione sessuale, al punto che, parlando di perversi feticisti, arriva persino a definire una perversione ad esso corrispondente, in base alla quale possa risultare soddisfatta l'equazione di più ampia portata secondo cui la nevrosi costituirebbe la negativa della perversione. Così, all'esposizione di Wilhelm Stekel relativa al caso di un feticista del piede e dell'urina, il quale, “oltre a leccare l'urina della donna” e a nutrire la fantasia di “credersi un gabinetto che «beve l'urina»”,<sup>155</sup> avrebbe tratto piacere dal guardare le donne impegnate nella minzione, Freud obietta come in questo caso non si possa affatto parlare di feticismo propriamente detto, in quanto, se pure esso potrebbe esservi messo in relazione sottolineando il ruolo in tale perversione giocato dall'odore, l'urina vi costituisce tuttavia un oggetto pulsionale non soltanto diretto, ma nemmeno idealizzato, indice questo di una totale assenza di rimozione. Ancor meglio del comportamento dei perversi feticisti del piede da Freud stesso chiamati in causa nelle ultime battute del suo intervento, da distinguersi dai feticisti veri e propri precisamente nella misura in cui la loro predilezione per il piede sarebbe dipesa non dall'idealizzazione, bensì unicamente dalla loro fissazione all’“erotismo nasale”, il paziente di Stekel avrebbe dunque al meglio palesato il riaffiorare di una componente pulsionale arcaica nella sua forma brutta.

La distinzione, per quanto spiazzante possa risultare di primo acchito, è ben fondata nell'uso terminologico freudiano. Già nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* il riferimento, che pure vi si trova,

---

<sup>154</sup>Per la genesi del feticismo, cit., p. 12.

<sup>155</sup>Ivi, p. 13.

alla perversione come a un'entità clinica ben definita appariva del resto in contraddizione con l'impostazione generale dell'opera, la quale, affermando il carattere costitutivamente disorganico e polimorfo della sessualità infantile, ne dissolveva di fatto il concetto in una pluralità di componenti pulsionali che non saremmo giustificati a considerare morbose che *après-coup*, ovverosia nel momento in cui esse – entrando a determinare, a seguito di una rimozione patogena, la sintomatologia con la quale nelle nevrosi si manifesta il ritorno del rimosso – si rivelassero aver determinato un punto di arresto nello sviluppo libidico del soggetto. Ma se questo rende pienamente motivata l'insistenza con la quale alcuni interpreti si appellano al fatto che “la tendenza perversa di ogni pulsione non basta a qualificarla come perversione”, e che quindi “la pulsione non è la perversione, la quale può essere definita unicamente a partire da un'organizzazione specifica della vita sessuale secondo meccanismi particolari”; ricavarne che, sebbene con una consapevolezza crescente, Freud avrebbe sin dai suoi primi lavori evitato di definire la perversione come “la manifestazione più o meno impulsiva della pulsione sessuale” per cogliervi viceversa “una posizione soggettiva data a partire dal fantasma” pare senz'altro eccessivo.<sup>156</sup> Quando nel *Caso clinico di Dora* egli scrive che “le perversioni non sono bestialità né degenerazioni nel senso passionale della parola”, ma costituiscono viceversa “lo sviluppo di germi, tutti contenuti nella disposizione sessuale indifferenziata del bambino”, non si tratta infatti di evidenziare l'irriducibilità delle perversioni ad una supposta naturalità delle componenti pulsionali che ne stanno alla base, bensì soltanto di cogliere come, “quando [...] un soggetto sembra *divenuto* grossolanamente e manifestamente perverso, è più giusto dire che esso è *rimasto* tale, che esso rappresenta dunque uno stadio di *inibizione evolutiva*”.<sup>157</sup> Nella misura in cui essa è preceduta dalla constatazione che “gli psiconevrotici sono tutte persone dalle tendenze perverse fortemente marcate, ma rimosse e rese inconsce nel corso dello sviluppo”, la formula freudiana secondo cui “le psiconevrosi costituiscono, per così dire, la negativa delle perversioni” assume un senso ben preciso.<sup>158</sup> Per lo meno fino alla stesura di *Un bambino viene picchiato* e a dispetto delle ambiguità sopra segnalate, ogni volta che Freud si sofferma tra la relazione di dipendenza reciproca tra perversione e nevrosi l'impressione che se ne ricava è sempre quella che siano le fantasie dei nevrotici a ricalcare il modello ad esse fornite dagli atti dei perversi, e non viceversa.<sup>159</sup> Quanto poi all'affermazione, contenuta in un passo

---

156P. Valas, *Freud e la perversion. I*, in *Ornicar?*, n° 39, ott-dic 1986, pp. 34 e 27 rispettivamente (la traduzione è mia).

157Cfr. S. Freud, *Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora)*, trad. di M. Lucentini e M. Ranchetti, in *Opere*, cit., vol. 4, p. 341. I corsivi sono di Freud.

158Cfr. *Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora)*, cit., pp. 341-42. L'idea che la nevrosi costituisca la negativa della perversione viene ribadita da Freud a più riprese, ad esempio nel passo della conferenza sul feticismo del 1909 cui si è sopra fatto riferimento e nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 477. La sua prima formulazione risale tuttavia molto addietro, e più precisamente ad una lettera indirizzata a Fliess il 24 gennaio del 1897.

159Discutendo le fantasie da Dora concepite riguardo alla fellatio, Freud osserva che “neppure sarebbe strano se [la ragazza] fosse giunta a questa fantasia senza chiarimenti dall'esterno”. E subito dopo aggiunge che, “per creare in modo autonomo questa fantasia” essa disponeva di una “precondizione somatica”, successivamente individuata

dell'*Interpretazione dei sogni*, che “c'è una categoria tra i perversi: quella degli esibizionisti, nella quale le compulsioni infantili sono assurte al rango di sintomi”, essa sembrerebbe andare, piuttosto che nel senso del riconoscimento di una sostanziale indistinzione, quanto meno fenomenologica, di perversione e nevrosi, in quello di un'annessione a quest'ultima del solo esibizionismo, analogamente a quanto avverrà successivamente per l'omosessualità e il feticismo stesso. E se nel più succinto e ad essa coevo scritto su *Il sogno* nell'illustrare il perché “la maggior parte dei sogni di adulti [venga] ricondotta dall'analisi a *desideri erotici*” gli capita di parlare delle “*cosiddette* «perversioni»”, è solo nella misura in cui egli ammette il carattere in parte almeno culturale della norma vigente al riguardo.<sup>160</sup>

### *Il feticismo dei vestiti*

A conferma della svolta che lo scritto sulla *Gradiva* di Jensen e la conferenza del 1909 avrebbero segnato nella concezione freudiana del feticismo sta quanto da Freud articolato l'anno successivo nel suo studio su Leonardo da Vinci,<sup>161</sup> in cui l'oggetto feticcio assurge, conformemente a quanto per certi versi già indicato da Abraham, al rango di un vero e proprio *Ersatz* fallico. Novità questa, peraltro, soltanto relativa, dal momento che tale sua significazione era a ben vedere già implicita nel duplice *excursus* contenuto in un'altro passo della conferenza, sul quale non ci si è finora soffermati e il cui punto di partenza è offerto da un fenomeno a prima vista molto lontano dall'ambito della psicopatologia, ma non per questo tale da non poter fornire importanti riscontri alla tesi della rimozione parziale e, soprattutto, dell'idealizzazione dell'oggetto sessuale: quello, inerente “la storia universale”, per cui, “se il Medioevo iniziò a reprimere la sensualità e a sminuire la figura della donna, ciò fu possibile solo grazie alla contemporanea idealizzazione della madre quale Vergine Maria”.

Che il fenomeno, la cui menzione potrebbe a tutta prima apparire piuttosto fuori contesto, sia viceversa estremamente rilevante, dipende infatti senz'altro dal fatto che esso, data la sua prossimità

---

nella suzione infantile (cfr. *Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora)*, cit., p. 342). Analogamente, quando nella *Psicopatologia della vita quotidiana* egli rileva che “le fantasie degli isterici che trattano di sevizie crudeli e sessuali [...] coincidono talora fin nei particolari con le lamentele dei paranoici” e giudica “notevole” il fatto che “identico contenuto si presenti anche nella realtà, nelle gesta compiute dai pervertiti per il soddisfacimento delle loro brame” (S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, cit., p. 277 n.), occorre riportare l'apparente primarietà delle fantasie in questione alle loro radici pulsionali. La pulsione di dominio, ad esempio, rientra tra le componenti della normale organizzazione genitale (fattane naturalmente salva sua subordinazione alle mete di questa).

<sup>160</sup>Cfr. S. Freud, *Il sogno*, trad. di E. Luserna, in *Opere*, cit., vol. 4, p. 45. Il corsivo è mio.

<sup>161</sup>Cfr. *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, trad. di E. Luserna, in *Opere*, cit., vol. 6, pp. 207-84. La redazione del testo fu tuttavia preceduta da una comunicazione alla Società psicoanalitica il 1° dicembre 1909, per la quale cfr. AA.VV., *Protokolle der Wiener Psychoanalytische Vereinigung*, hsgb. von H. Nunberg und P. Federn, Fischer, Frankfurt am Mein 1977, pp. 306-19.



al meccanismo che, come sopra ricordato, Freud avrebbe di lì a poco individuato all'origine di quel particolare tipo di scelta oggettuale maschile che si basa sulla scissione della figura femminile e degli investimenti che la riguardano nelle due correnti, reciprocamente contrapposte, della tenerezza e dell'eccitazione sessuale, conferma nel modo più chiaro la sostanziale indistinzione che si andava per lui allora producendo tra feticismo e nevrosi; ma non meno importante è che esso faccia da ponte per l'introduzione dell'ulteriore considerazione, il cui tono ironico non deve trarci in inganno, secondo cui “nel mondo dell'esperienza quotidiana” sarebbe dato “rilevare che metà dell'umanità dev'essere annoverata tra i feticisti dei vestiti”, ossia che “tutte le donne sono feticiste dei vestiti”, in ragione “ancora una volta della rimozione della stessa pulsione [quella di guardare], ma questa volta nella forma passiva del farsi vedere [...]”. Dopo aver iperbolicamente esteso la fissazione feticista, per il tramite di un'osservazione che prefigura nella sostanza alcuni dei contenuti dello scritto sul narcisismo del 1914, alla metà del genere umano, Freud prosegue infatti con una notazione più fine, relativa al fatto che “per loro [per le donne] i vestiti sostituiscono le forme del corpo e portare gli stessi abiti significa poter mostrare appunto le stesse cose che possono mostrare le altre, significa che uno può trovare nella donna tutto quello che si aspetta da lei, una rassicurazione che la donna può dare solo in tale maniera”.<sup>162</sup> Di modo che, più che di una regressione pura e semplice, nel feticismo dei vestiti saremmo in presenza di una sorta di duplice spostamento dell'eccitazione sessuale. Originariamente connessa per la donna con un'esibizione narcisistica delle forme del proprio corpo, la cui soddisfazione potremmo a rigore facilmente pensare come autoreferenziale, questa si troverebbe cioè non solo ad essere traslata sull'esibizione di un manufatto, ovverosia di un oggetto socialmente prodotto e più o meno intensamente valorizzato attraverso il raffronto con altri ad esso analoghi; ma anche ad essere ulteriormente differita nella conversione dell'esibizione diretta in una strategia di dissimulazione del tutto analoga a quella praticata dal piccolo Hans. L'esigenza, per la donna, di rassicurare l'uomo circa il fatto di avere tutto ciò che questi “può aspettarsi da lei” mediante l'interposizione dello schermo rappresentato dal vestito, ovverosia da un oggetto la cui funzione sembrerebbe essere all'opposto proprio quella di rendere vano qualsivoglia tentativo di accertamento al riguardo, sembra infatti implicare che né essa, né il suo corpo o una qualunque sua parte possano corrispondere al termine del desiderio maschile, il quale non si reggerebbe pertanto che sulla propria mistificazione. Vale a dire che, alla radice del feticismo dei vestiti dal quale le donne sarebbero universalmente affette vi sarebbe l'intuizione di come la dialettica del desiderio – il quale, a dispetto dell'iscrizione della dualità di maschile e femminile nella costituzione biologica di ciascun individuo, sarebbe privo di qualsivoglia connotazione di genere – ruoterebbe attorno ad un oggetto privilegiato, il fallo, che non avrebbe tuttavia più alcunché di naturale, come Freud

---

<sup>162</sup>Per la genesi del feticismo, cit., p. 10.

stesso si era del resto già avvicinato a formulare nei *Tre saggi della teoria sessuale*, quanto, discutendo della promozione sociale dell'omosessualità riscontrabile presso alcune culture, aveva osservato come “la prostituzione maschile che si offre agli invertiti – oggi come nell'antichità – imiti le donne in tutte le manifestazioni esterne dell'abbigliamento e del contegno”, concludendone che “in questo caso dunque l'oggetto sessuale, come in molti altri casi, non è lo stesso sesso bensì l'unione dei caratteri dei due sessi, quasi il compromesso tra un impulso che richiede l'uomo e un'altro che richiede la donna, *ferma restando la condizione della virilità del corpo (dei genitali)*”.<sup>163</sup>

Quanto parrebbe dunque doversi concludere dall'esame delle pagine da Freud dedicate al feticismo nel periodo compreso tra i *Tre saggi sulla teoria sessuale* e la conferenza di Vienna del 24 febbraio 1909 è che, quanto più egli approfondisce la conoscenza del fenomeno, assimilandolo progressivamente al campo delle nevrosi, tanto più egli ne accentua la prossimità strutturale a ciò che egli stesso aveva nel 1905 definito l'amore normale, ovvero sia alla sessualità umana in quanto distinta da quella animale. Con l'ulteriore complicazione che, risultando di conseguenza l'uno e l'altra imperniati sul medesimo paradosso, l'avanzata che tali acquisizioni sembrerebbero comportare sul piano della teoria psicoanalitica non risulta a sua volta esente da una certa aporeticità, determinata dall'impossibilità di ricondurre nell'alveo di una teoria scientifica, ovvero sia di un saper logicamente consistente e in linea di principio almeno integralmente formalizzabile, i dati emersi in ambito clinico. Nei seguenti capitoli emergerà così come la tesi stessa del primato del fallo e della centralità della castrazione attorno alla quale Freud cercherà di organizzare questi ultimi non costituisca forse da ultimo che l'ennesimo *travestimento immaginario di un dato strutturale*, il quale affiorerebbe piuttosto nell'illogicità delle formazioni fantasmatiche – a cominciare da quella della madre fallica al centro dello studio leonardesco sopra citato – attraverso le quali esso si realizza.<sup>164</sup>

Quasi che, come il re di cui parla Lacan in un passo del *Seminario VII*, anche la verità non potesse rivelarsi se non “sotto un certo numero di abiti – fittizi, senza dubbio – ma nondimeno essenziali alla sua nudità”, ciò che farebbe sì che, “rispetto a questi abiti, la sua nudità [...] potrebbe

---

<sup>163</sup>*Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 459. Il corsivo è mio.

<sup>164</sup>Illogicità da identificarsi pertanto con la logica stessa del desiderio quale evidenziata da Freud nella sua indagine circa le formazioni dell'inconscio. Nell'interpretazione del sogno dell'iniezione a Irma, in cui si tratta per Freud di assolversi dalle proprie responsabilità di medico, egli la illustra ad esempio nei seguenti termini: “Tutta l'arringa – questo sogno non è altro – ricorda vivamente la difesa dell'uomo accusato dal suo vicino di avergli reso un paiuolo in cattivo stato. In primo luogo, gliel'aveva riportato intatto; in secondo luogo, il paiuolo era già bucato al momento del prestito; in terzo luogo, non aveva mai preso in prestito un paiuolo dal vicino. Ma tanto meglio: basterà che venga riconosciuta valida una delle tre linee difensive e l'uomo verrà assolto” (*L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, cit., vol. 3, p. 119).

però anche lei non essere mai abbastanza nuda”.<sup>165</sup> Non è dunque un caso se, a proposito del paziente il cui trattamento gli aveva fornito lo spunto per la comunicazione sulla genesi del feticismo, Freud osserva come il suo interesse per i vestiti avesse trovato un “parallelo” quanto mai significativo in un altro suo “tratto caratteristico”: giunto all’età adulta, questi era infatti divenuto “un filosofo speculativo”, per il quale “i nomi” rivestivano “una grandissima importanza”, quasi che in lui si fosse compiuto, a livello intellettuale, “qualcosa di analogo a quanto [era] accaduto nel campo dell’erotismo”. Sottraendo il suo interesse alle cose, egli l’aveva infatti “rivolto alle parole che sono, per così dire, le vesti dei concetti e questo chiarisce il suo interesse per la filosofia”,<sup>166</sup> la quale configurerebbe pertanto una particolare specie di feticismo, dal quale – sembra lecito aggiungere – si tratterebbe per la teoria analitica di guardarsi. A meno che la deriva di cui Freud sembrerebbe voler denunciare l’eventualità non sia in qualche modo, esattamente come l’avvitamento imposto dalla sopravvalutazione feticistica dell’oggetto al retto procedere della pulsione, un rischio in certo qual modo obbligato.

---

165Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi (1959-60)*, trad. di M.D. Contri, Einaudi, Torino 1994, p. 19.

166Per la genesi del feticismo, cit., p. 9.

### Cap. III. Il feticcio come *Ersatz* del pene materno

L'11 marzo del 1914 Freud tenne, nella consueta cornice della Società psicoanalitica di Vienna, una seconda conferenza sul tema del feticismo, ancora una volta incentrata sulla discussione di un caso di feticismo del piede ma contenente, rispetto a quella del 1909, diversi elementi nuovi, a cominciare dall'osservazione, che si trova al termine del dibattito ad essa seguito, secondo cui “la pulsione olfattiva non ha in questo caso alcuna importanza”.

Ancor più significativa è tuttavia la conferma, che pure vi è contenuta, di un'indicazione da Freud peraltro già fornita pochi mesi dopo la comunicazione del 24 febbraio 1909, in un'altra seduta della Società, datata 1° dicembre 1909. Dopo aver stabilito un legame tra un presunto ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci (relativo ad un “avvoltoio” che, quando ancora giaceva in culla, gli avrebbe ripetutamente percosso con la coda le labbra), la figura della madre fallica che sovente compare nelle fantasie dei nevrotici e quella, androgina, della dea egiziana *Mut*, egli vi si era infatti soffermato sull'importanza di “questo primo pene perduto della madre”, ipotizzando che esso giocasse un ruolo di primo piano e che “anche il feticismo del piede, che abbiamo potuto ricondurre alla repressione di certe pulsioni coprofile, dovesse ricollegarsi alla ricerca e al fortunato ritrovamento di questo pene perduto della madre”. “Nel feticismo della calzatura o del piede”, aveva aggiunto in nota, “il figlio dota ancora la madre, per così dire, del proprio pene; proietta sull'oggetto ciò che egli stesso possiede [*besitz*]”.<sup>167</sup> Analogamente, nel saggio in cui tali osservazioni successivamente confluirono, per l'appunto intitolato *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, egli avrebbe ribadito come “nei feticisti, la venerazione del piede e della scarpa femminile consideri il piede unicamente un simbolo sostitutivo del membro della donna, una volta venerato e da allora rimpianto”.<sup>168</sup> Né deve trarre in inganno il fatto che i *Tre saggi sulla teoria sessuale* avessero prospettato l'eventualità che, alla base della relazione tra il feticcio e l'oggetto pulsionale da esso sostituito, potesse esservi anche una relazione simbolica, per lo più inconscia. Freud, infatti, non aveva allora ancora circoscritto la relazione di sostituzione al membro virile, né si era accorto di come questo fosse *sempre e soltanto* quello dal bambino un tempo attribuito alla madre. Da cui l'esemplificazione della relazione in questione non solo con l'equivalenza simbolica, basata sull'assimilazione della scarpa alla cavità vaginale, di pene e piede, bensì anche con quella, fondata sulla somiglianza tra il pelo dell'animale e il vello pubico femminile, di vagina e pelliccia.<sup>169</sup>

---

167AA.VV., *Protokolle der Wiener Psychoanalytische Vereinigung*, cit., p. 109. Trad. mia.

168Cfr. S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, trad. di E. Luserna, in *Opere*, cit., vol. 6, p. 241.

169Cfr. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 469.

A Leonardo Freud si era del resto da tempo interessato in relazione ad alcuni caratteri della sua vita sessuale, e in particolare ad alcuni tratti che ne facevano supporre l'omosessualità,<sup>170</sup> al pari del feticismo inclusa, nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, nel novero delle aberrazioni sessuali. Su tale perversione Freud era in seguito ritornato più volte, specialmente nel contesto dell'indagine sulle teorie sessuali infantili cui è da riportare anche l'individuazione del fantasma della madre fallica. Non stupisce pertanto che, proprio nel testo a queste specificamente dedicato, si trovino una serie di considerazioni il cui fine è quello di caratterizzare una particolare posizione omosessuale, ma che potrebbero essere in buona parte riferite anche al feticista e nelle quali compare per la prima volta il termine “complesso di evirazione”.<sup>171</sup>

Per il futuro omosessuale – spiega Freud – “la donna reale, così come viene successivamente da lui conosciuta”, è destinata a rimanere “un oggetto sessuale impossibile, dal momento che è priva dell'attrattiva essenziale; anzi, se correlativa a un'altra impressione della sua vita infantile, può divenirgli ripugnante. Il bambino dominato principalmente dall'eccitamento del pene abitualmente si procura piacere stimolandolo con la mano; allora viene colto sul fatto dai genitori o da chi si prende cura di lui e spaventato con la minaccia che gli verrà tagliato il membro. L'effetto di tale “minaccia di evirazione”, straordinariamente profondo e durevole, è proporzionato al valore che egli attribuisce a tale parte del corpo. Leggende e miti attestano lo sconvolgimento della sua vita emotiva, l'orrore che si riallaccia al complesso di evirazione, il quale verrà anche più tardi ricordato dalla coscienza con la ripugnanza che merita. I genitali femminili – scorti successivamente e interpretati come l'effetto di una mutilazione – richiamano alla memoria questa minaccia, destando

---

170 Nella lettera a Fliess del 9 ottobre 1898 Freud aveva segnalato all'amico come Leonardo, “del quale non si conosce alcuna relazione amorosa”, fosse forse stato “il più famoso caso di mancinismo”, e difatti, secondo quanto segnalato in nota dal curatore dell'edizione tedesca dell'epistolario, nel suo successivo lavoro su *Der Ablauf des Lebens* (1906), Fliess avrebbe sviluppato la tesi secondo cui il mancinismo che caratterizzerebbe di norma gli artisti sarebbe legato alla presenza, in essi, di “una più forte componente del sesso opposto” (cfr. S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, cit., p. 369 e n.3). In questo contesto il mancinismo di Leonardo non sarebbe stato per Fliess che uno dei tanti esempi addotti a sostegno delle sue tesi, il cui valore sarebbe nondimeno stato messo in dubbio proprio da Freud, che verso la fine del suo contributo sull'artista allude velatamente alle ricerche di Fliess per prenderne le distanze (cfr. *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, cit., p. 275).

171 La descrizione del complesso di castrazione si trova già abbozzata in più punti de *L'interpretazione dei sogni* (cit.), e in particolare alla p. 337, dove, nel contesto della delucidazione del significato simbolico dell'espressione “il piccolo” e delle immagini ad essa associate, Freud interpreta un sogno di una sua paziente, in cui essa si identifica con il fratello, alla luce di esso: “[la paziente] è stata in realtà una monellaccia e spesso le è toccato sentirsi dire che era un ragazzo mancato. Da questa identificazione col fratello risulta quindi in modo particolarmente chiaro che il piccolo significa l'organo genitale. La madre (lo) minaccia di castrazione, e questa non può essere che una punizione per aver giocato con il membro; con ciò l'identificazione indica che lei stessa si era masturbata da bambina, mentre sinora ricordava solo la masturbazione del fratello”. Il sogno – aggiunge Freud – “accenna inoltre alla teoria sessuale infantile, secondo cui le bambine derivano per castrazione dai bambini. Dopo averle esposto codesta opinione infantile, [ella] ne trova subito una conferma nell'aneddoto del bambino che chiede alla bambina: tagliato? Al che la bambina risponde: no, sempre stato così”.

nell'omosessuale orrore anziché piacere”<sup>172</sup>.

Considerato, in ragione del soddisfacimento che è in grado di procurargli, il bene più prezioso in suo possesso, il pene diviene dunque ben presto, per il bambino, non solo il tratto distintivo di ciò in cui egli si riconosce, bensì anche la fonte e il metro del valore di qualsivoglia altro oggetto.<sup>173</sup> Nel tentativo di sistematizzare i dati emersi dall'analisi compiuta, sebbene in forma indiretta, sul piccolo Hans, oltre ad osservare come il bambino cominci con l'attribuire il possesso del pene “a tutti gli esseri viventi, che egli giudica simili a lui”, Freud riflette sulla ragione per cui Hans “si lamenta ripetutamente col padre e con la madre di non aver mai visto il loro fapipi”, individuandola nel “bisogno di *stabilire un confronto*”. Vale a dire che per Hans il pene tiene il posto dell'Io sul cui “metro” l'uomo “misura il mondo”: osservata la sproporzione tra il suo membro e quello di animali come il leone o il cavallo, suppone che essa sussista anche nei confronti di quello del padre e della madre e vorrebbe accertarsene, onde ricavarne la certezza che anche il suo crescerà in pari misura. Si potrebbe a questo riguardo osservare come Freud abbia fin da principio attribuito al primato da lui riconosciuto al pene una connotazione narcisistica, la quale fa dell'immaginario il luogo in cui l'uomo si ritrova nel mondo. Più aderente al dato della clinica, egli si limita tuttavia a dedurne – di fatto correggendo la contrapposizione, eccessivamente schematica, che egli stesso aveva istituito nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* tra la vita sessuale dei bambini e quella degli adulti – che, poiché “nella costituzione sessuale del piccolo Hans” la zona erogena dalla quale “sin dall'inizio” egli può trarre “il più intenso piacere” è quella genitale, non c'è ragione di paventare che essa comprenda “la disposizione allo sviluppo di perversioni e della loro negativa”.<sup>174</sup>

L'ennesima riproposizione di questa formula è peraltro qui corredata da una serie di interessanti ragguagli, a cominciare dalla constatazione di come la regola in base alla quale i pervertiti – per i quali la cosa andrebbe “da sé, quasi” – e gli isterici avrebbero in comune una “diminuita importanza della zona genitale nei confronti delle altre zone erogene” comporti tuttavia un'importante eccezione, costituita dall'omosessualità. Il che non solo spiega come il piccolo Hans, pur esente da ogni disposizione perversa, non ne sia nondimeno affatto indenne, ma anche chiarisce quanto già esposto nello scritto sulle *Teorie sessuali infantili*. Avvicinandosi di molto ad enucleare il tratto distintivo di quella che egli arriverà infine a teorizzare come un'organizzazione genitale

---

<sup>172</sup>*Teorie sessuali dei bambini*, cit., p. 457.

<sup>173</sup>Ne *L'organizzazione genitale infantile* (in *Opere*, cit., vol. 9, p. 566) Freud si soffermerà sulla resistenza che, anche dopo aver constatato come alcune donne non possiedano il pene, il bambino oppone alla generalizzazione di questa osservazione. A rendergliela tanto difficile non sarebbe soltanto “la sua persuasione che l'assenza del pene sia una conseguenza dell'evirazione, a sua volta concepita come castigo”, ma anche la convinzione che “siano state private del genitale soltanto le donne che non valgono nulla, probabilmente femmine che si sono rese colpevoli di impulsi proibiti simili a quelli che egli stesso avverte. Alle donne rispettabili invece, come per esempio la propria madre, i bambini attribuiscono il pene ancora per molto tempo”.

<sup>174</sup>*Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans)*, cit., pp. 558-59.

infantile vera e propria, Freud evidenzia sin d'ora che “i soggetti che più tardi diverranno omosessuali [...] presentano rispetto ai normali la stessa preponderanza infantile della zona genitale, e particolarmente del pene”.<sup>175</sup>

Introducendo quindici anni dopo la nozione di fase fallica, egli puntualizzerà che “la principale caratteristica di questa “*organizzazione genitale infantile*” è la sua diversità rispetto alla definitiva organizzazione genitale dell'adulto. Tale diversità consiste nel fatto che per entrambi i sessi c'è *un solo genitale* degno di essere preso in considerazione, quello maschile. Non siamo dunque in presenza di un primato dei genitali, bensì di un primato del *fallo*”.<sup>176</sup> Ancor più interessante di quest'anticipazione, la cui portata è peraltro fortemente limitata dal fatto che, a differenza di quello del 1923, il Freud del 1908 non sembra nemmeno porsi il problema di come declinare al femminile una tale “preponderanza” del pene, è nondimeno per noi il fatto che essa venga anche descritta come una “sopravalutazione” dello stesso, mediante lo stesso termine già impiegato nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* in relazione all'oggetto feticcio. Notazione, questa, che assume un ulteriore rilievo qualora si tenga presente come, in tutte le edizioni di quest'opera anteriori al 1920, ovverosia fin tanto che Freud avrebbe mantenuto l'idea della complementarità di perversione e nevrosi, si trovava un passo inerente la particolarità per cui “nessuna delle sequenze inconsce di pensieri riscontrate nelle nevrosi corrisponde a una tendenza al feticismo”.<sup>177</sup> Di modo che parrebbe doversi estendere anche a quest'ultimo la conclusione che quello stesso apprezzamento del pene che avrebbe altrimenti potuto portare il soggetto al normale sviluppo nella direzione dell'eterosessualità, spinto all'estremo risulterebbe viceversa deviante seppure non propriamente patogeno, ché, in base all'assunto della solidarietà di perversione e nevrosi, l'omosessualità si colloca senz'altro, sulla scala evolutiva che porta “dall'autoerotismo all'amore oggettuale”, in “un punto intermedio”, un passo innanzi rispetto a quest'ultima. Del pari, varrebbe conseguentemente anche per il feticista la notazione – conforme al principio, di portata più generale e già formulato nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, che “noi erroneamente ci siamo rappresentati l'unione di pulsione e oggetto della vita sessuale come troppo intima”<sup>178</sup> – secondo cui “ciò che fa di un individuo un omosessuale non è una particolarità della vita pulsionale, bensì della scelta oggettuale”.<sup>179</sup>

---

175Ivi, pp. 560-61. Il corsivo è mio. In una nota de *L'organizzazione genitale infantile* (cit., p. 565 n. 1) Freud insisterà parimenti su come “l'attenzione del bambino sia scarsamente attratta dall'altra parte del genitale maschile, dallo scroto e da ciò che contiene. Se ci basassimo sulle analisi non potremmo indovinare che al genitale appartiene qualcos'altro oltre al pene”.

176*L'organizzazione genitale infantile*, cit., p. 564.

177*Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 478 n. 3.

178Cfr. ivi, p. 462.

179Cfr. *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans)*, cit., p. 561.

Tornando al lavoro su Leonardo, il primo riferimento al supposto ricordo infantile del nibbio in relazione al quale Freud vi introduce le sue considerazioni sul feticismo si trova in apertura al secondo capitolo, mentre il primo è dedicato a svilupparne il tema originario, riguardante la peculiarità della curiosità scientifica leonardesca e l'influenza da questa esercitata sulla sua attività artistica. Il passo cui Freud fa riferimento è tratto dal *Codice atlantico* (Atl. 66 v. b) e recita: “Questo scriver si distintamente del nibbio par che sia mio destino, perché nella mia prima ricordazione della mia infanzia e' mi pareva che, essendo io in culla, un nibbio venissi a me e m'apriessi la bocca colla sua coda, e molte volte mi percotessi con tal coda dentro alle labbra”.<sup>180</sup>

Riprendendo le considerazioni già formulate ne *Il poeta e la fantasia* sul modo in cui i popoli trasfigurano la verità storica relativa alle loro origini,<sup>181</sup> Freud ne mette tuttavia immediatamente in dubbio la realtà, non tanto in ragione dell'età particolarmente precoce cui Leonardo riferisce il suo ricordo, quanto a causa della scarsa plausibilità del suo contenuto. Ciò non significa tuttavia, precisa Freud, che non meriti occuparsene: come dietro il materiale leggendario si nasconde sempre un nocciolo di verità storica, così “dietro i frammenti di ricordi” che non riusciamo a comprendere “sono celate inestimabili testimonianze delle linee più importanti del [nostro] sviluppo psichico”.<sup>182</sup> Apparentemente piuttosto forzato nella misura in cui, nell'equazione dalla quale risultano simili ricordi, entra in gioco, oltre ai fatti del passato e agli interessi attuali che ne determinerebbero la trasfigurazione, anche un terzo fattore, costituito dai desideri infantili in quanto nocciolo dell'inconscio, il parallelo si giustifica secondo Freud nella misura in cui, nel caso di Leonardo, ciò permetterebbe nondimeno di colmare una lacuna della sua biografia, giustappunto relativa ai suoi primi anni di vita.

A tal fine, Freud comincia col dare, della fantasia di Leonardo, una traduzione erotica, sottolineando come, in italiano al pari che in molte altre lingue, il termine “coda” sia uno di quelli cui abitualmente si ricorre per designare il membro maschile. Quella che si profila dietro al ricordo d'infanzia riportato da Leonardo sarebbe dunque una fantasia omosessuale passiva di fellatio, ulteriormente ricondotta da Freud alla base ad essa fornita da “un'altra situazione in cui tutti un tempo ci siamo sentiti a nostro agio: quando poppanti [...] prendevamo in bocca per succhiarlo il

---

180Cfr. G. Fumagalli (a cura di), *Leonardo omo senza lettere*, Sansoni, Firenze 1939, pp. 114-15 (cit. in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, cit., p. 229).

181Cfr. sopra, pp. 57-59. Va ricordato come lo schema esplicativo qui applicato risalga in realtà molto più indietro, e più precisamente alla pubblicazione, avvenuta nel 1898, dell'articolo *Ricordi di copertura* (in parte ripreso nella *Psicopatologia della vita quotidiana*, cit., pp. 93-100). Dopo aver abbandonato la teoria della seduzione, Freud la reinterpretò del resto in maniera sostanzialmente analoga, mediante l'ipotesi che buona parte dei traumi riferitigli dai suoi pazienti costituisse in realtà un travestimento retroattivo dell'onanismo infantile.

182Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci, cit., p. 231.



capezzolo della madre o della balia”. Vale la pena di rimarcare, a questo riguardo, come l'equivalenza immaginaria di capezzolo e pene insita in tale accostamento non venga affatto considerata da Freud come qualcosa di immediatamente evidente, al punto che egli cerca di mediare i due termini mediante un riferimento a prima vista piuttosto bizzarro. All'affermazione secondo cui l'esperienza della suzione al seno costituirebbe, in quanto paradigma di ogni successivo “godimento vitale”, un’“impressione organica [...] certamente tale da rimaner scolpita in noi in modo indelebile”, egli fa infatti seguire la constatazione che, “quando più tardi il bambino fa la conoscenza della mammella della mucca, che per la sua funzione equivale a un capezzolo – ma per la sua forma e la posizione nel basso ventre a un pene – ha raggiunto il primo gradino per la successiva costruzione di quella fantasia sessuale [la fellatio] che ci suscita repulsione”.<sup>183</sup>

Il carattere soltanto parziale del chiarimento in tal modo conseguito relativamente alla peculiarità della fantasia leonardesca risulta nondimeno evidente: posto con Freud che la reminiscenza dell'allattamento al seno materno sia “ugualmente importante per i due sessi”, tutta una serie di domande resta senza risposta, a cominciare da quella relativa all'identificazione – implicita in quanto sinora detto – della figura materna con il nibbio per arrivare a quella inerente le ragioni della sua rielaborazione in senso omosessuale passivo mercè la conversione dell'attività della suzione nella passività dell'allattamento (si ricordi infatti che, stando al racconto di Leonardo, non è lui ad aprire la bocca per succhiare la coda del nibbio, ma è quest'ultimo ad aprirgliela per poi introdurla).

E' noto come, riguardo al primo punto, Freud sia caduto in un tranello, ingenerato da un errore della traduttrice tedesca del testo leonardesco, Marie Herzfeld, la quale rese l'italiano “nibbio” col tedesco “*Geier*”, il quale significa invece “avvoltoio”. Per spiegare la sostituzione da Leonardo operata della madre con il nibbio, egli sviluppa infatti una serie di argomenti che ne dipendono strettamente, a cominciare dall'essere nella scrittura geroglifica la madre rappresentata proprio dalla figura dell'avvoltoio. Inoltre, sempre presso gli egizi, Freud ritrova l'esistenza di un culto relativo a “una divinità materna che veniva raffigurata con una testa di avvoltoio o con più teste, almeno una delle quali era di avvoltoio. Il nome di questa dea si pronunziava *Mut*; che l'affinità fonetica con la nostra parola *Mutter* sia soltanto casuale?”

Freud stesso, naturalmente, si rende conto di come tutto ciò presupponga da parte di Leonardo una conoscenza della lingua e della cultura egiziane del tutto priva di riscontri, non fosse per un passo dei *Hieroglyphica* di Orapollo Niloo, che Leonardo avrebbe potuto conoscere attraverso qualche padre della Chiesa o una compilazione di scienze naturali. Da Orapollo, infatti, Leonardo avrebbe potuto apprendere non solo che gli egizi usavano la figura di un avvoltoio per indicare la

---

183Ivi, p. 232-33.

madre “poiché in questo genere di animali non vi è maschio”, bensì anche come, presso tali animali, si riteneva allora avvenisse la generazione: “quando l'avvoltoio agogna al concepimento dischiude la sua vagina al vento di Boreade ed è da esso penetrato per cinque giorni nei quali non prende né cibo né bevanda, desiderando la procreazione di una creatura”.<sup>184</sup> Ed è proprio alla lettura di queste parole che in Leonardo sarebbe affiorato “un ricordo che si trasformò in quella fantasia, la quale però intendeva significare che anch'egli era stato in fondo figlio di avvoltoio, che aveva avuto una madre ma non un padre, e a questo si accompagnò, nel modo in cui soltanto impressioni così antiche possono esprimersi, un'eco del godimento provato al seno materno”.<sup>185</sup>

All'identificazione di quello che egli crede un avvoltoio, mentre si tratta di un nibbio, Freud aggiunge in tal modo il tema della nostalgia per il padre assente, fondamentale nella misura in cui è unicamente attraverso di esso che egli riesce a spiegare la futura disposizione epistemofilica di Leonardo, nonché il carattere prevaricante da essa finalmente assunto. L'ipotesi freudiana è infatti che essa costituisca un retaggio dell'accanimento col quale questi avrebbe condotto l'indagine infantile circa i misteri della nascita e del concepimento, a sua volta motivabile con l'aver egli vissuto nei primissimi anni di vita da solo con la madre e lontano dal padre, che solo successivamente l'avrebbe riconosciuto.<sup>186</sup>

Quanto pesi l'errata interpretazione della parola “nibbio” sull'argomentazione freudiana è evidente, dal momento che, di tutto il materiale egizio chiamato in causa da Freud, si salva unicamente – ed in parte soltanto, dal momento che anche in questo caso di avvoltoi si tratta – il riferimento ad Orapollo. A proposito di quest'ultimo, si potrebbe tuttavia notare come la sua funzione all'interno del discorso di Freud sia essenzialmente quella di garantire la continuità della trasmissione simbolica mediante la quale l'identificazione della madre con l'avvoltoio, operata nell'ambito della civiltà egizia, sarebbe infine pervenuta a Leonardo. Poiché a proposito della dea Mut Freud osserva nel seguito del saggio come essa venisse “per lo più raffigurata dagli Egizi con un fallo”, e come “il suo corpo, contraddistinto da mammelle, present[asse] inoltre un membro maschile in stato di erezione”; poiché inoltre egli mette in relazione tale sua peculiarità con la valenza simbolica fallica della coda del nibbio che compare nella fantasia leonardesca, parrebbe quasi che Freud, chiamando in causa il passo di Orapollo, abbia voluto evitare di basare direttamente la sua interpretazione – secondo un metodo che non esiterà viceversa in seguito ad adottare – sull'interpolazione di un elemento la cui universale presenza nello psichismo gli si era

---

184C. Leemans (a cura di), *Horapollonis Nilot Hieroglyphica*, Amsterdam 1935, p. 14 (cit. in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, cit., p. 234).

185 *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, cit., 235-36.

186 All'intuizione di “questo nesso tra la sua ricerca e la storia della sua infanzia” Freud fa ad esempio risalire “l'esclamazione che egli era stato destinato da sempre ad immergersi nel problema del volo degli uccelli” (ivi, p. 237).

precedentemente rivelata nell'ambito della clinica, ovverosia sulla fantasia della madre con il pene di cui sopra.<sup>187</sup> Il che significa che la sua interpretazione del ricordo leonardesco e soprattutto della sua connotazione in senso omosessuale si regge anche a dispetto dell'errore in lui indotto dalla traduzione tedesca del *Codice atlantico*, sebbene unicamente alla condizione di muovere dall'irriducibilità della fantasia della madre fallica, come lo stesso Freud si risolve infine a fare quando afferma che “nella dea Mut [... ] troviamo la medesima unione di caratteristiche materne e virili che compare nella fantasia di Leonardo! Dobbiamo spiegare questa coincidenza ammettendo che Leonardo conoscesse dai suoi studi sui libri anche la natura androgina dell'avvoltoio materno? Tale possibilità è più che dubbia; pare che le fonti a lui accessibili non contenessero alcun accenno a questa singolare disposizione. E' ben più facile ricondurre la concordanza a un *motivo comune*, attivo sia nell'uno che nell'altro caso e ancora sconosciuto”.<sup>188</sup>

Come già detto, tale motivo comune risiede nella teoria sessuale infantile secondo cui tra l'organo genitale maschile e la figura materna non vi sarebbe alcuna incompatibilità. Riprendendo quanto già articolato negli scritti del biennio 1907/1908, Freud ripropone qui la tesi secondo la quale il bambino (al solito, implicitamente, maschio) attribuisce a tutte le persone un pene nella misura in cui egli “è dominato dall'interesse per il proprio organo genitale”, e che “questo preconceito s'instaura così solidamente nel giovane investigatore che non viene distrutto neppure dalle sue prime osservazioni di genitali di piccole bambine”, la cui differente conformazione viene da questi denegata dapprima supponendo che il membro, la sola idea della cui mancanza gli sembra “sconvolgente, insopportabile”, sia in realtà presente e destinato a crescere sebbene al momento molto piccolo; e quindi – in una fase ulteriore, conseguente alla disillusione di tale aspettativa – con l'ipotesi che “il membro c'era anche nella bambina piccola, ma è stato tagliato e al suo posto è rimasta una ferita”. Rispetto al passato, il nesso tra la fantasia della donna con il pene e il complesso di castrazione appare qui meglio determinato, grazie anche alla constatazione che “questo progresso della teoria utilizza ormai alcune esperienze personali di carattere penoso: il bambino ha nel frattempo udito la minaccia che gli si toglierà il prezioso organo se continua a mostrare un interesse troppo evidente per esso. Sotto l'influsso di questa minaccia di evirazione egli ora muta la sua concezione dell'organo sessuale femminile; d'ora in poi tremerà per la propria virilità, ma disprezzerà altresì le infelici creature sulle quali secondo lui è già stata eseguita la terribile punizione”.<sup>189</sup>

A questo punto, Freud pare ricordarsi della comunicazione sul feticismo del febbraio 1909,

---

187Cfr. le osservazioni al riguardo formulate da John Forrester nel capitolo quinto del suo *Il linguaggio e le origini della psicanalisi*, trad. di F. Villa, il Mulino, Bologna 1984.

188Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci, cit., p. 239. Il corsivo è mio.

189Cfr. *ivi*, pp. 240-41.

dal momento che egli aggiunge al quadro l'osservazione che “prima che il bambino cada sotto il dominio del complesso di evirazione [...] incomincia a manifestarsi in lui, quale attività pulsionale erotica, un intenso piacere di guardare”, legato al desiderio di “vedere i genitali di altre persone, all'inizio probabilmente per confrontarli con i suoi”. Ma ancor più importante è l'affermazione che “l'attrazione erotica suscitata dalla persona della madre culmina presto nella nostalgia dell'organo sessuale di lei, ritenuto un pene”. D'un tratto, quanto avanzato l'anno prima in relazione al feticismo dei vestiti prende appieno il suo senso: il riferimento, piuttosto confuso, alla reversibilità del carattere della pulsione da attivo a passivo e viceversa viene lasciato cadere, mentre si specifica, in maniera pienamente conforme alla generalizzazione del concetto di feticismo da Freud allora avanzata in relazione alle donne in quanto soggette alle coazioni della moda, come l'oggetto della pulsione scopica debba essere identificato non, genericamente, nel corpo nudo della madre, bensì nel di lei pene mancante. Precipitato come a seguito della successiva rivelazione che la donna non ha pene tale nostalgia possa trasformarsi nel ribrezzo e nel risentimento che è spesso dato riscontrare negli impotenti psichici, nei misogini o negli omosessuali, Freud ridefinisce quindi la sua teoria genetica del feticismo nei seguenti termini: “la fissazione all'oggetto un tempo intensamente desiderato, il pene della donna, lascia tracce indelebili nella vita psichica del bambino che abbia compiuto con particolare profondità quella parte dell'esplorazione sessuale infantile. Nei feticisti, pare che la venerazione del piede e della scarpa femminile consideri il piede unicamente un simbolo sostitutivo del membro della donna, una volta venerato e da allora rimpianto; i “tagliatori di trecce” svolgono senza saperlo la parte di persone che compiono l'atto di evirazione sull'organo genitale femminile”.<sup>190</sup>

Quanto in questa riformulazione della teoria del feticismo merita inoltre di essere sottolineato, è la prossimità tra l'epistemofilia leonardesca e la disposizione al pensiero speculativo sviluppata dal paziente di cui nella comunicazione del 1909 in stretto rapporto con il feticismo dei vestiti. Ritornando più oltre sul problema dell'interesse da Leonardo nutrito per il volo, Freud, dopo essersi soffermato sul valore simbolico del volo stesso e dei termini ad esso associati, osserva come, confessando di aver provato per esso una particolare attrazione sin dall'infanzia, l'artista toscano ci abbia dato conferma “che la sua esplorazione infantile era rivolta alla sfera della sessualità”. Ma ancor più interessante è rilevare come a tale interesse Leonardo sarebbe secondo Freud rimasto successivamente fissato, aggirando in tal modo la rigidità della rimozione che l'avrebbe più tardi pressoché totalmente estraniato dalla sessualità: “dagli anni dell'infanzia sino all'epoca della piena maturità intellettuale lo stesso soggetto continuò ad interessarlo, con un lieve mutamento di significato, ed è molto probabile che egli non riuscisse a conquistare l'abilità desiderata né nella

---

190Ivi, p. 241.

primitiva accezione sessuale, né nell'accezione meccanica; che entrambe restassero per lui desideri frustrati. Il grande Leonardo – scrive ancora Freud – a ben vedere, rimase per tutta la vita per più versi infantile [...]. Continuò a giocare ancora in età adulta e anche per questo apparve talora inquietante e incomprensibile agli occhi dei suoi contemporanei”. Tra gli altri esempi riportati da Freud, c'è un passo del Vasari in cui si racconta di come Leonardo avesse una volta applicato ad un ramarro delle ali posticce, fabbricate con le scaglie prelevate da altri ramarri e che, quando l'animale si muoveva, “tremavano”, cosicché “fattoli gli occhi, corna e barba, domesticatolo e tenendolo in una scatola, tutti gli amici, ai quali lo mostrava, per paura faceva fuggire”. Si potrebbe a questo riguardo osservare come una tale commistione di artificio e natura, al pari del piacere da Leonardo provato nel progettare “i più ingegnosi trastulli meccanici” e del suo più generale gusto per “finzioni e travestimenti”, rientrino tra i tratti a più riprese indicati dalla clinica psicoanalitica postfreudiana come tipici dei soggetti perversi. In questa sede, però, conviene forse limitarsi a ritenere la conclusione cui Freud esplicitamente perviene, ovverosia che “è probabile che questa pulsione di giuoco sia venuta meno negli anni più maturi, sfociando anch'essa nell'attività di ricerca, la quale significò l'ultimo e più alto dispiegamento della sua personalità. Ma il suo lungo permanere può insegnarci con quanta lentezza si stacchi dalla propria infanzia colui che ha toccato in quel tempo l'apice della beatitudine erotica, in seguito mai più raggiunto”.<sup>191</sup>

A dispetto del credito da Freud in tal modo finalmente concesso a Leonardo, la cui brama di sapere sarebbe finalmente giunta a desessualizzarsi, rimane l'indicazione relativa a come l'aspirazione al possesso di un sapere sulla natura delle cose dovesse piuttosto avere a lungo costituito, per Leonardo, l'*Ersatz* di tutt'altra conoscenza, relativa a quello stato di “beatitudine” che egli stesso avrebbe sperimentato, in una forma nondimeno passivante, attraverso le ardenti carezze materne cui “accenna la fantasia del nibbio”.<sup>192</sup> Fin troppo comprensibilmente – afferma Freud – la madre di Leonardo, “non solo per compensare il fatto di non avere un marito, ma anche per compensare il bambino di non avere un padre che lo accarezzasse”, l'avrebbe collocato – analogamente alla madre del feticista da lui analizzato l'anno precedente – al posto di quest'ultimo, “provocando una troppo precoce maturazione del suo erotismo” e spogliandolo in tal modo “di parte della sua virilità”. Riprendendo quanto da Lacan osservato in relazione al *Caso clinico del*

---

191Ivi, p. 268.

192Nelle considerazioni conclusive del lavoro su Leonardo Freud parla infatti di una duplice sublimazione, la cui forma originaria sarebbe stata quella della sete di sapere universale, cui solo in un secondo tempo si sarebbe aggiunta quella consistente nell'attività artistica. Poiché tuttavia “la quasi completa repressione dell'autentica vita sessuale non offre le condizioni più favorevoli per l'esplicarsi delle aspirazioni sessuali sublimato”, anche in Leonardo si sarebbe infine avuta una “retroessione” dalla seconda alla prima di queste due forme, con la quale sarebbero riapparsi, in perfetta analogia con quanto avviene nei nevrotici, “alcuni dei tratti che caratterizzano le pulsioni sessuali inconse: l'insaziabilità, il rigore inflessibile, la mancanza di capacità di adattamento alle circostanze reali” (cfr. ivi, pp. 271-72).

*piccolo Hans*, per il quale pure sarebbe stata questione di una certa carenza paterna e di un'eccessiva esclusività della relazione duale di madre e bambino, potremmo dire che anche Leonardo sarebbe stato posto nella condizione di dover sostenere “l'amore della madre per l'infante che essa allatta e cura”, il quale “è qualcosa di molto più profondo della sua successiva affezione per il bambino che sta crescendo”, essendo “la sua natura” quella “di un rapporto d'amore *totalmente soddisfacente*, che appaga non solo tutti i desideri spirituali, ma anche tutte le esigenze corporee” e ciò nella misura in cui esso consente “di soddisfare senza rimorso anche moti di desiderio da lungo tempo rimossi, che si debbono definire perversi”. A monte dell'interrogazione sulle proprie origini, le cui tracce Freud ci invita a leggere fra le righe della fantasia del nibbio mediante il riferimento al testo di Orapollo, vi sarebbe dunque in Leonardo una questione più originaria, “un misticismo di cui non osiamo penetrare il segreto”, consegnato ad una certa stereotipia delle sue opere pittoriche più tarde. “Arrivato al culmine della sua vita”, Leonardo avrebbe secondo Freud incontrato quello che non potremmo nemmeno definire un segno, dal momento che esso non rimanda ad altro che a se stesso, ovverosia “quel sorriso di beatitudine estatica somigliante a quello che aveva sfiorato le labbra di sua madre mentre lo accarezzava [...]. Ma era diventato pittore, e questo sorriso si sforzò di crearlo con il pennello”.<sup>193</sup>

Nella misura in cui Freud osserva come le figure che compaiono in questi quadri siano spesso androgine, “ma non più nel senso della fantasia del nibbio”, si sarebbe tentati di avanzare l'ipotesi che quel “familiare sorriso ammaliatore”, che “fa sospettare un segreto d'amore”, adombri una sorta di al di là del feticismo, in cui non si tratterebbe nemmeno più di scongiurare la minaccia della castrazione mediante la proiezione del pene posseduto dal soggetto sull'essere che viceversa ne testimonierebbe (la donna), bensì di conservare, incistato nell'ordine che lo nega, un frammento di quello stesso godimento che, nella sua absolutezza, è supposto stare al di là o, come meglio sarebbe dire, al di qua della castrazione stessa. Quasi che le figure dipinte da Leonardo, “giovani di bell'aspetto, di una delicatezza femminile, dalle forme effeminate”, che “non abbassano gli occhi ma guardano in modo misteriosamente trionfante, quasi sapessero di una grande felicità vittoriosa *della quale è obbligo tacere*”, si sovrapponevano al profilo stesso dell'artista, facendolo sprofondare in seno al quadro fantasmatico da egli stesso evocato. Di modo che la peculiarità di quest'ultima stagione della sua produzione pittorica sarebbe da ricondurre all'influenza su di essa esercitata da quella stessa brama di sapere, la cui istanza si iscrive in quanto tale nel quadro della nevrosi ossessiva, che ne avrebbe da ultimo determinato il destino.<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup>Ivi, p. 258.

<sup>194</sup>La conclusione vale in certo modo anche per il feticista dei vestiti da Freud analizzato nel 1909, della cui propensione al pensiero speculativo diviene in tal modo meglio comprensibile in che senso essa costituisca il *pendant* del suo feticismo. Sulla relazione tra pensiero filosofico e nevrosi ossessiva cfr. anche K. Abraham, *Limitazioni e trasformazioni del piacere di guardare negli psiconevrotici; osservazione di fenomeni analoghi nella*

Se, chiudendo questa parentesi sulle possibili connessioni di feticismo ed epistemofilia, torniamo al tema della fantasia della madre fallica, possiamo riscontrare come la funzione strutturante da essa esercitata per l'intero discorso di Freud trovi un'importante conferma nel parallelismo – la cui illustrazione più ampia si trova nel di poco posteriore *Totem e tabù* – da questi stabilito tra la vita psichica dei bambini e quella le cui attuali vestigia ci lasciano intendere debba essere stata, “nelle epoche più remote”, propria dell'intera umanità. In base a “significative analogie biologiche”, Freud asserisce infatti che “la supposizione che la madre abbia il pene è la fonte comune da cui derivano la configurazione androgina delle divinità materne (come l'egizia Mut) e la coda del nibbio nella fantasia infantile di Leonardo”. In modo estremamente chiaro, egli afferma anzi l'irriducibilità di tale rappresentazione fantastica, osservando che, “per la verità, definire ermafrodite queste figure divine è un equivoco, stando al significato medico del termine. Nessuna di esse riunisce i veri genitali di entrambi i sessi, come si verifica in qualche malformazione [...]; esse aggiungono semplicemente alle mammelle, contrassegno della maternità, il membro maschile, come avviene nella prima rappresentazione che il bambino si fa del corpo materno”. All'origine del feticismo non meno che dell'omosessualità maschile vi sarebbe dunque una rappresentazione la cui incidenza non dev'essere circoscritta a tali deviazioni rispetto alla norma sessuale, ma che appare al contrario strutturante per la normalità stessa. Nella misura in cui è dato riscontrarla tanto nei bambini quanto nelle civiltà arcaiche, parrebbe addirittura doversi concludere che la funzione strutturante da essa esercitata valga per lo sviluppo psicosessuale in generale, indipendentemente dalla prospettiva adottata (ontogenetica o filogenetica). Non fosse che Freud si spinge ben oltre, inscrivendo nella dinamica propria di tale sviluppo – il quale, stante anche l'identificazione di sublimazione e desessualizzazione proposta in questo scritto, coincide con il progresso stesso della civilizzazione – il meccanismo, viceversa specificamente feticistico, della rimozione parziale, cui il seguente passo, sebbene senza esplicitamente nominarlo, fa evidentemente riferimento. Nella misura in cui esso arriva a riecheggiare molto da vicino quello, contenuto nella conferenza del 1909, relativo alla concomitanza del degradamento della figura femminile con la promozione, in seno al cristianesimo, della figura della vergine madre, esso merita di essere citato per intero: “il materiale laboriosamente raccolto dagli studiosi delle civiltà – scrive Freud – dimostra in modo convincente che i genitali erano in origine l'orgoglio e la speranza degli esseri viventi, godevano di venerazione divina e trasmettevano la divinità delle loro funzioni a tutte le nuove attività apprese dagli uomini. Basandosi sulla loro natura sorsero per sublimazione innumerevoli figure di dèi e, nell'epoca in cui la connessione tra le religioni ufficiali e l'attività del sesso era già velata alla coscienza generale, culti segreti si sforzarono di mantenerla viva presso un gran numero di adepti.

---

*psicologia dei popoli*, in *Opere*, trad. di T. Cancrini in *Opere*, cit., pp. 602 e sgg.

Alla fine, nel corso dell'evoluzione delle civiltà, dalla sessualità venne estratto ciò che in essa aveva attinenza col divino e col sacro, e il resto, esausto, cadde preda del disprezzo". Questa scissione del complesso rappresentativo originariamente costituito dalle varie divinità, con la definitiva consacrazione di una loro parte e il correlativo rifiuto dell'altra, segna evidentemente secondo Freud una tappa avanzata nel processo della civilizzazione, esattamente nello stesso senso in cui sul piano ontogenetico è dato constatare una grande prossimità tra feticismo e amore normale. Ciò, naturalmente, anche se "per il carattere indelebile che è proprio di tutte le tracce impresse nell'animo umano, non ci si deve stupire se anche le forme più primitive di adorazione dei genitali sono dimostrabili sino a epoche recentissime e se l'uso linguistico, i costumi e le superstizioni dell'umanità attuale conservano le vestigia di tutte le fasi di questo processo evolutivo".<sup>195</sup>

### *L'alternativa narcisistica*

La centralità della fantasia della madre fallica per lo studio leonardesco di Freud trova la sua definitiva conferma nella formula da questi finalmente proposta quale traduzione (nello stesso modo in cui l'interpretazione di un sogno coincide con la formulazione del pensiero inconscio ad esso soggiacente) del supposto ricordo del nibbio: "Allora la mia affettuosa curiosità si rivolgeva a mia madre e io le attribuivo ancora un organo genitale come il mio". A parziale correzione di ciò, va tuttavia rilevato come Freud immediatamente osservi come "non possiamo contentarci di questa spiegazione della coda del nibbio nella fantasia infantile di Leonardo", in quanto essa non rende in alcun modo conto della conversione dell'attività della suzione nella passività del venire allattato, la quale passività soltanto ne fa una fantasia propriamente omosessuale.<sup>196</sup> A questo proposito, Freud sostiene la possibilità di affermare in base alla clinica psicoanalitica (per quanto ancora limitata ad un numero piuttosto esiguo di casi) che tutti gli omosessuali maschi avrebbero intrattenuto, nella prima infanzia, un legame erotico molto intenso, successivamente rimosso, con una persona di sesso femminile – in genere la madre. Di modo che all'origine dell'omosessualità vi sarebbe un "meccanismo" che ci è noto, sebbene le sue "forze motrici" ci sfuggano ancora: "l'amore verso la madre", infatti, "non può prender parte al successivo sviluppo cosciente e soggiace alla rimozione. Il ragazzo rimuove l'amore verso la madre ponendo se stesso al suo posto, identificandosi con la madre e prendendo a modello la propria persona, a somiglianza della quale sceglie i suoi nuovi

---

<sup>195</sup>Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci, cit., p. 242. Va da sé che l'indelebilità in questione ha a che vedere da vicino con quella che Freud chiama "viscosità della libido".

<sup>196</sup>Ibidem. L'equivalenza di omosessualità, passività e assunzione incondizionata della castrazione verrà da Freud posta ancora in uno dei suoi ultimi scritti, *Analisi terminabile e interminabile*, nel quale il rifiuto di assumere una posizione passiva nei confronti dell'analista viene identificato come uno dei principali fattori di resistenza al trattamento psicoanalitico. Cfr. op. cit., trad. di R. Colorni, in *Opere*, cit., vol. 11, p. 534-35.



oggetti d'amore". Fin da ora, per tale regressione Freud individua tuttavia una molla più riposta, dal momento che quella che si presenta di primo acchito come l'adozione di una nuova posizione libidica (l'omosessualità) costituirebbe in realtà uno "scivolamento", ovverosia un ritorno all'"autoerotismo", "giacché i ragazzi" che il soggetto, "adolescente, ora ama non sono che sostituti e repliche della sua stessa persona infantile, da lui amata come sua madre lo amò da bambino. Diciamo che egli trova i suoi oggetti sulla via del narcisismo, poiché la leggenda greca parla di un giovane, Narciso, cui nulla piaceva tanto quanto la propria immagine riflessa e che verrà trasformato nel bel fiore che porta questo nome".<sup>197</sup>

Dal prosieguo del passo, risulta tuttavia chiaro come il riferimento al narcisismo in esso contenuto sia piuttosto estemporaneo. "Mediante la rimozione dell'amore verso la madre", scrive Freud, l'omosessuale maschio "la conserva nel suo inconscio e le rimane d'ora in poi fedele. Mentre sembra che nell'amore egli corra dietro ai ragazzi, in realtà fugge davanti alle altre donne che potrebbero renderlo infedele. [...] L'omosessuale, apparentemente sensibile solo al fascino virile, in verità soggiace come un uomo normale all'attrazione della donna, ma si affretta ogni volta a trasporre l'eccitamento suscitato dalla donna su un oggetto maschile, ripetendo continuamente in questo modo il meccanismo attraverso il quale ha acquistato la sua omosessualità".<sup>198</sup> Ma che cosa significa questo, se non che tutto il peso dell'argomentazione freudiana cade, conformemente a quegli assunti teorici che egli andava tuttavia proprio in quegli anni sovvertendo, sull'istanza rimovente piuttosto che sui punti di fissazione che stanno a monte della regressione cui essa fornisce l'occasione? Una volta di più, omosessualità e feticismo si trovano qui appaiati quali due varianti di un medesimo processo, ciò di cui Freud avrebbe nondimeno di lì a poco fornito tutt'altra fondazione teorica, approfondendo l'idea, già avanzata nel 1908, per cui, tra autoerotismo e amore oggettuale, vi sarebbe una vera e propria scala, di cui narcisismo, omosessualità e feticismo costituirebbero altrettanti gradini.

Nell'*Introduzione al narcisismo*, ad esempio, la "sopravvalutazione", sotto la cui egida Freud colloca tanto il narcisismo propriamente detto quanto il feticismo, viene assimilata al processo dell'idealizzazione, il quale può interessare tanto l'oggetto che l'immagine che l'Io si forgia di se stesso ed in riferimento alla quale si decide il minore o maggior rigore delle rimozioni da questo messe in atto, ma alla cui base vi sarebbe in ogni caso il narcisismo primario, focalizzato sugli organi genitali del soggetto. Quasi che, malgrado l'impressionante avanzata compiuta a partire dagli anni novanta sul piano della clinica (dell'isteria prima e della nevrosi ossessiva poi), Freud ancora faticasse a farsi una ragione dello scarto tra oggetto e pulsione e si accanisse di conseguenza

---

<sup>197</sup>Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci, cit., p. 244.

<sup>198</sup>Ivi, pp. 244-45.

a ricercarne la spiegazione in un modello della sessualità e dello psichismo marcatamente biologizzante. E' noto infatti come proprio nell'*Introduzione al narcisismo* si trovi a questo riguardo uno dei pronunciamenti freudiani più chiari, relativo all'esigenza che “tutte le nozioni psicologiche che noi andiamo via via formulando dovranno un giorno essere basate su un sostrato organico”, ciò che “rende probabile che a rendere operante la funzione sessuale siano alcune sostanze e processi chimici particolari i quali provvedono alla prosecuzione della vita individuale in quella della specie”.<sup>199</sup> Ma più ancora che questo accenno all'esigenza di una riformulazione dell'intera teoria psicoanalitica alla luce di un paradigma epistemologico che Freud non avrebbe potuto che mutuare dall'una o dall'altra delle scienze del suo tempo,<sup>200</sup> mi sembra valere una preoccupazione non troppo distante da quella da Lacan attribuita, in quello stesso *Seminario VII* del quale già ci siamo occupati e del quale ancora dovremo occuparci, all'etica aristotelica, la quale, al pari di tutte le altre, avrebbe a che fare con un certo ordine: l'“ordine non contestato che definisce la norma di un certo carattere”, l'“ἔθος” del quale si tratterebbe di garantire l'instaurazione nel soggetto. “L'instaurarsi dell'ἦθος – appunto Lacan – viene posto come ciò che differenzia l'essere vivente dall'essere inanimato, inerte. Come Aristotele fa osservare, per quanto a lungo voi possiate lanciare in aria una pietra, essa non prenderà l'abitudine alla sua traiettoria, mentre l'uomo, lui, la prende l'abitudine – ecco l'ἦθος. E l'ἦθος si tratta di ottenerlo conforme all'ἦθος, a un ordine cioè che bisogna riunire, nella prospettiva logica che è quella di Aristotele, in un Sommo Bene, punto di inserzione, di attacco, di convergenza, in cui l'ordine particolare si unifica in una conoscenza più universale, in cui l'etica sfocia in una politica, e, più oltre, in un'imitazione dell'ordine cosmico. [...] Si tratta [...] del conformarsi del soggetto a qualcosa di cui non viene messo in dubbio che presupponga, nel reale, le vie di questo ordine”.<sup>201</sup>

Sebbene l'*Introduzione al narcisismo* sia del 1914, la prima messa a punto della nozione – decisiva non solo per il ripensamento della teoria del feticismo formulata nella conferenza del 1909, bensì anche per la ristrutturazione dell'intera teoria analitica che prelude al tentativo metapsicologico del 1915 – risale al 1910: anno in cui, oltre allo scritto su Leonardo da Vinci, Freud pubblica un notevole numero di contributi, il più importante dei quali è senz'altro costituito dalle *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides)*, più note con la denominazione di *Caso clinico del presidente Schreber*. E' in esso, infatti, che Freud fa per la prima volta funzionare a pieno regime un paradigma esplicativo che rimarrà sostanzialmente immutato per tutto il decennio, e che si fonda essenzialmente sull'ipotesi dell'esistenza di una tendenza alla

199 *Introduzione al narcisismo*, cit., p. 448.

200 Per una discussione dell'intera questione cfr. P.-L. Assoun, *Introduzione all'epistemologia freudiana*, trad. di E. Antonini, Theoria, Roma-Napoli 1988, in particolare le pp. 65-80.

201 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-60)*, cit., p. 27.

regressione pulsionale di cui egli specifica ora come essa proceda a ritroso lungo il cammino teleologicamente preordinato dello sviluppo.

Per quanto l'interesse di Freud per la psicosi e per la paranoia in particolare risalisse ad un'epoca ben più remota, esso era stato rinfocolato, nella primavera del 1907, dall'intensificarsi dei suoi contatti con il gruppo di Zurigo (Carl Gustav Jung in primo luogo, ma anche il di lui maestro Eugen Bleuler e Karl Abraham). Ad essere al centro del dibattito era in particolare la possibilità di distinguere dal punto di vista nosografico paranoia e *dementia praecox*, successivamente ribattezzata da Bleuler schizofrenia.<sup>202</sup> Quest'ultima era infatti da qualche anno stata separata dal quadro della sindrome tradizionalmente definita paranoica dallo psichiatra tedesco Emil Kraepelin, il quale l'aveva inoltre associata alla catatonìa e ad altre forme morbose congeneri. In alcune lettere inviate a Jung tra l'aprile e il maggio di quell'anno Freud espose le sue concezioni al riguardo, delineando una teoria delle psicosi il cui contenuto prefigura nella sostanza quella successivamente formulata nel testo su Schreber, nella cui conclusione si afferma che, se da un lato “la paranoia potrebbe essere distinta perfino dalla *dementia praecox* sia in ragione della diversa localizzazione della fissazione predisponente, sia per il diverso meccanismo di ritorno del rimosso (cioè di formazione dei sintomi)”, dall'altro le due affezioni condividerebbero “il carattere principale della rimozione propriamente detta, cioè il distacco della libido dal mondo esterno con corrispondente regressione sull'Io”.<sup>203</sup>

A questa conclusione, Freud sarebbe pertanto giunto proprio mediante l'individuazione di uno stadio narcisistico, introdotto per assicurare il transito dal punto di partenza – l'autoerotismo – a quello di arrivo – la scelta d'oggetto normale, ovverosia eterosessuale – dello sviluppo sessuale. Ancora un anno prima, nella quarta delle conferenze tenute su invito di Stanley Hall alla Clark University di Worcester, dedicata al tema della sessualità infantile, Freud aveva invece ripreso fedelmente i termini in cui la questione era stata posta e affrontata nella prima stesura dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*. Pur menzionando la “fase dell'autoerotismo”, definita dall'esservi il soddisfacimento “ottenuto sul proprio corpo e prescindendo da un oggetto estraneo”, in relazione a delle zone erogene da identificarsi con “le parti del corpo che elettivamente consentono di

---

202Per la ricostruzione di tale dibattito e l'individuazione della sua posta in gioco cfr. P. Bercherie, *La metapsicologia di Freud. Storia e struttura*, trad. di I. Santori, Einaudi 2003, pp. 114 e sgg. Bercherie muove dalla constatazione di come, nelle *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, Freud parli della malattia come di una fuga rispetto ad una realtà dal soggetto vissuta come insoddisfacente, in parallelo all'emergere, nei suoi testi della prima metà degli anni dieci, di una concezione del fantasma che, facendone una dimensione della vita psichica pienamente autonoma, ne avrebbe mutato la funzione da quella di mero anello di congiunzione tra la tensione somatica pulsionale e la di essa scarica nell'azione adeguata a quella di vero e proprio *medium* tra istanze pulsionali e della realtà. Ciò di cui la discussione in questione avrebbe costituito per Freud lo stimolo e l'occasione.

203S. Freud, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, trad. di R. Colorni e P. Veltri, in *Opere*, cit., vol. 6, p. 401. Per quanto concerne lo scambio epistolare tra Freud e Jung cfr. soprattutto le lettere 22F, 23F e 25F, in *Epistolari. Lettere tra Freud e Jung, 1906-1913*, trad. di M. Montinari e S. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, pp. 40 e sgg.

raggiungere il piacere sessuale”, egli aveva infatti anche affermato, dopo aver fornito alcuni esempi di pratiche autoerotiche ivi incluso quello della suzione al seno, che, “accanto a queste e altre [...], nel bambino si manifestano molto precocemente quelle componenti pulsionali del piacere sessuale [...] che presuppongono come oggetto una persona estranea”. Quanto alla differenza dei sessi, essa non ha [...] ancora un ruolo decisivo in questo periodo dell'infanzia [il primo e lo stesso in cui avrebbe ancora corso l'autoerotismo]; sicché potete attribuire ad ogni bambino, senza fargli torto, una certa inclinazione omosessuale”. Vale a dire che nella “caotica vita sessuale del bambino, ricca ma dissociata”, Freud aveva allora sommato tutte quelle forme di investimento libidico che l'anno successivo avrebbe viceversa accuratamente distinte, assegnando ciascuna di esse a un differente stadio dello sviluppo. Quanto poi al motivo per cui essa “a un certo momento si concentra e perviene a un'organizzazione in due direzioni principali”, ovverosia alla definitiva subordinazione delle singole pulsioni alla sovranità della zona genitale e dell'autoerotismo alla scelta oggettuale, Freud era rimasto sul vago, anche se il rilievo concesso all’“influsso dell'educazione” nell'imporre, prima del periodo puberale, le necessarie rimozioni di alcune delle pulsioni originarie e più precisamente di quelle meno adatte a partecipare alla vita sessuale matura, sembrerebbe indicare come egli non pensasse qui affatto allo sviluppo sessuale nei termini di un processo biologicamente preordinato, ma riservasse tutt'al più tale opzione per la sola pulsione genitale, all'origine dell’“alta marea dei *bisogni* sessuali” il cui sopraggiungere avrebbe contraddistinto il periodo puberale.<sup>204</sup>

Del tutto diverso, di contro, il quadro che emerge da alcuni passaggi del *Caso clinico del presidente Schreber*, cui Freud lavorò basandosi unicamente sulle memorie da Schreber stesso redatte e pubblicate nel 1903, a breve distanza dalla sentenza con la quale la Corte d'Appello di Dresda, di cui egli era stato il presidente, gli rese la libertà, e dalla cui lettura egli ricava il primo dei due assunti dai quali si fa guidare: l'identificazione del nucleo originario del delirio di Schreber, già colpito diversi anni prima da un grave attacco di ipocondria dal quale s'era tuttavia riavuto, non nella missione di redenzione del mondo da questi attribuitasi, bensì nella “rappresentazione”, affacciatagli il mattino presto, mentre versava in uno stato di dormiveglia, “che dovesse essere davvero bello essere una donna che soggiace alla copula”<sup>205</sup>. Mettendo tale dato in rapporto, oltre che con una serie di dettagli contenuti nel testo, con la constatazione clinica che, nei deliri di persecuzione, ad indossare i panni del persecutore è sempre una persona che abbia in precedenza rivestito per il soggetto un'importanza affettiva altrettanto grande o un suo sostituto,<sup>206</sup> Freud cominciò col riconoscere la “causa determinante della malattia” in “un assalto di libido

204Id., *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, trad. di A. Staude, in *Opere*, cit., vol. 6, pp. 162-63. Il corsivo è mio.

205D.P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi*, trad. di F. Scardanelli e S. de Waal, Adelphi, Milano 1974, p. 56.

206La tesi è argomentata da Freud più oltre in questo stesso lavoro. Cfr. *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, cit., pp. 388-391.

omosessuale” originariamente riferita al padre e, in misura subordinata, al fratello. Poiché tuttavia tanto la fantasia omosessuale passiva quanto, più in generale, il complesso paterno dal quale Schreber appariva dominato si trovavano in una quantità di altre affezioni, il cui quadro clinico non esulava dai confini della nevrosi, egli aggiunse che “il segno distintivo della paranoia va individuato in qualcos'altro, e cioè nella particolare forma in cui si manifestano i sintomi, dei quali dobbiamo presumere siano responsabili non i complessi in quanto tali, ma il meccanismo di formazione dei sintomi o quello che ha dato luogo alla rimozione”.<sup>207</sup> Scartata la praticabilità della prima via a causa dell'insufficiente conoscenza del meccanismo – anch'esso peraltro non specifico della paranoia – della proiezione, Freud si concentrò sulle modalità con le quali nella paranoia ha luogo la rimozione, distinguendone tre fasi: quella, preliminare, della fissazione; quella della rimozione propriamente detta e quella del ritorno, a partire dal punto cui lo sviluppo libidico si fisserebbe nella prima fase, del rimosso.

Relativamente al ritorno del rimosso, il caso del presidente Schreber mostra come nella paranoia esso non debba essere inteso come il prodotto della malattia, bensì come un vero e proprio tentativo di guarigione da parte del malato. A rigore, il recupero, sebbene nella forma rovesciata dell'ostilità, del rapporto con l'oggetto costituirebbe pertanto nel delirio di persecuzione non la “proiezione all'esterno” di una “percezione internamente repressa”, ma il “ritorno dal di fuori” di “ciò che era abolito in noi”. Quanto alla rimozione propriamente detta, essa consisterebbe viceversa nel distacco libidico dal quale tale ritorno sarebbe preceduto. Si tratta di una fase che “si compie in silenzio”, di cui “non possediamo indizio alcuno”, al punto che “dobbiamo inferire che è avvenut[a] dagli eventi che seguono”, ma nella quale soltanto sarebbe dato rinvenire il tratto specifico della paranoia e, più in generale, delle psicosi. Se è vero infatti che il ritiro della libido precedentemente investita su di un oggetto è un processo che si trova anche nella vita psichica normale e dei nevrotici, mentre in questi ultimi ad esso succede immediatamente o il reinvestimento di un oggetto sostitutivo oppure la conversione della libido sottratta in innervazione somatica o in angoscia, nel caso della paranoia “la libido divenuta libera si appunta sull'Io e viene impiegata per l'espansione dell'Io”, col che “viene nuovamente raggiunto lo stadio del narcisismo”, come testimoniato dal fatto che in essa “è manifesto un elemento di delirio di grandezza e che il delirio di grandezza in quanto tale può costituire da solo una paranoia”. Conclusione: “supponiamo che i paranoici portino con sé una *fissazione allo stadio narcisistico*, e possiamo dichiarare che la *retrocessione dall'omosessualità sublimata al narcisismo* indica l'entità della *regressione* caratteristica della paranoia”.<sup>208</sup>

---

207Ivi, p. 385.

208Cfr. ivi, pp. 396-398. Lo stesso vale, ma solo in parte, per la *dementia praecox*. Nella misura in cui la regressione si spinge in essa ancora oltre, fino all'abbandono di qualsivoglia investimento oggettuale e al ritorno all'autoerotismo,

Il tratto distintivo della paranoia consisterebbe dunque nel particolare punto di fissazione che fungerebbe da polo di attrazione per il regresso degli investimenti libidici – regresso che, nella misura in cui viene qui definito *di entità variabile*, presuppone evidentemente la definizione di una scala degli stadi dello sviluppo psicosessuale, messa per la prima volta a punto, al pari della nozione di narcisismo, proprio in questo caso clinico. Senza per questo negare che la “storia evolutiva” della libido prenda le mosse dall'autoerotismo, Freud non sembra ora più ritenere che a quest'ultimo si contrapponga precocemente l'azione di componenti pulsionali viceversa presupponenti una persona esterna quale loro oggetto; del tutto all'opposto, afferma che la loro comparsa è preceduta dall'“attraversamento”, “probabilmente inevitabile nella normalità dei casi”, di una “fase di transizione” caratterizzata da una prima unificazione delle pulsioni sessuali, da principio agenti in ordine sparso e autoeroticamente, in funzione di un oggetto che non potrà tutttavia inizialmente identificarsi se non con il soggetto stesso. E' questo lo stadio del narcisismo, caratterizzato da un'importante cambiamento nello statuto del corpo, il quale, da semplice tramite per la soddisfazione pulsionale, viene elevato ad oggetto d'amore in quanto totalità, in rapporto alla quale “la funzione degli organi genitali può già risultare prevalente”. Quanto alla “via ulteriore” seguita dallo sviluppo, essa “porta alla scelta di un oggetto dotato di organi genitali simili ai propri, dunque alla scelta oggettuale omosessuale e, attraverso questa, all'eterosessualità”.<sup>209</sup>

A siffatta ricostruzione del processo dello sviluppo si potrebbe senz'altro obiettare come la rilevanza in tal modo attribuita alla sopravvalutazione narcisistica dei propri genitali in ordine al passaggio – qui concepito come strettamente omologo in entrambe i sessi – dallo stadio del narcisimo a quello della prima, imperfetta relazione oggettuale costituita dall'omosessualità sia in contrasto con gli ulteriori sviluppi della teoria analitica quanto all'incidenza dell'edipo e della castrazione sulla più o meno riuscita o mancata soggettivazione, da parte dell'individuo, del sesso cui esso appartiene dal punto di vista anatomico. Tanto più che già il caso del piccolo Hans aveva fornito a Freud l'occasione di segnalare l'evidenza *clinica* per cui il bambino, *non importa se maschio o femmina*, attribuisce comunque all'oggetto dei propri investimenti libidici il possesso di un pene. Non fosse che il paradigma concettuale di riferimento qui adottato da Freud è evidentemente un altro, finalizzato ad ancorare quanto più possibile i dati della pratica analitica ad un ordine supposto essere inscritto nella natura e in quanto tale passibile di una teorizzazione conforme agli standard della scienza biologica.

Quale sia la posta in gioco di tale tentativo risulta poi evidente se si guarda al suo frutto più maturo, opera non di Freud stesso ma del suo erede designato Abraham, ovverosia il *Tentativo di*

---

occorre infatti correlativamente ipotizzare che la fissazione predisponente si trovi “molto più lontano nel tempo che nella paranoia”, ovverosia “all'inizio dell'evoluzione” (cfr. *ivi*, p. 402).  
209Ivi, pp. 386-87.

*una storia evolutiva della libido* del 1924,<sup>210</sup> il quale culmina nella costruzione di una tabella in cui gli stadi di organizzazione della libido, riguardo ai quali è soprattutto questione delle trasformazioni relative alla meta delle pulsioni, si trovano messi in relazione biunivoca con gli stadi evolutivi dell'amore oggettuale, concernenti viceversa il rapporto dell'individuo con l'oggetto d'amore.<sup>211</sup> È significativo tuttavia che, dei quattro stadi dello sviluppo psicosessuale nel frattempo distinti da Freud, gli ultimi due, quello genitale propriamente detto e quello fallico,<sup>212</sup> siano qui considerati, parallelamente allo sdoppiamento di ciascuno dei primi due, come due distinte fasi di una medesima organizzazione. Tanto più che ciò dà luogo a tre coppie, di cui salta immediatamente all'occhio non tanto l'ovvia caratterizzazione di ciascuna in base alla zona erogena in essa predominante (nell'ordine: bocca, ano e organi genitali), quanto la loro distribuzione secondo la polarità della tendenza alla distruzione dell'oggetto da una parte, e di quella alla sua conservazione dall'altra. Di modo che il concetto ordinatore della classificazione di Abraham si palesa essere quello dell'ambivalenza nei confronti dell'oggetto. Col che la teoria psicoanalitica dello sviluppo sessuale, inizialmente sviluppata nei termini di una dialettica pulsionale sulla cui priorità Freud non aveva mai cessato di insistere, subisce una torsione sostanziale e rivelatrice al contempo, dal momento che essa non fa che portare alle estreme conseguenze la progressiva accentuazione, in seno alla teoria freudiana, del problema della relazione d'oggetto e, conseguentemente, dell'adattamento di un soggetto per certi versi sempre più olisticamente concepito alle istanze del principio di realtà.

Non stupisce quindi che Abraham consideri ciascuno dei gradi dello sviluppo psicosessuale, oltre che come un punto di possibile fissazione della libido, come una tappa nel processo di sviluppo di inibizioni sempre più raffinate: dall'angoscia, la cui comparsa – correlata a quella dell'ambivalenza stessa – coincide con l'uscita dallo stadio, paradossalmente libero da conflitti in quanto totalmente dominato dall'anarchia pulsionale, dell'autoerotismo, fino ai sentimenti sociali, i quali tanto più ci permetterebbero di rapportarci realmente all'altro quanto più dovessero risultare scevri di ogni residuo di ambivalenza. Ed è del pari in questo contesto che Abraham fornisce l'indicazione secondo cui, con la comparsa del disgusto nella seconda fase dello stadio sadico-ale, verrebbe definitivamente deprezzato ciò che nella fase precedente era stato tenuto per l'oggetto

---

210Abraham, il quale – a differenza di Bleuler e Jung – aveva accolto senza riserve la teoria delle psicosi da Freud elaborata a partire dal 1907, cominciò in realtà a lavorare sul tema dei rapporti tra sindrome maniaco-depressiva e stadi di organizzazione pregenitale della libido sin dagli anni dieci, nel corso dei quali pubblicò, oltre alla *Nota per l'indagine e il trattamento psicoanalitico della follia maniaco-depressiva e di stati affini* (trad. di A. Cinato in K. Abraham, *Opere*, cit., vol.1. pp. 241-57), uno scritto su *La base psicosessuale degli stati di depressione e di esaltazione e le Ricerche sul primissimo stadio evolutivo pregenitale della libido* (trad. di T. Cancrini, in *Opere*, cit., vol. 1, pp. 258-85), redatte nel 1916 sull'onda dell'uscita, avvenuta nell'anno precedente, della terza edizione dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*.

211Cfr. K. Abraham, *Tentativo di una storia evolutiva della libido*, in *Opere*, cit., vol. 2, p. 349.

212Quest'ultimo introdotto nello scritto del 1923 su *L'organizzazione genitale infantile* (trad. di R. Colomi in *Opere*, cit., vol. 9 pp. 559-67).

prezioso, ovverosia quello anale. A conferma di ciò, egli fa notare come nelle patologie regressive che trovano i loro punti di fissazione al di qua di tale limite – che segnerebbe anche il confine tra la disposizione alla nevrosi e quella alla psicosi – compaiano regolarmente delle tendenze coprofaghe, spiegabili con la permanenza, nell'inconscio, di residui di valutazione narcisistica degli escrementi. Come non pensare allora che, tra i casi clinici tenuti qui presenti da Abraham vi sia anche quello del feticista del piede da lui analizzato quindici anni prima? In ogni caso, è chiaro che Abraham lega la comparsa delle diverse forme di inibizione e dei loro effetti ad un processo di sviluppo le cui forze motrici sono di natura essenzialmente endogena. Anche limitandosi ad un punto di vista ontogenetico, dai dati emersi dal trattamento psicoanalitico delle nevrosi e delle psicosi risulterebbe infatti una puntuale corrispondenza tra i processi che sul piano organico si compiono nel corso del primo periodo dello sviluppo embrionale e quelli che nel bambino si collocano nel lasso temporale compreso tra il primo anno di vita e l'inizio della pubertà, quasi che “lo sviluppo psicosessuale [...] segu[isse] sempre a grande distanza lo sviluppo organico e somatico, come una tarda riedizione o ripetizione dello stesso processo”.<sup>213</sup>

Che la stessa indicazione si trovi nel saggio metapsicologico sui destini pulsionali, nel quale la correlazione di attività e passività, da Freud già chiamata in causa nel 1909 per rendere conto della genesi del feticismo, è ricondotta alla posizione basale del narcisismo quale punto d'origine dello sviluppo pulsionale e della relazione d'oggetto al contempo, è significativo. Oltre alla notazione secondo cui tanto nel masochismo quanto nell'esibizionismo sarebbe sempre dato scorgere, accanto al più recente orientamento passivo della pulsione, la persistenza di quello attivo, “più antico”, in esso si trova infatti l'esplicita affermazione che “lo sviluppo pulsionale diventerebbe per noi più intelligibile se si facesse riferimento alla storia evolutiva della pulsione e alla permanenza delle fasi intermedie”, da cui il riferimento al fatto che, fatta salva la grande variabilità riscontrabile nei diversi individui, nei diversi popoli e finanche nelle differenti razze quanto alla composizione delle forme attive e passive di una stessa pulsione, “una cospicua ambivalenza pulsionale in un individuo dei nostri giorni può essere concepita come un retaggio arcaico; giacché abbiamo ragione di ritenere che la partecipazione dei moti inalterati attivi nella vita pulsionale sia stata maggiore nei tempi remoti di quanto lo sia, in media, ai giorni d'oggi”. E se l'utilizzo dell'espressione “ambivalenza pulsionale” per indicare la commistione di attività e passività è eccezionale, il senso dell'argomentazione freudiana è in compenso perfettamente coerente con l'individuazione del primo stadio della pulsione scopica – cui Freud in questo testo perviene – in quell’“antica fase evolutiva dell'Io durante la quale le pulsioni sessuali di quest'ultimo si soddisfano

---

<sup>213</sup>Cfr. *Tentativo di una storia evolutiva della libido*, cit., p. 352. In queste pagine, Abraham sostiene inoltre la possibilità di estendere alla storia evolutiva della libido la “legge biogenetica” fondamentale da Haeckel formulata in ambito biologico.



autoeroticamente”, e questo alla luce della “concezione più generale secondo cui i destini pulsionali costituiti dal volgersi sul proprio Io e dalla conversione dell'attività in passività dipendono dall'organizzazione narcisistica dell'Io e portano con sé l'impronta di questa fase”.<sup>214</sup>

#### *La conferenza dell'11 marzo 1914*

Da questo punto di vista, il ricorso, nel saggio leonardesco, al fattore etiologico costituito dalla minaccia di castrazione potrebbe essere considerato funzionale all'inserimento del feticismo in seno alla scala evolutiva sopra delineata, tra l'omosessualità che esso servirebbe a scongiurare e la normale relazione oggettuale. Se da un lato, infatti, l'accesso a quest'ultima sembra restare al soggetto precluso in ragione dell'ostinazione con cui esso difende il proprio pene, vale a dire ciò che per lui rappresenta la condizione del suo soddisfacimento *hic et nunc*, dall'altro il feticcio sembra per l'appunto caricarsi di un'altra valenza: quella di alternativa alla scelta d'oggetto omosessuale, ovverosia alla regressione narcisistica dalla quale il soggetto si trova spinto a identificare il proprio oggetto sessuale non nell'*altro* sesso, bensì nel suo *stesso* sesso in quanto a lui simile, se non tendenzialmente identico. Nell'omosessualità non meno che nel narcisismo, ad essere in questione sarebbe dunque un rigetto della castrazione ancor più radicale di quello che si riscontra nel feticismo, identificantesi col rifiuto puro e semplice di recedere da una forma di soddisfacimento piena in quanto autoreferenziale, esclusiva di qualsivoglia apertura all'insicurezza e all'*alea* insite nella relazione con l'altro. Insicurezza ed *alea* il cui riconoscimento sarebbe viceversa implicito nella strategia stessa del feticista, per il quale la piena disponibilità dell'oggetto supposto racchiudere in sé la quintessenza dell'altro è necessaria proprio al fine di amministrare, facendosene padrone, l'angoscia da questi evocata.

E' vero che, a complicare il quadro, sta l'identificazione con la figura femminile e con la madre *in primis*, riscontrabile non solo nell'omosessualità, ma anche in quella che può essere considerata una forma di transizione tra l'omosessualità stessa e il feticismo, e cioè nel travestitismo. Tale identificazione, infatti, sembrerebbe implicare proprio l'assunzione in prima persona, da parte del soggetto, di quella castrazione che egli sarebbe nondimeno intento a scongiurare; ma la contraddizione è soltanto apparente. Come in varie occasioni Freud sembra più o meno esplicitamente suggerire, la madre cui il soggetto si identifica è infatti qui una madre per la quale egli stesso sarà stato un feticcio, e avrà incarnato quello stesso pegno di completezza e di soddisfacimento di cui ora persegue il possesso: una madre per l'appunto fallica, e non castrata.

L'importanza del punto emerge con forza dalle ultime, sibilline battute della già citata

---

<sup>214</sup>*Pulsioni e loro destini*, pp. 26 e 27.

conferenza su di *Un caso di feticismo del piede*, tenuta da Freud presso la Società psicoanalitica di Vienna l'11 marzo del 1914,<sup>215</sup> dalla quale, malgrado il resoconto contenutone nei verbali della società appaia con tutta evidenza ben più stringato, se non lacunoso, di quello apprestato da Rank per la comunicazione del 1909, è dato evincere quanto segue. Il caso, “curato senza successo”, è quello di un quarantasettenne, feticista del piede e sofferente d'impotenza psichica. Quanto all'elezione di tale feticcio, si è già visto come Freud rifiuti qui recisamente di spiegarla mediante il ricorso al fattore dell’“erotismo nasale” cui egli stesso si era appellato pochi anni prima. Per l'interpretazione anale del feticcio non sembra più esserci spazio alcuno; tutto l'accento cade piuttosto sul rapporto con la madre, “sessualmente abnorme”, la quale avrebbe avuto il ruolo principale nell'additare al soggetto il piede come oggetto sessuale,<sup>216</sup> ovverosia – dobbiamo supporre – nell'accreditarlo di una significazione fallica. Sarebbe questa, dunque – assieme a quella, di ordine costituzionale, rappresentata da “un'anormale e precoce eccitazione sessuale” – la prima delle condizioni necessarie a spiegare la fissazione della perversione. Condizione fors'anche necessaria, ma non sufficiente, dal momento che la valenza fallica del piede non avrebbe fatto altro che fornire al soggetto lo strumento mediante il quale aggirare la duplice minaccia di castrazione della quale egli sarebbe stato vittima: una prima volta nell'infanzia, ad opera del padre; e una seconda in età puberale, ad opera di un maggiordomo. Tra i due episodi vi sarebbe inoltre stata una non meglio precisata scena “traumatica”, avvenuta quando il paziente aveva sei anni e la cui protagonista sarebbe stata una delle governanti di casa, di nazionalità inglese.<sup>217</sup>

215Cfr. *Un caso di feticismo del piede*, cit., da cui provengono tutte le citazioni che seguono.

216Cfr. anche quanto da Jones a tal proposito specificato nel suo commento al resoconto di questa seduta (E. Jones, *Vita e opere di Freud. Vol. II: Gli anni della maturità (1901-1919)*, cit., pp. 372-73).

217Maggiori informazioni a tale riguardo ci sono fornite da un passo della ventiduesima lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, significativamente dedicata agli “Aspetti dello sviluppo e della regressione [della libido]” e appartenente al terzo dei cicli di lezioni programmati da Freud, concernente la “Teoria generale delle nevrosi” e tenutosi nel semestre invernale dell'a.a. 1916/1917.

In esso Freud si diffonde innanzitutto sulla viscosità della libido, ricordando che “già prima dell'avvento della psicoanalisi (vedi Binet) [al cui saggio sul feticismo egli rimanda in nota] era noto che nell'anamnesi dei perversi si scopre assai spesso un'impronta molto precoce di un'anormale direzione pulsionale o scelta oggettuale, alla quale la libido di queste persone è rimasta poi ancorata per tutta la vita” (cfr. op. cit., p. 504). Dopo di che, pur ammettendo che “spesso non si può dire che cosa sia stato a rendere questa impronta capace di esercitare un'attrazione tanto intensa sulla libido”; prosegue raccontando “un caso di questo genere da me osservato. Si trattava di un uomo per il quale oggi il genitale e tutte le altre attrattive della donna non significano nulla, mentre può essere messo in uno stato di irresistibile eccitazione sessuale solo da un piede o da una calzatura di forma particolare. Egli era in grado di ricordare un episodio risalente al suo sesto anno di età, che divenne determinante per la fissazione della sua libido. Era seduto su uno sgabello accanto alla governante, dalla quale doveva prendere lezione di inglese. La governante, una secca zitellona, per niente bella, dagli occhi di un azzurro slavato e dal naso camuso, aveva quel giorno male a un piede e lo teneva perciò disteso su un cuscino, rivestito da una pantofola di velluto, mentre la gamba era nascosta nel modo più decente. Un piede così magro e scarno, come quello che aveva visto allora alla governante [e come – lo si vedrà di qui a poco – quello della sorella di cui egli aveva precedentemente potuto vedere il genitale, traendone la temuta conferma dell'effettività della minaccia di castrazione pronunciata dal padre], divenne tosto, dopo un timido tentativo di normale attività sessuale nella pubertà, il suo unico oggetto sessuale [...]” (cfr. *ivi*, p. 505). Va inoltre segnalato come, con una delle oscillazioni in lui tanto frequenti in tema di feticismo, Freud riprenda qui la distinzione tra perversioni e nevrosi per includere il feticismo, contrariamente a quanto aveva fatto nel 1909 e ribadito implicitamente con il saggio psicologico sulla rimozione, nel novero delle prime piuttosto che delle

E' importante per l'argomentazione freudiana che la prima intimidazione, quella operata dal padre, si fosse rivelata essere collegata ad un ricordo del paziente in cui egli si trovava con la testa tra le gambe della sorella nuda, della quale avrebbe allora visto il genitale. Ora, questa sorella, essendo affetta da una forma di rachitismo, aveva delle gambe estremamente magre, da cui la fissazione – per lui – dell'ideale del piede “leggiadro, scarno e dritto”. Quanto alla seconda intimidazione, essa sarebbe stata invece immediatamente seguita dal prodursi della condizione di impotenza fisica nella quale egli avrebbe versato fino all'età adulta. L'ipotesi freudiana sembra quindi essere che, nel momento in cui egli, al pari di ogni altro bambino, aveva intrapreso in rapporto alla sorella un'investigazione di origine sessuale, il suo paziente fosse stato ricacciato indietro verso il punto di partenza di essa – ovverosia verso il suo originario interesse erotico per il piede – dall'asprezza dei rimproveri paterni, associati ad una minaccia di castrazione che, ripetuta a qualche anno di distanza dal maggiordomo e confermata da quanto effettivamente percepito, l'avrebbe da ultimo indotto a desistere da qualsivoglia esercizio della sessualità genitale.

A ulteriore conferma del peso delle intimidazioni subite dal paziente, Freud avanza nel corso della comunicazione l'ulteriore ipotesi che, posta l'esigenza, per il soggetto, di disporre di un feticcio mediante il quale farvi fronte, la scelta del piede non sarebbe stata da addebitare all'investimento libidico su di esso precedentemente operato in quanto sovrastimato dalla madre, bensì a una “regressione locale o «geografica» legata a condizionamenti di tipo ambientale, quale ad esempio il fatto che, spinto dal desiderio di “vedere i genitali da sotto in su” (leggi: da sotto le gonne, al tempo molto lunghe, della sorella, della madre etc.), il suo paziente aveva contratto l'abitudine di strisciare sul pavimento e di infilarsi sotto il tavolo. Tesi, questa, ripresa anche in un'aggiunta, datata 1914, ad una delle note, a sua volta risalente al 1909, di cui è corredato il paragrafo sul feticismo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, nella quale si legge che “in molti casi di feticismo del piede si è potuto vedere che la *pulsione di guardare*, originariamente diretta sul genitale e che tentava di avvicinarsi al suo oggetto dal basso, è stata fermata per strada dal divieto e dalla rimozione: perciò ha preso come feticci il piede o la scarpa, ove il genitale femminile veniva immaginato, corrispondentemente all'aspettativa infantile, come virile”.<sup>218</sup>

Tutto ciò non toglie tuttavia che, come da Freud affermato in chiusura alla conferenza, il feticismo appartenga “come sottospecie” al masochismo, ovverosia a una perversione a doppio filo legata all'assunzione di una posizione a suo dire per definizione femminile. Nel corso del dibattito seguito alla comunicazione Freud aveva del resto accettato diverse delle osservazioni formulate dai partecipanti, ma non quella “secondo cui il paziente s'immedesima solo in via secondaria nel ruolo

---

seconde.

218 *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 468 n.4.

femminile”. Se a divenire feticista sarà dunque soltanto chi, “di fronte all'intimidazione sessuale” (alla prova della castrazione), “si oppone e difende il proprio pene”, è altrettanto vero che lo stesso soggetto, e con lo stesso gesto, “assume la castrazione e si viene a trovare nel ruolo femminile”. Ambiguità che, una volta di più, Freud spiega con l'originaria disposizione bisessuale dell'essere umano, rispolverando addirittura la vecchia teoria secondo la quale, a determinarne lo sviluppo psichico nel senso della nevrosi o della perversione, sarebbe la predominanza dell'una o dell'altra delle due componenti, reciprocamente identificate con l'attività e la passività. Anche se l'accentuazione – presente, sia pure su di una base molto diversa, anche nell'articolo sul feticismo del 1927 – del fatto che per il feticista la castrazione è al contempo oggetto di assunzione e di rifiuto, non equivale in alcun modo al ritorno puro e semplice alla bisessualità quale chiave per la spiegazione delle nevrosi, dal momento che tale polarità si trova ora ad essere ricomposta nella dimensione – eminentemente immaginaria – del narcisismo. Quanto Freud, al 1914, sembrerebbe in ogni caso scorgere nella strategia messa in atto dal feticista, è, oltre alla difesa della propria integrità corporea, lo sforzo di sostenere regressivamente, a fronte della prova rappresentata dalla castrazione, un'identità narcisistica collocantesi al di qua della differenza sessuale e identificantesi quindi con il mantenimento di quel miraggio di incondizionato soddisfacimento altrimenti destinato a dissolversi nel corso dell'evoluzione verso la forma normale della sessualità: più matura e funzionalmente adeguata, ma proprio per questo anche più circoscritta e in una certa misura almeno implicante il sacrificio pulsionale. Non fosse che questo punto di vista coesiste ed anzi si fonda su quello, di segno per certi versi opposto, in virtù del quale egli era pervenuto all'individuazione della significazione fallica dell'oggetto feticcio.

A riprova di ciò, sta quanto osservato da Jean Laplanche a proposito di un passo dello scritto su Leonardo da Vinci in cui Freud rende conto della forma passiva in cui si presenta la fantasia del nibbio mettendola in relazione con “un certo tipo di divenire omosessuale”, ovvero sia “quello che passa per l'identificazione con la madre” e, di conseguenza, con il ruolo attivo da lei interpretato nello scenario erotico da quella rappresentato. Soluzione di cui Laplanche non si limita a denunciare e motivare l'insufficienza, ma sottolinea anche e soprattutto come essa non sia la stessa cui Freud aveva fatto nello stesso testo ricorso per spiegare la perversione feticista. Quando Freud passa a trattare – scrive infatti lo psicoanalista francese – “di un'altra perversione, la perversione omosessuale maschile di Leonardo, non stabilisce esplicitamente un legame tra la sua spiegazione a livello dell'oggetto parziale implicato nel problema della differenza dei sessi – che è al centro della perversione feticistica – e la spiegazione mediante un capovolgimento delle identificazioni nell'omosessualità di Leonardo”, lasciando che tra le due sussista una “sorprendente assenza di

articolazione”.<sup>219</sup> Annotazione, questa, dalla quale siamo una volta di più ricondotti a quella sorta di strabismo di cui si è fin qui cercato di mostrare come esso caratterizzi il procedere della teorizzazione freudiana, perennemente in bilico tra la concezione che fa della pulsione un moto sostanzialmente endogeno e del suo sviluppo un percorso preordinato e quella che viceversa vi scorge il frutto dell'innesto, sul soggetto in quanto individuo biologico, di un elemento costitutivamente altro, la cui origine sarebbe secondo Laplanche da rinvenire al livello dei fantasmi parentali e più in particolare materni. Concezione che – osserva ancora Laplanche – costituisce evidentemente una ripresa della formula in cui si potrebbe sintetizzare la teoria della seduzione originariamente sostenuta da Freud: “perversione dell'adulto = nevrosi del bambino”. Con la differenza che essa, sostituendo, in base ai medesimi dati di cui Freud si avvale negli anni intorno al 1910 per enucleare la significazione fallica del feticcio, “alla perversione realizzata di una donna insoddisfatta, il dato quasi strutturale della relazione della madre con il fallo”, non si presta più all'ovvia obiezione di implicare l'esistenza di un numero abnorme di adulti perversi.<sup>220</sup> Senza contare che, istituendo in tal modo tra non sessuale e sessuale quel rapporto di derivazione (nel senso della deviazione, della deriva di ciò che molla gli ormeggi) che si è già più volte cercato di circoscrivere, essa introduce una delle principali poste in gioco della questione del feticismo: quella inerente la relazione – della cui eventualità esso ci obbliga a tener conto – tra la perversione stessa in quanto essa vi troverebbe il suo paradigma e la sublimazione.

### *Idealizzazione e sopravvalutazione sessuale*

Enucleando una volta per tutte la significazione fallica del feticcio e individuando nell'elezione di quest'ultimo una realizzazione, per quanto fantasmatica e parziale, della regressione narcisistica cui alcuni soggetti si abbandonerebbero a fronte della minaccia, da essi vissuta come insostenibile, della castrazione, i lavori e le notazioni da Freud dedicati al feticismo nella prima metà degli anni dieci ne confermano, indubbiamente e a pieno titolo, l'inclusione, già operata in occasione della comunicazione alla Società psicoanalitica del 1909, nel campo delle nevrosi. Il feticcio vi appare infatti per più versi assimilabile ad una delle tante formazioni sostitutive mediante le quali un desiderio inconscio, rappresentato in questo caso dalla fissazione alla rappresentazione della donna con il pene, verrebbe a compromessi con l'istanza rimovente attivata dalla minaccia di castrazione nonché, per suo tramite, dalla spinta evolutiva verso la forma maggiormente compiuta della relazione oggettuale. In maniera sostanzialmente analoga a quella di un sogno o di un sintomo,

---

<sup>219</sup>Cfr. J. Laplanche, *Problematiche III. La sublimazione*, trad. di A. Luchetti, La Biblioteca, Bari-Roma 2001, pp. 85-87.

<sup>220</sup>Cfr. *ivi*, pp. 95-96.

il feticcio costituirebbe pertanto l'espressione, e con ciò anche la realizzazione fantasmatica, di un desiderio rimosso; e se è vero che la consapevolezza che il feticista tradisce quanto al suo carattere erotico ci obbliga a riservargli uno statuto comunque particolare, è nondimeno altrettanto evidente che la pulsione sessuale non vi troverebbe l'occasione di pervenire alla sua meta senza perciò subire, per il tramite dell'idealizzazione, uno stornamento e una deviazione patenti.

Merita, a questo riguardo, fare un passo indietro, per osservare con Henry Rey-Flaud come l'individuazione della funzione sostitutiva del feticcio fosse in verità già contenuta nella lettera, il cui oggetto è lo stesso di *Per la genesi del feticismo*, da Freud inviata ad Abraham il 24 febbraio 1910. Nella missiva, Freud aveva infatti ipotizzato che, ad intervenire sull'oggetto originario della pulsione (la scibala), fosse nel suo paziente innanzitutto stata la rimozione ordinaria, la quale ne avrebbe determinato la sostituzione col complesso rappresentativo costituito dal piede, a ciò atto in ragione del suo odore, simile a quello delle feci. Nella misura in cui ad essere identificabile quale propaggine del rimosso sarebbe pertanto stata esclusivamente tale componente, è parimenti su di essa soltanto che la rimozione – previa scissione del complesso – sarebbe poi tornata ad esercitarsi, in tal modo assumendo il connotato della parzialità. Quanto all'altra componente del complesso, ovvero l'immagine visiva del piede stesso, essa sarebbe di converso incorsa nel destino dell'idealizzazione, necessario a compensare la perdita del piacere pulsionale originario mediante la sopravvalutazione e il sovrainvestimento dell'oggetto.

Di contro, secondo la versione contenuta in *Per la genesi del feticismo*, a costituire l'oggetto originario della pulsione sarebbe stato già il complesso rappresentativo, da cui l'esigenza di anticipare l'intervento della rimozione parziale al momento inaugurale del processo. Il che pone naturalmente la questione di come ad essere idealizzato possa essere l'oggetto pulsionale stesso, e non già un suo sostituto. Secondo Rey-Flaud, adottando, in occasione della comunicazione di Vienna, una “versione semplificata” della teoria, Freud non l'avrebbe tuttavia fatto senza motivo, dal momento che egli avrebbe con ciò riconosciuto l'opportunità di ascrivere la genesi del feticismo, piuttosto che al meccanismo dell'idealizzazione, a quello della sublimazione, come del resto nelle battute conclusive della comunicazione esplicitamente si afferma. Né l'aver successivamente perso di vista tale intuizione, relegando di conseguenza per anni in secondo piano la questione della valenza simbolica dell'oggetto feticcio,<sup>221</sup> gli avrebbe d'altra parte impedito di ricordarsene ancora nel 1915, quando, in un luogo di grande densità teorica quale il saggio su *La rimozione*, egli, facendo passare in subordine le sue più recenti acquisizioni in materia, avrebbe preferito riconfermare tale e quale la tesi secondo cui la genesi del feticismo sarebbe da ricondurre all'intervento della rimozione parziale.

---

221Cfr. H. Rey-Flaud, *Comment Freud inventa le fétichisme... et réinventa la psychanalyse*, cit., p. 30.

A partire da quanto scoperto “a proposito della formazione del feticcio” – sostiene infatti il testo del 1915 – emerge come tra i possibili destini della rappresentazione originaria di una pulsione rientri anche quello di scindersi “in due parti, di cui una è incorsa nella rimozione, mentre la parte residua, proprio per questo intimo collegamento, ha subito la sorte dell'idealizzazione”. Tesi che, nel riproporre la formula del 1909, risponderebbe secondo Rey-Flaud a una ragione ben precisa: l'esigenza “di determinare la natura di una «rappresentazione» singolare [il feticcio] che, per quanto inscritta nel campo del discorso secondario, si distingue nondimeno dalle rappresentazioni banalizzate della nevrosi”. Qualora smarcassimo l'oggetto feticcio – insiste infatti Rey-Flaud – dagli “orpelli fantasmatici legati al suo nuovo ruolo di sostituto fallico”, ci accorgeremo di come la sua specificità risieda altrove che nella sua valenza immaginaria, e più precisamente in quello che egli definisce il suo “statuto ontologico paradossale”. Vale a dire che Freud, prima di relegare definitivamente in secondo piano la questione dello statuto dell'oggetto in ragione dell'esclusività della “teoria fallica”, avrebbe fatto in tempo a vedere nel feticcio qualcosa di diverso da “una semplice variante di posticcio”, dove “posticcio” si dice di ciò che è artificiale, finto, e sostituisce qualcosa di naturale che manca.<sup>222</sup> Laddove dunque l'interpretazione fallica del feticcio darebbe a intendere la possibilità di rinvenirne l'originale in quel fallo sulla cui natura Freud non cessò peraltro mai di equivocare, rimettendone per un istante in questione l'evidenza egli sarebbe nondimeno arrivato a un passo dall'accorgersi di come il fallo stesso, nel momento in cui, per il tramite del feticcio, si rivela godere, nella dialettica del desiderio, di una posizione di privilegio, costituisca in realtà già un tentativo di convertire nella pienezza di un oggetto – per quanto immaginario – il vuoto attorno al quale essa sarebbe condannata a ruotare.

Volendo seguire la traccia indicata da Rey-Flaud, potremmo pertanto interrogarci su che cosa significhi scorgere nel feticcio il prodotto non già di una idealizzazione, bensì di una sublimazione, e questo a partire dall'individuazione della differenza tra l'uno e l'altro dei processi in questione. Dall'*Introduzione al narcisismo* possiamo ricavare a questo riguardo una prima indicazione: “la sublimazione è un processo che interessa la libido oggettuale e consiste nel volgersi della pulsione a una meta diversa e lontana dal soddisfacimento sessuale. In questo processo l'accento cade sulla deviazione rispetto alla sessualità [*auf der Ablenkung vom Sexuellen*]. L'idealizzazione è un processo che ha a che fare con l'oggetto; in virtù di essa l'oggetto, pur non mutando la sua natura, viene amplificato e psichicamente elevato”.<sup>223</sup>

Mentre l'idealizzazione verterebbe sull'oggetto della pulsione, la sublimazione ne

<sup>222</sup>Al pari dell'italiano “posticcio”, il francese “postiche” deriva dal latino “*apponere*”, che significa “porre a lato”, da cui il nostro “apporre”. Dello stesso posticcio si potrebbe pertanto forse affermare che, se esso è in grado di sostituire qualcosa di naturale, che manca, ciò è vero soltanto nella misura in cui esso lo supplementa, aggiungendovi un che di ulteriore.

<sup>223</sup>S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, trad. di R. Colomi in *Opere*, cit., vol. 7, p. 464.

concernerebbe quindi la meta, anche se non va dimenticato come l'idealizzazione possa “avvenire sia nell'ambito della libido dell'Io che nell'ambito della libido oggettuale”, al punto di metterne anzi in questione la distinzione. Il processo dell'idealizzazione, infatti, è strettamente implicato nel processo di costruzione dell'ideale dell'Io, ovverosia di quell'istanza intrapsichica della quale l'Io stesso si serve come punto di riferimento per valutare le proprie effettive realizzazioni alla luce dei valori sociali che, per il tramite appunto dell'idealizzazione delle figure genitoriali, entrano a costituirlo. Da cui anche la sua funzione di sostituto del “narcisismo perduto dell'infanzia, di quell'epoca cioè in cui egli stesso era il proprio ideale”; ciò che spiega come mai l'Ideale dell'Io sia inoltre il destinatario di quegli investimenti narcisistici che anche nell'adulto, in cui pure i caratteri psichici dai quali è possibile evincere l'esistenza di un narcisismo infantile appaiono di norma considerevolmente ridotti, non sono passibili di essere riconvertiti in libido oggettuale. Del pari, l'analisi degli stati di innamoramento da Freud più tardi condotta in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* mostrerà come l'idealizzazione conservi una coloritura narcisistica anche quando riguarda un oggetto indipendente, e quello amato innanzitutto.<sup>224</sup> In relazione alla questione del feticismo, è poi di particolare rilievo l'ulteriore precisazione che “la sopravvalutazione sessuale di un oggetto”, ovverosia ciò che nel 1905 aveva identificato come il *trait-d'union* che accomunerebbe feticismo e amore normale, “è un'idealizzazione dello stesso”.

Grazie a quest'ultima osservazione, il perché, malgrado la fluttuazione segnalata da Rey-Flaud, la teoria del feticismo da Freud formulata nel 1909 ne individui l'origine nel processo dell'idealizzazione ci diviene d'un tratto chiaro: da un punto di vista fenomenologico, il tratto più appariscente del feticismo rimane quello dell'inadeguatezza dell'oggetto sostituto, la cui elezione richiede pertanto di essere spiegata mediante una sopravvalutazione dello stesso di cui non si può rendere conto che supponendone una preventiva idealizzazione ad opera del soggetto, il cui movente possiamo ora riconoscere nella traslazione del narcisismo primario.

Non a caso, nell'ultima parte del secondo dei saggi che compongono *l'Introduzione al narcisismo*, Freud elabora la distinzione tra scelta oggettuale per appoggio (nella quale il modello dell'oggetto d'amore è costituito dalla madre in quanto prima persona dalla quale dipende la soddisfazione delle pulsioni di autoconservazione del soggetto, alle quali soltanto spetterebbe pertanto di fornire a quelle sessuali, oltre che un oggetto, una fonte organica e una meta) e

---

224A proposito dell'“innamoramento che si contrappone alla mera brama sessuale”, Freud sottolinea l'enormità del fenomeno, che vi è implicato, della “sopravalutazione sessuale”, ovverosia di come “l'oggetto sfugga entro certi limiti alla critica” – ciò che favorirebbe, tra l'altro, “l'illusione che l'oggetto sia amato anche sensualmente a causa dei suoi pregi spirituali”. Dopo di che aggiunge: “La tendenza che qui falsa il giudizio è quella all'idealizzazione. Ciò tuttavia ci facilita l'orientamento; riconosciamo che l'oggetto viene trattato alla stregua del proprio Io, che pertanto nello stato dell'innamoramento una quantità notevole di libido narcisistica deborda sull'oggetto. In talune forme di scelta amorosa salta addirittura agli occhi che l'oggetto serve a sostituire un proprio, non raggiunto ideale dell'Io” (*Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, trad. di E.A. Panaitescu in *Opere*, cit., vol. 9, p. 300).



narcisistica (in cui al posto della madre troviamo, quale archetipo di oggetto libidico, la persona stessa del soggetto). Distinzione che, sebbene puntellata da Freud con tutta una serie di rilievi di ordine empirico, tradisce la giustapposizione di due differenti concezioni della sessualità, tanto che Freud stesso precisa che “non giungiamo tuttavia alla conclusione che gli uomini si dividano in due gruppi nettamente distinti, a seconda che la loro scelta oggettuale sia conforme al tipo “per appoggio” o a quello narcisistico”, ma “avanziamo l'ipotesi che a ciascun individuo sia aperta la possibilità di compiere la sua scelta oggettuale in entrambe le direzioni”.<sup>225</sup> Fatto sta che la scelta oggettuale per appoggio sarebbe tipica del sesso maschile, mentre quella narcisistica sarebbe propria del tipo femminile più puro e autentico, nella misura in cui lo sviluppo puberale, comportando una maturazione degli organi sessuali femminili fino a quel momento latenti, promuoverebbe nella donna “un incremento dell'originario narcisismo che non risulta propizio alla configurazione di un amore d'oggetto vero e proprio con la relativa sopravvalutazione sessuale”. E questo è il punto: perché – stante la centralità da Freud attribuita alla nozione di narcisismo nel quadro di una teoria evolutiva dello sviluppo psicosessuale posteriormente al 1909 – se la scelta oggettuale per appoggio va intesa in opposizione a quella narcisistica è pure vero che in essa “si manifesta una spiccata sopravvalutazione sessuale che deriva certamente dall'originario narcisismo infantile, e che corrisponde a una traslazione di quest'ultimo”.<sup>226</sup> Del pari, anche il narcisismo femminile risulta passibile di uno spostamento nella cui serie si potrebbe senz'altro inserire – sebbene Freud non si occupi qui della questione – l'elezione del feticcio. “Esiste” infatti “una via grazie alla quale anche le donne narcisistiche il cui atteggiamento verso l'uomo si è mantenuto freddo possono pervenire a un completo amore d'oggetto. Nel figlio a cui danno vita, una parte del proprio corpo si presenta a queste donne come un oggetto estraneo al quale, a prescindere dal proprio narcisismo, possono ora offrire in dono il più pieno amore oggettuale”.<sup>227</sup> Parrebbe dunque che, assumendo – come ad esempio nella lettera ad Abraham di cui sopra – l'idealizzazione quale processo atto a rendere conto, nel contesto della rimozione parziale, dell'elezione del feticcio, Freud non si scosti perciò dal solco tracciato dai *Tre saggi sulla teoria sessuale*.

Sempre nell'*Introduzione al narcisismo*, Freud denuncia per di più la confusione tra idealizzazione – nel senso di formazione di un ideale dell'Io – e sublimazione come particolarmente perniciosa, in quanto “non necessariamente chi ha rinunciato al proprio narcisismo per dedicarsi ad un alto ideale dell'Io è per ciò stesso riuscito a sublimare le sue pulsioni libidiche”.<sup>228</sup> In primo luogo, per quanto l'inclusione della sublimazione tra le pretese dell'ideale dell'Io sia comune, ciò non

---

<sup>225</sup>*Introduzione al narcisismo*, cit., p. 458.

<sup>226</sup>*Ibidem*. Il corsivo è mio.

<sup>227</sup>*Ivi*, pp. 459-60.

<sup>228</sup>*Ivi*, p. 464.

significa che questo accada realmente; al contrario, è tra i nevrotici che si riscontrerebbero i maggiori scostamenti al riguardo, senza contare come proprio l'ostinazione nel “restare ancorati alla propria libido” costituisca un loro tratto caratteristico, tanto più marcato quanto più esigente è l'ideale dell'Io che essi si sono costruiti. “Inoltre”, e questo è il punto che maggiormente ci interessa, “la formazione di un ideale dell'Io e la sublimazione si pongono in un rapporto rispettivamente assai diverso anche con ciò che dà origine alla nevrosi. Come sappiamo, la formazione di un ideale accresce le esigenze dell'Io e favorisce al massimo la rimozione; la sublimazione offre invece una via d'uscita in virtù della quale le esigenze dell'Io possono essere soddisfatte senza dar luogo a rimozione”.<sup>229</sup>

### *La sublimazione perversa: il feticcio come ipostasi della Cosa*

A connotare il processo della sublimazione, sarebbe quindi l'evitamento della rimozione, ciò che permetterebbe agli oggetti di cui essa promuove la creazione di fornire al soggetto una fonte di soddisfacimento che Freud ha senz'altro a più riprese precisato non essere erotica,<sup>230</sup> ma che è nondimeno in grado di tenerne il luogo senza che la loro valorizzazione debba avvenire a livello inconscio – tratto, quest'ultimo, che essa condivide proprio con il feticcio. Né giova a fare chiarezza il fatto che, come è stato notato, non solo dal punto di vista topico, bensì anche da quello meramente descrittivo “le formulazioni freudiane concernenti la sublimazione non sono mai state spinte molto lontano”, col risultato che “la teoria della sublimazione, [...] in Freud, manca anche di una chiara delimitazione rispetto ai processi limitrofi (formazione reattiva, inibizione nella meta, idealizzazione, rimozione)”.<sup>231</sup>

La nozione di sublimazione di cui Rey-Flaud si avvale non è del resto tratta direttamente da Freud, bensì dal Lacan del seminario su *L'etica della psicoanalisi*, in cui essa è al centro di una lunga serie di lezioni. Secondo Lacan, il punto saliente della concezione freudiana in materia risiederebbe proprio nella precisazione per cui la sostituzione al livello degli oggetti o – più

<sup>229</sup>Ivi, p. 465.

<sup>230</sup>Così ad esempio nel lavoro, sopra discusso, su Leonardo da Vinci.

<sup>231</sup>Cfr. J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, cit., pp. 619-21. A riprova della confusione da essi denunciata si potrebbe citare un singolare passo della *Psicopatologia della vita quotidiana*, consistente in una lunga citazione di un lavoro di Jones in cui si trova l'analisi di un atto sintomatico che gli sarebbe stata riportata da un non meglio precisato medico, nondimeno “familiare” dei metodi psicoanalitici, tra le cui abitudini vi era quella di tenere sulla scrivania uno stetoscopio rigido. Dopo averne individuata – per il tramite di un sogno il cui perno è costituito dalla spada che l'eroe nibelungico Sigfrido pone sguainata tra sé e Brunilde dormiente – la significazione fallica e la funzione apotropaica in relazione ai possibili rapporti carnali del medico con le sue pazienti, Jones osserva infatti come questi, quand'era ancora ragazzo, fosse rimasto particolarmente colpito da una sentenza in versi di Lord Lytton, secondo la quale “sotto il governo di uomini veramente grandi, la penna è più potente della spada”, ciò che l'avrebbe in seguito indotto a divenire “scrittore prolifico” e ad utilizzare “una penna stilografica” la cui “straordinaria grandezza” sarebbe stata proporzionale alla quantità delle cose che aveva da esprimere (cfr. S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, cit., pp. 226-27).

precisamente – della libido cui la sublimazione mette capo sarebbe prodotta non dal ritorno del rimosso, ovverosia in maniera sintomatica e indiretta, bensì direttamente, quantunque mediante oggetti socialmente valorizzati. Poiché tuttavia il carattere diretto della soddisfazione pulsionale assicurata dalla sublimazione non può evidentemente tradursi in un ritorno puro e semplice alla modalità secondo la quale la pulsione originariamente si soddisferebbe, ciò implica l'ammissione che ciascuna pulsione sia non solo passibile di soddisfarsi in modi molteplici, bensì anche che nessuno di essi sia in grado di assicurarne la soddisfazione piena, ché in tal caso esso sarebbe il solo adeguato. E' per questo che Lacan afferma che la sublimazione, offrendo alla pulsione una soddisfazione diversa dalla sua meta, ne rivela la natura, precludendo ogni possibilità di assimilarla ad un *Instinkt* la cui soddisfazione, mediata dal compimento di un'azione specifica come ad esempio quella di mangiare in risposta allo stimolo fisiologico rappresentato dalla fame, sarebbe condizionata dalla disponibilità di un oggetto altrettanto predeterminato.<sup>232</sup>

Fin qui, peraltro, egli non si scosta in maniera significativa da quanto affermato da Freud nel saggio sul narcisismo del 1914, in cui idealizzazione e sublimazione vengono come si è visto contrapposte proprio in base alla considerazione che la sostanziale continuità tra l'oggetto supposto normale della pulsione e i derivati anche più lontani dell'idealizzazione esclude tassativamente che la pulsione vi trovi il proprio diretto soddisfacimento, mentre l'intervento della sublimazione, viceversa, lo consentirebbe, impedendo che tra di esso e l'istanza rimovente si produca un conflitto. Soltanto che, lungi del fare della sopravvalutazione (*Überschätzung*) dell'oggetto sessuale un momento del processo di idealizzazione, Lacan la considera in tutto e per tutto identica alla sublimazione, il che gli consente di rescinderne la dipendenza – viceversa affermata da Freud – dalla libido narcisistica e di contestarne pertanto la dipendenza dal registro dell'immaginario. E se è vero che lo stesso Lacan afferma che non esiste investimento oggettuale che non si fondi su di un tratto immaginario in grazia del quale il soggetto, scorgendo nel mondo il proprio riflesso, prenderebbe a nutrire nei confronti di quest'ultimo l'interesse dapprima rivolto unicamente a se stesso, occorre pertanto concluderne che la sublimazione conferisce all'oggetto uno statuto che non è propriamente il suo, elevandolo alla dignità di ciò che egli chiama “*das Ding*”, “la Cosa”.<sup>233</sup>

Preposta all'introduzione di quest'ultima nozione, si trova nel *Seminario VII* una lunga dissertazione metapsicologica, al termine della quale Lacan chiama in causa la lettera da Freud inviata a Fliess il 6 dicembre 1896, più nota come *Lettera 52*, nella quale è formulata la teoria secondo cui la costituzione dell'apparato psichico s'identificherebbe con il succedersi delle trascrizioni (*Niederschriften*) cui sarebbero soggette le percezioni successivamente al loro primo

---

232J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-60)*, cit., pp. 117-19.

233Ivi, pp. 137 e 141.

apparire al livello del sistema  $\omega$  (sistema che il *Progetto di una psicologia* aveva aggiunto a quelli  $\phi$  e  $\psi$ , rispettivamente deputati alla ricezione degli stimoli ambientali e alla loro registrazione, onde rendere conto dell'aspetto qualitativo degli stessi). Secondo il modello proposto da Freud, i neuroni del sistema percettivo, pur essendo connessi alla coscienza, non sarebbero infatti assolutamente in grado, in base al principio per cui “*coscienza e memoria si escludono [...] a vicenda*”, di serbare traccia degli eventi che vi si producono. Affinché questo avvenga, occorrerebbe che le percezioni da essi raccolte subiscano una prima trascrizione, la quale procederebbe unicamente in base a delle relazioni di simultaneità e in una forma per l'appunto “del tutto incapace di pervenire alla coscienza”. Solo successivamente, grazie a una “seconda trascrizione ordinata in base ad altre relazioni, per esempio causali”, ma ugualmente destinata a rimanere inconscia, tali tracce verrebbero a costituire il campo dello psichismo (comprensivo ad esempio, precisa Freud, dei ricordi concettuali), il quale non diverrebbe pertanto virtualmente accessibile alla coscienza che mediante una terza trascrizione (anche se Freud non esclude che il modello sia riduttivo, e che il numero di tali trascrizioni possa essere in realtà maggiore), “connessa alle rappresentazioni della parola”. Ragion per cui “i neuroni della coscienza sarebbero ancora una volta neuroni percettivi e privi per se stessi di memoria”.<sup>234</sup>

In tutto ciò, ad interessare Lacan non è tuttavia il tentativo, da Freud su tale base compiuto, di correlare “le caratteristiche specifiche delle nevrosi” ad una mancata trascrizione di determinate rappresentazioni da uno strato all'altro dell'apparato, la cui successione rappresenterebbe “la realizzazione psichica di successive epoche della vita”,<sup>235</sup> bensì soltanto l'idea, che vi è implicita, secondo la quale l'inconscio andrebbe ad inserirsi, “come si dice tra cuoio e carne”, tra *Wahrnehmung* e *Bewusstsein* (percezione e coscienza). Un inconscio di cui egli, facendo perno sulla distinzione tra la parola intesa come ordine e la parola come funzione (la quale ultima interverrebbe viceversa soltanto al terzo dei livelli individuati da Freud, corrispondente al preconcio), afferma il carattere significante, ciò che gli consente in seconda battuta di sostenere – appoggiandosi questa volta sul *Progetto di una psicologia* – che la prima apprensione della realtà ad opera del soggetto, il cui apparire si identificherebbe pertanto senza resti col costituirsi dell'inconscio come struttura, sarebbe correlativa al prodursi, in seno alla sfera della percezione, di una prima fondamentale scissione. Mentre una parte della realtà percepita trapasserebbe nell'insieme delle qualità ad essa attribuite in quanto oggetto e trascritte al livello dell'inconscio, nella forma di una molteplicità di rappresentazioni sulle quali andrà ad operare il principio di piacere; l'altra sarebbe infatti caratterizzata dal fatto di mantenere un profilo costante o, meglio, di

---

234Cfr. *Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, cit., pp. 236-39.

235Ibidem.

essere destinata a restare “come cosa”, “*als Ding*”, in quanto tale isolata come un che di costitutivamente estraneo (*Fremde*) rispetto al soggetto.<sup>236</sup> Per quanto Lacan non lo affermi esplicitamente, ed anzi si pronunci altrove in senso contrario all'inconsapevole identificazione a suo dire operata dalla scuola kleiniana tra *das Ding* e il corpo materno, conviene ricordare come Freud precisi nel *Progetto di una psicologia* come la prima apprensione della realtà di cui parla Lacan avvenga nell'uomo sempre in relazione alla figura di un prossimo, di un *Nebenmensch*, e come questi debba di norma essere identificato con l'altro dal cui soccorso dipende la sussistenza stessa del bambino.<sup>237</sup> Alla luce di questo, infatti, appare come il momento della prima apprensione della realtà sia anche quello in cui essa viene a costituire il luogo di un'esperienza di soddisfacimento (*Befriedigung*) destinata ad essere dal soggetto vissuta come archetipa, e che nondimeno, nell'istante stesso in cui viene evocata, si rivela impossibile, dal momento che “tutto ciò che, dell'oggetto, è qualità, e può essere formulato come attributo, rientra” da allora in avanti tra le rappresentazioni primitive oggetto di investimento in  $\psi$ , “in ciò che possiamo chiamare le prime apparizioni del soggetto”. Nella misura infatti in cui tali rappresentazioni costituiscono il prodotto dell'incidenza di un catena di significanti strutturalmente fondata su di un rinvio infinito dall'uno all'altro dei suoi elementi, se da un lato l'oggetto del possibile soddisfacimento “sarà lì quando, a conti fatti, tutti i requisiti saranno soddisfatti”, dall'altro appare chiaro come tale oggetto non potrà che essere “come tale [...] perduto”, e che a poter essere ritrovate saranno tutt'al più “le sue coordinate”, significanti, “di piacere”.<sup>238</sup>

236Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-60)*, cit., p. 64.

237Nel primo capitolo dell'opera, volto nel suo complesso a tracciare uno schema generale dell'apparato psichico e del suo funzionamento, Freud, dopo aver esaminato la funzione del pensiero riproduttivo, passa ad occuparsi di quei casi in cui l'Io si trova alle prese con “una percezione non coincidente in alcun modo con l'immagine mnestica desiderata”, ciò che non lascia ad esso che due alternative: o dirigere la corrente degli investimenti psichici sui “ricordi” da essa “risvegliati”, sviluppando di conseguenza “un'attività mnemonica” senza scopo, che, invece di appuntarsi sulle somiglianze tra la percezione e la rappresentazione attesa, sarà piuttosto stimolata dalla loro differenza; oppure concentrarla “sulle componenti [della percezione] da poco presentatesi”, mettendo in atto, al loro riguardo, “un'attività di giudizio” ugualmente non finalizzata. Ed è proprio a questo punto che compare la figura evocata da Lacan: “Supponiamo” – scrive infatti Freud – “che l'oggetto che fornisce la percezione sia simile al soggetto, cioè un *essere umano prossimo* [*Nebenmensch*]. L'interesse teorico [suscitato nel soggetto] si spiega anche in quanto un oggetto siffatto è stato simultaneamente il primo oggetto di soddisfacimento e il primo oggetto di ostilità, nonché l'unica forza ausiliare. Per tale ragione è sul suo prossimo che l'uomo impara a conoscere. I complessi percettivi che sorgono da questo prossimo saranno in parte nuovi e imparagonabili: per esempio i suoi lineamenti (nella sfera visiva); ma altre percezioni visive (per esempio i movimenti delle mani) coincideranno nel soggetto con i suoi ricordi di analoghe impressioni visive del suo corpo, i quali si assoceranno a ricordi di movimenti sperimentati da lui stesso. La stessa cosa accadrà con altre percezioni dell'oggetto [...]. Così il complesso di un altro essere umano si divide in due componenti, di cui una s'impone per la sua struttura costante come una cosa coerente, mentre l'altra può essere *capita* mediante l'attività della memoria: può, cioè, essere ricondotta a un'informazione che [il soggetto] ha del proprio corpo” (cfr. *Progetto di una psicologia*, cit., p. 235). Ma si veda anche quanto a p. 264, dov'è precisato che “all'inizio della funzione del giudizio le percezioni suscitano interesse a causa della loro possibile relazione con l'oggetto desiderato, e i loro complessi [...] si trovano così divisi in una parte non assimilabile (la cosa) [*das Ding*] e un'altra che è conosciuta dall'Io mediante la sua stessa esperienza (attributi, attività) – ciò che si chiama *intendere*”.

238J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-60)*, cit., pp. 64-65.

*Das Ding*, identificandosi con il residuo di siffatta operazione, è viceversa “assolutamente un'altra cosa”; incarnando quel “primo esterno” sul quale invano “si orienta tutto il percorso del soggetto”, è condannata a restare senza volto e senza nome, ciò che non le impedisce tuttavia di situarsi al centro “di ciò di cui si tratta nella nevrosi”. C'è un'ambiguità – insiste Lacan – che sta al fondo dell'esperienza del soddisfacimento e che Freud coglie sin dal principio, quando afferma che l'azione specifica che dovrebbe condurvi non è descritta nei termini di una scarica, ma di un'azione che funge da mezzo di riproduzione del piacere, ovverosia per una messinscena dello stato iniziale, dell'originario e nondimeno, o forse proprio per questo fantasmatico incontro con *das Ding*. “La condotta dell'isterica, per esempio, ha come scopo di ricercare uno stato centrato sull'oggetto, in quanto tale oggetto, *das Ding*, è come Freud scrive da qualche parte, il supporto di un'avversione. E' in quanto l'oggetto originario è oggetto d'insoddisfazione che l'*Erlebnis* specifica dell'isterico di ordina. All'opposto [...] nella nevrosi ossessiva, l'oggetto rispetto a cui si organizza l'esperienza di fondo, l'esperienza di piacere, è un oggetto che, letteralmente, procura troppo piacere”, da cui le manovre con cui l'ossessivo tenta di scongiurare ciò che egli stesso “vede spesso e assai chiaramente come la meta e il fine del proprio desiderio” – meta e fine che egli evita per una ragione “straordinariamente radicale, visto che il principio di piacere ci è effettivamente dato per avere una modalità di funzionamento consistente proprio nell'evitare l'eccesso, il troppo di piacere”. Di modo che potremmo concludere che la posizione originariamente assunta dal soggetto nei confronti di *das Ding* costituisce anche, se non la risposta, quanto meno l'articolazione fondamentale della questione freudiana della scelta della nevrosi, nonché il principio di una clinica differenziale tra nevrosi e psicosi che si trova già adombrata nell'iniziale tripartizione freudiana di isteria, nevrosi ossessiva e paranoia.<sup>239</sup>

Ancora una volta, il punto che Lacan vuole accentuare è quindi quello per cui l'originaria divisione del complesso rappresentativo coincide senza resti con la divisione originaria dell'Io, ciò che esemplifica con il fatto che “il *Tu! Tu!* che ci può salire alla labbra in un momento di smarrimento, di sconforto, di sorpresa, in presenza di qualcosa che non mi affretterò a chiamare la morte, ma che è certamente un altro per noi privilegiato” ed anzi “l'Altro, l'Altro preistorico, l'Altro indimenticabile” che vorremmo “addomesticare” e che invece continuamente minaccia di “sorprenderci”, di “precipitarci dall'alto della sua apparizione”, non si distingue in realtà da quell'*Io!* col quale rispondiamo quando qualcosa ci è imputato: “un *Io* di scusa, un *Io* di rigetto, un *Io* di *io no, non per me*”, un Io “che espelle anche se stesso con un movimento all'incontrario, l'Io

<sup>239</sup>Dal canto suo, il paranoico incorrerebbe infatti in una *Versagen des Glaubens*, in un guasto della credenza vertente proprio sulla divisione in due versanti del rapporto con *das Ding* e quindi sull'esistenza di quel primo “fuori significato” in rapporto al quale “il soggetto conserva la sua distanza e si costituisce in una modalità di rapporto e di affetto primario, antecedente a qualunque rimozione”. Su questo e su quanto precede cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-60)*, cit., pp. 66-67.

come difesa, come Io che prima di tutto rigetta, e che lungi dall'annunciare, denuncia, l'Io nell'esperienza isolata del proprio sorgere e che bisogna forse anche considerare come il suo originario declino".<sup>240</sup>

*Das Ding* sarebbe insomma l'inassimilabile, ciò che nessuna fisiologia della soggettività sarà mai in grado di metabolizzare. Eppure abbiamo visto come Lacan, scorgendovi il prodotto di un processo sublimatorio, lo presenti al contempo come qualcosa di derivato. A partire dalla constatazione che il principio di piacere ci impone di muovere da un significante all'altro sebbene limitandone al massimo il numero onde mantenere quanto più basso possibile il livello di tensione nell'apparato psichico, e che quindi la ricerca dell'oggetto perduto passa obbligatoriamente, come in un gioco di specchi per le allodole, attraverso le vie del significante, potremo chiederci se queste non siano piuttosto congegnate in modo da farci perdere la strada e da farci mantenere, rispetto alla Cosa, la debita distanza. La relazione tra il significante, assimilato alla grana stessa della soggettività, e la Cosa è però più complessa, come Lacan stesso illustra con l'esempio del vaso. La fabbricazione del vaso corrisponde infatti punto per punto all'attività di modellamento del significante: non meno dell'argilla cui il vasaio dà forma, i suoni o, nel caso, le lettere da cui quest'ultimo è costituito scaturiscono da un reale che non si distingue da quello che da sempre – si pensi alla nozione platonica di ricettacolo o a quella aristotelica di materia prima – il pensiero filosofico ha presupposto al fondo di qualsivoglia processo di divenire, e che è lo stesso dal quale provengono tutti gli altri enti, indipendentemente dal fatto di costituire il prodotto di una *phýsis* o di una *techné*. Al pari della produzione del vaso, il modellamento del significante comporta tuttavia anche una forma di creazione del tutto diversa dalla semplice messa in forma di quanto gli preesiste in quel reale cui non avremmo in effetti altrimenti accesso – e questo nella misura in cui a risultarne è non un oggetto, ma qualcosa che, lungi dal procedere dal reale inarticolato, vi introduce un germe di alterazione, e che altro non è che il vuoto. Un vuoto – precisa Lacan – che “nella rappresentazione, si presenta [...] come un *nihil*, come nulla. [...] Il vasaio, proprio come voi a cui sto parlando, crea il vaso attorno a questo vuoto con la sua mano, lo crea proprio come il creatore mitico, *ex nihilo*, a partire dal buco. Tutti scherzano sul maccherone che è un buco con qualcosa intorno, o anche sui cannoni. Il fatto di ridere non cambia niente alle cose come stanno – c'è identità tra il modellamento del significante e l'introduzione nel reale di uno iato, di un buco”.<sup>241</sup>

In che modo questo “vuoto al centro del reale” che è “la Cosa” possa essere considerato quale il portato di una sublimazione viene da Lacan illustrato in riferimento all'amore cortese, nel quale l'oggetto, ovverosia la donna, non solo è preso di mira unicamente a condizione di essere

---

240Ivi, pp. 69-70.

241Ivi, p. 155.

inaccessibile, ma appare regolarmente spersonalizzato, ciò che gli consente di fungervi da supporto – come evidente nel caso della Beatrice dantesca – alle allegorie più svariate. Sottolineando il paradosso per cui l'oggetto vi viene trattato in termini tanto più sensuali quanto più oltre procede il sacrificio delle qualità che, definendolo nella sua unicità, lo rendono tale, Lacan ne evince infatti che “vediamo qui funzionare allo stato puro la molla del posto che occupa il punto di mira tendenziale della sublimazione, che cioè quel che l'uomo chiede, quel che non può far altro che chiedere, è di essere privato di qualcosa di reale. Questo posto, qualcuno di voi, parlandomi di quel che cerco di mostrarvi con *das Ding*, lo chiamava, in un modo che trovo piuttosto carino, il vacuolo”.<sup>242</sup>

Di nuovo, l'incidenza della sublimazione è opposta da Lacan a quella dell'idealizzazione sulla scorta di una notazione estremamente interessante: pur essendoci nell'amore cortese una componente di esaltazione ideale chiaramente narcisistica nel senso indicato dalla fase dello specchio, è solo in seconda battuta che questa interviene a supporto delle proiezioni ideali del soggetto, essendo la sua prima funzione quella di fare velo alla Cosa, la cui apparizione, qualora evocata, si colloca invariabilmente sul registro dello scatologico oppure dell'orrido.<sup>243</sup> Ciò che Lacan chiama “la profonda ambiguità dell'immaginazione sublimante” sta tutta qui: nella congiunzione della sua funzione di limite e di baluardo eretto contro il manifestarsi della Cosa con il ruolo da essa rivestito nell'organizzare l'inaccessibilità necessaria ad elevare l'oggetto al suo rango – ruolo chiaramente percepibile in tutta una serie di *topoi* della poesia provenzale quale ad esempio quelli dei *lauzengiers*, ovverosia dei gelosi, e del segreto. Ragion per cui “le tecniche di cui si tratta nell'amor cortese” possono essere descritte come “tecniche del trattenere, dell'*amor interruptus*”, il che fa sì che anche ad esse si possa riferire “il paradosso di quel che si può chiamare, nella prospettiva del principio di piacere, l'effetto del *Vorlust*, dei piaceri preliminari”, ovverosia “il fatto che essi sussistono in senso contrario alla direzione del principio di piacere”.<sup>244</sup> Vale a dire che il piacere di sostenere il desiderio, il che significa di provare un dispiacere, implicito nella nozione di piacere preliminare da Freud articolata nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* si trova tale e quale nella sublimazione, ciò che in fondo non sorprende nella misura in cui in ambo i casi ciò di cui si tratta è un'erotizzazione di atti ed oggetti di per sé non immediatamente implicati nel rapporto sessuale.<sup>245</sup>

---

242Ivi, p. 190-91.

243Lacan cita al riguardo un poema di Arnaut Daniel in cui questi argomenta a favore dell'assoluzione di un certo Bernart, imputato di essersi sottrattosi all'ordine, impartitogli dalla Dama al cui servizio si era consacrato e nei cui confronti avrebbe dovuto pertanto dare prova di dedizione, di “imboccare la sua tromba” (cfr. ivi, pp. 203 e sgg).

244Ivi, p. 194.

245“La sublimazione non è infatti quel che un fatuo volgo pensa, e non si esercita sempre obbligatoriamente nel senso del sublime. Il cambiamento d'oggetto non fa necessariamente sparire, ben lungi, l'oggetto sessuale – l'oggetto sessuale può fare la sua comparsa, sottolineato come tale, nella sublimazione. L'oggetto sessuale più crudo può essere l'oggetto di una poesia, senza che essa con ciò perda una mira sublimante” (ivi, pp. 203-04).



Possiamo a questo punto meglio comprendere come, muovendo dall'ipotesi – più o meno esplicitamente formulata dalla comunicazione freudiana del 1909 – secondo cui la sublimazione giocherebbe per la genesi del feticismo un ruolo di primo piano, Rey-Flaud giunga ad individuare nell'oggetto feticcio la presentificazione di quel vuoto al centro del reale da Lacan identificato con la Cosa, e la cui incidenza nello psichismo e in particolare nell'esperienza umana della sessualità si misurerebbe nell'entità della torsione a questa imposta rispetto ad un suo presunto funzionamento naturale. In altri termini, la strategia messa in atto dal feticista sarebbe quella di farsi padrone dell'eccedenza la cui irriducibilità, salvo divenire come abbiamo visto oggetto di rigetto nel caso della paranoia, continua viceversa a manifestarsi, mediante la via indiretta della rimozione e del ritorno del rimosso, in ciascuna delle principali forme di nevrosi, la cui genesi è da ultimo la medesima della civiltà stessa, dal momento che in ambo i casi il sopravvenire delle prime rimozioni segna proprio quella rinuncia al possesso della Cosa che il feticista viceversa persegue. Giocando sulla duplice caratterizzazione della Cosa fornita da Lacan – da una parte quale luogo di un godimento inumano non meno che innaturale; dall'altra come vuoto attorno al quale si struttura l'ordine di un significante nondimeno costitutivamente impossibilitato ad esaurirlo in una significazione – Rey-Flaud precisa anzi che nel feticista “la rimozione originaria è avvenuta, consacrando la perdita della Cosa. Non fosse che egli pretende di assicurarsi il controllo del principio di tale perdita, mettendo in atto un colpo di forza contro il linguaggio, che Freud determinerà soltanto molto più tardi, dapprima nel 1927, nel suo articolo sul feticismo, poi, alla vigilia della morte, nelle ultime pagine consacrate alla «scissione dell'Io». Tuttavia, la presa in carico delle pagine del 1909 consacrate all'elaborazione dell'oggetto compiuta dalla rimozione parziale permette di affermare che il principio del feticismo, vale a dire la fabbricazione della negatività in quanto tale, era stato in realtà bell'e posto sin dall'inizio”.<sup>246</sup>

Dove? Ad esempio nella distinzione, abbozzata come si è visto da Freud soprattutto nelle ultime battute della conferenza e nel dibattito ad essa seguito, tra il feticismo perverso – quale sarebbe ad esempio quello del paziente di Stekel, uno dei cui oggetti elettivi era rappresentato dal piede sporco – e il feticismo propriamente detto, ovverosia quello in cui il processo della rimozione parziale è giunto a compimento, con la correlativa idealizzazione della parte del complesso originario superstite. Sulla scorta dell'indicazione lacaniana secondo la quale la sopravvalutazione dell'oggetto, nella quale i *Tre saggi sulla teoria sessuale* avevano come si ricorderà individuato il *trait-d'union* tra feticismo e amore normale, sarebbe da ascrivere al processo della sublimazione e non a quello dell'idealizzazione, la luce sotto la quale tale distinzione ci appare è ora del tutto nuova, avendo essa cessato di dipendere dal minore o maggior grado di rimozione subita dal

---

246H. Rey-Flaud, *Comment Freud inventa le fétichisme... et réinventa la psychanalyse*, cit., pp. 85-86 (trad. mia).

rappresentante pulsionale originario per essere viceversa addebitata alla diversa relazione che in ciascuna delle due forme di feticismo l'oggetto intrattiene con la totalità del complesso rappresentativo.

Nel caso del piede sporco – spiega Rey-Flaud – ci troviamo di fronte all'eventualità che un determinato elemento, incluso nel complesso rappresentativo sin dal principio, sia d'un tratto chiamato a rappresentare l'intera serie delle qualità dell'oggetto in cui il complesso consiste. Come dire che, pur non appartenendo al novero dei significanti socialmente riconosciuti come tali da conferire ad un oggetto la qualifica di eroticamente attraente, tale elemento non differirebbe tuttavia nella sostanza, quanto alla natura della sua pretesa, da quelli che viceversa vi apparterrebbero. Indipendentemente dal fatto che l'effettiva sua conformità alla norma possa essere contestata, “il piede sporco (fosse pure *a contrario*) trova ancora nell'Altro un luogo in cui iscriversi”, e questo perché la sporcizia, in quanto determinazione dell'oggetto, “resta presa nelle reti della cultura”. Tanto che, pur reputandone singolare la scelta, siamo benissimo in grado di comprenderla, trattandosi semplicemente della sostituzione di un significante con un altro, meno pertinente ma il cui valore non risulta pertanto incommensurabile rispetto a quello dei significanti a tal fine maggiormente appropriati. Del tutto diversamente andrebbero invece le cose per quanto concerne il feticismo vero e proprio, riconoscibile non dalla singolarità ancor più spiccata dell'attributo dell'oggetto deputato a rappresentarne il complesso, bensì dal fatto che proprio tale rapporto di rappresentazione vi verrebbe meno. “In quest'ultimo caso, il «tratto unico» che, nel feticismo *perverso*, ha per funzione di «sussumere» l'insieme degli altri tratti dell'oggetto, si trova esso stesso, al termine dell'operazione, abolito («non è più questione dell'odore»). Sicché l'oggetto è strappato al mondo degli oggetti e costituito come pura essenza. Il piede diviene allora, come la rosa di Mallarmé, la figurazione stessa dell'assenza, l'assenza di qualunque piede. Il feticista, a questo punto, non ha più davanti a sé un piede: il piede, siamo noi a vederlo – quanto a lui, vede invece la Cosa, *das Ding*”.<sup>247</sup>

E proprio a partire di qui ci sarebbe dato, secondo Rey-Flaud, non solo di meglio circoscrivere la paradossalità dell'oggetto feticcio, che abbiamo visto tormentare Freud sin dal 1905 senza che egli fosse nondimeno pervenuto a renderne ragione in maniera convincente, bensì anche di cogliere “l'errore «ontologico» dell'amore”, consistente nella convinzione di poter cogliere ciò che la psicoanalisi stessa ci ha insegnato a caratterizzare come impredicabile, ovverosia il *fascinum* di un determinato oggetto: in un qualche suo attributo, o foss'anche nell'intera serie dei suoi attributi, ciò che per Rey-Flaud significa idealizzare l'oggetto nel tentativo di “dare un significante a *das Ding*, di de-signare la Cosa”. Nella misura in cui essa farebbe la cernita degli attributi

---

247Ivi, p. 93.

dell'oggetto onde selezionarne i più adatti a sostenere un tale progetto, proprio l'idealizzazione sarebbe pertanto il processo meglio in grado di evidenziare il carattere illusorio di tale pretesa. Mentre la sublimazione, comportando la rinuncia all'impresa disperata di cogliere il *fascinum* dell'oggetto, ovverosia la Cosa stessa, in quelli che ne potrebbero tutt'al più essere i riflessi al livello dell'immaginario, perverebbe ad effettivamente produrla, spogliando all'inverso l'oggetto di tutti i suoi attributi al fine di distillarne il sostrato, ovverosia la *sub-stantia* indicibile. Ma questo unicamente ad un costo ben preciso, reso apparente nel caso – estremo – del feticismo, in cui l'oggetto “non è più il significante immaginario della bellezza”, ma – come apparirà evidente con l'esempio del “*Glanz auf der Nase*” da Freud fornito nel 1927 – “la cifra della Cosa”.<sup>248</sup>

---

248Cfr. *ivi*, pp. 95-96.

## Cap. IV. Feticismo, *Verleugnung* e scissione dell'Io

Tra il 1905 e il 1914, ogni qual volta si fosse occupato di feticismo in maniera clinicamente circostanziata, Freud aveva sempre sostenuto che tra l'oggetto feticcio e quello da esso sostituito vi fosse un qualche rapporto di derivazione, più o meno diretta. Presto emancipatosi dall'influenza inizialmente esercitata dalla psichiatria e dalla sessuologia organiciste tardo ottocentesche sulla tassonomia delle aberrazioni erotiche proposta nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, sin dallo scritto sulla *Gradiva* di Jensen egli aveva inoltre assimilato tale rapporto di derivazione a quello che presiede alla formazione dei sintomi nevrotici. Si è visto tuttavia come, mediante l'ipotesi secondo cui ad essere feticizzato sarebbe il diretto oggetto della pulsione, egli fosse ben presto giunto ad accostare la perversione feticista alla sublimazione, facendone così un esempio privilegiato della presa in carico che della funzione sessuale sarebbe nell'uomo operata dalla cultura. Tale spunto, a seguito della scoperta della significazione fallica del feticcio, era stato tuttavia prematuramente lasciato cadere, sacrificato al problema di rinvenire i nessi immaginari il cui reperimento avrebbe una volta per tutte dovuto assicurare non solo la possibilità di distinguere tra l'oggetto diretto della pulsione da una parte e il suo derivato dall'altro, bensì anche quella di liberamente trascorrere dall'uno all'altro di essi.

Nondimeno, ad essere radicalmente sovvertite a beneficio della posizione, tra il primitivo oggetto pulsionale e il feticcio, di un tipo di relazione del tutto differente, nel quale la portata della sostituzione da quest'ultimo operata nei confronti del primo sarebbe stata ben diversa, sarebbero da ultimo state proprio queste vie. Ciò di cui l'esempio con il quale si apre *Feticismo* – ovvero sia l'articolo monografico con il quale Freud, a distanza di oltre dieci anni dalla conferenza del 1914, tornò ad occuparsi della questione<sup>249</sup> – costituisce la migliore illustrazione.

### Il “Glanz auf der Nase”

All'inizio di questo scritto, intitolato semplicemente *Feticismo*, Freud precisa come i risultati che sta per presentare costituiscano il frutto di uno studio compiuto su alcuni uomini “la cui scelta oggettuale era dominata da un feticcio”. Anche se, in verità, si era trattato di “una scoperta accessoria”: “mentre è certamente riconosciuto da coloro che ne dipendono come un che di anomalo, solo in rari casi”, infatti, il feticcio “è vissuto come un fattore di sofferenza”. Al contrario,

<sup>249</sup>Quanto meno in maniera specifica, se è vero che, oltre che del riferimento, di cui si è già detto, contenuto nelle lezioni dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, occorrerebbe tener conto anche delle aggiunte apportate ai passi dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* in cui si tratta di feticismo in occasione della nuova edizione dell'opera, apparsa nel 1920.

“queste persone per lo più si dichiarano pienamente soddisfatte del loro feticcio” o “addirittura mostrano di apprezzare le facilitazioni che esso procura alla loro vita amorosa”, ragion per cui difficilmente esso costituisce il motivo per il quale esse si rivolgono all'analisi.

Un altro aspetto sul quale Freud appunta sin da subito la sua attenzione, è il carattere “peregrino” (*die Einzelheit*) di molti feticci, tra i quali quello di “un giovanotto che aveva eretto a condizione feticistica un certo “sfavillio sul naso” [*Glanz auf der Nase*]”, ovverosia un oggetto ed anzi una qualità senza relazione apparente con quello supposto costituirne l'originale, sia questo l'oggetto anale cui egli ebbe un tempo a pensare o l'immaginario fallo materno di cui nel saggio su Leonardo da Vinci. In questo caso, la sostituzione sarebbe cioè avvenuta non soltanto sulla scorta di quella che potremmo con Hume definire una relazione esterna ai suoi termini, bensì prescindendo completamente dalle intrinseche qualità di ciascuno di essi. E se Freud ci comunica da ultimo come il feticcio del suo paziente fosse in realtà stato costituito dal naso più semplicemente inteso come parte del corpo, resta che l'unico passaggio dal “*Glanz auf der Nase*” a quest'ultimo è di ordine squisitamente significativo. Il paziente, infatti, era nato e vissuto per alcuni anni in Inghilterra, sebbene, una volta trasferitosi assieme alla famiglia in Germania, avesse dimenticato la lingua madre quasi completamente. “Il feticcio, che traeva origine dalla sua più tenera infanzia, non andava [pertanto] letto in tedesco, bensì in inglese; lo “sfavillio sul naso” era in realtà un“occhiata al naso” (*glance* = occhiata, sguardo); il feticcio, dunque, era il naso, al quale per di più egli attribuiva a suo piacimento una certa particolare luminosità che gli altri non riuscivano a percepire”.<sup>250</sup>

Vale la pena di osservare, a questo proposito, come nel saggio metapsicologico su *L'inconscio* Freud non solo si chieda parimenti da che cosa dipenda “il carattere sconcertante” (*den befremdlichen Charakter*) della “formazione sostitutiva” e del “sintomo schizofrenico”, ma indichi inoltre la soluzione dell'enigma nel “predominio” che in essi il “rapporto verbale” eserciterebbe “su quello reale”.<sup>251</sup> Da cui la rettifica dell'ipotesi, precedentemente formulata, secondo la quale nella schizofrenia si verificherebbe “un abbandono degli investimenti oggettuali”, poiché, ad esservi abbandonata, sarebbe in realtà piuttosto la sola “rappresentazione della cosa” (*Sachvorstellung*), rescissa dalla “rappresentazione della parola” (*Wortvorstellung*) che di norma l'accompagna e che con essa costituirebbe la rappresentazione conscia dell'oggetto. A partire da qui, Freud ridefinisce

---

250 *Feticismo*, trad. di R. Colorni in *Opere*, cit., vol. 10, p. 487.

251 *L'inconscio*, cit., p. 84. “L'analogia reale che sussiste fra l'atto di spremere un comedone e l'eiaculazione dal pene” – prosegue il passo – “è davvero minima, e ancora più piccola è quella fra gli innumerevoli pori della pelle e la vagina; ma nel primo caso c'è qualcosa che sprizza fuori entrambe le volte, e per il secondo vale alla lettera il detto cinico “Un buco vale l'altro”. La sostituzione non è stata dettata dalla somiglianza delle cose indicate, ma dall'uguaglianza dell'espressione linguistica. Dove i due elementi – parola e cosa – non coincidono, la formazione sostitutiva schizofrenica si discosta da quella che ha luogo nelle nevrosi di traslazione” (op. cit., pp. 84-85).

poi non solo la differenza tra rappresentazioni inconse (costituite dalla sola rappresentazione di cosa) e consce (costituite dalla rappresentazione di cosa più quella di parola ad essa corrispondente), bensì anche la rimozione, la quale, nelle nevrosi di traslazione, ricuserebbe “alla rappresentazione respinta [...] la traduzione in parole destinate a restare congiunte con l'oggetto”.<sup>252</sup> Lungi dal restituirci l'inconscio a cielo aperto, la schizofrenia ce ne allontanerebbe pertanto ben più delle nevrosi – ciò di cui dovremo ricordarci in seguito, per attribuire il loro giusto peso alle indicazioni freudiane circa la possibilità di distinguere tra nevrosi e psicosi in base al diverso esito del conflitto tra l'Es e le istanze rappresentate dal principio di realtà. Se “il tentativo di fuga dell'Io, che si esprime nella sottrazione dell'investimento cosciente”, resta infatti “il fattore comune” alle nevrosi di traslazione e a quelle narcisistiche, “basta la più superficiale delle riflessioni per rendersi conto di quanto più radicalmente e profondamente si effettui questo tentativo di fuga, questa fuga dell'Io, quando si tratta delle nevrosi narcisistiche”.<sup>253</sup>

Da questo punto di vista, il carattere peregrino dell'esempio di feticcio qui portato da Freud basterebbe dunque da solo a dimostrarne la funzione eminentemente difensiva, e questo nonostante, o forse proprio in virtù del suo statuto quanto mai evanescente, riducendosi alla commistione, del tutto arbitraria e perciò anche totalmente incomprensibile al di fuori della biografia del soggetto, di due lingue differenti. Tanto più che, sebbene Freud, dopo averlo fornito, ne dichiarò immediatamente la significazione fallica, aggiungendo in sovrappiù che essa “è emersa con tanta naturalezza e mi è parsa così convincente che sono pronto ad aspettarmi la stessa soluzione in tutti i casi di feticismo”, è nondimeno chiaro come il nesso tra l'uno e l'altra sia ben lungi dall'andare da sé. Laddove nel testo su Leonardo da Vinci e, in parte, nella conferenza del 1914 il fallo materno era stato infatti presentato come un oggetto immaginario, del quale il feticcio avrebbe semplicemente costituito l'*Ersatz* e cui esso sarebbe pertanto stato logicamente e ontologicamente posteriore, l'impossibilità di tracciare, per il “*Glanz auf der Nase*”, le vie che ci condurrebbero dall'uno all'altro di essi sembrerebbe indicare che l'operazione messa in atto dal feticcista istituisca piuttosto, sebbene in maniera grottesca, una dimensione dell'essere rigorosamente separata rispetto a quella cui essi, in quanto rappresentazioni a pieno titolo facenti parte dello psichismo, viceversa rimandano.

Spunto, quest'ultimo, già presente nella conferenza del 1914, nella misura in cui Freud vi aveva ipotizzato che dell'elezione di un determinato feticcio fosse possibile rendere conto nei termini di una regressione spaziale. Nelle sue investigazioni sessuali – aveva allora sostenuto Freud – il bambino procede dal basso verso l'alto, nel tentativo di guardare – letteralmente – sotto le

---

252Ivi, p. 85.

253Ivi, p. 87.

gonne. Nulla di più normale pertanto che, impedito nelle sue ricerche dal peso delle rimozioni e degli interdetti sociali, egli sovrainvesta gli oggetti incontrati lungo la strada proiettando su di essi l'immagine dell'oggetto desiderato, che sappiamo essere non il genitale femminile, bensì quello maschile. Ragion per cui, qualora la ricerca si dovesse per lui concludere con la scoperta della castrazione femminile, per scongiurare la minaccia da essa inverata gli basterebbe attenersi a siffatta proiezione. Ciò che nell'articolo del 1927 si trova espresso mediante la notazione che, laddove ci si aspetterebbe che “per sostituire il fallo femminile mancante vengano scelti organi o oggetti che anche in altre situazioni fanno, in qualità di simboli, le veci del pene” – cosa che può anche accadere, ma senza che ciò costituisca il fattore determinante – ciò di norma non accade. In analogia con quanto avviene nelle amnesie traumatiche, in cui l'ultimo ricordo ad essere conservato è quello immediatamente precedente il trauma, a essere “trattenuto a mo' di feticcio” sarebbe piuttosto l'ultimo oggetto percepito prima della sgradita scoperta.<sup>254</sup>

Secondo Rey-Flaud, nel caso del 1914 sarebbe dato pertanto distinguere una prima fase, corrispondente alla preistoria soggettiva e consistente nella seduzione del paziente ad opera della madre; una seconda, rappresentata dall'investigazione sessuale infantile, e una terza – con la quale il soggetto avrebbe virtualmente già cominciato ad essere feticista – risultante dall'interazione della minaccia di castrazione a questi rivolta dal padre con la rivelazione della mancanza del pene nella sorella. Ad esse se ne sarebbero poi aggiunte una quarta e una quinta: quella della scena della governante inglese, con la quale l'elezione del feticcio sarebbe stata definitivamente fissata; e quella relativa al suo primo coito, accompagnata dalla reiterazione della minaccia di castrazione a opera di un precettore, a seguito della quale la perversione sarebbe comparsa nella sua forma manifesta. Contrariamente a quanto esplicitamente affermato da Freud, la fissazione feticista del paziente sarebbe dunque stata presente fin dalla prima fase, dal momento che la madre, additando implicitamente al bambino il piede quale oggetto di una sopravvalutazione sessuale, ne avrebbe deciso – quanto all'essenziale – la storia libidica. Ragion per cui la valorizzazione *après-coup* operata dal futuro feticista in relazione agli oggetti incontrati sulla strada dell'investigazione sessuale non sarebbe in verità affatto tale: lungi dall'essere indissolubilmente legata alla scoperta della castrazione femminile, cui essa non farebbe allora che rispondere, l'elezione del feticcio metterebbe piuttosto capo a una sorta di stornamento – indotto dall'esterno, ovverosia dall'altro dal quale il soggetto materialmente e libidicamente dipende – di un determinato oggetto rispetto allo statuto ontologico e alla funzione che normalmente gli competerebbero. Piuttosto che retroattiva, la feticizzazione sarebbe dunque preventiva, al punto che l'eventualità stessa della castrazione, che pure essa serve a smentire, vi si troverebbe inscritta nella forma dell'irreperibilità – per il soggetto –

---

254Cfr. *Feticismo*, cit., p. 494.

di un qualsivoglia oggetto atto a soddisfarne l'attesa.

Nei termini, lacaniani, di Rey-Flaud, potremmo cioè dire che l'oggetto viene elevato alla dignità di una Cosa già da sempre irrimediabilmente perduta onde assicurarsene possesso. Cosa possibile, evidentemente, unicamente a condizione di surrettiziamente attribuirgli un valore che in proprio non gli apparterebbe, e che nessun altro soggetto sarebbe disposto a riconoscergli. Nell'esempio del *Glanz auf der Nase*, l'elemento determinante sarebbe dunque quello da Freud fornito per ultimo: l'essere il feticcio del suo paziente non semplicemente il naso, bensì quella “certa particolare luminosità” che egli “a suo piacimento” gli conferiva ma che “gli altri non riuscivano a percepire”.<sup>255</sup>

*Velo o difesa?*

Da questo punto di vista, la feticizzazione dell'oggetto può essere considerata come l'atto con il quale viene istituito il corso forzoso di una valuta di per sé priva di valore intrinseco: come la conversione di un mancanza – di senso, di essere, di valore – in un sovrappiù. Non fosse che, nella misura in cui tale messa in valore costituirebbe secondo Freud, *nella sua infondatezza*, anche la ragione dell'esclusività e dell'esorbitanza dell'amore normale, l'accentuazione dell'arbitrarietà del gesto con il quale il feticcio viene creato non può andare senza il riconoscimento del suo essere in certo modo esemplare. In fondo, il feticista non farebbe difatti che ipostatizzare, attribuendo ad esso un corpo e conquistando in tal modo anche la possibilità – per quanto derisoria – di padroneggiarlo, quell'imponderabile elemento di *fascinum* che risiede al fondo di ogni oggetto del desiderio senza per questo confondersi con la serie degli attributi che ne definiscono l'identità. Di modo che, se ciò cui nella perversione feticista il desiderio risulta fissato è – come ben mostra l'esempio del *Glanz auf der Nase* – un niente, in questo niente risiede nondimeno l'origine stessa di quel valore che nessun oggetto, in quanto sostituto di quello originariamente perduto, è in grado di incarnare. Quando dunque Rey-Flaud osserva che la castrazione non interviene in realtà nel processo della feticizzazione come il dato, traumatizzante, che smentisce le attese insite nell'investigazione sessuale infantile, bensì come un'eventualità in esso inscritta fin dal principio, intende precisamente dire che l'assenza attorno alla quale tale fantasma si struttura – e che il soggetto sovrappone a quello che è il dato reale della differenza anatomica tra i sessi – s'identifica con il vuoto che anima il

---

<sup>255</sup>Questa pretesa di padronanza e la sua stessa discrezionalità tradiscono uno degli aspetti più frequentemente sottolineati dalla letteratura clinica in materia di feticismo. Laddove gli oggetti di cui si tratta nella sublimazione ma anche nell'“amore normale” trovano infatti nel riconoscimento da parte dell'altro un limite, ma anche una sanzione, la valenza erotica di quelli che vengono eletti a feticcio non viene per lo più dall'altro nemmeno riconosciuta. Da cui anche la facilità con la quale il feticista se li procura e il suo immaginarsi come un soggetto pieno, autonomo, completo, vale a dire senza angoscia in quanto non più dipendente dall'altro per il soddisfacimento dei suoi desideri.



desiderio, del quale non esiste in fondo immagine che non sia, come il feticcio paleserebbe, costitutivamente artefatta.

Le basi teoriche per questa estensione della portata del concetto di feticismo si trovano in Jacques Lacan, e in particolare nel già citato *Seminario IV*, tenutosi nel 1956-57 e dedicato alla messa in questione della relazione d'oggetto in quegli anni al centro del dibattito e dell'opzione teorica maggioritaria in seno alla psicoanalisi francese. Già dalle prime battute del seminario, attraverso la costruzione di una vera e propria tassonomia delle forme della mancanza d'oggetto, Lacan individua infatti un primo pericoloso fraintendimento delle tesi freudiane nel fare della privazione – reale – l'equivalente della frustrazione – immaginaria – senza tenere conto di come il reale sia soggetto ad una simbolizzazione, senza la quale parlare in rapporto ad esso di privazione non avrebbe alcun senso, in quanto nel reale nulla manca al suo posto.<sup>256</sup>

Se prendiamo ad esempio il feticismo così come Freud lo descrive nel 1927, troviamo in effetti che “le cose [...] sono andate così: il maschietto si è rifiutato di prendere cognizione di un dato della propria percezione, quello attestante che la donna non possiede il pene. No, questa cosa non può essere vera giacché, se la donna è evirata, vuol dire che egli stesso è minacciato nel proprio possesso del pene, cosa contro la quale si ribella quella parte del suo narcisismo che la natura ha preventivamente assegnato a quel certo organo. Forse l'adulto sperimenta un panico analogo, che porterà a conseguenze illogiche non dissimili quando qualcuno grida ai quattro venti che il trono e l'altare sono in pericolo”.<sup>257</sup>

Quando Freud afferma che il bambino rifiuta di riconoscere, nella donna, la mancanza del pene che pure gli si è palesata, non dovremmo dunque dimenticare come ad essere da lui percepita non sia affatto tale assenza, bensì la realtà, positiva, del genitale femminile in quanto anatomicamente differente dal proprio. In questo senso, nel reale nulla effettivamente manca al suo posto, nella misura in cui l'assenza costituisce, rispetto all'essere, una dimensione ontologica rigorosamente separata, la cui produzione è da Lacan messa in conto all'intervento di una simbolizzazione. Di modo che, per parlare dell'avvenuto riconoscimento o meno della castrazione femminile, ovverosia della mancanza, nella donna, del pene, occorrerà aver preventivamente placato sull'infinità varietà del reale, di cui la differenza tra gli organi genitali maschili e quelli femminili altro non sarebbe che una delle manifestazioni, quell'opposizione (significante) di presenza e assenza cui l'organo genitale maschile non offrirebbe da ultimo che un supporto.

Come sottolineato da Jean-Pierre Klotz, si comincia qui a cogliere “cosa vuol dire la mancanza presa come oggetto”.<sup>258</sup> Il pene della madre, ovverosia quel pene “particolarissimo e ben

---

256J. Lacan, *Il seminario, libro IV. La relazione d'oggetto, 1956-57*, cit., p. 56.

257Feticismo, cit., p. 492.

258J.P. Klotz, *L'oggetto feticcio*, in AA.VV., *L'oggetto feticcio e il significante fobico. Commento al “Seminario IV. La*

determinato” di cui il feticcio costituisce per il Freud del 1927 il sostituto, è “il fallo simbolico”, la cui natura sarebbe quella di “presentarsi nello scambio come assenza, assenza funzionante in quanto tale”.<sup>259</sup> Ciò che Lacan esemplifica con il caso freudiano di Dora, la quale avrebbe amato il padre proprio nella misura in cui questi, essendo impotente, non era nelle condizioni di darle ciò di cui lei era priva. O, altrimenti detto, perché proprio il fatto di non poterle il padre dare se non ciò di cui egli stesso mancava avrebbe fatto sì che il suo fosse effettivamente un dono, a pieno titolo simbolico. Tanto che, nel momento in cui egli aveva intrecciato una relazione amorosa con la signora K., per Dora il problema si era riaperto, in quanto la rivale le si era parata innanzi come colei che, questo oggetto meramente simbolico, era viceversa supposta realmente possederlo. Ancora con Klotz, potremmo al limite dire che, se il fallo “non è il pene”, è nella misura in cui esso è piuttosto “ciò che manca al pene per essere il fallo; si può immaginare con il termine pene in erezione cioè qualcosa che il soggetto non può avere perché questo non dipende da sé ma dall'altro”.<sup>260</sup>

E difatti ciò che afferma Lacan è che i problemi cominciano nel momento in cui la madre, la quale appare al bambino, dall'interno della diade che con esso costituisce, onnipotente, si rivela viceversa, in quanto soggetto desiderante, come mancante, obbligandolo così o ad elaborare una spiegazione al riguardo, come avviene attraverso l'intervento dell'interdizione dell'incesto ad opera del padre (oppure, in forma difettiva, mediante l'identificazione di un oggetto fobico che ne fa le veci); o ad operare una ricostituzione immaginaria della coerenza della diade, come appunto nel caso del feticismo. Realizzando il *longing* della madre verso il fallo, il bambino si guadagnerebbe cioè in relazione all'oggetto in quanto mancante un accesso immaginario, il quale si compirebbe “all'interno di certe condizioni punteggiate, extrastoriche, come si presenta sempre il parossismo della perversione. La perversione ha in effetti la proprietà di realizzare una modalità d'accesso a questo al di là dell'immagine dell'altro che caratterizza la dimensione umana. Ma la realizza soltanto in momenti [...] sincopati all'interno della storia del soggetto. Si osserva come una convergenza o un crescendo verso il momento che può essere in modo molto significativo qualificato come passaggio all'atto. Durante questo passaggio, qualcosa viene realizzato, che è fusione e accesso a questo al di là. La teoria analitica freudiana formula come tale questa dimensione transindividuale e chiama *Eros* l'unione di due individui, dove ciascuno è strappato a se stesso, e per un istante più o meno fragile e transitorio, e persino virtuale, si trova parte costituente di questa unità. Una tale unità è realizzata in certi momenti delle perversioni, ma la caratteristica delle perversioni è precisamente il fatto che tale unità non può mai essere realizzata se non nei momenti che non sono ordinati

---

*relazione d'oggetto” di Jacques Lacan, Quodlibet, Macerata 2004, p. 31.*

259J. Lacan, *Il seminario, libro IV. La relazione d'oggetto, 1956-57*, cit., p. 162.

260J.P. Klotz, *L'oggetto feticcio*, loc. cit.

simbolicamente”<sup>261</sup>.

Stando alle indicazioni di Lacan, l'atto perverso si realizzerebbe pertanto sempre in una sorta di fuori campo cinematografico, dal quale il soggetto risulterebbe costitutivamente escluso in quanto la sua identità sarebbe reperibile unicamente all'interno della scena fantasmatica che a tale luogo dà accesso senza tuttavia mai poterlo includere al suo interno. Realizzando la mancanza insita nel desiderio materno attraverso l'elezione e il possesso del feticcio, il feticista finirebbe infatti per identificarsi interamente con il suo oggetto primitivo, il che equivale tuttavia a perderlo. Per questo motivo, per quanto il feticcio costituisca senza dubbi, in quanto oggetto inanimato, il più affidabile dei supporti quanto alla realizzazione della condizione di mancanza, quella del feticista costituirebbe secondo Lacan una posizione estremamente instabile, essendovi il soggetto condannato a fare senza posa la sponda tra l'una e l'altra delle posizioni citate.<sup>262</sup>

Alla luce di tutto questo, assume forse un maggior valore anche la notazione freudiana, sopra riportata, secondo la quale a sostituire il fallo materno sarebbero di norma non degli oggetti atti a metaforizzarlo, bensì, analogamente a quanto riscontrabile nelle amnesie traumatiche, quelli la cui percezione da parte del soggetto sarebbe stata immediatamente precedente il disvelamento della sua mancanza. Il punto è infatti che il feticcio sembra tenere il luogo non di un rappresentazione rimossa, la cui sede sarebbe l'inconscio e nelle cui formazioni essa si troverebbe quindi ad essere articolata, bensì di una condizione di totale confusione con l'altro per la quale non esiste significato possibile se non arbitrario – di una condizione, cioè, a rigore assolutamente irrepresentabile. Si vedrà infatti come, dal prosieguo dell'articolo freudiano del 1927, emerga in maniera inequivocabile come la relazione di sostituzione che intercorre tra la rappresentazione della madre fallica in quanto inscritta nell'inconscio e il feticcio sia da intendersi in senso forte, ciò che Lacan esprime affermando che il feticcio è un ricordo di copertura, la sua funzione essendo quella di ribattere sul piano del visibile qualcosa che non sarebbe di per sé se non articolabile al livello della catena significativa, all'interno quindi di un gioco di presenza/assenza. In riferimento a *Un bambino viene picchiato*, Lacan osserva anzi come il fantasma perverso vi cristallizzi attraverso la progressiva epurazione del soggetto dalla scena: epurazione per il cui tramite quello che all'inizio si configura come un rapporto tra il soggetto e l'altro viene a ridursi ad una nuda trama di significanti senza significazione, scarnificati, la cui oggettivazione e trasformazione in immagine fa da contraltare a quella che nella nevrosi ossessiva si configura viceversa come una loro cancellazione.<sup>263</sup>

Tra feticismo e fantasma vi sarebbe dunque un'analogia fondamentale, se non una vera e propria identità di struttura: entrambe costituirebbero una sorta di fermo immagine, di blocco nel

---

261J. Lacan, *Il seminario, libro IV. La relazione d'oggetto, 1956-57*, cit., pp. 88-89.

262Ibidem.

263Cfr. *Un bambino viene picchiato*, trad. di R. Colomi, in *Opere*, cit., vol. 9, pp. 37-65.

corso della memoria, al punto che nella valorizzazione dell'immagine in quanto gravida di un non articolato sarebbe dato scorgere lo stampo di ogni perversione.<sup>264</sup> Non stupisce allora che nel 1920, a pochi mesi di distanza dalla pubblicazione di *Un bambino viene picchiato*, apponendo ai *Tre saggi sulla teoria sessuale* una nuova nota volta ad introdurre una critica alle posizioni di Binet, Freud vi avesse sottolineato che “tutte le osservazioni in questo campo registrano un primo incontro con il feticcio nel quale questo si dimostra già provveduto di interesse sessuale senza che si possa capire dalle circostanze concomitanti in quale modo sia giunto a possederlo”. Di modo che il ricordo del primo incontro con il feticcio, risalendo per lo più a un periodo compreso tra il quinto e il sesto anno di vita – ovverosia posteriormente al periodo in cui secondo la teoria analitica si producono le fissazioni patologiche – rivestirebbe una funzione del tutto analoga a quella svolta dai ricordi di copertura, alludendo a “una fase tramontata e dimenticata dello sviluppo sessuale”, di cui esso costituirebbe “il residuo e il precipitato”.<sup>265</sup>

Da un punto di vista genetico, il feticcio si produrrebbe quindi in corrispondenza di un punto di arresto, non solo a fronte di un trauma rispetto al quale esso erigerebbe una difesa, ma anche di un godimento – sempre che le due cose non finiscano da ultimo per identificarsi – in cui il soggetto sarebbe continuamente a rischio di perdersi. E' un po' come se la storia continuasse, ma non sulla scena dell'inconscio, bensì, caricaturalmente, su quella della coscienza. Idea che Lacan rende anche con un'altra figura: quella del velo o del sipario, i quali costituirebbero non tanto una cortina deputata a celare l'oggetto collocato dietro di essa, quanto una superficie di proiezione sulla quale l'immagine dell'al di là di questo stesso oggetto verrebbe a realizzarsi. “Ecco il soggetto” – si legge nel seminario – “e l'oggetto e questo al di là che è niente o anche il simbolo o anche il fallo in quanto manca alla donna. Ma appena si piazza il sipario, su di esso può dipingersi qualcosa che dice – l'oggetto sta al di là”.<sup>266</sup> In un certo senso, quindi, si può dire che la feticizzazione funge da cartina tornasole di un dato strutturale valevole non soltanto per il feticismo, e nemmeno per la sola perversione in generale, bensì per il desiderio stesso. Quasi che, nel prendere corpo sul sipario ad

---

264J. Lacan, *Il seminario, libro IV. La relazione d'oggetto, 1956-57*, cit., pp. 120 e sgg. Su questo cfr. anche il già citato H. Márquez, *Apparato psichico e struttura perversa*, il quale, pur rifiutando l'accostamento tra feticci e ricordi di copertura, sviluppa sul piano metapsicologico delle considerazioni sostanzialmente in linea con quelle di Lacan, dal quale peraltro trae i propri operatori concettuali. Particolarmente interessante è la notazione per cui avremmo, nel caso del feticismo, un lavoro perverso da concepirsi non in analogia con quello inconscio, bensì in contrapposizione ad esso, nella misura in cui, mentre in quest'ultimo si tratterebbe di elaborare delle rappresentazioni a pieno titolo inscritte nello psichismo, in quello perverso assisteremmo piuttosto alla sostituzione di una percezione, bloccata alle soglie di esso, con un'altra (quella appunto ad essa precedente) la quale fungerebbe da base per la costruzione di un vero e proprio apparato psichico perverso.

265Cfr. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 468, n. 2. La conclusione cui tutto ciò porta in questo caso Freud è tuttavia che “la svolta nel senso del feticismo di questa fase situata negli anni dell'infanzia vera e propria, come anche la scelta stessa del feticcio, sono determinate costituzionalmente”: quasi che, ancora nel 1920, egli non disdegnasse di ascrivere il feticismo a una qualche forma di disturbo funzionale della sessualità geneticamente determinato.

266J. Lacan, *Il seminario, libro IV. La relazione d'oggetto, 1956-57*, cit., p. 166.

esso offerto dall'oggetto feticcio, l'impossibilità di sovrapporre all'oggetto ciò che sta al di là di esso si rivelasse infine come tale, impedendo ogni ulteriore confusione al riguardo. Nel feticismo si paleserebbe cioè quella struttura metonimica del desiderio che Lacan avrebbe messo al centro del suo seminario dell'anno successivo,<sup>267</sup> e che qui evidenzia insistendo su come l'elemento simbolico che fissa il feticcio proiettandosi sul velo, pur essendo mutuato dalla dimensione storica, non sia in alcun modo assimilabile ad un'istantanea, bensì, come si è detto, ad un fermo immagine, il quale non si dà a vedere senza con ciò alludere al suo seguito assente.<sup>268</sup>

Da queste pagine di Lacan si evincerebbe dunque una volta di più come, per usare le parole di Klotz, non ci sia nell'uomo bisogno che non venga sussunto “nel quadro del rapporto con l'Altro”, ciò che “l'esempio del feticista che va a scegliere la scarpa più usata e più vecchia” confermerebbe dimostrando che “nessun oggetto vale in se stesso”. Perché “non c'è relazione d'oggetto, ma una relazione del soggetto all'Altro che contiene l'oggetto”. E, se è vero che “nessun oggetto ha valore in sé”, “c'è dunque un deserto oggettuale, una caduta dell'oggetto ed una promozione del fallo come oggetto a parte che si impone, quando si fa riferimento a Freud, anche riguardo alla clinica”.<sup>269</sup> Non fosse che, nel feticismo, il dato strutturale costituito dalla funzione intermedia che l'oggetto riveste tra il soggetto e il suo al di là appare distorto a causa dello scivolamento di questa su di un piano – quello immaginario – la cui struttura duale di fatto lo confuta. E difatti, poco oltre, dopo aver asserito che “l'amore è fondato sul fatto che il soggetto si rivolge alla mancanza che è nell'oggetto”, Lacan ricorda come la raffigurazione della mancanza che appare sul velo, il feticcio, può bensì venire ad essere “il supporto offerto a qualcosa che proprio qui trova il proprio nome, il desiderio”, ma unicamente il desiderio “in quanto perverso”.<sup>270</sup>

Per quanto illuminanti possano risultare alcuni dei rilievi lacaniani in ordine alla comprensione del testo di Freud, e per quanto interessante possa risultare la generalizzazione del concetto di feticismo in essi implicita, la prospettiva in cui si colloca Freud è tuttavia diversa. Per lui, infatti, “il feticcio” è anzitutto “il segno di una vittoria trionfante sulla minaccia di evirazione e una protezione contro quella minaccia; il feticcio, inoltre, evita ai feticisti di diventare omosessuali poiché attribuisce alla donna una caratteristica che la rende tollerabile come oggetto sessuale”. E' dunque piuttosto come a una vera e propria difesa che Freud pensa al feticismo, il che ci obbliga ad interrogarci – prima ancora che sui meccanismi dei quali essa si avvale – su quali ne siano la posta in gioco, l'agente, la finalità, i motivi.<sup>271</sup>

---

267Cfr. J. Lacan, *Il seminario, libro V. Le formazioni dell'inconscio, 1957-58*, trad. di A. Di Ciaccia e M. Bolgiani, Einaudi, Torino 2004.

268Cfr. J. Lacan, *Il seminario, libro IV. La relazione d'oggetto, 1956-57*, cit., p. 168.

269J.-P. Klotz, *L'oggetto feticcio*, cit., p. 38.

270J. Lacan, *Il seminario, libro IV. La relazione d'oggetto, 1956-57*, cit., p. 178.

271Cfr., sull'opportunità di fornire tali specificazioni, J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, cit.,

Un'importante indicazione al riguardo è quella fornitaci dallo stesso Freud con l'affermazione che, a ribellarsi all'eventualità della castrazione, sarebbe una certa parte del narcisismo, dalla natura provvidenzialmente assegnata all'organo da essa minacciato. Il che non solo è perfettamente coerente con quanto egli aveva avanzato fin dalla metà degli anni dieci, ovverosia con l'idea che i genitali – maschili – costituiscano il punto d'appoggio immaginario attorno al quale si cristallizzerebbe il narcisismo, ma anche con quanto si trova articolato nello scritto del 1924 su *Il tramonto del complesso edipico*.<sup>272</sup> Nel riprendervi da *L'Io e l'Es* il problema di come il sopraggiungere della fase di latenza determini la scomparsa della forma originaria del complesso edipico, lasciandone sussistere soltanto delle tracce, generalmente inconsce, Freud discute infatti anche il problema di come tale destino si compia, nel maschio e nella femmina, secondo tempi e modi differenti, delineando così l'orizzonte nel quale si inscrivono anche il lavoro, di poco precedente all'articolo monografico sul feticismo, su *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, e quello, pubblicato nel 1931, sulla *Sessualità femminile*.<sup>273</sup>

A costituire il punto di partenza della sua argomentazione è quanto sostenuto l'anno prima nello scritto su *l'Organizzazione genitale infantile*, con il quale egli aveva come si è visto introdotto la nozione di una organizzazione genitale infantile distinta da quella adulta in ragione del fatto che essa si strutturerebbe attorno al primato non dei genitali, bensì del fallo soltanto, e questo tanto per il bambino che per la bambina. A ciò, egli aggiunge ora che “questa fase fallica, che corrisponde temporalmente a quella del complesso edipico, non si sviluppa ulteriormente fino all'organizzazione genitale definitiva, ma decade e viene soppiantata dall'epoca di latenza”,<sup>274</sup> e ciò in modo tipico. Prendendo il caso del maschio, tutto ha origine dal fatto che egli spesso esprime l'interesse per tale parte del proprio corpo manipolandolo, attirandosi così, da parte delle figure parentali, la minaccia che tale parte del corpo, per lui preziosissima, gli verrà tagliata. Ma può anche capitare che la minaccia verta, in maniera appena più attenuata, sulla mano, oppure che essa sia indotta, piuttosto che dai giochi che il bambino fa col suo pene, dall'incontinenza notturna. In ogni caso, ciò di cui Freud si dichiara “convinto” è che “l'organizzazione genitale fallica del bambino crolla dinanzi a questa minaccia di evirazione. Non subito tuttavia, e non prima che si aggiungano altri influssi”, in quanto “il bambino da principio non presta fede e non si sottomette alla minaccia”.<sup>275</sup> A tal proposito, Freud comincia con l'escludere una tesi già allora corrente in ambito psicoanalitico, e che sarebbe poi stata variamente ripresa, anche in diretta connessione con la tematica del feticismo.

---

p. 136.

272Cfr. *Il tramonto del complesso edipico*, trad. di E. Sagittario in *Opere*, cit., vol. 10, pp. 23-33.

273Cfr. *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, trad. di E. Sagittario in *Opere*, cit., vol. 10, pp. 203-17 e *Sessualità femminile*, trad. di S. Candreva e E. Sagittario in *Opere*, cit., vol. 11, pp. 59-80.

274*Il tramonto del complesso edipico*, cit., p. 28.

275Ivi, p. 29.

Rifacendosi ad alcuni lavori di Lou Andreas-Salomé, di August Stürcke e di Franz Alexander, egli osserva infatti che, per quanto sia senz'altro possibile rinvenire degli antecedenti della castrazione nelle esperienze di separazione dagli oggetti parziali (seno e feci) implicate in processi quali lo svezzamento e l'educazione degli sfinteri (cui, in una nota del 1923 al *Caso clinico del piccolo Hans*,<sup>276</sup> si aggiunge il trauma della nascita di cui in Otto Rank), “non si è mai notato che queste esperienze abbiano effetto alcuno in occasione delle minaccia di castrazione”. Cosicché l'influsso decisivo per il subentro della fase di latenza attraverso la rimozione dovrà piuttosto consistere “in una *nuova* esperienza”, passando attraverso la quale soltanto il bambino prende cognizione dell'effettiva possibilità della castrazione, “e anche ora con titubanza, controvoglia, e non senza cercare di diminuire la portata della sua osservazione”.<sup>277</sup> Che tale nuova esperienza sia da Freud identificata con l'osservazione del genitale non ci stupisce, ma è importante ricordare come egli avesse l'anno prima specificato la natura di questa titubanza dicendo che di fronte “alle prime impressioni dell'assenza del pene” i bambini “disconoscono [*leugnen*] quest'assenza e credono di vedere ugualmente un pene, cercano di appianare la contraddizione tra l'osservazione e la loro convinzione preconcepita col pensiero che esso è ancora piccolo ma che poi crescerà, giungendo a poco a poco alla conclusione – affettivamente importante – che se non altro il pene prima c'era, e poi è stato asportato”.<sup>278</sup>

La vita sessuale del bambino, peraltro, non si riduce affatto alla masturbazione. “Si può dimostrare – rimarca Freud – che il bambino vive un'impostazione edipica verso i suoi genitori; la masturbazione è soltanto la scarica genitale dell'eccitamento sessuale inerente a questo complesso”, il quale gli offre “due *possibilità* di soddisfacimento: una attiva e una passiva”. Vale a dire che il bambino, a dispetto della vaghezza dell'idea che egli può avere della natura dei rapporti sessuali e dell'associazione da questi intrattenuta con le sue sensazioni genitali, dispone di due opposte modalità di soddisfacimento: quella, che passa per l'identificazione al padre, consistente nell'adottare una posizione attiva nei confronti della madre; e quella, in cui l'identificazione avviene viceversa con la madre, che mette capo all'adozione di una posizione passiva nei confronti del padre. Non fosse che, con l'accertamento dell'evirazione femminile e con la conseguente accettazione della possibilità della castrazione, a venire per lui meno sono “*entrambe* le possibilità di soddisfacimento del complesso edipico”, in quanto entrambe implicanti la perdita del pene: “una, quella maschile, come conseguenza di un castigo, l'altra, la femminile, come presupposto. Se il soddisfacimento dell'amore sul terreno del complesso edipico deve comportare la perdita del pene,

276Cfr. *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans.)*, cit., p. 483 n.3, in cui si trova ribadita “l'esigenza che il termine “complesso di evirazione” sia riservato agli eccitamenti e agli effetti che fanno capo alla perdita del pene”.

277Il tramonto del complesso edipico, cit., p. 29.

278L'organizzazione genitale infantile, cit., pp. 565-66.

inevitabile è il conflitto tra l'interesse narcisistico per questa parte del corpo e l'investimento libidico per gli oggetti parentali. In questo conflitto la vittoria arride normalmente alla prima delle due forze, e l'Io del bambino si distoglie dal complesso edipico”.<sup>279</sup>

Ad affrontarsi sul terreno della crisi che, a seguito dell'azione congiunta della minaccia di castrazione e della rivelazione dell'assenza del pene nella donna, il primato del fallo e l'originaria configurazione dell'edipo si trovano da ultimo ad attraversare, sarebbero dunque gli investimenti libidici oggettuali da una parte e quelli che l'Io dirige verso se stesso dall'altra, mentre la posta in gioco del conflitto avrebbe a che vedere con l'integrità narcisistica di quest'ultimo, cui risulta di conseguenza anche da attribuire la funzione di agente della rimozione del complesso. Anche se il destino in cui incorrono gli investimenti libidici dal soggetto originariamente messi in opera nei confronti delle figure parentali è in verità più tortuoso, perché esso implica, oltre alla loro sostituzione con le identificazioni che sono all'origine del Super-Io,<sup>280</sup> che le tendenze libidiche inerenti il complesso vengano in parte sublimare, in parte inibite rispetto alla meta e convertite in tenerezza. “Se davvero l'Io non ha ottenuto niente di più di una rimozione del complesso” – conclude Freud – “allora questo continuerà a persistere inconscio nell'Es ed esplicherà in seguito la sua azione patogena”.<sup>281</sup> In ogni caso, poiché lo sfondo sul quale si gioca l'instaurarsi della difesa feticista – la quale costituisce pertanto, rispetto alla crisi di cui sopra, un esito alternativo a quello, auspicabile se non normale, del tramonto del complesso edipico – è evidentemente il medesimo, essa pure dovrà essere messa in carico all'Io, con la duplice differenza che, oltre a non sacrificare – nel conflitto tra interesse narcisistico e libido oggettuale – nessuno dei termini in questione, essa non verte su di un oggetto pulsionale quale quello rappresentato dai genitori, e nemmeno su quella rappresentazione della donna con il pene o della madre fallica la cui conservazione consente all'Io di fare economia di tale rimozione, bensì sulla percezione stessa che viceversa l'imporrebbe. Ragion per cui dell'oggetto feticcio, nella misura in cui la sua produzione non fa seguito ad alcuna rimozione, si dovrà riconoscere che esso *non è un sintomo*, e questo a dispetto della significazione fallica da Freud riconosciutagli fin dal saggio su Leonardo da Vinci e dell'inclusione nel campo delle nevrosi operatane con la conferenza viennese del 1909. Ciò a riprova di cui si potrebbe citare un passo che si trova all'inizio di *Inibizione, sintomo e angoscia*, nel quale Freud recupera la sua vecchia interpretazione del feticismo come disturbo funzionale della sessualità.

Il contesto è quello della definizione del concetto di inibizione, in quanto distinto da quello di sintomo. Oltre a essere necessariamente morboso, quest'ultimo rappresenterebbe infatti sempre un soddisfacimento sostitutivo di un moto pulsionale rimosso, laddove l'inibizione segnerebbe di

---

<sup>279</sup>Il tramonto del complesso edipico, cit., p. 30.

<sup>280</sup>In relazione a ciò cfr. *L'Io e l'Es*, trad. di C. L. Musatti in *Opere*, cit., vol. 9, pp. 491 e sgg.

<sup>281</sup>Il tramonto del complesso edipico, cit., p. 31.



contro la limitazione di determinate funzioni dell'Io, o per un generale impoverimento delle energie a sua disposizione – a sua volta cagionato dall'aver dovuto far fronte a un compito psichico particolarmente gravoso quale ad esempio quello costituito dall'elaborazione di un lutto – oppure per quelli che Freud chiama “motivi prudenziali”, e che possono avere a che fare tanto con l'esigenza di evitare un conflitto con una delle altre due istanze dell'apparato psichico da Freud individuate ne *L'Io e l'Es*, tanto con quella – più generica – di scongiurare la produzione d'angoscia collegata alla sua esecuzione. E proprio quest'ultimo sembra essere il caso del feticismo, se è vero che, tra le funzioni dell'Io che possono essere disturbate, Freud annovera anche, in maniera soltanto apparentemente paradossale, la sessualità.<sup>282</sup> “Il compiersi della funzione sessuale normale presuppone [infatti] un decorso molto complicato, ad ogni tappa del quale può inserirsi un disturbo”, cui se ne possono inoltre aggiungere degli altri, derivanti “dal connettersi della funzione sessuale con particolari condizioni, di natura perversa o feticistica”. Tanto più che, tra gli “svariatissimi procedimenti” dei quali l'inibizione si avvale per disturbare – come attestato dall'isteria, dal “sintomo difensivo” del disgusto o ancora da “un gran numero di azioni ossessive” – la funzione cui essa si applica, vi sarebbero due degli elementi che Freud aveva riconosciuto come propri del feticismo sin dal 1905: “la cattiva esecuzione della funzione” e “le maggiori difficoltà di questa a causa di particolari condizioni” da una parte; “e il suo modificarsi a causa della sua deviazione verso altri scopi” dall'altra.<sup>283</sup>

*L'angoscia di fronte alla pulsione di morte. Parentesi sull'Al di là del principio di piacere*

Lo statuto dell'oggetto feticcio non sarebbe dunque più, per il Freud del 1927, quello di un sintomo in cui la pulsione troverebbe, benché in forma “guastata, spostata, inibita”, di che soddisfarsi, bensì quello di una difesa contro l'angoscia di castrazione, da cui l'esigenza di tener conto, al riguardo, anche della reinterprete del concetto di angoscia da Freud operata nell'appena citata monografia del 1925, nonché del più generale riassetto cui egli aveva sottoposto, a partire dal saggio sull'*Al di là del principio di piacere*, l'intera teoria metapsicologica formulata alla metà degli anni dieci.

Sin dalle prime battute dell'*Al di là del principio di piacere*, infatti, Freud, in base a una serie di osservazioni empiriche di derivazione per lo più clinica, mette in questione l'assunto,

---

<sup>282</sup>Dal momento che Freud afferma che “siamo giunti in generale a ritenere che la funzione dell'Io di un organo venga lesa quando aumenta la sua erogenicità”, in che senso possa apparire paradossale parlare di un'inibizione della funzione sessuale è piuttosto chiaro. Ma non bisogna dimenticare come l'innovazione da Freud introdotta quanto alla concezione della sessualità consista precisamente nell'estenderla al di là del suo ambito di applicazione ordinario, per l'appunto coincidente con la sessualità in quanto funzione riproduttiva.

<sup>283</sup>*Inibizione, sintomo e angoscia*, trad. di M. Rossi, in *Opere*, cit., vol.10, p. 238.

fondamentale, per cui il flusso degli eventi psichici si orienterebbe da ultimo sempre sulla ricerca del piacere, ovverosia del soddisfacimento pulsionale in quanto mezzo per eliminare dall'apparato psichico la tensione accumulata in eccesso. Vale a dire che, invece di perseguire, se non il proprio bene, quanto meno il proprio immediato piacere, il soggetto parrebbe talora ricercarne piuttosto il contrario. L'esempio chiave, da cui anche gli altri,<sup>284</sup> più dubbi, sono retroattivamente illuminati, è quello costituito dalla coazione a ripetere che prende corpo all'interno del trattamento analitico e in virtù della quale il soggetto è portato a richiamare in vita, ovverosia ad attualmente ripetere invece che a rielaborare, quelli che si configurano come dei veri e propri traumi e che regolarmente riprodurrebbero le circostanze in cui per ciascuno si consuma, anteriormente all'instaurarsi del periodo di latenza, l'interruzione della “prima fioritura della vita sessuale”. Un'interruzione che, per quanto o forse proprio perché determinata dal fatto che “i desideri che essa alimenta sono incompatibili sia con la realtà sia con l'inadeguato stadio di sviluppo che il bambino ha raggiunto”, si risolve regolarmente in quella che esso vive come una vera e propria “perdita dell'amore dei genitori”, in “un'offesa permanente del sentimento di sé, nella forma di *una ferita narcisistica* che secondo le mie esperienze [...] contribuisce più di ogni altra cosa allo sviluppo di quel sentimento di inferiorità così comune tra i nevrotici”.<sup>285</sup>

Lasciata provvisoriamente cadere tale conclusione, la seconda parte dell'opera prende un'andamento più marcatamente teoretico, se non speculativo,<sup>286</sup> a cominciare dalla proposta, che vi è contenuta, di rappresentare l'apparato psichico come “una vescichetta indifferenziata di una sostanza suscettibile di stimolazione”, la cui superficie sarebbe esposta all’“incessante urto degli stimoli esterni”. Di modo che, a lungo andare, si determinerebbe “una continua trasformazione della sua sostanza fino a una certa profondità”, all'origine della formazione di una “corteccia” che la continua stimolazione ha talmente temprato che “il passaggio di un eccitamento” (dovuto a uno stimolo sensoriale) non sarebbe più in grado di produrvi “alcuna modificazione permanente”, nella misura in cui “gli elementi del sistema”, sotto questo profilo, sarebbero “già stati modificati al massimo”, acquisendo di converso “la capacità di generare la coscienza”. “Sospeso in un mondo

284 Ovverosia quello dei sogni traumatici e quello del gioco infantile del *fort-da*.

285 Cfr. *Al di là del principio di piacere*, cit., p. 206.

286 All'inizio del capitolo IV (p. 310) si trova infatti la seguente avvertenza: “Quello che segue ora è speculazione, spesso una speculazione che si spinge molto lontano, e che il lettore potrà apprezzare o trascurare secondo le sue predilezioni individuali. E' anche il tentativo di svolgere coerentemente un'idea, per la curiosità di vedere dove va a finire”. Considerazioni analoghe sono espresse anche alla fine dell'opera (cfr. pp. 244-45).

E' nondimeno vero che, dal punto di vista metapsicologico, la seconda parte di *Al di là del principio di piacere* non è affatto accessoria come Freud dà a intendere, dal momento che essa risolve una grave difficoltà della teoria della libido, sorta col riconoscimento, nell'*Introduzione al narcisismo*, del carattere libidico delle pulsioni dell'Io. In seguito a esso, infatti, l'opposizione di quest'ultime rispetto a quelle sessuali era di fatto venuta a cancellarsi, inficiando così, assieme alla specificità del fattore sessuale, anche la possibilità di descrivere le nevrosi dinamicamente, ovverosia nei termini di un conflitto tra due gruppi pulsionali reciprocamente contrapposti. Possibilità che l'opposizione, o più precisamente l'intreccio di *eros e thanatos* delineato nei capitoli conclusivi del saggio freudiano del 1919 consente viceversa di reintrodurre.

esterno dotato delle più grandi energie”, “questo piccolo frammento di sostanza vivente” sarebbe peraltro destinato a ben presto perire “a causa delle stimolazioni che ne emanano se non fosse provvisto di uno scudo” – originato dall’indurimento del suo strato più esterno, posto al di sopra della corteccia stessa e tramutatosi in una membrana “in una certa misura inorganica” – “che *lo protegge dagli stimoli*” smorzandone l’intensità.<sup>287</sup>

“Per l’organismo vivente” – scrive Freud – “la protezione dagli stimoli è una funzione quasi più importante della ricezione degli stessi”. Qualora essa venisse meno, infatti, “l’economia energetica dell’organismo” subirebbe enormi disturbi, come dimostrato dal caso di quelli che egli chiama “eccitamenti traumatici”. Oltre a provenire dall’esterno, tali eccitamenti sarebbero infatti “abbastanza forti da spezzare lo scudo protettivo”, ingenerando per l’appunto un trauma, ovverosia “una breccia inferta nella barriera protettiva che di norma respinge efficacemente gli stimoli dannosi”. Non essendo allora più possibile evitare che l’apparato psichico sia sommerso da grandi masse di stimoli, il principio di piacere sarebbe in tali circostanze messo “fuori gioco”, mentre al suo posto sorgerebbe un altro compito: quello di padroneggiare lo stimolo, di “legare” psichicamente le masse di stimoli che hanno fatto irruzione nell’apparato, in modo da potersene poi sbarazzare”. Come? Mediante il “controinvestimento” del sistema leso, reso possibile dal ritiro dell’energia psichica precedentemente investita in altre funzioni e il cui fine sarebbe quello di incrementare – conformemente all’esempio fornito da processi psichici come quello dell’attenzione – la capacità che il sistema stesso ha di ricevere gli stimoli, ovverosia di trasformare l’energia libera da essi apportata in energia legata, rendendone in tal modo finalmente possibile l’eliminazione.<sup>288</sup>

Di tale funzione di legatura o di addomesticamento dell’eccitamento, potremmo dunque dire che essa si colloca non tanto al di là, quanto al di qua del principio di piacere, come preconditione del suo stesso esercizio. Tanto più che, essendo “gli impulsi originari delle pulsioni” assimilabili, piuttosto che “al tipo dei processi nervosi legati”, a quello “dei processi liberamente mobili che tendono alla scarica”, il suo intervento sembrerebbe essere richiesto anche nel caso in cui, a minacciare l’apparato psichico, fossero non degli stimoli ambientali, bensì degli eccitamenti di natura endogena. Al punto che non si tratterebbe di equiparare, come Freud aveva in passato tentato di fare, le nevrosi traumatiche a quelle sessuali, bensì di ridurre in qualche modo quest’ultime – quanto meno dal punto di vista economico – alle prime, di cui egli propone una spiegazione spuria, recuperando tanto la teoria ingenua dello shock, quanto quella, “più ambiziosa”, che “attribuisce importanza etiologica non già agli effetti della violenza meccanica, bensì allo spavento e al pericolo mortale”. La condizione perché si verifichi lo spavento, infatti, sarebbe “che manchi quella

---

287Cfr. *ivi*, pp. 212-13.

288Cfr. *ivi*, pp. 215-16.

preparazione [al pericolo] propria dell'angoscia che implica il sovrainvestimento dei primi sistemi che ricevono lo stimolo". Se "nelle nevrosi traumatiche i sogni riportano abitualmente il malato nella situazione dell'incidente", sarebbe dunque al fine di "padroneggiare gli stimoli retroattivamente, sviluppando quell'angoscia la cui mancanza era stata la causa della nevrosi traumatica".<sup>289</sup> Col che avremmo anche scoperto la finalità di quella "coazione a ripetere" (*Wiederholungszwang*) alla cui influenza sembrerebbero da ascrivere tutti gli esempi da Freud riportati nella prima parte del suo scritto, ovverosia quello dei sogni traumatici, del gioco infantile del fort-da e della ripetizione transferale.

Questa funzione di padroneggiamento, "più primitiva del proposito di ottenere piacere ed evitare dispiacere", non si identifica infatti in alcun modo con l'al di là di cui Freud va battendo le tracce, e che altro non è che la pulsione di morte, quanto piuttosto con il gruppo, ad essa opposto, delle pulsioni di vita. Perché, se è vero che tutte le pulsioni condividono secondo Freud una stessa "proprietà universale", ovverosia quella di "*una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente* al quale quest'essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno",<sup>290</sup> esse non sono nondimeno conservatrici nello stesso senso. Consideriamo, dice in buona sostanza Freud, le cellule germinali: in circostanze favorevoli esse prendono invariabilmente a svilupparsi, preparando le condizioni affinché si ripeta il processo cui esse devono la loro esistenza. "Alla fine" – ovverosia dopo che la riproduzione sia avvenuta – "una parte della loro sostanza procede ancora una volta fino al termine del suo sviluppo, mentre un'altra parte, il nuovo residuo germinale, risale nuovamente fino all'inizio". Se identifichiamo dunque "le pulsioni che si prendono a cuore la sorte di questi organismi elementari che sopravvivono all'essere individuale" con "il gruppo delle pulsioni sessuali", dovremmo allora dire che esse "sono conservatrici nello stesso senso in cui lo sono le altre in quanto riportano la sostanza vivente a fasi più primitive; ma lo sono in misura maggiore perché risultano particolarmente refrattarie agli influssi esterni; inoltre sono conservatrici *ancora in un altro senso*, dal momento che assicurano la durata della vita stessa per un periodo di tempo relativamente lungo. Sono le *autentiche* pulsioni di vita, operano contro l'intento delle altre pulsioni che, per la loro funzione, portano alla morte, e questo fatto mostra come esista un contrasto fra queste pulsioni e le altre, contrasto la cui importanza è stata riconosciuta da tempo dalla teoria delle nevrosi".<sup>291</sup>

Vale a dire che nel caso delle pulsioni di vita la loro tendenza conservatrice, manifestandosi come coazione a ripetere, riprodurrebbe non la condizione anteriore alla comparsa della vita stessa, bensì una soltanto delle due metà senza paio in cui la pulsione stessa consisterebbe. E difatti Freud

---

289Cfr. *ivi*, pp. 217-18.

290*ivi*, p. 222.

291*ivi*, pp. 226-27. I corsivi sono miei.

afferma chiaramente che la pulsione di morte sarebbe stata la prima: “in un certo momento” – ipotizza – “le proprietà della vita furono suscitate nella materia inanimata dall'azione di una forza che ci è ancora completamente ignota. [...] La tensione che sorse allora in quella che era stata fino a quel momento una sostanza inanimata fece uno sforzo per autoannullarsi; nacque così la prima pulsione, la pulsione a tornare allo stato animato”.<sup>292</sup> Il punto è infatti che, se le pulsioni di vita – ovverosia ciò che Freud chiama anche *eros*<sup>293</sup> – non si lasciano pensare se non a partire dallo sbilanciamento economico introdotto nel reale dalla pulsione di morte, non altrettanto vale per quest'ultima. Qualora non s'innestassero come controtendenza rispetto al moto subitaneo con il quale, al momento della comparsa della vita, la pulsione di morte positivamente spinge verso il suo annullamento (il che è qualcosa di diverso dalla mera inerzia che pure Freud le attribuisce), come potrebbero infatti le pulsioni di vita distinguersene? Mentre *eros*, per sussistere in quanto tale, richiede effettivamente l'esistenza di un principio ad esso opposto con il quale instaurare una relazione di complementarità; *thanatos*, la cui produzione sfugge ad ogni tentativo di definizione (ontologica ma non solo, da cui – forse – la sibillina indicazione di Freud secondo cui “le pulsioni di morte sembrano compiere il loro lavoro senza farsene accorgere”), rappresenta dunque l'irrelato stesso, ciò che per definizione si sottrae al legame e anzi si applica al suo scioglimento.

Una volta di più sembrerebbe dunque essere questione di energia libera ed energia legata, ciò che consente – mi sembra – di rileggere la pulsione di morte nei termini di una positiva inclinazione al trauma, rispetto al quale quelle di vita eserciterebbero una funzione inibente, difensiva. Tra la tendenza conservatrice di *eros* e il compito di legare e padroneggiare gli eccitamenti che da ogni parte, dall'interno come dall'esterno, rischierebbero ad ogni momento di sommergere l'apparato psichico, vi sarebbe cioè un'affinità elettiva, rispetto alla quale l'insistenza della pulsione di morte costituirebbe una sorta di enclave, o – meglio – un rovescio topologico, impossibile da separare dal recto rispetto al quale tuttavia, in ragione della presenza di un bordo, esso continua a distinguersi. Ed è proprio a proposito di tale bordo – che non passa tra l'interno e l'esterno del vivente, ma che delimita piuttosto, in seno alla relazione da questi intrattenuta con il suo *Umwelt*, un esterno dell'interno non più articolabile in termini spaziali – che *Al di là del principio di piacere* fornisce

---

<sup>292</sup>Ivi, p. 224.

<sup>293</sup>L'equazione in tal modo posta tra *eros* e pulsioni sessuali è da Freud stesso giustificata in una nota, posta alla fine della seconda parte del suo lavoro, nella quale egli spiega di avere fino a quel momento parlato di “pulsioni sessuali” per indicare una realtà nondimeno eccedente il contesto della riproduzione sessuata. “Con l'ipotesi della libido narcisistica e l'estensione del concetto di libido alla singola cellula – precisa – la pulsione sessuale si è trasformata nell'Eros che cerca di spingere l'una verso l'altra le diverse parti della sostanza vivente e di tenerle unite; quelle che sono comunemente chiamate le pulsioni sessuali ci sono così apparse come la parte di questo Eros che è indirizzata all'oggetto”. Di modo che l'Eros stesso appare come la forza che, anteriormente alla sua specificazione in libido narcisistica e pulsioni sessuali, opererebbe sin dall'inizio della vita per contrastare l'azione disgregatrice delle pulsioni di morte (ivi, p. 246 n.).

un'ultima, preziosa indicazione: quella per cui esso si identificherebbe con l'angoscia.<sup>294</sup>

Si è visto infatti come, nelle nevrosi traumatiche, la produzione di sogni che ripetono l'evento, ovverosia di sogni angosciosi, abbia la funzione di padroneggiare retroattivamente lo spavento, reinterpretato come l'irrompere nell'apparato psichico – a seguito della rottura dello scudo antistimolo – di grandi quantità di energia libera. Ora, “i termini “spavento” [*Schreck*], paura [*Furcht*] e angoscia [*Angst*] sono usati a torto” – spiega Freud – “come sinonimi; in realtà corrispondono a tre diversi atteggiamenti davanti al pericolo. L’“angoscia” indica una certa situazione che può essere definita di attesa del pericolo e di preparazione allo stesso, che può anche essere sconosciuto. La “paura” richiede un determinato oggetto di cui si ha timore; lo “spavento” designa invece lo stato di chi si trova di fronte a un pericolo senza esservi preparato, e sottolinea l'elemento della sorpresa”.<sup>295</sup> E poco importa se Freud aggiunge che l'angoscia, preservando dallo spavento, avrebbe la facoltà di preservare anche dall'instaurarsi di una nevrosi traumatica. Perché la difesa cui la sua produzione sarebbe finalizzata, nella misura in cui essa ci avvicina ad una dimensione che è quella del soddisfacimento pieno,<sup>296</sup> sarebbe pur sempre passibile di essere erotizzata, ciò che qui per colmo di paradosso significa: assoggettata alla presa di *thanatos*.<sup>297</sup>

### *Castrazione e angoscia*

Il punto di partenza di *Inibizione, sintomo e angoscia*, la cui pubblicazione risale al 1925, è rappresentato dallo stato dei rapporti tra l'Io e l'Es: apparentemente in balia di quest'ultimo, il primo sarebbe infatti in grado di condizionarlo inviando ad esso dei segnali di dispiacere tali da alterare il decorso degli eccitamenti che vi si producono in base al principio di piacere, di cui esso è qui

---

294Non è un caso che, nell'esperienza dell'angoscia, si sia voluto individuare la via di accesso ad una dimensione ontologica altrimenti destinata a restare per la riflessione freudiana, se non misconosciuta, quanto meno inavvertita. Nel suo *Freud, Heidegger, lo spaesamento* (Bompiani, Milano 1999), Graziella Berto ha in tal senso riletto le indicazioni da Freud fornite circa l'esperienza della sottrazione dello sguardo (cfr. *Il perturbante*, trad. di S. Daniele, in *Opere*, cit., vol. 9, pp. 77-118), avvalendosi a tal fine proprio del filtro costituito dal seminario lacaniano sull'angoscia (cfr. J. Lacan, *Il seminario: libro X. L'angoscia (1962-63)*, trad. di A. Di Ciaccia e A. Succetti, Einaudi, Torino 2007). Nelle sedute del seminario, si trova infatti l'indicazione, preziosa, secondo cui l'angoscia sarebbe da identificarsi con quella condizione che si produce ogni qual volta “la mancanza viene a mancare”, ovverosia quando qualcosa si presenta in un punto che avrebbe dovuto rimanere vuoto, facendo così emergere la nostra implicazione con l'altro da sé – un altro da sé la cui figura sarebbe da ultimo quella della morte.

295*Al di là del principio di piacere*, cit., p. 198.

296Nelle ultime battute dell'*Al di là del principio di piacere* (cfr. *ivi*, p. 247), Freud osserva del resto come, distinguendo la tendenza rappresentata dal principio di piacere dalla funzione che esso esercita, sia dato scorgere, tra esso e la pulsione di morte, una sostanziale continuità, le cui radici affonderebbero nella tendenza da essi condivisa a ricondurre la condizione del vivente a quella della materia inanimata, ovverosia ad evacuarlo completamente di ogni tensione, ciò che equivarrebbe a decretarne la dissoluzione. Indicazione che il Lacan del *Seminario XVII* traduce, in maniera per nulla ironica ma non per questo meno divertente, nell'osservazione che “si incomincia con il solletico e si finisce arsi vivi con la benzina” (J. Lacan, *Il seminario: libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-70)*, trad. di C. Viganò e R.E. Manzetti, Einaudi, Torino 2001, p. 85).

297Non va del resto dimenticato come pulsione di vita e pulsione di morte si presentino agli occhi di Freud meno nei termini di un'opposizione che in quelli di un vero e proprio “impasto”.

riconosciuto custode e garante. Un po' come avviene, spiega Freud, quando “in uno Stato una certa fazione si oppone a una misura la cui approvazione corrisponderebbe alle inclinazioni della massa. Questa minoranza si impadronisce della stampa, influenza attraverso di essa la sovrana “pubblica opinione”, e ottiene che la progettata decisione non venga presa”.<sup>298</sup> Nella misura tuttavia in cui ciò implica che l'Io sia in grado di determinare la produzione di un dispiacere derivante non da un aumento della tensione all'interno dell'apparato psichico, bensì soltanto dallo spostamento degli investimenti presenti al suo interno, Freud è indotto a lasciar cadere la sua vecchia teoria secondo cui l'angoscia scaturirebbe dalla conversione di energie libidiche originariamente dirette su rappresentazioni in seguito rimosse. L'angoscia, la cui “vera e propria sede” sarebbe pertanto da individuarsi nell'Io, non verrebbe cioè “prodotta *ex novo* nel processo di rimozione”, bensì “riprodotta quale stato affettivo in base a un'immagine mnestica già esistente”,<sup>299</sup> il che apre naturalmente l'ulteriore questione dell'origine ultima di quest'immagine, la quale non si pone tuttavia già più, puntualizza Freud, sul terreno della psicologia, ma su quello limitrofo della fisiologia.

Prima di affrontare questo problema, Freud tratta però del sintomo e del fenomeno del ritorno del rimosso, dal quale l'Io è costretto a dare, per la seconda volta dopo l'atto inaugurale della rimozione, il segnale di dispiacere. A servirgli in ciò da guida, è una rilettura dei casi clinici del piccolo Hans e dell'uomo dei lupi. Per quanto concerne il sintomo fobico al centro del primo, Freud, fatta salva l'esigenza di tener conto della complessità del caso, ne individua il nocciolo nel fatto che la paura da Hans provata non concerne genericamente i cavalli, bensì la più circoscritta eventualità che essi lo mordano. “Il piccolo Hans – scrive – abbandona l'aggressività verso il padre per paura dell'evirazione; la sua paura che il cavallo lo morda può capirsi benissimo e senza sforzo: è paura che il cavallo gli morda via il genitale, che lo eviri”. Dopo di che, facendo eco a quanto aveva sostenuto nel lavoro sul tramonto dell'edipo, aggiunge che lo stesso vale per il piccolo russo (l'uomo dei lupi), il quale “rinuncia [...] al desiderio di essere amato dal padre come oggetto sessuale, giacché ha capito che un simile rapporto avrebbe per presupposto che egli sacrificasse il suo genitale, e cioè quel che lo distingue dalla femmina. Entrambe le forme del complesso edipico – quello normale e attivo, come quello rovesciato – si infrangono contro il complesso di evirazione”. Per ambo i casi, dunque, vale che “la forza motrice della rimozione è la paura dell'evirazione”. E a questo proposito Freud sottolinea con forza che “il contenuto angoscioso della fobia, ciò che ne costituisce l'essenza, non deriva dal processo di rimozione, non proviene dagli investimenti libidici dei moti rimossi, bensì dal “rimovente” stesso; l'angoscia della zoofobia è paura di evirazione non

---

<sup>298</sup>Al di là del principio di piacere, p. 242.

<sup>299</sup>Ivi, p. 243.

trasformata, è quindi angoscia reale, angoscia di fronte a un pericolo che realmente incombe o che viene giudicato reale. Qui è l'angoscia che fa la rimozione, e non la rimozione che fa l'angoscia".<sup>300</sup>

Senza seguire Freud nella discussione dei molteplici fattori che nell'isteria e nella nevrosi ossessiva, pur non arrivando a confutare la centralità del complesso di castrazione, la rendono meno evidente, ci si può concentrare sul rapporto sussistente tra formazioni sostitutive (sintomi) e angoscia nel caso, a detta dello stesso Freud meglio di tutti compreso, delle zoofobie. Per il piccolo Hans, ad esempio, "la formazione sostitutiva ha due evidenti vantaggi: anzitutto quello di sottrarsi a un conflitto d'ambivalenza, dato che il padre è al tempo stesso un oggetto amato; e, in secondo luogo, quello di permettere all'Io di sospendere lo sviluppo d'angoscia. L'angoscia della fobia è infatti un'angoscia facoltativa: essa sorge soltanto quando il suo oggetto diventa percepibile. Ciò è perfettamente corretto, poichè solo allora la situazione di pericolo è effettivamente presente. Ebbene, il padre non può essere eliminato [...]. Se invece viene sostituito dall'animale, allora basta evitare la vista, ossia la presenza, dell'animale, per essere liberi da pericolo e angoscia. Il piccolo Hans infligge dunque al suo Io una restrizione, produce l'inibizione di non uscire più di casa, per non incontrarsi con i cavalli".<sup>301</sup> Rettificando quanto da lui precedentemente sostenuto nel saggio metapsicologico su *L'inconscio* e nella *Introduzione alla psicoanalisi*, Freud precisa pertanto che la fobia è sì una proiezione, ma non di un pericolo pulsionale interno,<sup>302</sup> bensì di un pericolo – quello rappresentato dalla castrazione – ugualmente esterno; conseguentemente, a determinare la rimozione delle tendenze edipiche presenti in Hans, sarebbero state non ragioni ad esse intrinseche, bensì unicamente il fatto che esse lo avrebbero esposto al rischio della castrazione.

L'obiezione che a questo punto immediatamente si presenta, è ovviamente quella secondo cui verrebbe in tal modo meno l'assunto fondamentale dell'intera teoria analitica, ovverosia l'etiologia sessuale delle nevrosi. Lungi dall'ignorarla, Freud l'affronta di petto, sollevando la questione delle nevrosi traumatiche, paradigmatiche nella misura in cui esse parrebbero costituire "una conseguenza diretta dell'angoscia relativamente al vivere o al morire". Chiunque volesse scorgere in esse – come a suo tempo nelle nevrosi di guerra<sup>303</sup> – la prova che "una messa in pericolo della pulsione di autoconservazione può produrre una nevrosi senza partecipazione alcuna della sessualità", si appellerebbe però ad una contraddizione già "da lungo tempo abolita mediante l'introduzione della nozione di narcisismo, che porta l'investimento libidico dell'Io sullo stesso piano degli investimenti oggettuali, sottolineando la natura libidica della pulsione di

---

300Ivi, p. 258.

301Ivi, p. 274.

302Cfr. i testi cit., rispettivamente alle pp. 66 e sgg. e alle pp. 561-62.

303Cfr. la *Introduzione al libro "Psicoanalisi delle nevrosi di guerra"*, trad. di A.M. Marietti, in *Opere*, cit., vol. 9, pp. 67-75.



autoconservazione”<sup>304</sup>.

A essere messa a repentaglio dal pericolo rappresentato dalla castrazione, sarebbe dunque l'integrità stessa dell'Io in quanto fondata su quella dell'immagine che esso, facendone al contempo l'oggetto dei propri investimenti, si fa di se stesso.<sup>305</sup> Quasi che, vertendo sull'oggetto che Freud aveva clinicamente individuato quale perno dell'economia immaginaria dell'Io o, come anche potremmo dire, quale chiave di volta della sua omeostasi narcisistica, l'eventualità della castrazione equivalesse per esso senza resti a quella della sua dissoluzione, declinandone la rappresentazione nel registro della perdita. Ciò che Freud esprime evitando accuratamente di spingere il discorso fino alle sue estreme conseguenze: poiché nell'inconscio “non è presente nulla che possa dare un contenuto al nostro concetto di annientamento della vita”, è piuttosto presumibile che l'angoscia davanti alla castrazione costituisca un dato non ulteriormente riducibile della condizione umana, il quale richiederebbe anzi di essere a sua volta rappresentato da altri contenuti, maggiormente presenti alla nostra immaginazione. Ad esempio “grazie all'esperienza quotidiana della separazione dal contenuto intestinale, nonché alla perdita del seno materno, così com'è stata vissuta durante il divezzamento; nulla di simile alla morte è stato invece mai provato, oppure, quando ciò è avvenuto, come nel caso dello svenimento, questo non ha lasciato dietro di sé tracce apprezzabili. Perciò io mi mantengo fedele all'ipotesi che l'angoscia di morte debba considerarsi come un che di analogo all'angoscia di evirazione, e che la situazione a cui l'Io reagisce sia l'abbandono da parte del Super-Io protettore – o forze del destino – con il che viene meno la sicurezza dell'Io contro tutti i pericoli”<sup>306</sup>.

Che in questo venir meno dell'Io contro tutti i pericoli risieda il nocciolo dell'angoscia

---

304 *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., p. 275.

305 Ovverosia di ciò di cui oggi correntemente si parla, sulla scorta delle notazioni di Heinz Hartmann (di cui cfr. le *Considerazioni sulla teoria psicoanalitica dell'Io*, in *Saggi sulla psicologia dell'Io*, trad. di A. Guglielmi, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 143) come del “Sé”, ovverosia dell'oggetto di cui sarebbe questione quando si tratta di narcisismo, da distinguersi in quanto tale dall'Io come “sottostruttura psichica” che si contrappone “alle altre sottostrutture psichiche della personalità”. Ma quella di Hartmann risulta essere, anche limitandosi al periodo in cui Freud redige *l'Introduzione al narcisismo*, una notevole semplificazione del dettato freudiano. Da una parte, infatti, il saggio del 1914 parla dell'Io come di qualcosa che non costituisce una parte dell'apparato psichico sin da principio, né compare in seno ad esso per differenziazione – come viceversa Freud affermerà più tardi esplicitamente – ma consiste piuttosto in un oggetto la cui istituzione richiederebbe “una nuova azione psichica” (cfr. *Introduzione al narcisismo*, cit., p. 447), e la cui posizione rispetto agli investimenti libidici è del tutto analoga a quella degli oggetti esterni. D'altra parte, nella stessa opera, a poche pagine di distanza, esso viene descritto mediante l'immagine di un organismo ameboidale” (cfr. *ivi*, p. 445). Immagine che non soltanto era implicita nell'utilizzo che egli aveva fino ad allora fatto, nel quadro della teoria evolutiva della libido, della nozione di narcisismo, ma sarebbe stata mantenuta anche negli anni successivi, come dimostrato dalla sua ripresa in un testo di carattere definitorio come la voce “Teoria della libido”, approntata nel 1923 per il *Dizionario di sessuologia* in quello stesso anno curato da Max Marcuse, secondo la quale “l'Io [...] va considerato come un grande serbatoio di libido da cui viene emanata la libido sugli oggetti, essendo comunque l'Io sempre pronto ad assumere su di sé la libido che da questi rifluisce” (*Due voci di enciclopedia: “Psicoanalisi” e “Teoria della libido”*, trad. di R. Colorni, in *Opere*, cit., vol. 9, p. 460). Senza contare l'apporto fornito, in relazione al problema dell'identificazione, dalla pubblicazione, risalente al 1917, di *Lutto e melancolia* (trad. di R. Colorni, in *Opere*, cit., vol. 8, pp. 102-118).

306 *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., p. 278.

sperimentata dal bambino a fronte della rivelazione della castrazione materna, ovverosia del suo mancare di ciò che egli si attende di ricevere da essa, dovrebbe a questo punto risultare sufficientemente chiaro, così come il senso del nesso da Freud stabilito in *Feticismo* tra tale situazione di panico e quella sperimentata dall'adulto “quando qualcuno grida ai quattro venti che il trono e l'altare sono in pericolo”. Né ci si può esimere dall'osservare fin da ora come un tal modo di impostare la questione ne sollevi una ulteriore, inerente la consistenza stessa, o l'intrinseca tenuta che dir si voglia, di quei valori (il trono e l'altare) sui quali – insinua Freud – fondiamo la nostra identità in maniera non meno irrazionale di quella che pone il bambino, di fronte alla figura materna, in una vera e propria condizione di sudditanza tanto logica (si rammenti la contraddittorietà dell'immagine della donna con il pene) quanto emotiva.

Prima di venire al punto, e prima ancora di completare la lettura dell'articolo sul feticismo del 1927, è tuttavia opportuno chiarire come l'osservazione “che l'Io sia stato preparato nei confronti dell'evirazione mediante perdite oggettuali regolarmente ricorrenti” – dalla quale Freud è portato a integrare l'ipotesi che l'angoscia costituisca un segnale di pericolo con quella secondo cui essa costituirebbe “la reazione a una perdita, a una separazione” non meglio precisate – si rapporti a quanto avanzato, allo stesso proposito, nella sopraccitata nota del 1924 al *Caso clinico del piccolo Hans*. Come si ricorderà, Freud vi aveva infatti affermato che non si sarebbe dovuto parlare di complesso di evirazione se non in relazione alla perdita del pene – ciò che resta, a rigore, perfettamente valido, dal momento che in esperienze come quella della separazione dalle feci o dal seno, ovverosia dagli altri due oggetti parziali da lui individuati, egli non identifica qui il prototipo della castrazione, bensì unicamente una sua rappresentazione immaginaria. E lo stesso vale, sebbene con qualche differenza, per la terza delle esperienze chiamate in causa da Freud, ovverosia per quella – effettivamente prototipica, ma che egli assume nondimeno in un'accezione affatto diversa da quella rankiana – della nascita, al cui proposito egli nota peraltro, in un'ottica già differente, come essa, nel costituire, “almeno per l'uomo”, “la prima esperienza angosciosa”, significhi “obiettivamente, la separazione dalla madre”, al punto che “potrebbe anzi essere paragonata a una evirazione che la madre subisce (in base all'equazione bambino = pene)”.<sup>307</sup>

Che la nascita possa costituire per il soggetto l'occasione di una serie di percezioni, immagazzinate nella memoria e pronte, qualora occasionalmente ridestate, a riprodurne il vissuto traumatico, è in ogni caso sin da principio tassativamente escluso da Freud. Più sobriamente, egli vi individua la prima occorrenza di un'esperienza implicante due fattori chiave per la descrizione, da un punto di vista fenomenologico, dell'angoscia, e che ne specificano il carattere spiacevole: l'incremento degli stimoli da cui l'apparato si troverebbe ad essere investito da una parte e la loro

---

307Ivi, p. 279.

scarica lungo innervazioni motorie ben precise dall'altra. Per quanto essa rappresenti oggettivamente, per l'organismo del bambino, un pericolo, l'esperienza della nascita rimarrebbe dunque per esso priva di contenuto psichico: "il feto non può percepire nient'altro che un grandissimo disturbo della sua libido narcisistica". Pertanto, contrariamente a quanto sostenuto da Rank, le prime fobie infantili non sarebbero ricollegabili alle impressioni che si suppone il neonato abbia conservato dell'atto della nascita, ma andrebbero piuttosto intese come la riedizione di una perdita oggettuale: "l'immagine mnestica della persona agognata viene certo investita intensamente, verosimilmente dapprima in modo allucinatorio. Ma ciò non ha successo, e pare soltanto che questa nostalgia si converta in angoscia. Si ha addirittura l'impressione che questa angoscia sia una manifestazione di perplessità, che l'individuo ancora tanto poco sviluppato non sappia che altro fare di questo investimento in nostalgia. L'angoscia si presenta dunque come la reazione alla mancanza dell'oggetto, e, per analogia, ci viene in mente che anche l'angoscia di evirazione ha come contenuto la separazione da un oggetto altamente stimato, e che l'angoscia più primitiva ("l'angoscia primaria" della nascita) ebbe luogo con la separazione dalla madre".<sup>308</sup> Ragion per cui il pericolo di cui nell'angoscia sarebbe in ciascun caso una "*tensione crescente dovuta al bisogno*", a fronte della quale il soggetto si troverebbe impreparato, incapace di reagire, assolutamente non in grado di rispondervi attraverso un sapere, foss'anche quello dell'istinto. Dopo di che il problema si porrà nei termini di un padroneggiamento di quest'angoscia primaria, selvaggia e indomabile: padroneggiamento ottenibile unicamente mediante il suo spostamento, decisivo in quanto esso apre all'istituzione della serie degli oggetti parziali, di cui arriviamo in tal modo a meglio comprendere come il fallo possa costituire il perno.<sup>309</sup> Quasi che, a monte dello spostamento, individuato all'origine del prodursi di tutta una serie di sintomi nevrotici e di quelli fobici *in primis*, da un pericolo esterno (la castrazione) a un altro (quello incarnato ad esempio dall'animale), se ne profilasse un secondo, ben più radicale ed esso solo in grado di rendere conto di quella certa indeterminatezza fenomenologicamente rilevabile quale tratto distintivo dell'angoscia rispetto alla paura: quello da una minaccia completamente indeterminata ad una viceversa dotata di un volto, concretamente raffigurabile, incarnata. "Con l'esperienza che un oggetto esterno percepibile può mettere fine alla situazione pericolosa che ricorda la nascita – scrive infatti Freud – il contenuto di pericolo si sposta ora dalla situazione economica alla condizione di essa, e cioè alla perdita

---

308Ivi, p. 285.

309Sebbene Freud, con una delle sue tante, fertili contraddizioni, proprio in queste pagine torni successivamente ad adottare, a tal riguardo, una prospettiva marcatamente evolutiva. A partire dall'idea di Ferenczi secondo cui "l'alta valutazione narcisistica del pene può richiamarsi al fatto che il possesso di quest'organo contiene la garanzia per una riunione con la madre (con il sostituto della madre) nell'atto del coito", egli non equipara infatti la castrazione al rinnovamento della perdita dell'oggetto materno senza sottolineare al contempo come "il bisogno, di cui si teme la crescita", sia nondimeno ora "un bisogno specifico, quello della libido genitale", e non più un bisogno "indifferenziato come nell'epoca dell'allattamento" (cfr. ivi, p. 286).

dell'oggetto. Il non trovare la madre diventa ora il pericolo al cui verificarsi il poppante dà il segnale di angoscia, prima ancora che sia subentrata la temuta situazione economica. Questa trasformazione significa un primo grande progresso nella salvaguardia dell'autoconservazione, mentre al tempo stesso conclude il passaggio dal riprodursi involontario e automatico dell'angoscia alla sua riproduzione intenzionale come segnale di pericolo". Un passaggio che è in fondo lo stesso, fatta salva la maggiore facilità con la quale esso si lascia inscrivere nel paradigma economico cui Freud resta aggrappato, di quello – nel cui verso egli si rifiuta viceversa, per lo meno in quest'opera, di procedere – che dalla vita conduce viceversa alla morte. Il che spiega come mai, giunto a quella che si configura come una prima conclusione, per quanto aperta e provvisoria, del percorso di *Inibizione, sintomo e angoscia*, egli, dopo aver ribadito come l'angoscia trovi la sua specifica collocazione nell'Io – il quale soltanto, in quanto esso costituisce a differenza nell'Es un'organizzazione, è nella condizione di avvertire e considerare una situazione di pericolo –, rimetta tutto in gioco tornando a disgiungere per un istante i due casi fino a questo punto collegati in una relazione di filiazione, dal paradigma all'esemplare della serie che lo incarnerebbe. "E' un fatto frequentissimo – scrive infatti – che si preparino o si svolgano nell'Es processi che danno all'Io un appiglio per sviluppare angoscia; in effetti le rimozioni verosimilmente più precoci [ivi compresa la fantomatica rimozione originaria?] come la maggioranza di quelle ulteriori, sono motivate da quest'angoscia dell'Io di fronte ai singoli processi che si svolgono nell'Es. Noi distinguiamo qui di bel nuovo, e con buon fondamento, i due casi: il primo, che nell'Es avvenga qualcosa che attivi una delle situazioni di pericolo per l'Io, inducendo quest'ultimo a dare il segnale per evitare il pericolo; l'altro, che sorga nell'Es *una situazione analoga* al trauma della nascita, per cui esso *automaticamente* addiviene alla situazione dell'angoscia".<sup>310</sup>

L'ipotesi cui Freud sembrerebbe da ultimo attenersi, è dunque che, nel corso del proprio sviluppo, l'Io apprenda progressivamente a “legare mediante la formazione di sintomi” l'angoscia originaria, a “tenerla in sospenso” e a risparmiarsene in tal modo l'esperienza, sostituendovi delle forme di angoscia maggiormente determinate e perciò anche più gestibili, tra le quali sarebbe da ultimo da annoverarsi la stessa angoscia di castrazione, quasi che a ciascuna “determinata età dello sviluppo” fosse da assegnarsi “una corrispondente e adeguata forma d'angoscia”, il “pericolo d'impotenza psichica” convenendo “all'immaturità dell'Io, così come il pericolo della perdita dell'oggetto all'immaturità dei primi anni infantili, il pericolo dell'evirazione alla fase fallica, l'angoscia del super-Io alla fase di latenza”. Di modo che identificare nell'angoscia di castrazione la

---

<sup>310</sup>Ivi, cit., p. 288. Cfr. anche l'osservazione, a p. 285, secondo cui “contro il ritorno della situazione traumatica originaria anche l'essere adulti non offre da ultimo alcuna garanzia sufficiente; vi è forse per ognuno un limite oltre il quale l'apparato psichico non riesce a far fronte alle masse degli eccitamenti che pretendono di essere liquidati”. Il che pone il problema di ciò che Jean Laplanche (cfr. ad esempio *Problematiche III. La sublimazione*, p. 115, dove il problema è posto in relazione alla sublimazione) chiama “neogenesi della sessualità”.

sola “forza motrice delle nevrosi”, ovverosia dei molteplici tentativi dall'Io messi in campo per risparmiarsi l'esperienza dell'angoscia nella sua forma più cruda, sarebbe quanto meno inesatto: al punto che Freud, con un gesto per lui piuttosto inusuale, arriva persino ad invocare l'eccezione costituita dalla donna. Per quanto “proprio nella femmina – scrive infatti a conclusione della sua indagine sull'angoscia – la situazione di pericolo della perdita d'oggetto sembr[i] esser rimasta la più efficace”, quest'ultima non vi si specificherebbe nella “sensazione di una mancanza o della perdita vera e propria dell'oggetto”, quanto piuttosto in quella “della perdita dell'amore da parte dell'oggetto”,<sup>311</sup> quasi che il nocciolo della castrazione stessa risiedesse in una condizione di indigenza soggettiva cui l'immagine della privazione dell'organo fallico non farebbe che fornire un supporto estrinseco.

Impotenza psichica, perdita dell'oggetto o dell'amore da parte dell'oggetto, evirazione sembrerebbero pertanto da ultimo designare altrettante incarnazioni di quella minaccia alla cui eventualità Freud aveva rapportato la valenza apotropaica dell'angoscia già nell'*Al di là del principio di piacere*. Dell'angoscia, egli aveva infatti allora parlato come di un addomesticamento preliminare di quel trauma la cui eventualità, impossibile per il soggetto da esperire in quanto implicante la sua soppressione, sarebbe da questi nondimeno, *anche e allo stesso tempo* che temuta, ricercata quale condizione corrispondente all'auspicio della pulsione di morte. Auspicio che – aveva precisato Freud – non ci sarebbe tuttavia mai dato di cogliere allo stato puro, in quanto *thanatos*, la forza che spinge allo slegamento degli investimenti, pur essendo in linea di principio del tutto autonoma rispetto a quella, ad essa opposta, di *eros*, non si manifesterebbe nel vivente se non come ad esso intrecciata, pena il raggiungimento del limite cui tende. Tanto più che, anche a queste condizioni, il coincidere di tale incremento della tensione all'interno dell'apparato psichico con una sensazione di piacere non può che presentarsi a Freud come l'enigma da lui stesso posto al centro del lavoro, di appena un anno precedente alla monografia sull'angoscia, su *Il problema economico del masochismo*, e che è lo stesso di quello dell'angoscia quale esperienza di fascinazione e difesa del contempo. Ammesso pertanto che di quest'ultima il complesso di castrazione ci offra un esempio privilegiato, non pare avventato concludere che nel feticismo, in quanto fondato sul rinnegamento della minaccia in questione, ci sia dato scorgere il tentativo, da parte del soggetto, di appropriarsi di una dimensione che lo eccede – quella del godimento pieno, verso la cui paradossalità punta la pulsione di morte – senza perciò sottomettersi a quella che potremmo definire la legge dell'angoscia, che sola ne governa l'accesso.

---

311 *Inibizione, sintomo e angoscia*, p. 290.

Laddove nelle nevrosi il conflitto tra investimenti libidici oggettuali e tutela dell'interesse narcisistico dell'Io è sempre risolto attraverso il sacrificio delle pretese pulsionali a fronte dell'istanza costituita dal connubio tra il principio di realtà e il principio di piacere inteso in senso omeostatico, il feticismo sembrerebbe viceversa fornirne una soluzione tale da risparmiare all'Io l'esperienza dell'angoscia senza perciò sacrificare nemmeno il soddisfacimento pulsionale. Da cui l'ipotesi che il rinnegamento (*Verleugnung*) della percezione indesiderata su cui esso si fonda costituisca un meccanismo di difesa *sui generis*, da distinguersi in quanto tale dalla rimozione.

L'utilizzo del termine *Verleugnung* per descrivere l'atteggiamento che tutti i soggetti, o quanto meno quelli di sesso maschile, comincerebbero con l'assumere di fronte all'eventualità della castrazione, è peraltro ben lungi dal rappresentare, per Freud, una novità assoluta, anche se sono necessarie, a questo riguardo, alcune precisazioni. Ne *L'organizzazione genitale infantile*, ad esempio, Freud aveva impiegato il verbo “*leugnen*” (negare), il cui significato è estremamente vicino a quello di “*verleugnen*” (rinnegare),<sup>312</sup> in riferimento alla mancanza del pene nella donna, e non alla castrazione, la realtà della cui minaccia avrebbe viceversa proprio da tale assenza dovuto essere confermata.<sup>313</sup> Il che si accorda del resto perfettamente al modo in cui egli aveva impostato l'intera questione nelle sue indagini sulle teorie sessuali infantili e nel saggio su Leonardo del 1910. Già in quegli anni, infatti, egli aveva rilevato come, a fronte della scoperta della mancanza del pene nel sesso femminile, i bambini maschi reagissero sforzandosi di sminuire la portata di tale scoperta. Teorie come quella della castrazione, secondo la quale l'assenza del pene nelle bambine sarebbe da spiegarsi come l'effetto di una punizione impartita a causa della masturbazione, oppure ancora come quella sostenuta dal piccolo Hans, secondo il quale anche la sorellina Anna possedeva un pene, soltanto ancora troppo piccolo per essere visto, erano state allora piuttosto invocate proprio per rendere conto della mancanza del pene della donna. Lungi dal comportare il rigetto della

---

312Il verbo tedesco “*leugnen*” corrisponde infatti alla prima e più ampia accezione dell'italiano “negare”, ovverosia quella corrispondente al campo semantico ricoperto anche dai verbi “rifiutare” e “smentire”; mentre “*verneinen*”, che pure si può tradurre con “negare”, si usa per lo più per indicare, come Freud stesso fa nel suo saggio al riguardo (cfr. *La negazione*, trad. di E. Fachinelli, in *Opere*, cit., vol. 10, pp. 193-201), la negazione di tipo logico. “*Leugnen*” entra inoltre in locuzioni come “*seine Schuld, die Existenz Gottes leugnen*” (negare la propria colpa, l'esistenza di Dio) oppure “*ich kann nicht leugnen, dass...*” (non posso negare che, devo ammettere che...), il che ne avvicina ancor più il senso a quello di “*verleugnen*”, il quale si traduce generalmente con “rinnegare” – come in “*die Ideale verleugnen*” (rinnegare gli ideali) – oppure anche, di nuovo, semplicemente con “negare”, come ad esempio in “*das lässt sich nicht verleugnen*” (questo non si può negare).

313Ne *Il problema economico del masochismo* (cit., p. 11), Freud afferma tuttavia in un analogo contesto che “lo stadio fallico di organizzazione lascia come suo sedimento l'evirazione, che verrà in seguito rinnegata”. Quanto ad *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (cit., p. 211), l'ambiguità del modo in cui Freud vi si esprime (“quando [...] il maschietto scopre per la prima volta la regione genitale della bambina [...] rinnega quel che ha visto”) è risolta dalla precisazione che esso avverrebbe in un tempo anteriore alla formulazione della minaccia di castrazione.

castrazione, esse la implicavano dunque a titolo di principio esplicativo.

Giova inoltre ricordare come, nel 1910, il collegamento tra l'angoscia di castrazione e l'aspettativa dal bambino riposta circa la presenza, nella madre, del pene, benché meglio precisato rispetto al passato, fosse ancora piuttosto labile. Non essendosi allora la metapsicologia freudiana ancora ristrutturata in funzione del concetto di narcisismo, l'interpretazione del feticcio quale *Ersatz* fallico non aveva infatti potuto collocarsi che sullo sfondo del primo dei dualismi pulsionali enucleati da Freud: quello tra pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io o di autoconservazione. Tanto più che quest'ultimo, implicito già nell'idea di un appoggio della sessualità sulle funzioni somatiche espressa nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, era venuto a ricoprire l'antagonismo tra la sessualità e l'Io quale istanza rimovente attraverso il quale Freud aveva sin dai suoi primi lavori cercato di rendere conto delle nevrosi, salvo poi ulteriormente precisarlo in rapporto all'opposizione dei principi di piacere e di realtà. Nelle *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, pubblicate nel 1911, egli avrebbe infatti ipotizzato per le pulsioni dell'Io e quelle sessuali un doppio regime di soddisfacimento: in riferimento ad un oggetto giocoforza reale per quanto concerne le prime; e in relazione a un oggetto anche immaginario nel caso delle seconde. Vale a dire che, laddove le pulsioni dell'Io sarebbero secondo Freud costrette ad effettuare il passaggio dal principio di piacere a quello di realtà precocemente, fino a farsi le rappresentanti della realtà stessa in seno allo psichismo, quelle sessuali rimarrebbero sotto il dominio di quello di piacere più a lungo, da cui l'invocazione del "ritardo con cui si compie l'educazione della pulsione sessuale rispetto alla realtà" quale "parte essenziale della disposizione alla nevrosi".<sup>314</sup> E' vero che, alcuni anni dopo, in *Al di là del principio di piacere*, alla sostituzione del principio di piacere con quello di realtà sarebbe stata messa in carico una piccola parte soltanto dei sacrifici pulsionali imposti al soggetto nel corso dello sviluppo, essendo l'altra e più importante parte da addebitare a conflitti di ordine intrapsichico. "Nel corso dello sviluppo – avrebbe scritto Freud – accade continuamente che singole pulsioni o componenti pulsionali si rivelino incompatibili nelle loro mete o nelle loro pretese con le rimanenti pulsioni che sono in grado di costituire insieme la grande unità dell'Io".<sup>315</sup> Fatto sta che, indipendentemente dal fatto che l'aggiustamento avvenga tra molti pulsionali reciprocamente incompatibili oppure tra di essi e le istanze avanzate dal principio di realtà, la natura compromissoria del sintomo, ivi compresa quella del feticcio quale *Ersatz* fallico, se ne troverebbe comunque confermata. Il che significa che i feticisti di cui nel saggio su Leonardo erano ancora, come il feticista dei vestiti e del piede della conferenza del 1909, dei nevrotici a tutti gli effetti, la cui fissazione al feticcio non differiva in linea di principio da altre formazioni dell'inconscio

---

<sup>314</sup>*Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, trad. di C. L. Musatti, in *Opere*, cit., vol. 6, p. 457.

<sup>315</sup>*Al di là del principio di piacere*, cit., p. 196.

dall'analogo significato.<sup>316</sup>

In *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, chiamando in causa la rappresentazione della madre fallica, Freud ne aveva insomma fatto ancora l'oggetto di una fissazione il cui carattere inconscio sarebbe derivato dall'essere quella rimossa unitamente al versante positivo del complesso edipico (l'amore per la madre) che le faceva da sfondo. Lungi dall'essere semplicemente registrata dall'apparato percettivo posto alla superficie dell'apparato psichico, la mancanza del pene nella donna, in quanto sottoposta a una vera e propria rielaborazione inconscia, il cui frutto normale avrebbe dovuto essere costituito dal complesso di castrazione, vi appariva pertanto a pieno titolo integrata tra le tracce mnestiche sulle quali operano i processi primari, ciò che non si può invece affatto dire in relazione al modo in cui Freud presenta le cose nel 1927. In questo caso, infatti, la percezione sgradita sembrerebbe essere stata bloccata alle soglie dell'apparato e prontamente sostituita con un'altra percezione, la cui elezione a feticcio ne verrebbe a compensare la mancata metabolizzazione. Il che non solo ci obbliga ad identificare senza resti la castrazione con quella mancanza la cui constatazione paradossalmente istituisce il fallicismo quale chiave di volta del desiderio umano, ma conferma inoltre come nel feticismo non si tratti di opporre una formazione immaginaria ad una minaccia che, dopo *Inibizione, sintomo e angoscia*, non potremmo in ogni caso più interpretare come la proiezione di uno scompensamento libidico endogeno, bensì di radicalmente inibire, mediante il suo misconoscimento, la produzione stessa dell'angoscia ad essa correlata.

Che, a seguito dell'introduzione del concetto di narcisismo e della reinterpretazione dell'angoscia da lui operata a partire da *Al di là del principio di piacere*, lo statuto del complesso di castrazione fosse sostanzialmente mutato, è nondimeno da Freud lasciato implicito. Né troviamo maggiori indicazioni su come il fallo, dapprima identificato con l'attributo la cui presenza avrebbe costituito la *conditio sine qua non* della desiderabilità dell'oggetto, fosse nel frattempo divenuto anche e soprattutto il perno immaginario della coesione narcisistica dell'Io. E' forse per questo – oltre che per le riserve da Freud nutrite nei confronti del concetto, allora recentemente coniato da René Laforgue, di “scotomizzazione” – che il suo articolo sul feticismo del 1927 non è indenne, riguardo alla nozione di *Verleugnung*, da una certa confusione terminologica e fors'anche concettuale. Nel passo in cui si afferma che, messo di fronte alla mancanza del pene femminile, “il maschietto si rifiuta di prendere cognizione di un dato della propria percezione”, egli asserisce ad esempio come di tale processo patologico sia possibile rendere conto con il vecchio termine di rimozione (*Verdrängung*) – meccanismo del quale quello del rinnegamento altro non costituirebbe pertanto che una specificazione. Tanto più che “se in esso vogliamo specificare in modo più

---

<sup>316</sup>Quale prova del nove, valga l'accostamento da Freud costantemente proposto in questo periodo tra feticismo e omosessualità maschile, la quale costituirebbe evidentemente la perversione di cui, con l'individuazione della significazione fallica del feticcio, il feticismo stesso verrebbe ad essere la negativa.



marcato il destino della rappresentazione da quello dell'affetto e riserviamo all'affetto il termine *Verdrängung*, allora per indicare il destino della rappresentazione la denominazione corretta in lingua tedesca è *Verleugnung*". Ciò che contrasta in maniera lampante non solo col fatto che Freud aveva sempre detto che la rimozione costituisce il destino riservato proprio al rappresentante rappresentativo (*Vorstellungsrepräsentanz*) della pulsione, laddove la sua componente affettiva, non essendo passibile di divenire inconscia, incorrerebbe unicamente nello spostamento su di un'altra rappresentazione; ma anche e soprattutto con l'essere la *Verleugnung* diretta non su di un rappresentante pulsionale – ciò che avrebbe potuto in effetti valere nel contesto del saggio su Leonardo – quanto piuttosto sulla condizione che dall'esterno ne interdice il soddisfacimento.<sup>317</sup>

Che si tratti, da parte di Freud, di una semplice trascuratezza formale, è fuori questione. Si è infatti detto come, tra i motivi che spingono Freud ad accostare *Verdrängung* e *Verleugnung*, vi sia il timore che il rinnegamento feticista della castrazione femminile potesse essere indebitamente assimilato ad uno scotoma, ovverosia a quanto avviene "allorché un'impressione visiva va a cadere su una macchia retinica". In quanto derivante "dalle descrizioni della "dementia praecox" e non dall'applicazione dei concetti psicoanalitici alle psicosi", il termine "scotomizzazione" – precisa in ogni caso una nota – "non si attaglia ai processi di formazione e di sviluppo delle nevrosi" – nevrosi nel cui novero egli sembrerebbe pertanto una volta di più far rientrare il feticismo. Ciò a conferma di cui parrebbe stare soprattutto l'appunto secondo cui la percezione attestante la castrazione della donna non sarebbe per il feticista del tutto perduta, in quanto "non è vero che il bambino, anche dopo aver osservato la donna, ha mantenuto intatta la propria fede nel fallo della donna. E' un convincimento che ha conservato, ma al tempo stesso ha abbandonato; nel conflitto fra l'importanza della percezione indesiderata e la forza del controdesiderio egli è giunto ad un compromesso, un compromesso possibile soltanto quando dominano le leggi inconsce del pensiero, i processi primari. In effetti nella sfera psichica la donna continua a possedere un pene, ma questo pene non è più lo stesso di una volta. Qualcosa d'altro" – il feticcio – "ha preso il suo posto, è per così dire stato eletto a suo sostituto e ha ora ereditato l'interesse che era rivolto al pene di prima". Di modo che la sua

---

<sup>317</sup>Questo, per lo meno, quanto si evince dal contesto. Una conferma in tal senso si trova in Anna Freud, la quale, senza distinguere tra *Verleugnung* (rinnegamento) e *Verneinung* (negazione), sostiene che, negando una realtà sgradita, l'Io si difenderebbe "non [...] contro la vita istintiva, ma contro il mondo esterno che infligge la frustrazione.

Analogamente a quanto avviene nel conflitto nevrotico dove la percezione di uno stimolo istintuale proibito viene respinto per mezzo della rimozione, l'Io infantile ricorre alla negazione per evitare la percezione di qualche cosa di doloroso che proviene dall'esterno" (A. Freud, *L'io e i meccanismi di difesa*, trad. di L. Zeller Tolentino, Martinelli, Firenze 1967, pp. 98-99). E' vero nondimeno che, nella pagina successiva, discutendo l'articolo di Laforgue sulla scotomizzazione citato anche in *Feticismo*, dopo aver spiegato come la negazione non sia patologica di per sé, ma solo allorché comporta l'abbandono della prova di realtà, essa corregge parzialmente il tiro: "l'unica eccezione possibile nelle nevrosi è costituita dal «talismano», ma non mi sento di esprimere un giudizio definitivo sul problema se il possesso di un oggetto al quale il paziente si aggrappa così convulsamente rappresenti una protezione contro gli impulsi proibiti che provengono dall'interno oppure contro forze esterne pericolose o se questo oggetto rappresenti la combinazione delle due forme difensive" (p. 100).

creazione segnerebbe “una vittoria trionfante sulla minaccia di evirazione e una protezione contro quella minaccia; il feticcio, inoltre, evita a i feticisti di diventare omosessuali poiché attribuisce alla donna una caratteristica che la rende tollerabile come oggetto sessuale”.<sup>318</sup>

Che una tale argomentazione, nella misura in cui essa si limita con tutta evidenza a giustapporre due diverse concezioni della funzione e dello statuto del feticcio senza nemmeno chiedersi se e fino a che punto esse siano compatibili, faccia problema, è indubbio. Basti pensare all'appunto a Freud mosso dall'analista americano Maurits Katan, il quale osserva non solo come egli stia in realtà descrivendo due distinti processi, ovverosia il rinnegamento della castrazione da una parte e il mantenimento di tale rinnegamento dall'altra; ma anche come nella sua descrizione l'accento cada pressoché esclusivamente sul secondo, il quale solo avrebbe a che vedere con l'elezione di un feticcio.<sup>319</sup> A dimostrarlo, starebbe il fatto che, assimilando il processo di istituzione del feticcio al blocco della memoria riscontrabile nell'amnesia traumatica, Freud ne avrebbe di fatto proposto un'interpretazione del tutto incompatibile con quella secondo cui esso costituirebbe un sostituto del fallo. Certo – ammette Katan – si potrà sempre dire che la valenza fallica del feticcio risiede precisamente nel suo essere l'erede dell'investimento in origine diretto sul pene femminile, e non nel fatto di simbolizzare quest'ultimo direttamente; non fosse che, ad essere in questione, è proprio la ragione per la quale l'Io sposta i suoi investimenti su di un oggetto privo di qualsivoglia relazione, foss'anche simbolica, con quello originariamente agognato. Altrimenti detto: che il feticcio non rimandi di per sé al fallo, dipenderebbe precisamente dal fatto che la sua funzione non sarebbe quella di istituire il rinnegamento della castrazione, bensì soltanto quella di coadiuvarne in seguito il mantenimento.

Soltanto che il feticcio, spiega Freud, non si limita a tenere per il soggetto il posto della percezione indesiderata, ma diviene il centro delle sue pratiche erotiche. Per spiegare come ciò avvenga, Katan guarda alla condizione in cui il bambino verserebbe anteriormente alla scoperta della mancanza, nella donna, del fallo. Supponiamo che egli sia presente mentre una donna – la madre, o magari una sorella più grande – si sta spogliando. Egli verserà giocoforza in uno stato che è “non solo [...] di grande curiosità sessuale, ma anche [...] di eccitata attesa”. Tutto il suo interesse, soprattutto qualora egli abbia già fatto delle esperienze simili, non sufficienti tuttavia a chiarirgli le idee, si concentrerà sul fallo che si aspetta di scoprire, ma la cui esistenza sarà presto definitivamente smentita da una percezione di segno contrario. Per difendersi dalla minaccia di castrazione da essa rappresentata, egli tenterà allora di negare la realtà di quanto percepito. Ma ciò su cui si tratterebbe anzitutto di insistere non è tanto questo, quanto il fatto che “la minaccia di

---

<sup>318</sup>*Feticismo*, cit., p. 493.

<sup>319</sup>Cfr. M. Katan, *Fetishism, Splitting of the Ego and Denial*, in “International Journal of Psycho-analysis”, 45, 1964, p. 238.

castrazione interviene quando il bambino versa in una condizione di eccitazione e, molte volte, ha un'erezione". Concomitanza la cui impressione sarebbe accresciuta dalla possibilità che egli metta tale minaccia in relazione, conformemente a quanto da Freud avanzato ne *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, "con le sue precedenti attività masturbatorie". Nondimeno – aggiunge Katan – "una volta cessato l'eccitamento e scomparsa l'erezione", egli avrà minor ragione di rinnegarla. O, "quanto meno, [...] potrà trovare il coraggio necessario a richiamare alla mente la sua spaventosa osservazione e riconoscere la verità di quanto visto". Che la *Verleugnung* non abbia pertanto, in quanto tale, "un effetto durevole", implica tuttavia anche che essa non costituisca parimenti affatto un meccanismo di per sé patologico, quanto piuttosto una normale reazione difensiva, la cui funzione sarebbe quella di "alleviare il peso dello shock" subito e di "condurre a un più graduale aggiustamento" di desiderio e realtà. Ragion per cui, a determinare l'instaurarsi della perversione feticista, sarebbe non l'intervento del meccanismo della *Verleugnung*, quanto piuttosto il tipo di risposta dal soggetto fornita all'esigenza di accettare, "dopo che il primo rinnegamento abbia perduto la sua forza, [...] l'idea dell'effettiva possibilità della castrazione", e quindi anche "di contrastare i propri impulsi sessuali".<sup>320</sup> Per "il bambino per il quale le donne sono falliche", la fase edipica è tuttavia ancora lungi dall'essersi compiuta: non solo le relazioni d'oggetto da lui intrattenute sono ancora in larga parte preedipiche, ma il suo Io è inoltre "relativamente debole", e il suo Super-Io "ancora *in statu nascendi*". Ciò che spiega come mai, sotto l'urgenza delle spinte libidiche, egli potrebbe anche rivelarsi "incapace di dimenticare", ovverosia di rimuovere l'insieme del complesso edipico. Nel qual caso, a fronte dell'angoscia in lui generata dalla percezione del genitale femminile, abbisognerebbe naturalmente di una difesa alternativa a quella costituita dalla rimozione.

Consideriamo allora "che cosa accade se diventa feticista. Non può piegare il suo impulso a masturbarsi. Per proteggersi rinforzerà i resti dell'originario rinnegamento della constatazione traumatica, oppure lo rinnoverà". Che ciò gli eviti o meno di abbandonare lo stato in cui era prima di compiere quest'ultima, basterà in ogni caso a far sì che egli vi "regredisca". "Vale a dire che egli è ancora nello stato in cui era prima che il suo eccitamento sessuale avesse ricevuto il colpo di grazia. Uno stato in cui egli si aspettava di vedere da un momento all'altro il fallo, e in cui la sua sensualità era destata dall'osservazione di vari oggetti. Al fine di ristabilire questa scena eccitante, necessiterà della presenza di uno di questi oggetti, e preferibilmente di quello la cui visione più l'aveva eccitato. Così che la presenza del feticcio rappresenta per lui il segno del successo conseguito nel riguadagnare la condizione originaria, in cui la sua funzione sessuale non era ancora minacciata". Col che le fondamenta del feticismo sarebbero sostanzialmente poste, fatta salva

---

320Cfr. *ivi*, p. 239 (trad. mia).

nondimeno l'esigenza di rinforzare tale fissazione con il suo ulteriore investimento ad opera dell'Io, "attraverso lo spostamento" sul feticcio "dell'energia connessa alle idee inerenti il fallo femminile". Ma questa sarebbe soltanto una "elaborazione secondaria", tutto sommato scarsamente rilevante. Da cui la conclusione che, se il sovrainvestimento del feticcio collabora in maggiore o minor misura al mantenimento della *Verleugnung*, sarebbe nondimeno quest'ultima a rappresentare la condizione necessaria alla sua formazione. Quanto poi all'autentica etiologia del disturbo, la sua principale determinante risiederebbe nella debolezza dell'Io, da intendersi come inettitudine alla rimozione dovuta ad un suo insufficiente sviluppo.<sup>321</sup>

E' interessante poi come, sulla scorta di tale interpretazione del feticismo, Katan arrivi da ultimo a sostenerne il carattere non necessariamente deleterio. Appellandosi all'indicazione, dallo stesso Freud fornita ne *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, secondo cui uno stesso individuo potrebbe opporre all'angoscia di castrazione tanto l'elezione di un feticcio, quanto una formazione di tipo fobico, egli osserva innanzitutto come, pur essendo potenzialmente dannosa per l'ulteriore sviluppo del complesso edipico, l'elezione di un feticcio non lo precluda affatto necessariamente. Al contrario, i "due diversi atteggiamenti" rappresentati dal rinnegamento e dal riconoscimento del fatto che la donna non ha il pene sarebbero passibili di "integrarsi vicendevolmente", dal momento che il primo servirebbe proprio a scongiurare una troppo prematura battuta d'arresto nello sviluppo del complesso edipico positivo. Attribuendo alla donna e alla madre *in primis* un pene, la *Verleugnung* ne garantirebbe infatti il mantenimento quale oggetto degli investimenti libidici del bambino, evitandogli al contempo di dover sin da subito fronteggiare un pericolo altrimenti avvertito come incontrollabile. Da cui l'ulteriore sviluppo del suo attaccamento libidico alla madre, ciò che lo porterebbe da ultimo a dover affrontare l'angoscia di castrazione nella forma – maggiormente specifica in quanto chiamante in causa la figura del padre – che essa assume nel relativo complesso. Vale a dire che il soggetto potrebbe da ultimo pervenire al riconoscimento della castrazione femminile proprio sulla base del suo primitivo rinnegamento, nella misura in cui questo gli concederebbe il tempo necessario al consolidamento del suo Io.

A questo punto, però, Katan non può evitare di tirare una conclusione che si pone in diretta contrapposizione ad uno dei capisaldi della teoria del feticismo elaborata da Freud tra il 1927 e il 1938: il suo essere complementare all'ipotesi dell'*Ichspaltung*, ovvero sia di quella scissione dell'Io la cui eventualità è da Freud presa in considerazione proprio al fine di rendere conto di quella coesistenza di negazione e accettazione della castrazione che, secondo l'analista americano, si distribuirebbe viceversa secondo una relazione di successione temporale. "Dopo queste considerazioni metapsicologiche" – scrive infatti Katan – "potremmo domandarci se il concetto

---

321Cfr. *ivi*, p. 240.

freudiano di scissione dell'Io possa essere mantenuto". L'affermazione secondo cui rinnegamento e riconoscimento della castrazione costituirebbero due atteggiamenti complementari non parrebbe infatti in alcun modo escluderne la validità, dal momento che "l'Io potrebbe, attraverso la sua funzione sintetica, subordinare ambo le tendenze alla meta costituita dalla ricomposizione della scissione". Non fosse che "un'altra difficoltà non può essere liquidata in questo modo. Il concetto di scissione dell'Io sarebbe [infatti] giustificato metapsicologicamente soltanto se i due atteggiamenti egoici antagonisti prendessero forma simultaneamente, del tutto indipendentemente l'uno dall'altro". Ma "abbiamo visto che non è questo il caso", giacché il primo di essi "risulta da uno stato di eccitazione dell'Io", mentre l'altro "da uno stato in cui la capacità di giudizio dell'Io non è più offuscata dall'emozione". Per quanto il concetto freudiano di scissione dell'Io conservi "un grande valore *descrittivo*", esso non potrà pertanto "essere difeso sul piano metapsicologico".<sup>322</sup>

### *Tra nevrosi e psicosi*

Alla lettura di Katan, indubbiamente utile nella misura in cui essa ci permette di comprendere al meglio la comparazione da Freud istituita tra l'elezione dell'oggetto feticcio e il blocco dei ricordi nell'amnesia traumatica, è stato tuttavia obiettato come il nesso che vi è implicato tra lo stato di eccitazione del bambino al momento del trauma e la minaccia della castrazione rappresentata dalla percezione del genitale femminile vi resti imprecisato, al pari dell'apporto delle componenti preedipiche. Inoltre, l'uso che essa fa della nozione di *Verleugnung* mancherebbe "incontestabilmente" di rigore, essendo la questione quella di sapere su che cosa il rinnegamento verta.<sup>323</sup> Questione la cui soluzione, a detta di Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis, ci permetterebbe "non solo di comprender meglio la nozione freudiana di rinnegamento, ma anche di svilupparne e rinnovarne la problematica".<sup>324</sup>

Dall'evidenza – già rilevata – che l'assenza del pene femminile di cui si tratterebbe non è concepibile se non in relazione alla possibile presenza del fallo, Laplanche e Pontalis traggono difatti la conclusione che l'intero processo debba per forza di cose essere riferito "non alla percezione di una pura e semplice realtà, bensì alla congiunzione di due dati: constatazione della differenza anatomica dei sessi e minaccia di evirazione da parte del padre". Da cui l'ulteriore domanda "se fondamentalmente il rinnegamento, che ha conseguenze così evidenti *nella* realtà, non riguardi un elemento fondatore della realtà umana anziché un ipotetico «dato della percezione»".<sup>325</sup>

322Cfr. *ivi*, p. 242.

323Cfr. R. Dorey, *Contributions psychanalytiques à l'étude du fétichisme. Revue critique*, in *Objets du fétichisme*, numero monografico della "Nouvelle Revue de Psychanalyse", 2, 1970, p. 122.

324J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, cit., p. 556.

325*Ivi*, p. 557.

Per comprendere la notazione di Laplanche e Pontalis, occorre tenere presenti due dei risultati che si sono fin qui conseguiti. Da una parte l'interpretazione, sopra proposta, dell'angoscia di castrazione nei termini di una prima rielaborazione e di un legamento di un'esperienza traumatica fondamentale, la quale s'inscriverebbe nondimeno al cuore stesso della soggettività e con la cui emergenza l'insistenza della pulsione di morte in seno al vivente in parte s'identificherebbe. Dall'altra l'individuazione, in tale emergenza, di un *avatar* dell'eccedenza da Freud da sempre attribuita alla sessualità rispetto alla funzione biologica che le fa da supporto – eccedenza a doppio filo legata, come al meglio evidenziato proprio dal feticismo, all'incidenza, su di essa, della dimensione del simbolico e del significante. Vale a dire che Laplanche e Pontalis partono dall'assunto che non vi sia esperienza propriamente umana che a partire dal riconoscimento – giocoforza in prima battuta inconscio – di tale duplice esorbitanza, di cui la *Verleugnung* costituirebbe viceversa un radicale misconoscimento. Si comprende allora come tale nozione possa da essi essere accostata a quella di *Verwerfung* (espunzione), da Freud impiegata in uno dei suoi tentativi di definire un meccanismo di difesa specifico delle psicosi. Tentativi più frequenti, naturalmente, anteriormente e posteriormente al periodo compreso tra il 1900 e il 1925, nel quale egli tende a fare del processo della rimozione il prototipo della difesa in generale, ingenerando così una confusione che si trova spinta all'estremo nel caso clinico, sopra esaminato, del presidente Schreber (1910), nel quale, al fine di rendere conto della genesi della paranoia, egli aveva fatto appello alla tripartizione del processo della rimozione, fornendone contestualmente la teoria.<sup>326</sup>

Il termine – alternativo a quello di rimozione – che ci permetterebbe di meglio distinguere questo processo, Freud l'aveva tuttavia impiegato, argomentano Laplanche e Pontalis, già nel 1914, nel *Caso clinico dell'uomo dei lupi*. Il contesto, particolarmente ricco e complesso, è quello del capitolo sul rapporto intrattenuto, per il paziente, da complesso di evirazione ed erotismo anale. Rapporto sulle cui tracce Freud è messo dalla contraddizione tra “l'abuso sfacciato dell'incontinenza” di cui questi aveva dato prova all'età di tre anni e mezzo, quando defecava deliberatamente a letto per fare dispetto alla governante con cui era costretto talora a condividere la camera, e “l'orrore” un anno più tardi provato quando, durante il periodo in cui egli aveva già cominciato a soffrire di attacchi di angoscia, gli accadde di non riuscire a trattenere le feci durante il giorno. Nel tentativo di spiegare tale cambiamento, Freud si imbatte infatti nell'identificazione dal

---

<sup>326</sup>Cfr. sopra, p. 92. Ma si ricorderà come già nel saggio metapsicologico su *L'inconscio* (1915) il discorso fosse più complesso. In esso Freud aveva infatti ipotizzato che in ambo le grandi classi di nevrosi tra le quali egli allora distingueva (di traslazione e narcisistiche) il meccanismo difensivo in gioco fosse quello della rimozione, la quale si sarebbe nel primo caso diretta sulle sole rappresentazioni di parola (*Wortvorstellungen*), mentre nel secondo avrebbe interessato anche le rappresentazioni di cosa (*Sachvorstellungen*) ad esse corrispondenti. Salvo poi chiedersi “se il processo che in essa [la schizofrenia] si chiama rimozione abbia ancora qualcosa in comune con la rimozione che si verifica nelle nevrosi di traslazione”. Cfr. sopra, pp. 116-17.

bambino stabilita con la madre per il tramite di una frase da lei pronunciata mentre stavano ritornando da una visita al medico di famiglia, cui si era rivolta per i disturbi di cui soffriva al basso ventre, ma che il bambino aveva spostato sull'intestino, individuando erroneamente la malattia materna nella dissenteria. Spostamento e identificazione che – spiega Freud – non sarebbero comprensibili se non disponessimo dell'informazione secondo cui essi si sarebbero prodotti contemporaneamente al celebre sogno dei lupi, “con cui ebbe inizio la fase dell'angoscia” e che “consenti [al bambino] la comprensione posticipata della scena osservata a un anno e mezzo [quella del coito tra i genitori] e gli mise in chiaro il ruolo che spetta alla donna nell'atto sessuale”. Su tale base, Freud arguisce infatti che “sotto l'influsso della scena primaria” il bambino fosse pervenuto alla conclusione che “la madre si era ammalata a causa di ciò che il padre aveva fatto con lei; e la sua paura di avere del sangue nelle feci, di esser dunque malato come la madre, corrispondeva al rifiuto di identificarsi con lei in quella scena sessuale, lo stesso rifiuto con il quale s'era svegliato dal sogno. Tuttavia tale paura testimoniava altresì che nell'ulteriore elaborazione della scena primaria egli s'era messo al posto della madre e le aveva invidiato quella relazione col padre. L'organo attraverso il quale l'identificazione con la donna – e cioè l'atteggiamento omosessuale passivo verso il padre – poteva estrinsecarsi, era la zona anale”.<sup>327</sup> Il che solleva tuttavia una temibile difficoltà: “abbiamo dovuto supporre” – ammette infatti Freud – “che durante lo svolgimento del sogno il paziente avesse ritenuto che la donna fosse evirata e avesse, in luogo del membro virile, una ferita”, da cui la rimozione dell'atteggiamento femminile fino ad allora mantenuto nei confronti del padre. “Ora, come si concilia questa comprensione del rapporto sessuale, questo riconoscimento della vagina con la scelta dell'intestino per l'identificazione con la donna?”<sup>328</sup>

Il punto è, risponde Freud, che “siamo sempre propensi a considerare i processi psichici inconsci alla stregua di quelli consci”, ciò che ci impedisce di farci carico di una “contraddizione” senza immediatamente tentare di appianarla. Dopo di che, anticipando quanto avrebbe articolato oltre dieci anni dopo in *Feticismo*, ma anche negli scritti sulla scissione dell'Io della fine degli anni trenta, fornisce la seguente versione dei fatti. Ridestata dal sogno dei lupi, la scena primaria dovette dapprima apparire al bambino come questi l'aveva osservata e intesa all'età di un anno e sei mesi, ovverosia come un rapporto anale. “Ora però che aveva quattro anni, accadde qualcosa di nuovo. Si risvegliarono le esperienze vissute nel frattempo, gli accenni che aveva udito al tema dell'evirazione, tutto ciò mise in dubbio la “teoria cloacale” e lo portò a riconoscere la differenza tra i sessi e il ruolo sessuale assegnato alla donna. Egli si comportò allora come si comportano

---

<sup>327</sup>Dalla storia di una nevrosi infantile (*Caso clinico dell'uomo dei lupi*), cit., pp. 551-52.

<sup>328</sup>Ibidem.

d'abitudine i bambini quando si dà loro un chiarimento indesiderato su argomenti sessuali o di altra natura. Respinte cioè il nuovo [*Er verwarf das Neue*] – nel nostro caso per motivi attinenti la paura dell'evirazione – e si attenne al vecchio. [...] La spiegazione nuova fu scartata [*wurde abgewiesen*], l'antica mantenuta; quest'ultima gli forniva il materiale per l'identificazione con la donna. [...] Non si deve però credere che la nuova concezione rimanesse senza esito: al contrario essa produsse un effetto straordinariamente intenso costituendosi a fondamento del fatto che l'intero processo del sogno fu mantenuto nella rimozione e sottratto ad ogni ulteriore elaborazione cosciente. [...] E' certo contraddittorio [*Es war freilich ein Widerspruch*] che da allora in poi la paura dell'evirazione potesse coesistere accanto all'identificazione con la donna attraverso l'intestino; ma non si trattava che di una contraddizione logica, e quindi scarsamente significativa [*aber doch nur ein logischer Widerspruch, was nicht viel besagt*]. L'intero processo, anzi, appare caratteristico del modo in cui lavora l'inconscio. Una rimozione è qualcosa di diverso da un ripudio cosciente [*Eine Verdrängung ist etwas anderes als eine Verwerfung*]<sup>329</sup>.

Che Freud conservi anche in questo caso il termine rimozione, facendo della possibile coesistenza di correnti psichiche contraddittorie una specificazione di tale meccanismo, non sembra peraltro in alcun modo ridurre la prossimità rispetto a quanto in seguito sostenuto, tanto più che egli arriva persino a descrivere il fenomeno della scissione, sia pure mettendola in carico unicamente alla sintomatologia nevrotica e senza mai passare dal piano clinico a quello metapsicologico. “Quando abbiamo esaminato la genesi della fobia dei lupi” – osserva infatti – “abbiamo inseguito gli effetti derivanti dalle nuove cognizioni che il paziente aveva acquisito su come si svolge l'atto sessuale; ora che studiamo i disturbi della funzione intestinale ci troviamo sul terreno della vecchia teoria cloacale”, quasi che a ciascuna delle due correnti psichiche corrispondesse nel paziente lo sviluppo dei germi di una in particolare delle forme di nevrosi. Al punto che potremmo dire che “l'atteggiamento femminile verso l'uomo, ripudiato mediante l'atto della rimozione, si ritrasse nella sintomatologia intestinale”: quasi che questa designasse per l'appunto un luogo separato, rescisso dal corso principale dello sviluppo psichico, che il paziente aveva nel frattempo imboccato, ma sul quale sarebbe stato successivamente ostacolato dall'attrazione esercitata dal carattere regressivo della sua fissazione pulsionale, di origine probabilmente costituzionale, alla zona anale.<sup>330</sup>

Un interessante riscontro al riguardo è fornito da una delle maggiori difficoltà tecniche da Freud affrontate nel trattamento del caso: la resistenza ad esso opposta dal paziente nella forma del dubbio con cui questi – trincerandosi dietro “una rispettosa indifferenza” – accoglieva i risultati

<sup>329</sup>Ivi, pp. 552-53.

<sup>330</sup>Cfr. ivi, pp. 553-54. Significativamente, a p. 557, attraverso il termine medio costituito dalla locuzione tedesca “*Auf Gott scheissen, Gott etwas scheissen*” [“cacare su Dio”, “cacare qualcosa a Dio”], la quale significa fare, regalare un bambino a Dio, Freud mette esplicitamente in rapporto le elucubrazioni religiose dell'uomo dei lupi col divenire donna a suo tempo individuato quale nocciolo del delirio del presidente Schreber.



dell'analisi. Fino a quando egli ebbe l'idea di promettergli proprio la guarigione dai suoi disturbi intestinali, inducendolo in tal modo a palesare la sua “incredulità” e togliendosi in seguito la soddisfazione “di veder sparire i suoi dubbi quando l'intestino – come un organo istericamente affetto – cominciò a “partecipare al discorso” durante il nostro lavoro, per poi ritrovare [...] la funzione normale da tanto tempo perduta”. Vale a dire che, in seno alla nevrosi ossessiva in cui il quadro clinico del paziente era venuto stabilizzandosi, la sintomatologia intestinale costituiva “quella particella d'isteria che troviamo regolarmente alla base di ogni nevrosi ossessiva”,<sup>331</sup> ciò che parrebbe costituire, rispetto all'opposizione tra rappresentazioni e tendenze conscie e inconscie, un ulteriore fattore di complessità. Tanto che, nel tirare le somme di quanto articolato in queste pagine, Freud ipotizza da ultimo esplicitamente l'esistenza, nella vita psichica, di più correnti, anche reciprocamente contraddittorie. In seguito all'abbandono della teoria del coito anale, infatti, il suo paziente si sarebbe comportato in modo per lui caratteristico: “egli aveva dapprima resistito, poi aveva ceduto, ma la seconda reazione non aveva sospeso completamente la prima. Il risultato fu che, alla fine, coesistevano in lui, una accanto all'altra, due correnti contrarie, per cui da un lato aveva in orrore l'evirazione, e dall'altro era disposto ad accettarla e a consolarsi con la femminilità a titolo di risarcimento. Continuava, poi, a restare virtualmente operante la terza corrente, la più antica e profonda, quella che si era limitata a respingere l'evirazione, senza porsi neppure il problema di formulare un giudizio circa la sua realtà”.<sup>332</sup>

Nel suo articolo sul feticismo del 1927, Freud riporta un esempio relativo a due fratelli, che, al pari dell'uomo dei lupi, avrebbero rinnegato un dato reale – la morte del padre, avvenuta quando essi avevano poco meno di due e dieci anni rispettivamente – senza per questo sviluppare una psicosi. Contraddicendo nella lettera seppure non nella sostanza a quanto detto alcune pagine prima circa l'utilizzo dei termini “scotomizzazione”, “rinnegamento” e “rimozione”, Freud vi afferma anzi che essi l'avrebbero scotomizzato. Posto che la differenza essenziale tra nevrosi e psicosi consista nel fatto che, mentre nella prima si avrebbe un sacrificio della pulsione a favore della realtà, nella seconda avverrebbe esattamente l'opposto,<sup>333</sup> la questione che si pone è cioè quella di sapere come mai il rinnegamento di “un aspetto certo significativo della realtà” non avesse nel loro caso – in verità per nulla isolato – comportato una perdita della realtà stessa in generale. Scartata una prima risposta, consistente nell'invocare l'esistenza, nel bambino, di un'elasticità mentale che nell'adulto andrebbe viceversa perduta, Freud avanza l'ipotesi che “i due giovanotti” non avessero “affatto “scotomizzato” la morte del padre, così come i feticisti non scotomizzano per nulla l'evirazione

---

331Ivi, p. 549.

332Ivi, p. 558.

333Tesi che, come ricordato dallo stesso Freud, era da lui stata avanzata nello scritto del 1923 su *Nevrosi e psicosi* (trad. di R. Colorni, in *Opere*, cit., vol. 9, pp. 607-15) e ribadita in quello dell'anno successivo su *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* (trad. di R. Colorni, in *Opere*, cit., vol. 10, pp. 35-43).

della donna. Solo una corrente della loro vita psichica non aveva accettato la morte del padre; un'altra se ne rendeva conto perfettamente; l'atteggiamento consono al desiderio e quello consono alla realtà coesistevano in essi uno accanto all'altro". Ragion per cui è a giusto titolo che potremmo "continuare ad aspettar[ci] che nel caso della psicosi una delle due correnti, quella consona alla realtà, possa in effetti non esserci".<sup>334</sup>

Rispetto alla psicosi, la *Verleugnung* di per sé considerata si distinguerebbe dunque non nella misura in cui la psicosi chiamerebbe in causa un meccanismo difensivo di tipo diverso, quanto perché il suo intervento costituirebbe, per l'instaurarsi di quella, una condizione necessaria ma non sufficiente, essendone a tal fine in sovrappiù richiesta l'esclusività. In ogni caso, emerge da queste righe come l'oggetto del rinnegamento feticistico sia sì una percezione contrastante con il desiderio del soggetto, ma unicamente in quanto inclusa in un orizzonte di senso il quale solo, trascendendola, le attribuirebbe il suo significato. Può essere allora utile ricordare come, vent'anni prima di redigere il *Caso clinico dell'uomo dei lupi*, nel suo lavoro su *Le neuropsicosi da difesa* Freud avesse già descritto la difesa psicotica come uno scollamento, da parte del soggetto, nei confronti della realtà: "l'Io" – aveva sostenuto – "si strappa alla rappresentazione incompatibile, ma questa è inseparabilmente connessa a un pezzo di realtà; l'Io, strappandosi a essa, si stacca dunque, in tutto o in parte, anche dalla realtà".<sup>335</sup> E difatti, citando questo passo nel loro commento sull'uso del verbo *verwerfen* da Freud fatto nel *Caso clinico dell'uomo dei lupi*, Laplanche e Pontalis osservano che, se egli sembra in generale concepire "questo tipo di «rimozione» nel mondo esterno, simmetrica alla rimozione nevrotica", nei termini di "un disinvestimento del percepito", ovverosia di un "ritiro narcisistico della libido accompagnato forse da un ritiro dell'interesse non libidico", "in altre occasioni" egli "sembra giungere all'idea di un ritiro del significato, di un rifiuto di attribuire un senso al percepito. Queste due concezioni d'altronde non si escludono l'un l'altra nella mente di Freud: il ritiro dell'investimento (*Besetzung*) è anche un ritiro del significato (*Bedeutung*)".<sup>336</sup>

Nell'affermare ciò, Laplanche e Pontalis rimandano allo scritto su *Nevrosi e psicosi*, al cui proposito si è già detto come Freud vi avanzi proprio la tesi secondo cui "la nevrosi sarebbe l'effetto di un conflitto tra l'Io e il suo Es, mentre la psicosi rappresenterebbe l'analogo esito di un perturbamento simile nei rapporti tra l'Io e il mondo esterno".<sup>337</sup> Altrimenti detto, le nevrosi costituirebbero una sorta di incapacità, da parte dell'Io, di accettare un determinato moto pulsionale in quanto lesivo della sua unità. Carattere, quest'ultimo, che Freud non sembra tuttavia concepire come originario, bensì come derivato dal fatto che l'Io, assoggettandosi ai comandi del Super-Io, si

---

334 *Feticismo*, cit., pp. 495-96.

335 *Le neuropsicosi da difesa*, trad. di A. Campione, in *Opere*, cit., vol. 2, p. 133.

336 J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, cit., p. 167.

337 *Nevrosi e psicosi*, cit., p. 611.

assoggetterebbe al contempo “a quegli influssi del mondo esterno reale che han trovato nel Super-Io la propria rappresentanza”. Il mondo esterno, difatti, dominerebbe l'Io in due modi: “innanzitutto mediante le percezioni attuali che possono rinnovarsi continuamente, e in secondo luogo grazie a quel patrimonio mnestico di percezioni precedenti che, in quanto “mondo interiore”, rappresentano un possesso e un elemento costitutivo dell'Io stesso”. Ora, nel caso dell'*amentia* o stato confusionale acuto di tipo allucinatorio, da Freud qui evocato quale “la forma forse più sconvolgente ed estrema di psicosi”, “non soltanto non vengono accolte percezioni nuove, ma viene sottratto significato (investimento) anche al mondo interiore, che, in quanto riproduzione del mondo esterno, fino ad allora ne faceva le veci; l'Io si crea dispoticamente un nuovo mondo esterno e un nuovo mondo interiore, [...] in base ai moti di desiderio dell'Es” e sulla scorta di “una grave e insopportabile frustrazione del desiderio ad opera della realtà”.<sup>338</sup> Vale a dire che, pur essendo ingenerata la psicosi da una mancata realizzazione del desiderio al livello della realtà esterna da noi conosciuta mediante la percezione, gli effetti di tale frustrazione avrebbero innanzitutto a che vedere con la dimensione del senso che a tale realtà noi attribuiamo nella misura in cui, rappresentandola, ne facciamo l'oggetto su cui vertono i nostri processi di pensiero.

Nell'articolo su *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, di pochi mesi posteriore al lavoro su *Nevrosi e psicosi*, Freud ritorna sull'intera questione a partire dall'osservazione che l'opposizione delle due patologie in base al fatto che l'Io soccomba allo strapotere della realtà oppure a quello dell'Es richiederebbe di essere sfumata, in quanto “ogni nevrosi turba in qualche modo il rapporto dell'ammalato con la realtà”.<sup>339</sup> Il punto non è tanto che, nella psicosi, all'iniziale fuga dalla realtà seguirebbe sempre uno sforzo diretto alla sua ricostruzione, poiché il fine ultimo di tale processo non è quello di recuperare la realtà inizialmente respinta, bensì soltanto quello di rimpiazzarla con una più consona ai desideri dell'Es. Quanto attira ora l'attenzione di Freud è piuttosto il fatto che, nella nevrosi, l'iniziale sottomissione al principio di realtà, col sacrificio pulsionale che ne consegue, non esclude “un tentativo posticipato di fuga”, determinato dalla spinta ascensionale del rimosso. Che in questo scritto sia rinvenibile una costante oscillazione tra due differenti modelli teorici, il primo dei quali pone l'accento sul possibile ruolo patogeno della rimozione mentre il secondo accentua quello delle frustrazioni subite dal soggetto ad opera della realtà esterna, le quali lo indurrebbero a ripiegare sul “mondo della fantasia”, non cambia la sostanza delle cose: quali che siano i motivi che gliela rendono intollerabile, il nevrotico, lungi dall'applicarsi ad intervenire sulla realtà esterna per modificarla, “non ne vuole sapere nulla”, ma “si accontenta di schivar[ne] una certa parte e di proteggersi dal pericolo di venire con essa in

---

<sup>338</sup>Ivi, pp. 611-12. Il corsivo è mio.

<sup>339</sup>*La perdita della realtà nella nevrosi e nella psicosi*, cit., p. 39.

collisione”. Ciò che non gli preclude peraltro la possibilità di trarre, da tale “territorio protetto”, “il materiale per le sue neoformazioni di desiderio, trovandolo abitualmente sulla via della regressione verso un passato reale più ricco di soddisfazione”. Di modo che pure per la nevrosi si presenterebbe “non solo il problema della perdita di realtà, ma anche il problema di un suo sostituto”. Con una differenza, tuttavia, sostanziale, che Freud indica *en passant*, ma le cui conseguenze sono incalcolabili: a differenza di quanto avviene nella psicosi, la nevrosi non altererebbe una parte della realtà se non a partire da un'altra sua parte, che con quella condividerebbe un medesimo orizzonte di senso. Ragion per cui non vi si tratterebbe, a rigore, nemmeno di una sostituzione in senso stretto, bensì soltanto di una rielaborazione del significato di quella.<sup>340</sup>

Considerata sotto questo angolo visuale, la notazione freudiana – contenuta in *Nevrosi e psicosi* – secondo cui “non si può disconoscere l'intima affinità tra questa psicosi e il sogno normale” risulta ancora più interessante. In ambo i casi, esattamente come varrà per la *Verleugnung* feticistica, il legame dal soggetto intrattenuto con la realtà verrebbe infatti ad allentarsi, soltanto che “condizione del sogno è [...] lo stato di sonno, caratterizzato [...] da un assoluto distacco dalla percezione e dal mondo esterno”. Come dire che, in questo caso, l'alterazione del mondo interiore non comporterebbe alcun mutamento nell'apprezzamento della realtà esterna unicamente in quanto circoscritto nella sua portata dal verificarsi di una condizione psichica – quella del sonno – che potremmo senz'altro definire di scissione.<sup>341</sup> Condizione il cui verificarsi sarà chiamato in causa anche in *Feticismo*, e per risolvere il medesimo enigma: come, in quali “circostanze” e attraverso quali “vie” l'Io riuscirebbe “a cavarsela” in presenza di conflitti tra istanze, che “indubbiamente sono sempre presenti”, “senza ammalarsi”? L'ipotesi di Freud è duplice: che il diverso esito di situazioni analoghe abbia a che veder con la differente intensità delle forze in gioco; ma anche e soprattutto che “l'Io riuscirà a evitare la rottura in un punto qualsivoglia se e in quanto altera sé stesso, si acconcia ad una diminuzione della propria compattezza e unità, magari addirittura si incrina o si frammenta”. Tanto più che, immediatamente dopo, egli aggiunge che “stando così le cose, le incoerenze, le stravaganze e le follie degli uomini potrebbero essere viste in una luce analoga alle loro perversioni, accettando le quali gli uomini riescono a evitare le rimozioni”.<sup>342</sup> Di modo che, paradossalmente, a costituire il più saldo dei baluardi posti a difesa dell'Io sarebbe proprio la sua scissione, nella misura in cui essa, confinando l'effetto derealizzante prodotto dall'intervento del meccanismo del rinnegamento ad uno solo dei suoi settori, ne eviterebbe ciò di

---

340Cfr. *ivi*, p. 43. “Il nuovo fantastico mondo esterno della psicosi” – scrive Freud – “vuole prendere il posto della realtà esterna, mentre quello della nevrosi, al pari del giuoco infantile, si appoggia di buon grado a una parte della realtà – naturalmente non a quella da cui il soggetto deve difendersi – conferendo ad essa un significato particolare e un senso segreto che, non sempre a proposito, chiamiamo simbolico”.

341Cfr. *Nevrosi e psicosi*, cit., p. 613.

342Ivi, p. 615.

cui, conformemente all'immagine dallo stesso Freud fornita nel *Compendio di psicoanalisi*, potremmo parlare nei termini di un suo rattrappimento. “Da quel che dicono gli ammalati dopo la guarigione” – avrebbe infatti scritto nel 1938 – si apprende che anche “allora, in un angolino dell'animo loro (così sogliono esprimersi), si teneva gelosamente celata una persona normale che osservava come spettatore imparziale il trascorrere della malattia e del suo tumulto”.<sup>343</sup>

### *Dentro e fuori dall'Io*

Tale immagine, però, per quanto immediata non rende forse conto nel modo migliore della scena della psicosi, nella quale si tratterebbe piuttosto della conversione dei dati della percezione in un reale ostinato e muto, divenuto per il soggetto inospitale in quanto disertato dal senso. Vale pertanto la pena, sulla scorta di quanto ancora una volta indicato da Laplanche e Pontalis, fare a questo riguardo riferimento alla ridefinizione che della *Verwerfung* è stata proposta da Jacques Lacan nella sua *Risposta al commento di Jean Hyppolite sulla «Verneinung» di Freud*.<sup>344</sup>

Nel suo saggio su *La negazione*, Freud parte da una constatazione di ordine clinico, relativa alla frequenza con la quale, in analisi, i pazienti pronunciano frasi del tipo: “Ora lei penserà che io voglia dire qualche cosa di offensivo, ma in realtà non ho questa intenzione”. Comprendiamo allora – dice Freud – “che questo è il ripudio, mediante proiezione, di un'associazione che sta or ora emergendo [*die Abweisung, eines eben auftauchenden Einfalles durch Projektion*]”. Oppure: “Lei domanda chi possa essere questa persona nel sogno. *Non* è mia madre”. Noi rettifichiamo: dunque è la madre. Ci prendiamo la libertà, nell'interpretazione, di trascurare la negazione e di cogliere il puro contenuto dell'associazione”.<sup>345</sup> Attraverso la negazione, la rimozione verrebbe difatti ad essere da una parte tolta (in virtù dell'avvenuto accesso alla coscienza dei contenuti precedentemente banditi), dall'altra mantenuta (in quanto tale mutamento rimane ineffettuale), ciò che permetterebbe al pensiero di guadagnarsi “un primo livello d'indipendenza dagli effetti della rimozione e con ciò anche dalla costrizione esercitata dal principio di piacere”. Questo, però, presuppone che, contrariamente a quanto potremmo aspettarci, “il fine primo e più immediato dell'esame di realtà non [sia] quello di trovare nella percezione reale un oggetto corrispondente al rappresentato, bensì di *ritrovarlo*, di convincersi che è ancora presente”. Vale a dire che la percezione non si identifica affatto, per Freud, con l'immagine che la realtà imprimerebbe sulla

---

343 *Compendio di psicoanalisi*, trad. di R. Colomi in *Opere*, cit., vol. 11, p. 628.

344 Cfr. J. Lacan, *Risposta al commento di Jean Hyppolite sulla «Verneinung» di Freud*, trad. it. in *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, vol. I, pp. 373-90. Il testo di Hyppolite cui il titolo del saggio di Lacan fa riferimento è pubblicato, con il titolo *Commento parlato sulla «Verneinung» di Freud*, in appendice al secondo volume di questa stessa edizione degli *Scritti* (pp. 885-893).

345 *La negazione*, cit., p. 197.

*tabula rasa* della nostra mente, quanto piuttosto con un segno di realtà che verrebbe semplicemente a confermare o a negare la presenza all'esterno dell'apparato psichico di ciò che lo è già al suo interno, nella forma della rappresentazione. Il che spiega come mai una determinata rappresentazione possa per l'appunto divenire cosciente senza essere riconosciuta nella sua realtà effettiva: semplicemente, nel prenderne percettivamente atto l'Io sarebbe ancora libero di dissociarne il contenuto dal segno di realtà ad esso associato (nella misura in cui essa diviene l'oggetto di uno sguardo riflessivo, la realtà interiore si trova infatti, rispetto all'apparato psichico, nella stessa posizione di quella esterna). Non fosse che, a questo punto, il problema diventa quello di stabilire quali siano i contenuti presenti all'interno del campo della rappresentazione (dell'apparato psichico) nel momento in cui la funzione del giudizio costituita dall'esame di realtà vi si applica. La risposta di Freud è che ci troviamo qui rimandati ad un'altra funzione del giudizio, la quale sarebbe la prima ad entrare in azione e che dovrebbe essere pertanto considerata come originaria: non quella di “accordare o contestare l'esistenza nella realtà a una rappresentazione”, bensì quella di “concedere o rifiutare una qualità a una cosa”. “La qualità sulla quale [il giudizio] si deve pronunciare” – spiega – “potrebbe essere stata in origine buona o cattiva, utile o dannosa. Espresso nel linguaggio dei più antichi moti pulsionali orali: questo lo voglio mangiare o lo voglio sputare e, in una versione successiva: questo lo voglio introdurre in me e questo voglio escluderlo da me”. Si tratta, dunque, di una prima costituzione – retta dal principio di piacere – di quella distinzione tra dentro e fuori che l'altra funzione del giudizio, quella dell'esame di realtà, interverrà poi a diversamente regolare, in quanto “l'esperienza ha insegnato che non è importante solo il fatto che una cosa (oggetto di soddisfacimento) possenga la qualità “buona”, vale a dire meriti di essere accolta nell'Io, ma anche il fatto che essa esiste nel mondo esterno, di modo che ci si possa impadronire di essa secondo il proprio bisogno”.<sup>346</sup>

Il giudicare nel senso dell'asserzione costituirebbe dunque, secondo Freud, “l'ulteriore e funzionale sviluppo dell'inclusione (*Einbeziehung*) nell'Io o dell'espulsione (*Austossung*) dall'Io, che in origine avvenivano secondo il principio di piacere”.<sup>347</sup> Ed è proprio su tale base che Lacan stabilisce un duplice nesso: tra inclusione nell'Io e ciò che egli chiama “simbolizzazione primaria” da una parte; e tra espulsione dall'Io e “l'ambito di ciò che sussiste fuori dalla simbolizzazione dall'altra”. Di modo che il meccanismo in virtù del quale l'uomo dei lupi avrebbe espunto (*verworfen*) la castrazione s'identificherebbe da ultimo con la mancata simbolizzazione della stessa. “Ciò che non è nato al simbolico” – afferma Lacan – “appare nel reale”.<sup>348</sup> Altrimenti detto, si

346Cfr. *ivi*, pp. 199-200.

347Ivi, p. 201.

348J. Lacan, *Risposta al commento di Jean Hyppolite sulla Verneinung di Freud*, cit., p. 380. Sul processo della simbolizzazione primaria in relazione alle psicosi, cfr. anche, dello stesso Lacan, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi* (in *Scritti*, cit., vol. II, pp. 554 e sgg.), nonché i passaggi al riguardo contenuti nel

tratterebbe cioè di riconoscere come, a rendere conto della perdita di realtà di cui nel titolo del lavoro freudiano del 1924, non possa che essere un difetto di simbolizzazione, il quale potrebbe del resto prodursi anche regressivamente come pure ammettere un movimento in senso inverso.

E' vero che, dal passaggio del *Caso clinico dell'uomo dei lupi* che immediatamente segue quelli sopra discussi,<sup>349</sup> sembrerebbe doversi trarre tutt'altra indicazione, dal momento che Freud, in un'allucinazione che il paziente avrebbe avuto all'età di cinque anni, e il cui contenuto ha a che vedere con una ferita che egli si sarebbe inferto ad un mignolo, scorge viceversa lo stigma della finalmente avvenuta accettazione della castrazione.<sup>350</sup> La soluzione di tale difficoltà si trova nondimeno nello scritto in cui per la prima volta Freud si era servito di questo episodio, il saggio sul *Falso riconoscimento ("già raccontato") durante il lavoro psicoanalitico* (1913). In quell'occasione, egli aveva infatti aggiunto alla narrazione del paziente la seguente considerazione: “quanto al contenuto della visione [...] vorrei osservare che tali falsificazioni allucinatorie proprio nel quadro del complesso di evirazione non sono infrequenti, e possono servire a correggere percezioni indesiderate”. Ciò a riprova di cui egli porta due esempi, tratti da una lettera inviata da un lettore del saggio su Leonardo, uno dei quali appare pressoché identico all'allucinazione dell'uomo dei lupi. “Mia madre” – cita infatti Freud – “è davanti al lavandino e pulisce i bicchieri e il catino, mentre io gioco nella stessa stanza e combino qualche guaio. Per punizione mi si batte sulla mano: e con enorme sgomento vedo che il mio mignolo cade, e cade proprio nel catino. Sapendo che mia madre è in collera non oso dire nulla, e il mio sgomento aumenta ancora di più quando vedo che subito dopo la domestica porta via il catino. Sono rimasto convinto per molto tempo di avere perso un dito – probabilmente fino a quando non imparai a contare”. Ma ancor più significativo è forse l'altro esempio, in cui la percezione sgradita che anche in questo caso dobbiamo supporre dietro l'episodio è non soltanto simbolizzata, bensì anche corretta: “quando mi trovavo nell'età 'dell'esplorazione sessuale infantile', per un caso fortunato” – scrive il lettore di

---

seminario di cui tale scritto costituisce una rielaborazione (cfr. J. Lacan, *Il seminario, libro III. Le psicosi, 1955-56*, trad. di A. Ballabio, P. Morerio e C. Viganò, Einaudi, Torino 1985).

349 Il passo, che si presenta come un virgolettato, recita: “Quando avevo cinque anni giocavo in giardino vicino alla mia bambinaia, e con il mio temperino incidivo la cortecchia di uno di quei noci che compaiono anche nel mio sogno. Improvvisamente, con indicibile terrore mi accorsi che mi ero tagliato il mignolo della mano (destra o sinistra?) in modo che stava appeso solo per la pelle. Non provavo dolore, ma una grande angoscia. Non osai dire nulla alla bambinaia che si trovava solo pochi passi più in là, mi lasciai cadere sulla panchina più vicina e rimasi seduto, incapace di dare una sola occhiata al dito. Alla fine mi calmai, guardai il dito e vidi che non era minimamente ferito” (*Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, cit., pp. 558-59).

350 Cfr. *ivi*, p. 559. “Lo spunto dell'allucinazione del dito tagliato gli era stato fornito” – precisa Freud – “da ciò che aveva udito a proposito di una sua parente, della quale si raccontava che fosse nata con sei dita a un piede, e che il dito superfluo le fosse stato subito spiccato con un'accetta. Le donne dunque non avevano il pene perchè esso era stato loro rescisso al momento della nascita. Egli accettò per questa via, all'epoca della nevrosi ossessiva, ciò che durante il sogno aveva già appreso e allontanato da sé in virtù di una rimozione. Inoltre dalle letture e dalle discussioni relative alla storia sacra era certo venuto a conoscenza della circoncisione rituale di Cristo e degli ebrei in generale”.

Freud – ebbi occasione di esaminare un genitale femminile, in una piccola coetanea, *e vidi con chiarezza un pene della specie del mio*”.<sup>351</sup> Il che vuol dire che l'allucinazione, coerentemente del resto a quanto a più riprese indicato da Freud, andrebbe messa in conto non al momento della perdita di realtà, bensì a quello della sua ricostituzione; quanto al primo, nulla viceversa vi apparirebbe, se non la percezione stessa, in quanto non ancora o non più rappresentata, ovverosia simbolicamente assunta dal soggetto. Ciò di cui Freud rende fenomenologicamente conto altrove, parlando di un senso di *Entfremdung* che sarebbe specifico di questi stati.

### *La nozione di Entfremdung*

Questo termine, che nell'edizione italiana delle opere di Freud è tradotto con “estraneità” ma che potrebbe essere ugualmente reso con “alienazione” o “straniamento” (*sich der Umwelt entfremden* significa ad esempio “alienarsi, estraniarsi dal mondo circostante”), compare ad esempio in uno degli ultimi scritti di Freud, *Un disturbo della memoria sull'Acropoli* (1936).<sup>352</sup> L'episodio che ne sta al centro risale tuttavia a parecchi anni addietro, e più precisamente al 1904,<sup>353</sup> quando, durante le vacanze estive, egli intraprese assieme al fratello minore un viaggio che avrebbe dovuto portarli a Corfù. Giunti a Trieste, però, accogliendo con una strana commistione di irritazione ed entusiasmo il consiglio di un amico, avevano deciso di recarsi piuttosto ad Atene. “Quando poi – spiega Freud – il pomeriggio dopo l'arrivo mi ritrovai sull'Acropoli e abbracciai con lo sguardo il paesaggio, mi venne improvvisamente il pensiero singolare: “Dunque tutto questo esiste veramente, proprio come l'abbiamo imparato a scuola?!” O, per descrivere la situazione con più esattezza, la persona che faceva questo commento si distingueva assai più nettamente del solito da un'altra persona, che prendeva nota di questo commento, ed entrambe erano meravigliate, anche se non della stessa cosa. La prima si comportava come se dovesse, sotto l'impressione di una osservazione indubitabile, credere a qualcosa la cui realtà le era rimasta dubbia fino a quel momento. [...] L'altra persona, invece, era stupita a buon diritto perché non si era accorta che l'esistenza reale di Atene, dell'Acropoli e di quel paesaggio fosse mai stata messa in dubbio”.<sup>354</sup> Abbiamo dunque qui, come nel caso dell'uomo dei lupi, la giustapposizione, a fronte di una medesima constatazione percettiva (il paesaggio che in quel momento Freud ha sotto gli occhi), di due reazioni di segno diametralmente opposto, ciascuna delle quali metterebbe capo ad una distinta

---

351Cfr. *Falso riconoscimento* (“già raccontato”) durante il lavoro psicoanalitico, trad. di A. M. Marietti, in *Opere*, cit., vol. 7, pp. 190-92.

352Cfr. *Un disturbo della memoria sull'Acropoli*, trad. di P. Lavanchy Lai, in *Opere*, cit., vol. 11, pp. 469-481.

353Freud vi aveva già accennato in *L'avvenire di un'illusione*, trad. di S. Candreva ed E. Panaitescu, in *Opere*, cit., vol. 10, pp. 431-85.

354*Un disturbo della memoria sull'Acropoli*, cit., p. 474-75.



corrente della vita psichica. E' vero che i contesti sembrerebbero essere del tutto differenti: un sogno da una parte, sullo sfondo delle indagini sessuali infantili e del complesso di Edipo; l'impressione in un uomo maturo destata da un evento fattualmente occorsogli e registrato in stato di veglia, dall'altra.

Nondimeno, per effetto della spiegazione che di tale impressione Freud ci fornisce, la distanza tra i due casi appare sensibilmente ridotta. Come dimostrato dall'atteggiamento tenuto dai due fratelli a Trieste, quando, prima di poter acquistare il biglietto per il piroscafo diretto ad Atene, avevano ancora serbato, al riguardo, un certo scetticismo, si tratterebbe qui – per usare le parole di Freud – di un caso di “*too good to be true*”. Il che solleva tuttavia una difficoltà: “Un'incredulità di questo tipo è palesemente un tentativo di ricusare un frammento della realtà [*ein Versuch, ein Stück der Realität abzulehnen*], ma qui c'è qualcosa di strano. Non saremmo per nulla stupiti se un tale tentativo si dirigesse contro un frammento di realtà che minaccia di recare dispiacere; il nostro meccanismo psichico è per così dire programmato per questo. Ma perché una tale incredulità verso qualcosa che invece promette un intenso piacere?”<sup>355</sup> Chiamando in causa il caso delle nevrosi da successo, in cui il Super-Io, in mancanza di una frustrazione esterna, ne ingenera una interna, Freud ricorda innanzitutto come, in seno all'apparato psichico, ciò che costituisce un piacere per una determinata istanza possa nondimeno costituire un dispiacere per un'altra e viceversa. Dopo di che cerca di ricondurre l'esperienza da lui vissuta sull'Acropoli a questo schema, individuandovi il frutto di uno spostamento dal presente al passato del reale motivo della sua meraviglia: il suo essere in quel luogo, il che non ha naturalmente nulla a che vedere con la realtà di quest'ultimo. Da cui la soluzione dell'enigma, inerente l'aver fatto Freud troppa strada rispetto alle sue umili origini e più in particolare al padre, ciò che il suo essere arrivato a vedere Atene coi propri occhi avrebbe attestato in maniera inequivocabile.

Nondimeno, a un certo punto del suo scritto – una lettera aperta a Romain Rolland in occasione del suo settantesimo compleanno – Freud ammette una certa difficoltà nel rendere conto dei fatti, nonché di essere costretto a riconoscervi un che di irriducibile: “allora, sull'Acropoli, io ebbi per un istante – o avrei potuto avere – il sentimento: “ciò che vedo non è reale”. E' quel che vien chiamato un “sentimento di estraniamento” [*Entfremdungsgefühl*]. Feci un tentativo di difendermene e vi riuscii, al prezzo di fare una falsa assezione sul passato”.<sup>356</sup> Vale a dire che la spiegazione sopra riportata si collocherebbe in un momento che, rispetto a quello, originario, dell'esperienza di estraniamento, sarebbe già di riappropriazione, di rimpatrio, di reiscrizione della realtà percepita nel campo di quell'inconscio a partire dal quale, secondo quanto articolato ne *La*

---

355Ivi, p. 476.

356Ivi, p. 478.

*negazione*, ne sarebbe pensabile il rinvenimento. Quanto all'estraniamente detta, lungi dal prodursi soltanto in certe malattie psichiche, essa avrebbe del pari luogo, come le allucinazioni, “anche nelle persone sane”, e consisterebbe in un particolare tipo di atto mancato, “di struttura anomala”, passibile di assumere due forme, diverse ma complementari. “O è un frammento della realtà che ci appare estraneo, oppure una parte del nostro Io”, nel qual caso si parla piuttosto di “depersonalizzazione”. Esistono poi “altri fenomeni, nei quali possiamo riconoscere, per così dire, il corrispettivo positivo di questi, la cosiddetta “fausse reconnaissance”, il “déjà vu”, “déjà raconté”, illusioni nelle quali cerchiamo di annettere qualcosa al nostro Io, così come nell'estraniamente ci sforziamo di escludere qualcosa da noi”. Ma “tutto questo – osserva Freud – è ancora così oscuro, così poco padroneggiato dal punto di vista scientifico”, che ci si deve limitare a prendere in atto di come tutti i fenomeni di estraniamente [*Entfremdungsphänomene*], nella misura in cui cercano “di allontanare qualcosa dall'Io, di rinnegarlo”, “servono alla difesa” [*sie dienen alle der Abwehr, wollen etwas vom Ich fernhalten, verleugnen*] e questo indipendentemente dal fatto che la minaccia provenga “dal mondo esterno reale” [*aus der realen Aussenwelt*] o, come parrebbe essere il caso dell'esperienza narrata da Freud, “dal mondo interno dei pensieri e degli impulsi che sorgono nell'Io” [*aus der Innerwelt der im Ich auftauchenden Gedanken und Regungen*]. In ambo i casi, si tratterebbe di un ritiro di senso in tutto e per tutto analogo a quello riscontrato, in rapporto all'evirazione, nell'uomo dei lupi. Tanto più che vi sono, nel testo freudiano del 1936, degli elementi che gettano tra i due casi un ponte più solido di quanto ci si potrebbe aspettare. Tra la rimozione patologica e la normale difesa, la quale si attua “mediante riconoscimenti, riflessioni, giudizi e azioni appropriate”, vi sarebbe infatti un'ampia schiera di comportamenti dell'Io a cavallo tra le due, un cui esempio, per quanto vi sia piuttosto riconoscibile “un caso limite”, si troverebbe nel “celebre lamento dei Mori di Spagna “Ay de mi Alhama” che racconta come il re Boabdil accoglie la notizia della caduta della sua città di Alhama. Egli intuisce che questa perdita significa la fine del suo dominio, ma non vuole “tenerla per vera”, decide di trattare la notizia come “non arrivée”. Così suona la strofa:

*Carta le fueron venidas  
Que Alhama era ganada:  
Las cartas echo en el fuego  
Y al mensajero matara.*<sup>357</sup>

Si indovina facilmente che questo comportamento del re è in parte determinato dall'esigenza di lottare contro il sentimento della propria impotenza. Bruciando le lettere e facendo uccidere il

---

357[ “Lettere gli erano arrivate / (che gli dicevano) che Alhama era stata espugnata. / Le lettere gettò nel fuoco / e il messaggero mandò a morte”].

messenger, egli cerca ancora di dimostrare il suo potere assoluto”.

Che queste parole facciano eco a quelle, contenute in *Feticismo*, secondo cui il bambino che rinnega la castrazione materna si condurrebbe come quegli adulti che gridano ai quattro venti che il trono e l'altare sono in pericolo, è indubbio. E per quanto esse non sembrano adattarsi particolarmente bene al senso di derealizzazione sperimentato da Freud sull'Acropoli, tale impressione si rivela caduca a fronte dell'eventualità che l'impotenza di cui qui si tratta non sia da riferirsi a Freud se non per il tramite della figura del padre in quanto oggetto di identificazione. E difatti, nell'ultima parte di *Un disturbo della memoria sull'Acropoli*, si trova il seguente passo: “E se ci è permesso paragonare un così piccolo evento con uno più grande, non è forse accaduto che Napoleone I, durante la sua incoronazione a Notre-Dame, si voltasse verso uno dei suoi fratelli – sarà stato senz'altro il più grande, Giuseppe – per commentare: “cosa direbbe *Monsieur notre père*, se potesse essere qui adesso?””. Ciò che – commenta Freud – “ha a che fare con la critica del bambino verso il padre, con il disprezzo che ha sostituito la sopravvalutazione infantile della sua persona [*mit der Geringschätzung, welche die frühkindliche Überschätzung seiner Person abgelöst hatte*]”.<sup>358</sup> Lo stesso disprezzo che il bambino riserva alla bambina in quanto deprivata dell'oggetto – il fallo – che solo conferisce il valore di eleggibilità al soggetto che lo detiene. Vale a dire che, alla radice dell'angoscia sperimentata da Freud sull'Acropoli, starebbe non soltanto l'aver superato il padre, ma l'essersi reso in ciò conto di come il padre stesso – reputato nell'infanzia onnipotente – fosse viceversa stato a sua volta impotente, castrato. Il che significava inoltre ammettere la castrazione propria, in quanto figlio a sua volta chiamato a divenire padre. E difatti, rivolgendosi da ultimo a Rolland, Freud non si limita a chiarire definitivamente come, ad aver “guastato” a lui e al fratello la felicità del viaggio ad Atene, sarebbe stato “un sentimento di pietà filiale”, ma aggiunge: “E ora Lei non si stupirà più che il ricordo dell'esperienza sull'Acropoli mi riaffiori così sovente, da quando *io stesso sono diventato vecchio, ho bisogno d'indulgenza e non posso più viaggiare*”.<sup>359</sup>

Con quest'accenno all'impotenza senile, il cerchio si chiude: anche in questo caso l'*Entfremdungsgefühl*, il senso di straniamento nei confronti della realtà, si sarebbe prodotto in stretta connessione con la difficoltà, condivisa dalla totalità degli uomini e da quelli di sesso maschile innanzitutto, ad assumere la castrazione quale orizzonte ultimo della propria esistenza. Il rapporto, del resto, era già stato stabilito da Freud proprio in *Feticismo*, con l'affermazione che “come “stigma indelebile” dell'avvenuta rimozione, rimane anche un senso di estraneità – che nei feticisti non manca mai – rispetto al *vero e proprio* genitale della donna”.<sup>360</sup> Come dire che ciò che il feticista rinnega non è la realtà anatomica della femminilità, bensì la mancanza del pene, ovverosia

---

358Ivi, pp. 480-81.

359Ivi, p. 481, corsivo mio.

360*Feticismo*, cit. p. 493, corsivo mio.

la sua *Aufhebung* al livello del simbolico; di modo che, di tale realtà, non resterebbero al soggetto che le spoglie mortali, o, come anche si potrebbe dire, un reale derealizzato. Perché la vagina non è per il feticista la ferita che fa orrore, ciò che ne implicherebbe giustappunto la sussunzione al livello del simbolico, bensì – o quanto meno anche – un frammento di essere sprovvisto di qualsivoglia significazione, al punto da non ingenerare in lui né desiderio, né angoscia.

### *Feticismo e scissione dell'Io.*

Volendo trarre una prima conclusione dal percorso sin qui compiuto attraverso i testi freudiani, potremmo dunque dire che la *Verleugnung* verte a rigore non sulla realtà del genitale femminile, quanto piuttosto sulla sua valenza simbolica, ovverosia sulla contraddizione da esso rappresentata rispetto alla significazione di totalità e completezza viceversa supportata dal fallo. Che, di fronte al genitale femminile, il feticista non provi in prima battuta orrore, bensì soltanto un irriducibile senso di estraneità, lo attesta chiaramente: l'oggetto reale, deprivato di quella *Überschätzung* che sin dal 1905 Freud aveva collocato all'intersezione tra feticismo e amore normale, ovverosia al cuore stesso del desiderio in quanto umano, perde per il soggetto non soltanto d'interesse, ma anche di significato. Declassato al rango di mera cosa, il genitale femminile si trova ad essere riassorbito in seno all'essere non simbolizzato, ciò che fa sì che non si distingua ormai più dalle altre cose se non in virtù del sovrappiù di enigmaticità derivantegli dalla sottrazione di senso su di esso operata. Laddove il feticcio, nella sua unicità, verrebbe dunque per effetto della *Verleugnung* a surrettiziamente incarnare l'origine stessa del senso e del valore, il genitale della donna, per lo stesso motivo, correlativamente apparirebbe come una realtà non ancora nata al senso.

E' vero nondimeno che, secondo Freud, nel feticismo l'*Entfremdung* non si produce mai in via esclusiva, bensì sempre accanto ad una condizione affettiva profondamente diversa. In concomitanza con l'elezione del feticcio, l'interesse che esso eredita dal pene femminile viene infatti “ulteriormente esaltato in modo straordinario giacché nella creazione di questo sostituto si riflette, come in un monumento alla memoria, l'orrore dell'evirazione”. Ed è giustappunto soltanto a partire di qui, “come “stigma indelebile” dell'avvenuta rimozione”, che secondo Freud si produrrebbe “inoltre” – come già si è ricordato – il senso di *Entfremdung* rispetto al genitale femminile. Uno straniamento che, puntualizza Freud, “nei feticisti non manca mai”, esattamente come non manca mai il senso di orrore – il cui prodursi pure parrebbe esserne escluso – di cui sopra. Quasi che, nel feticista, coesistessero, in connessione con la medesima rappresentazione, due distinti affetti, tendenzialmente incompatibili.

Al fine di meglio precisare la natura dell'orrore che il genitale femminile, a dispetto

dell'indifferenza da essi nutrita nei suoi confronti, sarebbe in grado di ingenerare nei feticisti, può essere utile evidenziarne il rapporto con l'*Unheimlich*, ovverosia con quella sensazione di cui egli aveva alcuni anni prima affermato che “non c'è dubbio che essa appartenga alla sfera dello spaventoso, di ciò che genera angoscia e orrore, ed è altrettanto certo che questo termine non viene sempre usato per in un senso definibile, tanto che quasi sempre coincide con ciò che è genericamente angoscioso”.<sup>361</sup> Il perturbante (*das Unheimlich*), aveva inoltre aggiunto anticipando sui risultati della sua ricerca, la quale consiste in buona parte nella lettura della novella di E.T.A. Hoffmann *Der Sandmann*, è “quella sorta di spaventoso che risale a ciò che ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare”. Il significato del termine “*heimlich*”, del resto, “non è univoco, ma appartiene a due cerchie di rappresentazioni che, senza essere antitetiche, sono tuttavia parecchio estranee l'una all'altra: quella della familiarità, dell'agio, e quella del nascondere, del tener celato”. E, “nell'uso corrente, *unheimlich* è il contrario del primo significato, e non del secondo”.<sup>362</sup> Ma l'indicazione decisiva è tuttavia un'altra ancora, che Freud trae da Schelling, stando al quale *unheimlich* “è tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto, e che invece è affiorato”.<sup>363</sup> Ciò che Freud illustra mediante una lunga serie di esempi, il principale dei quali è tratto dalla succitata novella di Hoffmann, il cui protagonista, lo studente Nathaniel, si trova ad incontrare nella vita reale la figura del “mago sabbiolino” (*der Sandmann*) da cui la sua immaginazione era stata dominata durante l'infanzia. Questi – gli aveva raccontato una bambinaia – era un uomo cattivo, che versava della sabbia negli occhi dei bambini che non vogliono andare a dormire, fino a farli sanguinare e uscire dalle orbite. Dopo di che li prendeva e li portava ai suoi piccoli che lo attendevano nel loro nido, sulla luna, affinché questi se ne cibassero con i loro becchi ricurvi come quelli delle civette.<sup>364</sup> Che Nathaniel fosse abbastanza grande, all'epoca in cui aveva ascoltato il racconto della governante, per respingerlo come falso e grottesco, e che tuttavia questo avesse su di lui prodotto – esattamente come la narrazione di Hoffmann sul lettore – un'impressione indelebile, non fa naturalmente per Freud alcun problema, altro non essendo la storia narrata dalla bambinaia che una rappresentazione immaginaria, in forma spostata e travestita, della castrazione. Ed è proprio a questo riguardo che Freud cita, insieme a diversi altri esempi di ritorno del rimosso, “un'esperienza che traiamo dal lavoro psicoanalitico”, relativa a come spesso “individui nevrotici dichiarino che l'apparato genitale femminile rappresenta per loro un che di perturbante”.<sup>365</sup>

Ora, quantunque il passo prosegua dicendo che “questo perturbante (*Unheimliche*) è però l'accesso all'antica patria (*Heimat*) dell'uomo, al luogo in cui ognuno ha dimorato un tempo e che è

361 *Il perturbante*, cit., p. 81.

362 *Ivi*, p. 86.

363 *Ibidem*.

364 Cfr. E.T.A. Hoffmann, *L'uomo della sabbia e altri racconti*, trad. di E. Pocar, Rizzoli, Milano 1983.

365 *Il perturbante*, cit., p. 106.

anzi la sua prima dimora”, conviene forse riportare tale esperienza all'ulteriore distinzione che Freud stabilisce tra il perturbante “che si verifica quando complessi infantili *rimossi* sono richiamati in vita da un'impressione”, e quello che viceversa si produce “quando convinzioni primitive *superate* sembrano aver trovato una nuova convalida”.<sup>366</sup> Vale a dire che, mentre in quest'ultimo caso si tratterebbe di una temporanea sospensione dell'esame di realtà, in virtù della quale determinati contenuti rappresentativi, dei quali non avremmo mai cessato di essere consci ma nella cui realtà avremmo tuttavia smesso di *credere*, tornerebbero ad essere presi per veri; nell'altro ci troveremmo piuttosto di fronte ad un vero e proprio ritorno del rimosso, ferma restando la difficoltà di tracciare, tra l'uno e l'altro di essi, un confine netto. Il che non solo getta nuova luce sull'idea schellinghiana secondo cui l'*unheimlich* coinciderebbe col venire allo scoperto di ciò che avrebbe dovuto rimanere celato, ma evidenzia come la sua produzione, pur collocandosi ad un livello più profondo di quello che nel saggio sulla negazione Freud riconosce al giudizio logico, presupponga nondimeno il superamento di quello cui si attuerebbe quel rinnegamento della realtà in quanto simbolizzata il cui residuo e correlato (an)affettivo sarebbe viceversa da individuarsi nella sensazione dello straniamento. Di modo che l'indicazione è ancora una volta quella di un evitamento, per il tramite del feticcio in quanto supporto della *Verleugnung*, di quella stessa angoscia di cui Freud ci dice tuttavia ora che il feticista, stante l'*Unheimlichkeit* per lui conservata dal genitale femminile, non manca al contempo di assumersi.

*Entfremdung* e *Unheimlichkeit* costituirebbero pertanto due sensazioni non solo contrapposte, ma addirittura escludentisi a vicenda, dal momento che, come si è visto, laddove l'esperienza della derealizzazione metterebbe capo ad una sorta di depennamento della castrazione dall'orizzonte simbolico attraverso il quale il soggetto accede al reale, nel perturbante si tratterebbe viceversa proprio del ritorno del relativo complesso, a seguito del fallimento della sua rimozione. Eppure Freud afferma che, nel feticista, esse coesistono una accanto all'altra. Come conciliare, allora, i termini dell'antitesi? La risposta di Freud è quella sopra anticipata in relazione al problema dello statuto della *Verleugnung*: la coesistenza di due sensazioni tanto diverse tra loro come quelle dell'*Entfremdung* e dell'*Unheimliche* si spiegherebbe facilmente qualora si ammettesse la possibilità, per l'Io, di scindersi in due parti perfettamente distinte e autonome, l'una delle quali adotterebbe un meccanismo difensivo potenzialmente psicotico quale quello rappresentato dal rinnegamento della rappresentazione indesiderata; mentre l'altra si avvarrebbe, *in relazione alla medesima rappresentazione*, di quello, nevrotico, della rimozione.

Già adombrata nel *Caso clinico dell'uomo dei lupi*, tale soluzione avrebbe trovato la sua definitiva sistematizzazione in uno degli ultimi scritti di Freud, giustappunto intitolato *La scissione*

---

<sup>366</sup>Ivi, p. 110.

dell'Io nel processo di difesa.<sup>367</sup>

In questa breve nota, rimasta incompiuta, egli comincia col rievocare lo scenario, già descritto in *Nevrosi e psicosi*, di un conflitto, cui l'Io – in questo caso “del bambino” – sarebbe chiamato a far fronte, tra una determinata pretesa pulsionale da una parte e l'obiezione ad essa opposta dalla realtà dall'altra. Non fosse che in questo caso Freud non si concentra su come ciò esiga il sacrificio di uno dei corni dell'alternativa, in quanto al bambino sarebbe offerta l'ulteriore possibilità di non scegliere “nessuna delle due vie” o di “prende[re] entrambe contemporaneamente, il che è lo stesso”. A tale duplice ingiunzione, egli potrebbe infatti rispondere “con due reazioni opposte, entrambe valide ed efficaci. Da un lato, con l'ausilio di determinati meccanismi, rifiuta la realtà e non si lascia proibire nulla; dall'altro, riconosce il pericolo della realtà e assume su di sé in quell'attimo stesso, sotto forma di sintomo patologico, la paura di quel pericolo, paura da cui in seguito cercherà di proteggersi”.<sup>368</sup>

Evidentemente, la scena qui descritta da Freud è la stessa che si trova nel saggio sul feticismo del 1927, essendo la pretesa pulsionale in questione quella del soddisfacimento masturbatorio e il pericolo cui essa espone il soggetto quello della castrazione. Ad emergere tuttavia con maggior chiarezza è come il meccanismo della *Verleugnung* non esaurisca di per sé solo la risposta dall'Io fornita al conflitto, ma ne rappresenti una parte soltanto, il cui necessario complemento sarebbe da identificarsi nella rimozione. Soltanto allora, infatti, si potrà dire che “tutti e due i contendenti hanno avuto la loro parte: la pulsione può continuare a essere soddisfatta, e alla realtà vien pagato il dovuto”. Ciò che costituisce – precisa Freud – il vantaggio di una soluzione che parrebbe pertanto essere “molto abile”. Non fosse che c'è un costo da pagare: “il successo è stato raggiunto al prezzo di una lacerazione dell'Io che non si cicatrizzerà più, che anzi si approfondirà col passare del tempo. Le reazioni antitetiche al conflitto permarranno entrambe come nucleo di una scissione dell'Io [*Ichspaltung*]”. Ciò da cui Freud trae una conseguenza decisiva, la cui portata eccede evidentemente l'ambito del feticismo, che egli non ha difatti sin qui nominato, ma che in esso si manifesterebbe nondimeno con maggiore evidenza che in altri fenomeni.<sup>369</sup> Vale a dire che “l'intero processo ci appare così bizzarro perché diamo per scontata la natura sintetica dei processi dell'Io. Ma in ciò

---

367Cfr. *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, trad. di L. Baruffi, in *Opere*, cit., vol. 11, p. 553-560.

368Ivi, pp. 557-58. Il testo tedesco (cfr. *Sigmund Freud Studienausgabe. Band III: Psychologie des Unbewußten*, hrsg. von A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey und I. Grubrich-Simitis, Fischer, Frankfurt am Mein 1989, p. 391) recita: “*Es [das Kind] antwortet auf den Konflikt mit zwei entgegengesetzten Reaktionen, beide giltig und wirksam. Einerseits weist es mit Hilfe bestimmter Mechanismen die Realität ab und läßt sich nichts verbieten, andererseits anerkennt es im gleichen Atem die Gefahr der Realität, nimmt die Angst vor ihr als Leidenssymptom auf sich und sucht sich später ihrer zu erwehren*”.

369Scrivo a questo riguardo Freud nel *Compendio di psicoanalisi* (cit., p. 629): “Il punto di vista che postula in tutte le psicosi una *scissione dell'Io* [sul che cfr. infra] non meriterebbe tanta attenzione se non si rivelasse pertinente anche per altri stati che assomigliano piuttosto alle nevrosi, e in definitiva per le nevrosi stesse. Di ciò mi sono persuaso innanzitutto nei casi di feticismo”.

abbiamo palesamente torto. La funzione sintetica dell'Io, così straordinariamente importante, è soggetta a particolari condizioni ed è suscettibile di tutta una serie di disturbi”.<sup>370</sup>

Con un *coup de theatre*, Freud fa dunque saltare il tavolo sul quale si era venuta giocando la partita che toccherà all'*Ego psychology* di successivamente riprendere. Lungi dall'identificarsi senza resti con la funzione sintetica cui pure esso assolve, l'Io non sarebbe in grado di esercitarla che a determinate condizioni. Quali siano tali condizioni, Freud non lo dice; in ogni caso, l'adozione di un atteggiamento ancipite a fronte del conflitto tra realtà e pulsione sarebbe passibile di intervenire anche in circostanze tutto sommato piuttosto banali, quale la concomitanza della scoperta che il bambino fa della differenza anatomica tra i sessi con la minaccia di castrazione a questi rivolta a motivo della masturbazione. A conferma di quanto si è detto circa il fatto che, ad essere oggetto del rinnegamento feticistico, sarebbe meno la percezione del genitale femminile di per sé considerata che il complesso simbolico normalmente chiamato a renderne conto, Freud spiega infatti come, costretto da tale concomitanza a prendere atto della realtà della minaccia, il bambino potrà reagirvi o recedendo in maggiore o minor misura dal soddisfacimento pulsionale (la masturbazione), oppure creandosi un feticcio quale sostituto del pene che manca alla donna. Il che vuol dire che l'elezione di un feticcio, necessaria a sostenere la derealizzazione conseguente la *Verleugnung* per il tramite dello spostamento dell'investimento libidico originariamente diretto sul pene femminile al suo *Ersatz*, non annulla in alcun modo l'avvenuta sanzione simbolica della castrazione, ma anzi la implica. Non soltanto per il fatto che, per una delle due parti in cui l'Io si è scisso a seguito dell'instaurazione della *Verleugnung*, la minaccia della castrazione continua a valere, ma anche e soprattutto perché, se così non fosse, l'*Ichspaltung* stessa non avrebbe più ragione di essere.

In verità – per le stesse ragioni probabilmente per cui, nel *Compendio di psicoanalisi*, egli ammette l'intervento di una *Ichspaltung* anche nella psicosi – il motivo da Freud addotto in relazione all'esigenza di tenere distinti feticismo e psicosi è un altro, il quale ha piuttosto a che vedere con la peculiarità del processo di ricostruzione della realtà che nei due casi verrebbe a compensare la derealizzazione prodotta dall'intervento della *Verleugnung*. Nel rilevare come particolarmente impressionante il fatto che nel feticismo abbia luogo un processo di “distoglimento dalla realtà” che “avremmo preferito riservare alla psicosi”, egli sottolinea infatti come tra i due processi vi sia nondimeno “una differenza non trascurabile”. Perché “il ragazzo non ha puramente e semplicemente smentito la propria percezione allucinando un pene là dove esso non era visibile; ha solo effettuato uno spostamento di valore: ha trasferito l'importanza del pene a un'altra parte del corpo, servendosi (secondo una modalità che non abbiamo qui bisogno di descrivere) del

---

<sup>370</sup>La scissione dell'Io nel processo di difesa, cit., p. 558.



meccanismo della regressione”.<sup>371</sup> Ma che cos'altro significa questo se non che l'elezione del feticcio, in virtù del suo statuto di oggetto reale e non puramente immaginario quale invece quello costituito dall'allucinazione, non garantirebbe la stabilizzazione del rinnegamento della castrazione senza al contempo limitarne l'incidenza, consentendo così che essa divenga contemporaneamente oggetto di un vero e proprio riconoscimento, sia pure inconscio?

Non a caso, Freud torna in questo passo a ricollegare la sua creazione – come non aveva fatto da molti anni a questa parte – ad un meccanismo di tipo regressivo, nel quale però egli non individua più il principio genetico dell'intero processo, bensì soltanto lo strumento della sovradeterminazione in virtù della quale il feticcio assume l'ulteriore valore di sintomo. “Questo modo di trattare la realtà, che definiremmo ingegnoso, è decisivo ai fini del comportamento pratico del ragazzo. Egli continua a esercitare la masturbazione come se essa non implicasse alcun pericolo per il suo pene; ma al tempo stesso, in totale contraddizione con questa sua apparente temerarietà o noncuranza, sviluppa un sintomo da cui risulta con evidenza che tutto sommato egli riconosce il pericolo. Gli è stata prospettata la minaccia dell'evirazione da parte del padre e subito dopo, *simultaneamente alla creazione del feticcio*, è subentrata in lui una paura così intensa e durevole di essere punito dal padre, che ha dovuto far sfoggio di tutta la sua mascolinità per dominarla e sovraccompensarla”.<sup>372</sup> Ma ancor più interessante è l'altro dei sintomi da esso sviluppati in relazione al complesso di evirazione. Un sintomo “peraltro lieve”, sebbene “mantenuto fino ad oggi”, sulla cui descrizione il testo de *La scissione dell'Io nel processo di difesa* si interrompe: “una suscettibilità ansiosa contro il fatto che gli vengano toccati i mignoli del piede, come se, nella consueta *oscillazione* tra rinnegamento e riconoscimento, spettasse pur sempre all'evirazione trovare l'espressione più chiara...”.<sup>373</sup>

L'ultima parola di Freud sul feticismo, che il parimenti incompiuto *Compendio di psicoanalisi* non fa che confermare, sarebbe dunque stata l'affermazione del suo reggersi su di un'oscillazione tra *Verleugnung* e riconoscimento (e quindi anche rimozione, *Verdrängung* del relativo complesso) della castrazione, oscillazione concomitante alla feticizzazione dell'oggetto su cui verrebbe ad essere così trasferito il valore – ma converrebbe forse dire la sopravvalutazione – originariamente riferito al pene della donna.

---

<sup>371</sup>Ivi, p. 559.

<sup>372</sup>Ivi, pp. 559-60. Cfr. anche *Compendio di psicoanalisi*, cit., p. 629: “dopo tutto egli [il feticista] non ha il coraggio di affermare di aver davvero visto un pene. In compenso si aggrappa a qualcos'altro, parte del corpo o oggetto, ad esso ascrivendo il ruolo del pene di cui non vuole ammettere la mancanza. Perlopiù si tratta di qualcosa che egli a visto davvero allora, o magari è qualcosa che si adatta a fungere da sostituto simbolico del pene. Ebbene, sarebbe ingiusto che questo processo attinente alla formazione del feticcio venisse chiamato scissione dell'Io, essendo invece una formazione di compromesso mediante spostamento, simile a quella che conosciamo mediante il sogno”.

<sup>373</sup>*La scissione dell'Io nel processo di difesa*, cit., p. 560.

Tutti elementi già presenti nell'articolo monografico del 1927, in conclusione al quale, a titolo di prova dell'“atteggiamento duplice dei feticisti rispetto al problema dell'evirazione della donna”, Freud reca, in aggiunta a quello del *Glanz auf der Nase*, un secondo esempio, “estremamente raffinato”, di feticcio, “il cui primo abbozzo era stato una foglia di fico che il soggetto da piccolo aveva visto su una statua”. Esso consisteva “in una cintura di castità che avrebbe potuto essere indossata anche come costume da bagno: era un pezzo di tessuto che copriva completamente i genitali nascondendo la differenza tra i sessi”. In tal modo, essa poteva servire alternativamente a rinnegare la castrazione (mediante la supposizione che essa celasse il pene femminile) oppure a riconoscerla (mediante quella che essa ne dissimulasse l'assenza), nonché ad alludere alla castrazione maschile. Tanto più che “la duplicità si manifesta” non solo nella qualità del feticcio – in questo caso particolarmente soddisfacente proprio per questa sua plurivocità – ma anche e soprattutto “nell'uso che il soggetto [ne] fa, nella realtà o nella fantasia”. Proprio nella misura in cui la sua oggettività è simbolicamente sovradeterminata, o – come anche potremmo dire – in cui esso è reale e immaginario al contempo, il feticcio non è soltanto “adorato”, bensì anche “maneggiato” in funzione di una vera e propria messa in scena dello scenario fantasmatico della castrazione, ciò che accadrebbe soprattutto qualora il feticista abbia sviluppato nell'infanzia una forte identificazione con il padre, ovverosia con l'agente della castrazione. Ciò che ci permetterebbe – conclude Freud – di “comprendere, sia pure alla lontana, il comportamento del tagliatore di trecce, il cui bisogno dominante è diventato quello di eseguire personalmente l'evirazione che ha rinnegato”. In esso, infatti, si troverebbero al solito riunite “due asserzioni fra loro incompatibili: “la donna ha conservato il suo pene” e “mio padre ha evirato la donna”.<sup>374</sup>

Col che siamo ricondotti all'assurdità ed all'inconsistenza logica dell'opzione feticistica, di cui siamo nondimeno nel frattempo pervenuti a riconoscere come essa non sia semplicemente infondata, ma riposi piuttosto su di un dato strutturale dello psichismo quale la precarietà della funzione di sintesi che l'Io è chiamato a svolgere. Precarietà che consentirebbe nondimeno al soggetto di fronteggiare o piuttosto aggirare mediante la *Verleugnung* ciò che resta, a detta di Freud, il nucleo genetico più profondo del feticismo: l'angoscia di castrazione in quanto associata ad una lesione dell'unità narcisistica dell'Io profonda quanto basta per farci avvertire, in seno a quest'ultimo e quale orizzonte ultimo cui il desiderio del soggetto resterebbe fissato, il sordo lavoro della pulsione di morte.

---

<sup>374</sup>*Feticismo*, cit., p. 496.

## Cap. VI. Feticci freudiani?

Ancor prima di ricapitolare le principali tappe e i risultati del tentativo di spiegazione del feticismo operato da Freud, non ci si può esimere dal prendere in esame l'obiezione secondo cui, a presentare dei connotati feticistici, sarebbe la sua stessa teoria, nella misura in cui essa presupporrebbe alcuni assunti la cui funzione sarebbe equiparabile a quella svolta dal feticcio propriamente detto. Qualora tale obiezione dovesse risultare fondata, le indicazioni freudiane in materia assumerebbe infatti giocoforza tutt'altra valenza, non potendo essere evidentemente più questione – salvo sostanzialmente rivederle – di una loro attualità dal punto di vista analitico, né di ipotizzarne una qualche rilevanza in ordine al dibattito contemporaneo.

Un buon ingresso nella questione ci è fornito dalle considerazioni di Louise J. Kaplan, la quale, in un suo recente lavoro sulle culture del feticismo, ha preso le mosse proprio dall'articolo freudiano del 1927, individuandone il baricentro nella sua conclusione. In effetti, in un testo già di per sé complesso e per nulla lineare quale *Feticismo*, quest'ultima appare come uno dei passaggi più sconcertanti. Dopo essersi occupato, sulla scorta di quanto elaborato riguardo alla duplice determinazione del feticcio quale supporto al rinnegamento della castrazione ed *Ersatz* del relativo complesso al contempo, del comportamento del tagliatore di trecce, Freud vi passa infatti, senza mediazione alcuna, ad abbozzare un succinto ritratto di “un'altra variante, che costituisce [...] nella psicologia dei popoli una manifestazione parallela al feticismo”. Si tratta dell’“usanza cinese di mutilare il piede della donna, per poi adorarlo, quand'è mozzato, come un feticcio: quasi che l'uomo cinese volesse ringraziare la donna perché essa si è sottoposta all'evirazione”. Ma riguardo a questa usanza, Freud non fornisce alcun'altra delucidazione, affrettandosi viceversa verso l'ultima, parimenti laconica affermazione che si trova nel suo testo: quella secondo cui “il prototipo normale del feticcio” sarebbe “il pene dell'uomo, così come il prototipo dell'organo inferiore è il piccolo pene reale della donna: la clitoride”.<sup>375</sup>

### Venus Envy

Leggendo queste pagine, Kaplan comincia con l'osservare come “quel che all'inizio voleva essere un contributo alla teoria dell'erotismo gradualmente degener[i] in un'aggressione contro il corpo femminile”, aggressione che nell'evocazione dell'usanza cinese della fasciatura dei piedi raggiungerebbe il suo culmine, ma una cui prima manifestazione sarebbe costituita già dal

---

<sup>375</sup>Cfr. *Feticismo*, cit., pp. 496-97.

riferimento alle pratiche dei tagliatori di trecce. Secondo Kaplan, gli “impulsi sessuali distruttivi degli uomini verso il corpo femminile” costituirebbero anzi il vero argomento di tutta l'ultima pagina del saggio freudiano. “Questo tipo di feticisti” sembrerebbe infatti contraddistinguersi unicamente per la sua incapacità di “controllare l'angoscia di castrazione” se non “mutilando il corpo femminile, oppure tagliando parti del vestiario da utilizzare a scopi sessuali o, infine, venerando una parte del corpo femminile che sia già stata mutilata”.<sup>376</sup> Quasi che, evocandone da ultimo la figura, Freud avesse finito per inconsciamente palesare l'atteggiamento da egli stesso assunto nel redigere questo scritto.

“Ho letto *Feticismo*” – scrive Kaplan nell'accingersi a proporre questa chiave di lettura – “molte volte e le sue affermazioni sulla differenza fra maschile e femminile mi hanno sempre disturbata. Ma questa volta sono stata guidata dalla mia formulazione della strategia feticista e ho potuto comprendere come questa strategia abbia influenzato il tono e il modo delle affermazioni di Freud”.<sup>377</sup> Il fatto che Kaplan parli qui non di feticismo propriamente detto, bensì di una strategia feticista del tutto irriducibile alla corrispondente perversione, non deve trarre in inganno: perché, se è vero che “la strategia feticista non è assimilabile al feticismo sessuale con il suo corredo di scarpe, fruste e giarrettiere e che anzi il feticismo sessuale, se paragonato alla strategia feticista, è qualcosa di relativamente innocuo e familiare”, ciò significa semplicemente che il feticismo sessuale non è che una delle molteplici applicazioni della strategia feticista in questione. Vale a dire che, anche nel caso del feticismo sessuale, non si tratterebbe se non di convertire qualcosa “di strano e intangibile” in qualcosa di familiare e di ben altrimenti concreto, in quanto tale passibile di essere padroneggiato.

Il feticismo in senso lato consisterebbe dunque in “una strategia mentale o una difesa che permette a un essere umano di trasformare qualcuno o qualcosa, con la sua energia enigmatica e la sua essenza immateriale, in qualcuno o qualcosa di reale, materiale e tangibile in modo da renderlo controllabile”. A questo principio se ne aggiungerebbero poi degli altri, che puntano nella medesima direzione, a cominciare dalla tendenza del feticismo a trasformare “ciò che è ambiguo e incerto in qualcosa di noto e certo”, estinguendo in tal modo “ogni scintilla di creatività” e di “ribellione”. “L'oggetto materiale, cioè il feticcio, è impiegato per immobilizzare e ammutolire, per vincolare e dominare, soffocare e reprimere energie ignote, incontrollabili e percepite come pericolose, mentre il feticcio rassicura”. Il che può essere anche espresso dicendo che il feticcio consiste in una “trasformazione di ciò che è vivente in qualcosa di morto o morente”, ragion per cui “quanto più pericoloso e imprevedibile è il desiderio, tanto più l'oggetto feticcio deve essere distante ed estraneo

---

<sup>376</sup>L.J. Kaplan, *Falsi idoli. Le culture del feticismo*, trad. di R. Mazzeo e M. de Carneri, Erickson, Trento 2005, pp. 23 e 24.

<sup>377</sup>Ivi, p. 23.

all'esperienza umana". Quasi che nella feticizzazione fosse insita una componente necrofila che esibirebbe la presenza della pulsione di morte "nascosta nelle pieghe dell'oggetto erotico". Soltanto che la pulsione di morte è evidentemente qui intesa da Kaplan in un senso profondamente diverso da quello di Freud, poiché laddove questi vi individua, come si è cercato di illustrare, la *conditio sine qua non* della partizione di una pulsione di vita propriamente detta da una tendenza alla ripetizione originariamente indifferenziata, l'analista statunitense riduce il rapporto delle due pulsioni a un'opposizione binaria, sulla quale risultano essere da ultimo modellate anche quelle, che ne ordinano discorso, tra vita e morte, autentico e inautentico, forza spirituale e inerte materia etc.<sup>378</sup>

Si sarebbe conseguentemente tentati di dire che la feticizzazione appare agli occhi di Kaplan come una fattispecie dell'alienazione, a fronte della quale il pensiero psicoanalitico e più in generale critico sarebbe chiamato ad operare una riappropriazione. Posto che il feticismo sessuale consista in una particolare occorrenza di un meccanismo di controllo la cui portata sarebbe nondimeno più generale, e il cui fine sarebbe quello di addomesticare – a prezzo di reificarla e di sottrarle in tal modo la vitalità che la rende tale – una realtà percepita, a motivo della sua alterità, come minacciosa, porre il problema del carattere feticistico della teorizzazione freudiana equivarrebbe pertanto a chiedersi se essa, lungi dal realizzare questo obiettivo, non soccomba piuttosto talora ad un analogo bisogno di difesa. Secondo Kaplan le cose starebbero effettivamente in questo modo, come ci sarebbe dato di cogliere mediante il riferimento ad alcuni dati della biografia freudiana.

Tra la primavera e l'estate del 1923 Freud avrebbe difatti subito un duplice trauma, da lui vissuto come "una castrazione fisica ed emotiva". Alla scoperta del cancro alla mandibola da cui era affetto, immediatamente seguita dal primo dei trentaquattro devastanti interventi chirurgici cui egli fu costretto a sottoporsi negli anni seguenti, aveva fatto in quei mesi seguito la malattia e la morte dell'amato nipote Heinz, figlio della già defunta secondogenita Sophie. Pur sottolineando l'importanza per Freud rivestita dalla perdita del piccolo Heinz, è però sul primo dei traumi citati che Kaplan appunta la sua attenzione, ipotizzando che "la mutilazione alla bocca avesse prodotto in Freud un'identificazione femminile inconscia che gli era intollerabile". Ciò a testimonianza di cui essa cita un passo di *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, nel quale Freud spiega come la bambina, dopo avere in un primo momento rinnegato "il fatto di essere castrata" ed essersi formata "la convinzione di avere davvero un pene", si renderebbe in seguito

---

378Cfr. *ivi*, pp. 12-15. E' vero nondimeno che Kaplan non manca di rilevare come, "poiché un aspetto cruciale del feticismo è la mascherata, [sia] spesso impossibile capire di volta in volta se l'erotismo serva a regolare e dominare le pulsioni violente, o se invece sia la pulsione di morte a insinuarsi sulla scena tingendosi di erotismo" (*ivi*, pp. 21). L'opposizione binaria in base alla quale essa procede è poi ulteriormente problematizzata nel capitolo su "Le culture del feticismo", mediante la presa d'atto del rischio di riprodurre attraverso di essa, una volta di più, proprio quella pretesa alla compiutezza e quel rigetto di ogni margine di ambiguità e insicurezza che costituiscono il tratto saliente della strategia feticista.

conto “della propria *ferita narcisistica*”, sviluppando così “una *cicatrice*, cioè un senso di inferiorità”.<sup>379</sup>

Che il rimando non sia privo di una certa pertinenza, è attestato innanzitutto dal fatto – di cui Kaplan non prende tuttavia nota – che lo stesso riferimento al senso di inferiorità si trova anche, come si è visto, nell'ultima frase di *Feticismo*. Tanto più che, nel prosieguo del passo da lei citato si legge: “dopo aver compreso la generalità di questo carattere sessuale, la donna comincia a condividere il disprezzo dell'uomo per questo sesso minorato in un punto decisivo, e, almeno in questo giudizio, si trova assimilata all'uomo”. Assimilazione in cui Freud ravvisa (in nota) “il nucleo di verità della teoria di Adler” secondo cui l’“inferiorità organica” (o “protesta virile”) costituirebbe il principale fattore etiologico delle nevrosi, e che lo porta a precisare pertanto che “il solo organo “inferiore”, che senza dubbio merita questo nome, sarebbe dunque la clitoride”.<sup>380</sup> Ma ancor più rilevante sarebbe secondo Kaplan che Freud parli qui della castrazione non nei termini di una fantasia, bensì di un fatto; e che egli non trovi di meglio, in relazione al senso di inferiorità in rapporto ad esso sperimentato dalla bambina, che assimilarlo – sia pure al traino dell'immagine, per lui usuale, della ferita narcisistica – ad una cicatrice. Termine piuttosto “sinistro”, che ci dovrebbe indurre a riconoscere come “queste bizzarrie di linguaggio e di pensiero nello scritto del 1925 riflettano in qualche modo le cicatrici e le ferite derivanti dall'operazione alla mascella e in particolar modo quella causata dall'operazione che aveva rimosso la separazione tra la cavità orale e quella nasale”. E poco importa se – come pure Kaplan è costretta ad ammettere – in queste tarde elaborazioni freudiane non vi sono novità sostanziali rispetto a quanto al riguardo già elaborato da Freud anteriormente al 1923: perché rimarrebbero comunque “il linguaggio eccentrico e aggressivo e l'urgenza del tono”, i quali si accordano perfettamente col fatto che, per quanto Freud avesse collegato il feticismo all'angoscia di castrazione e all'inferiorità della clitoride rispetto al pene, “queste idee vengono ripetute e amplificate negli scritti dal 1923 in poi sulla sessualità femminile e diventano oggetto di trattazioni separate. Nel 1923, all'improvviso e senza ragione apparente Freud iniziò a scrivere saggi sulla sessualità femminile e sull'inferiorità dei genitali femminili”.<sup>381</sup>

La tesi di Kaplan è dunque che, in seguito agli interventi chirurgici subiti, Freud avesse

---

379Cfr. *ivi*, p. 32. L'ultima parte del passo citato da Kaplan, che i curatori dell'edizione italiana di *Falsi idoli* hanno ritradotto dalla Standard Edition nella quale essa lo cita, nelle *Opere* suona così: “Con il riconoscimento della ferita inferta al suo narcisismo si produce nella donna – quasi fosse una cicatrice – un senso di inferiorità” (*Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, cit., p. 212). I corsivi sono dell'autrice.

380Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi, cit., p. 212 e n. Freud si esprimerà in modo pressoché identico, ancora una volta in polemica con Adler, in una delle lezioni aggiunte al ciclo *dell'Introduzione alla psicoanalisi* nel 1932: “Il senso d'inferiorità ha forti radici erotiche. Il bambino si sente inferiore se nota che non è amato, e lo stesso avviene nell'adulto. L'unico organo davvero considerato inferiore è il clitoride della bambina” (*Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, trad. di M. Tonin Dogana e E. Sagittario, in *Opere*, cit., vol. 11, p. 178).

381L.J. Kaplan, *Falsi idoli. Le culture del feticismo*, cit., p. 33.

esperito nel suo stesso corpo la realizzazione di quella che gli era da sempre apparsa, nella donna, come una condizione di inferiorità anatomica, esacerbandone per reazione la rappresentazione.<sup>382</sup> Poiché tuttavia essa non fa che spostare all'indietro la questione, siamo ricondotti per questa via al nocciolo della questione, relativo al motivo per cui Freud, invece di riconoscere la differenza che intercorre tra l'organo genitale femminile e quello maschile nella sua positività, la riduce in maniera più o meno radicale (mediante la retrocessione della clitoride al ruolo di organo inferiore non meno che attraverso la riduzione della cavità vaginale al vuoto marcato dall'assenza del pene).

Con grande acume, sebbene con una certa disinvoltura, Kaplan riprende a tal fine proprio alcuni degli elementi, a cominciare dalla centralità della nozione di *Verleugnung*, dallo stesso Freud forniti in *Feticismo*, per concentrarsi infine sul caso del soggetto il cui feticcio era quel particolare tipo di cintura di castità che poteva essere anche indossata come un costume da bagno, e che nascondeva completamente la differenza dei sessi. A questo riguardo, Kaplan osserva come il testo di Freud non ne chiarisca la funzione. “Di solito è la donna a indossare l'indumento feticcio [...]. A volte il feticista semplicemente accarezza, annusa, o contempla il suo oggetto, altre volte lo indossa lui stesso. Freud però non ci dice nel suo esempio chi indossi il feticcio”, e a poco vale che egli ne individui la genesi nella foglia di fico che in una statua dal soggetto vista da bambino ne copriva i genitali, dal momento che, se essa veniva di solito apposta a copertura di quelli maschili, essa poteva talora occultare anche quelli femminili. Ma è forse proprio in questa “ambiguità” – argomenta Kaplan – che dovremmo identificare “uno degli obiettivi della strategia feticista”, perché proprio essa avrebbe permesso al soggetto di mantenere “a livello inconscio”, nel corso del rapporto sessuale, una duplice identificazione. Vale a dire che egli vi avrebbe potuto prendere parte in qualità di uomo, senza per questo precludersi la possibilità di un'identificazione femminile. E questo è il punto, in quanto Freud si sarebbe qui avvicinato a cogliere “una caratteristica molto importante del feticismo, cioè il fatto che molti feticci esprimono il desiderio pericoloso e inconfessabile di essere donna e tuttavia rimanere un uomo. In molte fantasie feticiste in cui l'uomo o la sua partner indossa un indumento di biancheria intima, il feticista immagina consciamente o inconsciamente di essere una donna, ma una donna con il pene”.<sup>383</sup>

A questo punto, per non essere ricondotta dopo un lungo giro alla “roccia della castrazione”, Kaplan è costretta ad imboccare la strada di una *gender theory* in cui, ad impedire l'integrazione, da parte del soggetto di sesso maschile, delle proprie identificazioni femminili, sarebbe essenzialmente l'imposizione, ad opera delle convenzioni sociali, di una soggettivazione del sesso anatomico

---

382Kaplan dissente dunque da Peter Gay, che pure cita, il quale, nell'evidenziare la portata del riassetto in questi anni subito dalla teoria freudiana dello sviluppo sessuale nella bambina, mette tale svolta in carico ad esigenze di ordine prettamente teorico (cfr. P. Gay, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, trad. di A. Novelletto, Bompiani, Milano 2000, pp. 464 e sgg.).

383Cfr. L.J. Kaplan, *Falsi idoli. Le culture del feticismo*, cit., pp. 38-39.

quanto più aderente possibile al dato da questo rappresentato. Nello stesso momento in cui si tiene aperta l'opzione del ruolo femminile – spiega Kaplan – “il feticista citato da Freud riesce comunque a identificarsi con un potente simbolo fallico idealizzato. A questo punto dello scritto di Freud, la discussione verte sull'identificazione del feticista con il padre, con la posizione sociale e sessuale del padre e il suo atteggiamento verso il sesso femminile”. Il che spiega l'ulteriore passaggio al tagliatore di trecce da una prospettiva diversa, sebbene complementare, rispetto a quella, metapsicologica, qui adottata nel capitolo precedente. Tutto l'accento cade infatti ora sul fatto che “nella sua azione si trovano riunite due asserzioni tra loro incompatibili: “la donna ha conservato il suo pene”, e “mio padre ha evirato la donna””.<sup>384</sup> Perché, se la prima di esse esprime la reverenza con cui il feticista tratta il suo oggetto, nella seconda ci sarebbe finalmente dato di scorgere l'altro versante del suo rapporto ad esso, che è di puro disprezzo. E, da qui alla scoperta aggressione il cui fantasma sarebbe tradito dall'evocazione della pratica cinese della fasciatura dei piedi della donna – al cui proposito Kaplan sottolinea la bizzarria del commento freudiano, secondo il quale l'uomo, venerando il piede mozzato, sarebbe grato alla donna di essersi sottoposta all'evirazione – non c'è effettivamente che un passo.

Abitato da un divenire donna incompatibile con la maschera sociale da esso portata, il feticista lo ricuserebbe insomma denigrandolo. “Dietro ogni proclamazione dell'inferiorità femminile” – conclude Kaplan – “si nasconde un'identificazione proibita e ripudiata con i poteri della sessualità femminile. Quando un uomo si sente castrato e umiliato nelle condizioni che gli impone la società, la sua identificazione femminile rimossa riemerge. Generalmente, la reazione più comune a queste umiliazioni è il desiderio di ridurre al silenzio la sessualità femminile”.<sup>385</sup> Sprovvisto di un qualsivoglia carattere di necessità psichica che non sia correlato a determinanti esterne, il rifiuto opposto all'identificazione femminile equivarrebbe insomma ad uno schierarsi dalla parte del padrone, con un'urgenza tanto più viva quanto più dovessero risultare minacciati quel primo ripudio e la condizione di vantaggio sociale – reale o immaginario che sia – ad esso conseguente. “Sappiamo che” – ribadisce Kaplan – “quando in una società c'è un gran numero di maschi sfruttati e umiliati, essi, per evitare di occupare nell'immaginario la stessa posizione della donna «castrata», preferiscono identificarsi con l'oppressore sfogando la loro rabbia sulle donne che vengono così denigrate e segretate”.<sup>386</sup>

Quanto a Freud, pur avendo il trauma da questi subito una differente origine, la sua reazione non sarebbe stata diversa. Quando egli, alla fine di *Feticismo*, dice che “il prototipo normale del feticcio è il pene dell'uomo, così come il prototipo dell'organo inferiore è il piccolo pene reale della

---

384 *Feticismo*, cit., p. 496.

385 L.J. Kaplan, *Falsi idoli. Le culture del feticismo*, cit., p. 41.

386 *Ibidem*.



donna, cioè il clitoride”<sup>387</sup> oltre a non denunciare il carattere fantasmatico di tale assimilazione – lamenta Kaplan – non precisa neppure se tale fantasia debba essere messa in conto all'adulto oppure al bambino. “A mio avviso Freud sta parlando della sua personale incoercibile immagine dei genitali femminili. Il fatto che Freud conoscesse il funzionamento dell'inconscio non lo mette al riparo dall'atteggiamento che egli aveva identificato nei feticisti, cioè da una combinazione di reverenza e ostilità. Al pari della perversione stessa, *Feticismo* di Freud scompagina i confini tra ciò che è reale e ciò che non lo è”<sup>388</sup>.

A costituire il peccato originale delle teorie freudiane del feticismo, della castrazione, del primato del fallo e di tutte quelle a queste connesse sarebbe dunque la tinta misogina loro derivante dall'insistenza di un “desiderio inconscio maschile di mettersi in una posizione femminile”, con la conseguente “invidia” nei confronti dello “straordinario potere sessuale della madre”<sup>389</sup>. Ed è proprio l'esigenza di difendersi da un tale desiderio che starebbe al fondo di una quantità di fenomeni nei quali l'impronta della strategia feticista sarebbe – sostiene Kaplan richiamandosi ai riscontri “della maggior parte degli psicoanalisti” – chiaramente riconoscibile. Tra gli esempi che essa riporta, particolarmente rilevante in quanto fenomeno di costume pienamente accettato se non valorizzato sul piano sociale, è quello della serie televisiva americana *The L World*, chiamata a prendere il posto, nei palinsesti, dell'ormai concluso e fortunato *Sex and the City*. Nei media, spiega Kaplan, *The L World*, “che mostra una quantità di donne attraenti e sessualmente sofisticate”, è stato pubblicizzato “come *Venus Envy* [invidia di venerare]. Possiamo quindi concludere che anche il favore di cui godeva *Sex and the City* presso il pubblico maschile era dovuto allo stesso sentimento di invidia per il genere femminile. Quella serie televisiva dava agli uomini la possibilità di identificarsi inconsciamente con le donne senza sentirsene in colpa”. Il che offre a Kaplan il destro per ribadire una volta di più come Freud – pur cogliendo, con l'invidia del pene, un frammento di verità – non abbia tuttavia “mai considerato la possibilità che le sue personali affermazioni sulla castrazione femminile, sull'insufficienza dei genitali femminili e sull'invidia del pene fossero a loro volta una mascherata, un'abile ed elaborata manifestazione inconscia dell'«invidia di Venere»”<sup>390</sup>.

Nel far questo, Kaplan non si avvede tuttavia forse di una trappola che è la medesima in cui cadono quegli “uomini supermacho” – di cui lei stessa parla – per i quali la cosa più eccitante è guardare due lesbiche che fanno sesso. A questo proposito, essa osserva infatti come il loro desiderio di essere sottomessi e dominanti al contempo, che nell'assistere a tale scena troverebbe

---

387 *Feticismo*, cit., p. 497.

388 L.J. Kaplan, *Falsi idoli. Le culture del feticismo*, cit., p. 40.

389 *Ibidem*. Kaplan allude qui al fatto che i caratteri sessuali femminili appaiono anche, al bambino, come l'emblema del desiderio che lega padre e madre in una relazione dalla quale egli rimane escluso. Da cui la sua tendenza ad assumere una posizione femminile che lo mette in una condizione di rivalità con la madre.

390 *Ivi*, p. 41.

una realizzazione fantasmatica priva di conseguenze per la loro identità sessuale socialmente riconosciuta, non abbia in realtà “nulla a che fare con quello che provano le lesbiche nelle loro relazioni amorose attive e passive”.<sup>391</sup> Il punto è cioè se quella femminilità il cui desiderio cadrebbe per l'uomo sotto i colpi della rimozione, o, nel caso, del rinnegamento, non costituisca da ultimo una rappresentazione altrettanto fantasmatica, costruita per opposizione alla strategia feticista ma proprio per questo motivo ad essa ancora inevitabilmente legata.

### *Freud e il femminile*

L'idea che la rappresentazione freudiana della femminilità tradisca l'incidenza di una strategia feticista nel senso, ampio, in cui Kaplan la definisce, si trova tuttavia anche in un'autrice teoreticamente tutt'altro che sprovveduta quale Sarah Kofman, la quale l'ha messa al centro del suo lavoro su *L'enigma donna*.<sup>392</sup> A dispetto della differente formazione delle due autrici e della diversa impostazione da ciascuna di esse data all'indagine, la prossimità delle loro argomentazioni non manca di colpire il lettore. Freud stesso, del resto, era perfettamente consapevole che le sue teorie si sarebbero attratte simili critiche. “Si può prevedere” – si legge infatti in una nota contenuta nell'articolo sulla *Sessualità femminile* da lui redatto nell'estate del 1931 – “che i femministi (tra gli uomini), ma anche le nostre donne analiste, non saranno d'accordo con quanto sopra esposto. Costoro non potranno fare a meno di obiettare che tali dottrine derivino dal “complesso di mascolinità” dell'uomo e inevitabilmente servono da giustificazione teorica per l'innata inclinazione maschile a *disprezzare* e reprimere la donna”.<sup>393</sup> Ciò che non desta, invero, alcuna meraviglia, dal momento che “quanto sopra esposto” consiste in primo luogo nella tesi che nella femmina il complesso edipico, invece di essere distrutto dall'influsso di quello di evirazione come avviene nel maschio, ne costituirebbe viceversa il prodotto; ma anche e soprattutto nel suo corollario per cui, non essendo conseguentemente nelle donne l'edipo necessitato a dissolversi, esse vi resterebbero “molto spesso” fissate, cosicché “anche le conseguenze culturali del suo dissolvimento” sarebbero in loro “meno rilevanti e dense di conseguenze che nel maschio”.<sup>394</sup> Ancor più apertamente, se non in modo addirittura provocatorio, nella trentatreesima delle lezioni introduttive alla psicoanalisi, redatta nel 1932 e ampiamente basata sullo scritto appena citato, Freud avrebbe detto che nella donna “il Super-Io non può raggiungere quella forza e quell'indipendenza che tanta importanza hanno per la civiltà umana, e... i femministi non ameranno certo sentir dire quali sono gli effetti di

---

391Ivi, p. 40.

392*L'enigma donna. La sessualità femminile nei testi di Freud*, trad. di L. Muraro, Bompiani, Milano 1982. Cfr. in particolare la parte prima, intitolata “L'enigma e il velo”.

393*Sessualità femminile*, trad. di S. Candreva e E. Sagittario, in *Opere*, cit., vol. 11, p. 68 n. Il corsivo è mio.

394Cfr. ivi, pp. 67-68.

questa debolezza sul carattere femminile medio”. Effetti che l'ultima parte della lezione, nella quale la ricostruzione dello sviluppo sessuale femminile cede il passo alla descrizione di “alcune [...] peculiarità psichiche della femminilità matura”, individua nel “nesso tra lo scarso senso di giustizia della donna e il prevalere dell'invidia nella sua vita psichica”, nonché nel fatto che “gli interessi sociali delle donne sono più deboli e la loro capacità di sublimazione più ridotta che negli uomini”.<sup>395</sup> Parole che fanno eco a quelle del 1925, quando Freud si era spinto sino ad affermare che, per quanto “si esit[i] a dichiararlo”, “non ci si può sottrarre all'idea che per la donna il livello di ciò che è eticamente normale sia differente”.<sup>396</sup>

Ciò su cui Kofman appunta i suoi rilievi è tuttavia meno il contenuto di queste affermazioni che la strategia discorsiva che fa loro da cornice. Ad attirare la sua attenzione, è in particolare il dispositivo da Freud messo in atto per accreditare le sue tesi dei titoli di obiettività e d'imparzialità necessari a metterle al riparo da qualsivoglia contestazione. Mediante l'ammissione della bisessualità costitutiva dell'essere umano, Freud ammorbidisce ad esempio quanto da lui sostenuto circa il differente grado di sviluppo del Super-Io nell'uomo e nella donna precisando come, in virtù di tale fatto, alcuni uomini potrebbero benissimo mancare certi traguardi che ad alcune donne sarebbe viceversa dato di raggiungere. Tanto più che egli non solo riconosce di buon grado come “neppure la psicologia [sia] in grado di sciogliere l'enigma della femminilità”; ma precisa anche come ciò non rappresenti per la psicoanalisi affatto un problema, dal momento che essa non pretende di “descrivere ciò che la donna è”, bensì soltanto di “indagare il modo in cui [...] dalla bambina, che ha disposizione bisessuale, [essa] si sviluppa”. Come dire che donna – e quindi anche uomo – non si nasce, ma si diventa. Non fosse che da tutto questo Freud sembrerebbe soprattutto trarre occasione per fare dell'ironia. Se il dibattito interno al movimento psicoanalitico circa lo sviluppo psicosessuale della bambina si era rivelato così interessante, sarebbe infatti stato proprio “a causa della diversità dei sessi, perché ogniquale volta un confronto sembrava andare a discapito del loro sesso, le nostre analiste potevano esprimere il sospetto che noi analisti non avessimo superato certi pregiudizi [...]. A noi per contro era facile evitare, invocando la bisessualità, ogni scortesia. Non avevamo che da dire: “Questo non vale per Lei. Lei è l'eccezione essendo, su questo punto, più maschile che femminile””.<sup>397</sup> Di modo che, quando Kofman afferma che “la tesi della bisessualità [...] permette a Freud di ripetere il discorso fallocentrico più tenace, più tradizionale e più metafisico”, la sua notazione appare senz'altro legittima, sebbene sia poi lei stessa ad aggiungere che “questa tesi permette ugualmente di smuovere le categorie metafisiche che essa rende problematiche in quanto afferma il carattere puramente speculativo dell'opposizione

---

395 *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, cit., p. 235.

396 *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, cit., p. 216.

397 *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, cit., p. 223.

maschile/femminile”. Ma il punto è un altro. Perché la tesi della bisessualità dovrebbe anche implicare che “lo stesso Sigmund Freud non può essere *puramente e semplicemente* un uomo (*vir*), che non può quindi avere dei pregiudizi *puramente* maschili. [...] Tuttavia Freud non ricorre mai a questo argomento per difendersi, non esibisce mai la sua femminilità così come si compiace di esibire la virilità delle donne sue colleghe. La tesi della bisessualità, dichiarata in linea di principio valida per tutti gli umani, in definitiva viene usata soltanto quale arma strategica a proposito delle donne”. Quasi che Freud “proclamasse a gran voce l'universale bisessualità al fine di meglio dissimulare la denegazione silenziosa della propria femminilità, la sua paranoia”.<sup>398</sup> Col che siamo ricondotti, per una diversa via e con un grado di complessità ulteriore,<sup>399</sup> a quanto sostenuto da Kaplan.<sup>400</sup>

Ancora ne *Il tramonto del complesso edipico*, osserva Kofman, Freud lamenta un certo ritardo della psicoanalisi nel penetrare il mistero della sessualità femminile, determinato, oltre che dalla maggiore complessità di quest'ultima rispetto a quella del maschio – legata all'esigenza di operare, per approdare al traguardo di un soddisfacente rapporto eterosessuale, un duplice cambiamento (dell'oggetto e della zona erogena predominante)<sup>401</sup> – dall'influenza delle condizioni, estremamente

---

398Cfr. S. Kofman, *L'enigma donna*, cit., p. 14.

399L'ulteriore grado di complessità risiede nell'accusa secondo la quale la teorizzazione freudiana, nell'accostare la questione della donna, si colorerebbe di una tinta paranoica. Accusa dalla quale Freud cercherebbe qui di discoltarsi appellandosi al carattere puramente empirico dei dati da lui utilizzati e alla limitatezza della rielaborazione da essi subita. Da cui l'anteposizione, alla lezione vera e propria, dell'avvertenza che essa “non presenta che dati osservati, quasi senza aggiunte speculative” (*Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, cit., p. 220). Tanto più che, nell'ultima parte della sua lezione, egli mostra una certa consapevolezza quanto al fatto che la sua tesi circa l'influenza della mancanza del pene esercitata sul configurarsi della femminilità potrebbe apparire come un’“idea fissa”. Eventualità questa in relazione alla quale egli non trova tuttavia di meglio che dichiararsi disarmato (cfr. *ivi*, p. 238).

400Nell'argomentare la sua tesi, l'autrice francese si discosta tuttavia dalla psicoanalista americana su due punti. In primo luogo essa non muove da un fatto psicologico individuale per approdare a un fenomeno culturale, ma si colloca immediatamente su quest'ultimo terreno. Vale a dire che la rappresentazione freudiana della sessualità si inscriverebbe in una tradizione – il pregiudizio falloentrico – che la eccede, e di cui Freud costituirebbe un momento che non sarebbe privilegiato se non in funzione dello scarto che le sue tesi talora marcano rispetto al modello che pure le informa. In seconda battuta, quando parla di “invidia di Venere”, Kaplan si riferisce da ultimo a una dimensione costitutiva del desiderio che, conformemente all'impostazione da Freud data alla questione, farebbe tuttavia problema per ambo i sessi. Non a caso, nel suo precedente lavoro sulle perversioni femminili (cfr. *Perversioni femminili. Le tentazioni di Emma Bovary*, cit.), essa aveva cercato di declinare al femminile una categoria psicopatologica per tradizione di preferenza riferita – salvo l'eccezione rappresentata dal masochismo – ai soggetti di sesso maschile. Tanto più che, ad essere scelto quale paradigma della perversione, vi era stato proprio il feticismo, pressoché universalmente considerato, in ragione della sua stretta connessione con il complesso di castrazione, esclusivamente maschile. Kofman, di contro, sembra operare una più forte opzione a favore della donna o, comunque, del differire della sua sessualità da quella maschile in un quadro che – come ben si evince dalla violenta polemica contro le tesi da René Girard sostenute a proposito dello scritto freudiano sul narcisismo nel suo *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (trad. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983, del quale si vedano le pp. 444 e sgg.) – non sembra lasciare spazio alcuno all'ipotesi che il desiderio rappresenti un'istanza di per sé neutra, non connotata nei termini della differenza di genere.

401Per il fatto che il primo oggetto degli investimenti libidici del bambino è costituito, indipendentemente dal suo sesso, dalla madre, laddove il maschio si troverebbe così sin da subito collocato nella giusta posizione in rapporto alla normale situazione edipica (amore per il genitore del sesso opposto, avversione per quello del suo stesso sesso), la femmina sarebbe viceversa costretta ad innanzitutto abbandonare il primitivo oggetto dei suoi investimenti, ovvero la madre. Ciò cui la spingerebbe – spiega Freud – proprio la variante femminile del complesso di

restrittive, alle sue manifestazioni imposte dalla civiltà. Attingendo da una quantità di testi freudiani, appartenenti a tutte o quasi le fasi della sua produzione, Kofman cerca di dimostrare come il suo punto di vista a questo riguardo non fosse poi troppo lontano da quello di Nietzsche, un cui aforisma, *Della castità femminile*, a partire dalla constatazione di quanto “di veramente sbalorditivo e madornale” nonché forse di “paradossale” vi è nell'educazione “delle donne di nobile condizione”, si domanda se questa non sia tale da stringere la loro anima “in un groviglio di cui non esiste l'uguale”, per concludere che “non si potrà mai essere indulgenti abbastanza con le donne”.<sup>402</sup> Sin dal principio, ovverosia sin dai trattamenti descritti negli *Studi sull'isteria* e nel *Caso clinico di Dora*, l'obiettivo di Freud sarebbe infatti stato quello di restituire alla donna la parola che le era stata tolta e negata. Ma anche questo con un gesto complesso: “poiché la donna non ha diritto di parola” – spiega Kofman – “finisce che non può né vuole più parlare, che si tiene tutto per sé, che si crea, come per una rivincita, un supplemento di mistero e di oscurità: la donna manca di sincerità, finge, trasforma ogni parola in un *enigma* indecifrabile”.<sup>403</sup> Nel gioco di potere che essa finisce per intrattenere col medico, la sua posizione non è unicamente quella della vittima, ma anche quella del baro. Ragion per cui, nella cura analitica, non si tratterà soltanto di restituire alle donne il diritto di esprimere la propria sessualità che è stato loro tolto, ma anche, come Freud si esprime, di “strappare” loro il segreto che custodiscono, di farle “confessare”. Di un tentativo, in sintesi, “non di dare ma di estorcere loro la parola: la donna non è soltanto una malata, un'isterica; dato che dissimula, è sempre anche una criminale, e lo psicoanalista è un poliziotto che sta sempre all'erta per scorgere le più piccole tracce che potrebbero tradirla”.<sup>404</sup>

Contrariamente a quanto ci si sarebbe potuto aspettare, l'appunto che Kofman muove a Freud non è tuttavia quello di aver criminalizzato la donna, ma di non essersi reso disponibile ad essere complice del suo crimine se non a condizione che lei lo avesse preventivamente confessato, che avesse rinunciato a negare, accettando di collaborare col medico e di “riconoscere la sua parola come parola di verità”. Vale a dire che, lungi dal ritenere la reticenza delle isteriche irrilevante in rapporto al significato – in linea di principio integralmente accessibile alla presa del sapere medico – dei loro sintomi, egli vi avrebbe scorto il segno di un'alterità irriducibile, che non avrebbe

---

evirazione (l'invidia del pene), da cui le conseguenze di cui sopra quanto alla difficoltà, da parte della bambina, di superare l'edipo. Avendo già attraversato la crisi indotta dalla scoperta della propria castrazione e avendola risolta spostando il suo amore dalla madre (dapprima in quanto ritenuta responsabile della sua privazione, e quindi in quanto donna, al pari di tutte le altre castrate) verso il padre, essa non avrebbe difatti più alcun reale motivo di recedere dall'attaccamento a quest'ultimo. Quanto al secondo cambiamento, esso avrebbe viceversa a che vedere con l'incompatibilità tra il primato che, fino al culmine dello sviluppo della sessualità infantile e in perfetta analogia con quanto avviene nel maschio, sarebbe nella femmina mantenuto dalla clitoride, e la fisiologia del coito, la quale richiede che l'organo sessuale privilegiato divenga la vagina. Processo, quest'ultimo, sulla possibilità del cui integrale compimento Freud manifesta tuttavia talora seri dubbi.

402Cfr. W.F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano 1995, pp. 109-10.

403S. Kofman, *L'enigma donna*, cit., pp. 38-39.

404Ivi, p. 40.

cominciato a denigrare che nel momento in cui questa si sarebbe rifiutata di dischiudergli il suo segreto. Riferendosi ad uno dei più celebri sogni freudiani, quello dell'iniezione a Irma,<sup>405</sup> Kofman scrive: “Le irriducibili, quelle che rifiutano di aprire la bocca, «una cavità purulenta», perché non accettano la «soluzione» perniciosa del loro psicanalista, andrebbero forse non consegnate alla polizia come criminali, ma almeno abbandonate da lui e sostituite rapidamente, lui essendo uno che accorda la propria tenerezza soprattutto alle donne «simpatiche», a quelle che la bocca la sanno aprire, a quelle che trova «più intelligenti» perché più pronte a cogliere i suoi consigli, ad accettare le sue soluzioni”. Nel sogno, infatti, Freud sostituisce a un certo punto Irma con una sua amica, che gli sembra per l'appunto meno sciocca, e che gli dirà – questo quanto meno ciò che egli si aspetta – tutto. Ma ciò che sembra stare a Freud ancor più a cuore è il bisogno di discolarsi: non soltanto dall'autoaccusa di non aver saputo curare Irma in modo adeguato, ma anche e soprattutto da quella di averla resa malata, di averla “infettata con la sua soluzione simbolico-spermatoc... di trimetilamina iniettata con una siringa sporca. *Trimetilamina*, il termine evoca le sapienti soluzioni di cui riempie la testa dei suoi malati. Se Irma e tutte le altre irriducibili si rifiutano di aprire la bocca e il sesso, è perché Freud regolarmente ha già trasformato l'una e l'altro in una «cavità purulenta», lui stesso anzi ha già chiuso loro la bocca, le ha rese frigide, iniettando loro una soluzione dotta, maschia e maligna”. E questo unicamente in quanto egli “ha bisogno della loro complicità per credere lui stesso nel valore della propria soluzione, perché sa bene che esse soltanto conoscono il proprio segreto e che una soluzione iniettata dall'esterno non può che essere impropria, sporca (*malpropre*), dannosa”.<sup>406</sup>

Se la rappresentazione che Freud ci offre della donna, in rapporto al modello costituito dall'uomo, ma anche – come ben sembrerebbe dimostrare l'esempio appena portato – in termini assoluti, è quella di un essere degradato, ciò sarebbe dunque funzionale alla tenuta di un sapere e della posizione di potere ad esso connessa altrimenti del tutto infondati, alla sopravvivenza di una *maîtrise* viceversa radicalmente incapace, a dispetto delle sue pretese totalizzanti, di reggersi su sé sola. Conclusione di per sé densa di conseguenze, ma cui Kofman antepone la constatazione di come, abbassando la donna, Freud avrebbe in realtà mirato a innalzare l'uomo, a risollevarlo dal colpo inferto al suo narcisismo non soltanto dall'ostinazione con cui quella restava trincerata nel suo enigma, ma anche e soprattutto dal fatto che essa, nel farlo, bastava a se stessa, al punto che, della tenerezza del suo analista, della sua sollecitudine e della sua cura, mostrava, così ad esempio Dora, di non sapere che farsene.

A risultare per l'uomo – e per Freud in quanto esponente della categoria – assolutamente

---

405Cfr. *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 107-20.

406Cfr. S. Kofman, *L'enigma donna*, cit., pp. 41-43. Trad. leggermente modificata.

insopportabile, sarebbe infatti proprio “questa autosufficienza” della donna: “«invidioso» di questa posizione libidica inattaccabile, l'uomo proietta sulla donna la propria insufficienza, la propria invidia: se la donna tace, se essa mantiene su di sé e sul suo sesso un «fitto velo», vuol dire che avrà delle ragioni e delle buoni ragioni per restare enigmatica: deve nascondere la «cavità purulenta», deve nascondere che non ha «niente» da nascondere”. Da cui tesi, che si sarebbe tentati di definire deliranti, come quella che si trova esposta alla fine della lezione su *La femminilità* in relazione all'invenzione della tessitura, della quale Freud dice che è forse l'unica tra le tecniche ad essere stata inventata dalle donne, e questo perché la natura stessa gliene avrebbe fornito il modello, “facendo sì che, con la maturità sessuale, il pelo pubico cresca fino a coprire il genitale”. In tal modo, la natura avrebbe indicato alla donna la via di una virtù, il pudore, la cui “intenzione originaria” risiederebbe per l'appunto nel “nascondere “il difetto del genitale””.<sup>407</sup> Adombrando in tal modo di fatto un nesso tra questo tardo testo freudiano e il caso di feticismo dei vestiti da Freud presentato nella sua conferenza del 1909 (che essa peraltro non cita), Kofman commenta: “il pudore sarebbe l'artificio naturale/convenzionale delle donne per mascherare il difetto naturale troppo naturale dei loro organi genitali. Grazie a tale artificio esse possono eccitare, affascinare gli uomini che altrimenti arretrerebbero d'orrore davanti a quella beanza infetta che rischia di contaminarli, e si troverebbero condannati all'omosessualità. Il pudore femminile è dunque un'astuzia della natura che permette alla specie umana di conservarsi, è il corollario del feticismo dell'uomo, di quel feticismo spontaneo del bambino il quale, per angoscia di castrazione, quando per la prima volta scorge il genitale della bambina getta un velo sulla mancanza di pene dicendo: «Ce l'ha ma è piccolo; glielo hanno tagliato, ricrescerà»”.<sup>408</sup>

Vale a dire che – questa in definitiva la tesi di Kofman – la castrazione femminile costituirebbe il dato a partire dalla cui supposizione *soltanto* riuscirebbe all'uomo di *normalmente* sostenere il proprio fallicismo, di per sé inconsistente, mediante il raffronto a un termine di paragone *ad hoc* costruito. Prima tuttavia di analizzare in che modo tale strategia prenda secondo Kofman corpo nello scritto freudiano sul feticismo del 1927, conviene tuttavia spendere ancora qualche parola su quella che si profila a questo punto come l'autentica radice del complesso di castrazione: ovverosia di ciò di cui Kofman parla nei termini di una costitutiva inaccessibilità, per l'uomo, della posizione libidica della donna. Inaccessibilità la cui rappresentazione si troverebbe tuttavia ancora, per colmo di paradosso, in Freud, sebbene in *un altro Freud*, quello dell'*Introduzione al narcisismo*, in cui l'assimilazione della donna alla figura del criminale si troverebbe finalmente collocata nella giusta luce, che non sarebbe quella dell'infamia, bensì quella

---

407 *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, cit., p. 238.

408S. Kofman, *L'enigma donna*, cit., p. 44.

della glorificazione. Nella serie metaforica in quel testo dipanata da Freud, la quale vede la donna successivamente assimilata al bambino, “ad alcune bestie che non sembrano occuparsi di noi, come i gatti e i grandi animali da preda”, ai “grandi criminali” e agli “umoristi” che “ci avvincono per la coerenza narcisistica con cui sanno tenere lontano tutto ciò che potrebbe rimpicciolire il loro Io”, Kofman vede infatti all'opera un rovesciamento – che si spiegherebbe con l'influenza in quel momento esercitata su Freud da Andreas Lou Salomé nonché, implicitamente e per suo tramite, da Nietzsche – della sua precedente (e successiva) posizione che sarebbe viceversa consistita nel dissolvere il fascino della donna che basta a se stessa facendo di lei un'isterica. E in effetti, al passo in cui Freud iscrive la donna nel novero di questi esseri di mistero, segue l'ammissione che “è come se li invidiassimo perché hanno saputo serbare una condizione di beatitudine psichica, un assetto libidico inattuabile al quale noi abbiamo ormai rinunciato da tempo” e che “il grande fascino esercitato dalla donna narcisistica” non manca peraltro di un importante rovescio: “gran parte dell'insoddisfazione dell'uomo innamorato, dei dubbi che egli nutre sull'amore della sua donna, delle lamentele per la natura enigmatica di lei, hanno la loro radice in questa incompatibilità fra i due tipi [quello per l'appunto narcisistico e quello per appoggio] di scelta oggettiva”.<sup>409</sup>

Senza ulteriormente addentrarci nell'analisi che Kofman propone del testo freudiano, e il cui approdo consiste nell'affermare che Freud si sarebbe da ultimo ritirato dall'alleanza criminale in tal modo stabilita con la donna per ragioni legate al rispetto dei valori morali dominanti nella società dell'epoca nonché per il timore di essere travolto dalle potenze in tal modo destinate, limitiamoci a prendere atto di come l'uomo sembri qui effettivamente scontare, in rapporto all'immagine di autosufficienza rappresentata dalla donna narcisista, un duplice difetto: non solo di godimento, ma anche del sapere sulla donna che di tale godimento gli assicurerebbe la *maîtrise*. Ed è proprio a tale duplice difetto che la tesi freudiana dell'invidia del pene servirebbe a porre rimedio.

#### *L'invidia del pene come soluzione generalizzata alla castrazione*

Mediante “l'operazione castratrice che dà alla donna una sessualità incompleta”, l'uomo cercherebbe dunque di riaffermare la propria potenza, a cominciare dalla potenza sessuale propriamente detta. Problema di cui Freud si era tuttavia occupato ben prima degli scritti degli anni venti e trenta sulla differenza tra i sessi e la sessualità femminile, ovverosia nel secondo dei *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, risalente al 1912 e dedicato alla “più comune degradazione della vita amorosa”. Nelle prime righe di tale scritto, infatti, egli afferma proprio come l'impotenza psichica – da intendersi come incapacità di intraprendere o concludere il coito in

---

<sup>409</sup>Introduzione al *narcisimo*, cit., p. 459.



maniera soddisfacente pur in assenza di lesioni organiche e a fronte di “una forte propensione psichica a compiere l'atto” – costituisce, assieme alle varie forme di angoscia, la più frequente tra le ragioni per le quali i pazienti si rivolgono all'analisi. Dopo di che, anticipando sullo sviluppo e sulle conclusioni del suo lavoro, prosegue spiegando come, tra i fattori etiologici del disturbo, l'impressione casuale al cui intervento chi ne soffre volentieri addebita la sua prima comparsa, non abbia in realtà parte alcuna nel determinarlo. Si tratterebbe, piuttosto, “dell'influenza inibitoria” di alcuni complessi psichici inconsci, il cui contenuto consisterebbe regolarmente “nella fissazione incestuosa alla madre o alla sorella, che non è stata superata”. Anche qui, ad essere in gioco sarebbero più specificamente due correnti della vita psichica, quella “di tenerezza” e quella “sensuale”, la cui interazione non metterebbe tuttavia in questo caso capo ad una scissione dell'Io, bensì dell'oggetto sessuale. Elemento caratterizzante della scelta oggettuale infantile primaria, prova evidente di come “le pulsioni sessuali trov[i]no i loro primi oggetti appoggiandosi alle valorizzazioni delle pulsioni dell'Io”, l'intreccio delle due correnti evolverebbe, nel corso dello sviluppo, nel provvisorio distoglimento – mediante l'interdizione edipica e il supporto ad essa fornito dalla conservazione delle relazioni affettive tra il bambino e i congiunti – degli investimenti erotici dalle loro mete originariamente sessuali, cui sarebbero chiamati a riunirsi solo in seguito, congiuntamente all'allargamento e al definitivo spostamento delle relazioni affettive su oggetti estranei al nucleo familiare.

A questo riguardo, Freud aggiunge una notazione molto importante, relativa al fatto che un tale esito comporterebbe, nel soggetto, l'unione del “più alto grado di innamoramento sensuale” con “il più alto apprezzamento psichico (la normale sopravvalutazione dell'oggetto sessuale da parte dell'uomo)”.<sup>410</sup> Non fosse che un tale apprezzamento dell'oggetto, questa sua sopravvalutazione – che è la stessa di cui l'oggetto feticcio si ammanta – non potrebbe avvenire che a una precisa condizione: che “il grado di attrazione che possono esercitare gli oggetti infantili da abbandonare, che è proporzionale all'investimento erotico che era stato loro assegnato nell'infanzia” non sia troppo forte. Qualora questo dovesse avvenire, unitamente magari a una frustrazione libidica imposta dall'esterno, l'esito non sarà tuttavia necessariamente quello della nevrosi, dal momento che all'attività sessuale potrebbe essere lasciato un parziale sfogo nella realtà a condizione di “una limitazione nella scelta oggettuale”, tale da garantirne la separazione dalla corrente – incestuosa e pertanto rimossa – della tenerezza. “La corrente sessuale rimasta attiva” – spiega Freud – “va cercando solo oggetti che non ricordino persone incestuose ad essa rigorosamente proibite; quando si è colpiti da una persona in un modo che potrebbe portare ad un alto apprezzamento psichico,

---

<sup>410</sup>*Contributi alla psicologia della vita amorosa. Secondo contributo: Sulla più comune degradazione della vita amorosa*, cit., p. 423.

quell'impressione non sfocia in un eccitamento della sensualità, ma in una tenerezza inefficace sul piano erotico. La vita amorosa di tali individui rimane scissa in due direzioni, quelle che l'arte ha personificato come amor sacro e amor profano (o animale). Dove amano non provano desiderio, e dove lo provano non possono amare. Ricercano oggetti che non hanno bisogno di amare per tener lontana la loro sensualità dagli oggetti amati; e lo strano scacco dell'impotenza psichica compare, secondo le leggi “della sensibilità complessuale” e del “ritorno del rimosso”, quando nell'oggetto scelto per evitare l'incesto un particolare spesso poco appariscente rammenta l'oggetto da evitare. Al fine di prevenire tale disturbo, il principale mezzo di cui ci serve in questa scissione della propria vita amorosa, consiste nella degradazione psichica dell'oggetto sessuale, mentre la sopravvalutazione che ad esso spetta normalmente viene riservata all'oggetto incestuoso o ai suoi sostituti”.<sup>411</sup> Essendo la redazione di questo *Secondo contributo* di soli tre anni posteriore a *Per la genesi del feticismo*, non stupisce incontrare, nel suo prosieguo, una notazione che costituisce il risvolto, sul piano della psicologia individuale, di quanto allora osservato su quello della storia delle civiltà a proposito di come il Medioevo non avesse potuto procedere alla degradazione, che ne è caratteristica, della figura della donna, senza al contempo innalzarla nella forma del culto della vergine Maria. “Quasi sempre, nella sua attività sessuale”, l'uomo si sentirebbe infatti “limitato dal rispetto per la donna e sviluppa la sua piena potenza solo quando ha dinanzi a sé un oggetto sessuale degradato; ciò trova a sua volta una spiegazione nella circostanza che entrano a far parte delle sue mete sessuali componenti perverse che egli non ha il coraggio di soddisfare con una donna stimata. Prova un pieno godimento sessuale soltanto quando può abbandonarsi senza ritegno al soddisfacimento, cosa che per esempio non osa fare con la moglie costumata. Da qui deriva allora il suo bisogno di un oggetto sessuale degradato, di una donna eticamente inferiore alla quale non si debbano attribuire titubanze estetiche, di una donna che non sa nulla di lui e non può giudicarlo nelle altre occasioni della vita”.<sup>412</sup>

Nella misura in cui il passo appena riportato rientra nel contesto di un'argomentazione nel suo complesso volta a dimostrare come “l'impotenza psichica [sia] un male comune della civiltà e non la malattia di singoli individui”, e in cui Freud si avvicina pertanto pericolosamente ad indicare nella figura della prostituta l'unico oggetto sessuale veramente accettabile per l'uomo, si evidenzia infatti una difficoltà sulla quale la lettura di Kofman sembrerebbe destinata a naufragare: l'omologia della posizione in rapporto all'uomo rispettivamente occupata dalla prostituta e dalla donna castrata, invidiosa del pene, in quanto essa sembrerebbe implicare che anche quest'ultima rappresentazione sia atta ad eccitare e sostenere il desiderio maschile. Ciò che tuttavia, qualora per lo meno

---

411Ivi, pp. 424-25.

412Ivi, p. 427.

seguissimo le indicazioni contenute nel breve scritto freudiano su *La testa di Medusa*, sembrerebbe effettivamente accadere.

In questa breve nota, probabilmente redatta da Freud con l'intento di utilizzarla in un altro suo lavoro e pubblicata postuma nel 1940, ma risalente al 1922, Freud ne fornisce, contrariamente alle sue abitudini, un'interpretazione isolata, quasi del tutto priva di riscontro tanto sul piano genetico che su quello comparativo, cosa di cui egli si giustifica asserendo l'ovvietà della relazione simbolica in questione: “Decapitare = evirare. Il terrore della Medusa è dunque terrore dell'evirazione legato alla vista di qualcosa”.<sup>413</sup> Quanto all'identificazione di questo qualcosa, in maniera già meno ovvia Freud si ricollega a quanto provato dal bambino, “il quale fino a quel momento non voleva credere alla minaccia dell'evirazione”, quando gli capita di vedere un genitale femminile. La testa di Medusa è dunque “il genitale circondato da peli di una donna adulta, essenzialmente di quello della madre”. Posta sulla veste di Atena, ovverosia della dea vergine, inavvicinabile, restia ad ogni brama sessuale, essa ricorda all'uomo greco quanto spaventoso sia il genitale della madre.

La singolarità di questo modo di procedere, in cui il vello pubico è ad esempio associato alla capigliatura di Medusa unicamente in base all'analogia della loro forma, è peraltro raddoppiata dall'immediata rettifica che Freud vi apporta: “Se i capelli della testa di Medusa compaiono così spesso nelle raffigurazioni artistiche sotto forma di serpenti, ciò è dovuto ancora una volta al complesso di evirazione; va notato che, per quanto suscitino in sé un effetto spaventevole, i serpenti servono in realtà a mitigare l'orrore, poiché sostituiscono il pene, dalla cui mancanza è nato l'orrore”. Oltre a significare l'evirazione, la creazione mitologica servirebbe al contempo a negarla, ciò che ne farebbe una formazione di compromesso a pieno titolo. Tanto che Freud chiosa: “La regola tecnica per cui la moltiplicazione dei simboli del pene significa evirazione è qui rispettata”. A conferma di tale sua ambivalenza, starebbe del resto l'attribuzione, allo sguardo della testa di Medusa, della capacità di pietrificare colui che dovesse incrociarlo. “Irrigidimento, infatti, significa erezione, e quindi nella situazione originaria qualcosa che consola lo spettatore: costui ha ancora un pene, e di ciò si rassicura diventando rigido”. L'esibizione del membro eretto, dice anche Freud, sembra avere valore apotropaico: “mostrare il pene – e tutti i suoi surrogati – vuol dire: non ho paura di te, ti sfido, ho un pene”, anche se il tutto richiederebbe ulteriori riscontri.

In prima battuta, la denigrazione della donna, lungi dal facilitare il rapporto sessuale, sembrerebbe dunque piuttosto impedirlo, interponendo tra la donna e l'uomo lo spettro della castrazione. Parrebbe addirittura che – osserva Kofman – “davanti a questo orrore, l'uomo non abbia che due soluzioni: l'omosessualità o il feticismo” – entrambe i quali, “in tali condizioni [...] lungi dall'essere «patologici», sarebbero il destino *normale* della libido maschile”, di modo che a

---

413Cfr. *La testa di Medusa*, trad. di A. Cinato, in *Opere*, cit., vol. 9, pp. 415-16.

richiedere una spiegazione sarebbe piuttosto l'eterosessualità. Questione che, in *Feticismo*, Freud non manca in effetti di sollevare, salvo come si è visto lasciarla senza risposta. A meno che – insinua Kofman – la soluzione all'enigma non sia implicitamente fornita proprio dalla tesi dell'invidia del pene, in quanto, se “questa invidia implica [...] l'assenza del pene e la castrazione della donna, essa afferma anche che il pene dell'uomo è rimasto intatto”, ed è per questo che “i genitali della donna suscitano congiuntamente orrore e piacere, risvegliano e placano l'angoscia di castrazione. L'invidia del pene nella donna, in quanto segnala che l'uomo possiede ancora intatto quel pene che la donna non ha più (ne aveva uno ma il padre glielo ha tagliato), in quanto è il segno che la donna ha perduto la sua onnipotenza, moltiplica la potenza dell'uomo e gli permette di superare l'orrore che lo inibiva: come se l' «invidia del pene» restituisse alla donna il suo valore di oggetto sessuale esibendo in certo modo, al negativo, la sessualità sempre intatta e completa dell'uomo”.<sup>414</sup> Vale a dire che, lenendo il narcisismo ferito dell'uomo, essa gli permetterebbe di fare economia di una serie di soluzioni ben altrimenti dispendiose dal punto di vista psichico o comunque tali da non poter essere generalizzate, quali ad esempio il ricorso alle prostitute (esclusivo di ogni possibilità di riunire le due correnti della tenerezza e della sensualità), l'omosessualità (passibile di portare all'estinzione della specie), il feticismo.

Quest'ultimo in particolare avrebbe il difetto di essere una soluzione esclusivamente compromissoria, “perché seppure il feticismo facilita la vita amorosa prestando fantasmaticamente alla donna un pene, la natura stessa del feticcio però lascia sussistere un dubbio circa la castrazione o la non castrazione della donna, e di conseguenza circa l'eventuale castrazione dell'uomo”.<sup>415</sup> Incapace di garantire al narcisismo maschile un supporto stabile, il feticismo lo lascerebbe preda di questa oscillazione, laddove mediante la supposizione, nella donna, dell'invidia del pene, la partita sarebbe definitivamente chiusa, senza peraltro richiedere a tal fine alcuna *Verleugnung*, massiva per quanto circoscritta, della percezione costituita dalla differente conformazione del genitale femminile rispetto a quello maschile.<sup>416</sup> In fin dei conti, una soluzione di buon senso, tanto più che essa, oltre a supportare il narcisismo dell'uomo, lo solleverebbe dall'incombenza più grave: quella di contestare realmente l'autorità paterna, sostenendo il proprio desiderio incestuoso per la madre fino alle ultime conseguenze.

Secondo Kofman, oltre a complicare il decorso dello sviluppo psicosessuale in direzione

---

414S. Kofman, *L'enigma donna*, cit., pp. 76-77.

415Ivi, p. 77.

416In una nota redazionale allo scritto su *La testa di Medusa*, si trova un interessante rimando ad una commento da Freud aggiunto ad uno scritto di Stekel sull'esibizionismo (cfr. W. Stekel, *Zur Psychologie des Exhibitionismus* Zentralbl. Psychoanal., I, 1911, p. 495): “Il dottor Stekel propone qui di derivare l'esibizionismo da forze motrici narcisistiche inconscie. A me sembra probabile che la stessa spiegazione possa essere data per l'esibirsi apotropaico che si riscontra fra i popoli dell'antichità”.

dell'eterosessualità, il panico ingenerato nel bambino dalla constatazione della realtà della castrazione – panico che Freud, conviene ricordarlo, assimila a quello dell'adulto “quando qualcuno grida ai quattro venti che il trono e l'altare sono in pericolo” – avrebbe come conseguenza quella di “tenere l'adulto come il bambino in uno stato di dipendenza nei confronti del padre” e di impedire quindi “per sempre” la conquista “dell'indipendenza intellettuale necessaria a tutte le grandi scoperte, a ogni progresso, a ogni eroismo: essere eroi, saper risolvere gli enigmi, richiede che si abbandoni ogni fede come ogni credenza, che si «uccida» il padre e si ami la madre, senza timore della castrazione e della morte”. Implica cioè “una passione dionisiaca per la conoscenza” che passa attraverso l'infrazione di ogni legge, ivi compresa – come nel caso del solo grande eroe, Edipo – quella di natura. “Chi ha bisogno di sostenersi a una colonna supplementare”, ovvero sia al feticcio, “chi non ha sovrastato il timore della castrazione e non si è familiarizzato con l'idea dell'incesto con la madre, non può «in verità» conoscere i segreti della natura, non può uccidere il padre e diventare un grand'uomo”.<sup>417</sup> Sulla scorta di tale assunto, sarebbe secondo Kofman addirittura possibile abbozzare una sorta di tassonomia dei tipi di relazione all'autorità paterna, i cui estremi sarebbero costituiti da una parte dall'eroe tragico per definizione, Edipo, e dall'altra da Dostoevskij, il quale, come scrive Freud al fine di definirne la posizione etica, “dopo le lotte più violente per riconciliare le pretese pulsionali dell'individuo con le esigenze della comunità umana, [...] finisce con l'approdare a una posizione retrograda: si sottomette sia all'autorità temporale sia a quella spirituale, venera lo zar, ma anche il Dio cristiano, coltivando in più un gretto nazionalismo russo. [...] Dostoevskij non è riuscito a diventare un maestro e un liberatore dell'umanità essendosi associato ai suoi carcerieri. La civiltà futura del genere umano avrà pochi motivi per essergli grata”.<sup>418</sup> Quanto alla posizione intermedia, essa sarebbe occupata da coloro i quali, pur essendo riusciti ad emanciparsi dalla tutela del padre per amore della madre, non l'avrebbero da ultimo fatto che per sostituire un'autorità con un'altra, più arcaica. Tale ad esempio Leonardo, la cui importanza per lo sviluppo della scienza moderna, insita nell'opzione a favore dello studio della natura come unica fonte del sapere vero di contro all'autorità degli antichi, è nondimeno fortemente limitata dalla correlativa posizione della regola dell'imitazione della natura, «la più alta sublimazione» della madre, “di quella madre fallica-avvoltoio” che gli aveva permesso di conservare intatta, semplicemente dislocandola, la sua fede in una potenza benevola e onnipotente, garante di un ordine assolutamente imm modificabile, a prova di qualsivoglia panico.<sup>419</sup>

Quanto a Freud, la sua posizione sarebbe sostanzialmente assimilabile a quella di Leonardo. Laddove Dostoevskij, stante “l'impossibilità narcisistica di rimettere in questione il valore e il

417S. Kofman, *L'enigma donna*, cit., pp. 80-81. Trad. leggermente modificata.

418Dostoevskij e il parricidio, trad. di S. Daniele in *Opere*, cit., vol. 10, p. 522.

419Cfr. S. Kofman, *L'enigma donna*, cit., p. 82.

valore esclusivo del fallo”, non avrebbe mai cessato di oscillare “tra fede e ateismo, come il feticista oscilla tra rinnegamento e affermazione della castrazione materna”; egli avrebbe infatti, al pari di Leonardo, viceversa adottato una soluzione più economica, inscrivendo la garanzia della potenza maschile in seno alla natura stessa, nella forma di un rigetto della femminilità insito nella donna stessa. Riprendendo quanto articolato a proposito delle tesi da lui sostenute circa l'invenzione della tessitura, Kofman sottolinea come per Freud “questo rigetto comune alla donna e all'uomo non sarebbe, come riteneva Adler, una conseguenza della repressione, ma un *fatto biologico insormontabile*, la *roccia* contro cui urta ogni analisi, il suo limite necessario”. Dopo di che conclude: “L'enigma della sessualità femminile è dunque in ultima analisi riconducibile a questo: come ha potuto la vita/la natura volere un essere come la donna, un essere castrato, un essere abominevole, che suscita un identico orrore ai due sessi? Come è possibile la donna? Un tale essere potrebbe considerarsi, come pensava Aristotele, altro che uno «scarto» della natura? Soltanto la vita stessa potrebbe rispondere a queste domande: la chiave dell'enigma non appartiene alla psicanalisi ma alla biologia. Così termina la lezione *La femminilità*, così finisce anche uno degli ultimissimi scritti di Freud: *Analisi terminabile e interminabile*”.<sup>420</sup> Col che la verità della donna, e quindi anche la verità in generale, sarebbe destinata a rimanere, conformemente al desiderio più profondo di Freud, velata.<sup>421</sup>

### *Il paradigma feticista*

Rileggendo la formula mediante la quale, a detta di Kofman, Freud avrebbe da ultimo demandato l'onere di fondare la nozione di invidia del pene alla biologia, è tuttavia difficile sottrarsi all'impressione che egli avesse voluto infondervi una certa dose di ironia. Come intendere altrimenti l'invito, ambigualmente rivolto a chi volesse “saperne di più sulla femminilità”, ad interrogare la propria “esperienza”, o i poeti, oppure ancora ad attendere “ragguagli meglio approfonditi e più coerenti” da parte della scienza?<sup>422</sup> Come non sentirvi risuonare la critica di ogni sapere che si pretenda esaustivo, ivi incluso quello della scienza biologica? Che questa potesse fornire una soluzione alle difficoltà della psicoanalisi, Freud l'aveva del resto esplicitamente escluso, sebbene in relazione a un differente problema, proprio nell'articolo sulla *Sessualità femminile* del 1931.

---

420Ivi, p. 84. Trad. leggermente modificata.

421Cfr. ivi, p. 87. L'affermazione circa il desiderio freudiano che la donna rimanga velata sarebbe suffragata da un sogno che Freud fece all'età di sei o sette anni, nel quale la madre gli era apparsa dormiente, con un'espressione del viso particolarmente serena, risvegliando in lui, “indissolubilmente”, “e desiderio sessuale, e angoscia di morte”. Ciò che permetterebbe di spiegare non solo come egli abbia potuto “sublimare il suo desiderio incestuoso in desiderio di investigazione sessuale”, ma anche perché tale investigazione abbia dovuto restare “come sospesa” e “l'enigma femminile” conseguentemente “serbato, in definitiva, intatto”.

422Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni), cit., p. 241.

“Poiché non possiamo prescindere dall'idea che l'eccitamento sessuale risalga all'azione di determinate sostanze chimiche” – aveva scritto – “vien subito da congetturare che la biochimica debba un giorno fornirci la sostanza la cui presenza susciti l'eccitamento sessuale maschile, e un'altra che susciti quello femminile. Ma questa speranza pare non meno ingenua dell'altra, oggi per fortuna superata, di riuscire a distinguere al microscopio i germi dell'isteria, della nevrosi ossessiva, della melanconia eccetera”. E questo non nel senso che la questione sarebbe eccessivamente complessa in relazione al grado di sviluppo raggiunto dalla biochimica; più radicalmente, Freud sostiene che “per la psicologia [...] è indifferente se nel corpo vi sia un'unica sostanza eccitante, o ve siano due, o un numero imprecisato. La psicoanalisi ci insegna che è sufficiente il concetto di una libido unica, la quale aspira peraltro a mete (vale a dire maniere di soddisfacimento) attive e passive”.<sup>423</sup>

C'è pertanto da chiedersi se Kofman, accusando Freud di fornire, sotto la copertura di un presunto dato biologico, una rappresentazione distorta della femminilità, fondata sul misconoscimento della specificità della posizione libidica ad essa corrispondente, non proceda in modo doppiamente arbitrario: non solo per la sua interpretazione quantomeno riduttiva del riferimento freudiano alla biologia; ma anche e soprattutto in virtù della maniera del tutto acritica in cui assume la tesi – opposta a quella di Freud – secondo cui la libido, lungi dall'essere unica, non sarebbe se non in forma maschile oppure femminile. Vale a dire che Kofman, nel mettere in questione il privilegio fallocentrico che Freud avrebbe viceversa da ultimo lasciato sussistere, non sembrerebbe essersi resa conto di come l'appello all'operatività della nozione di differenza implichi non soltanto la destituzione della normatività del modello per Freud rappresentato dalla sessualità maschile, bensì anche l'impossibilità di considerare la nozione stessa di differenza sessuale come un dato originario, cui tale modello sarebbe stato sovrainposto. Ciò che emerge di contro in primo piano nel tentativo, da Jacques Derrida compiuto in *Glas*,<sup>424</sup> di introdurre, in seno allo scritto freudiano sul feticismo del 1927 e più precisamente tra la definizione del feticcio come *Ersatz* fallico e l'esempio della cintura di castità deputato ad illustrarla, lo scarto necessario a scongiurarne il completo ripiegamento sulle categorie e sulle opposizioni metafisiche tradizionali.<sup>425</sup>

---

<sup>423</sup>*Sessualità femminile*, cit., p. 77.

<sup>424</sup>Cfr. J. Derrida, *Glas. Campana a morto*, trad. di S. Facioni, Bompiani, Milano 2006. Nelle citazioni faccio sempre riferimento al numero di pagina dell'edizione francese, che si trova riportato anche nella traduzione italiana. Può essere utile ricordare che, nella sua veste tipografica originale, il volume – pubblicato nel 1974 da Galilée – si presentava come un lungo, ininterrotto flusso testuale, scandito soltanto da alcuni spazi bianchi e ripartito su due colonne per pagina, ciascuna delle quali prevedeva il sistematico utilizzo di differenti caratteri di stampa nonché la presenza di alcuni inserti deputati ad ospitare degli svolgimenti soltanto apparentemente parergonali.

<sup>425</sup>È vero che, come rilevato dalla stessa Kofman (cfr., oltre al passo de *L'enigma donna* che si è fin qui preso in considerazione (p. 78, n. 88), la conferenza *Ça cloche*, in *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris 1984, pp. 115-51 e più in particolare 132 e sgg.), tale operazione implica una doppia forzatura: in quanto contraddice all'affermazione freudiana, inequivocabile, che “tutti i casi di feticismo hanno una stessa soluzione generale”; ma anche nella misura in cui, senza un compromesso tra il rinnegamento della castrazione da una parte e il suo riconoscimento dall'altra,

Prima di prendere in esame la lettura derridiana dell'articolo di Freud, è nondimeno necessario precisare come essa faccia parte di una digressione il cui punto di partenza è costituito dalla domanda “che ne è della dialettica speculativa relativamente al feticcio?”<sup>426</sup> Domanda che ci riporta, inevitabilmente, alla cornice in cui essa è incastonata: la predisposizione, meticolosa, di una scena sulla quale saranno simultaneamente convocati il Kant de *La religione nei limiti della sola ragione*, l'Hegel del terzo momento della filosofia dello spirito e, tra i due, con “un piede nella giostra” e l'altro no, il Freud di *Totem e tabù*.<sup>427</sup> Una scena sulla quale, “secondo la legge formalizzabile di un chiasmo”, Hegel rimprovererà a Kant di essere, con la sua tesi dell'inconoscibilità (“teorica, che Hegel non vuole qui distinguere dalla relazione pratica”) di Dio, “infedele alla ragione e al cristianesimo, come Kant rimprovera a quanti credono di riconoscere Dio (sarà questo il caso di Hegel) di degradare la religione a follia religiosa, a delirio di orgoglio o a feticismo”. Una scena sulla quale si annoda dunque un intreccio che Derrida si guarda bene dallo sciogliere: perché, se è vero che la religione assoluta di cui in Hegel, nel suo preludere al proprio rilevamento nella filosofia e nel suo non essere quindi ancora quanto è già, si autoimmunizza, mettendo in scacco l'identità stessa di essere e apparire che la contraddistingue; è del pari vero che *La religione nei limiti della sola ragione*, “aprendo il problema del feticismo a quello del Papa (παπα) e dell'appropriazione ingannatrice, violenta, manipolatrice dei preti”, non avrà dal canto suo potuto fino in fondo interdirti il ricorso a quell'analogia che, nella prospettiva hegeliana “dell'*agathon*, del buon dio che genera, dà forma e visibilità”, appare viceversa rivendicata quale fondamento del rapporto, non geloso, del padre e del figlio che egli desidera gli somigli e cui egli dovrà pertanto mostrarsi senza riserve, risolvendosi interamente nella propria manifestazione.<sup>428</sup>

---

non vi sarebbe giustappunto feticismo, bensì un delirio allucinatorio. Poiché, se davvero il feticcio pervenisse ad assicurare il rinnegamento puro e semplice della castrazione femminile, il soggetto, per colmo di paradosso, cesserebbe di avere bisogno di un feticcio, in quanto si troverebbe immediatamente installato nella psicosi.

426J. Derrida, *Glas*, cit., p. 232.

427Il piccolo cameo che, a lato del dialogo tra le due voci principali, Derrida dedica a Freud (cfr. ivi, p. 243) merita di essere citato, in quanto egli sembrerebbe adombrarvi, insieme ad una certa insuperabilità dell'impasse, la possibilità di una sua praticabilità, la quale comporterebbe tuttavia l'inserzione, all'interno del discorso filosofico, di una dimensione finzionale rimandata alla figura di un terzo, “l'artista o l'isterico”, con la quale Freud si identificherebbe soltanto in parte: “«Cosa accade» – si chiederebbe Freud – “quando due sistemi filosofici (manie paranoiche, erette, diritte, non storte) si affrontano o si perseguitano l'un l'altro rimproverandosi reciprocamente di non comprendere nulla della religione (della nevrosi ossessiva eretta, diritta, non storta)? Cosa accade quando due sistemi filosofici si richiamano alla verità pretendendo di detenere *contemporaneamente* la verità della nevrosi e quella della paranoia di cui la psicoanalisi pretende bene sapere di cosa si tratta, perché sa che esse sono una il carico o la caricatura (*Zerrbild*) della religione, l'altra della filosofia?» [...] Forse mi tirerò fuori da questa giostra diagnosticando: filosofia uguale «sovraestimazione della magia verbale»? Addirittura. E tuttavia cosa fa il terzo, l'artista o l'isterico? E chi detiene la verità dell'altro” [*sic*].

428Cfr. ivi, pp. 231-44. Sul nesso di feticismo e analogia Derrida tornerà, a quasi vent'anni di distanza, in un capitolo di *Spettri di Marx* incentrato sulla critica marxiana a Max Stirner e sulla questione del rapporto tra merce e valore articolato ne *Il capitale*. Dopo essersi a lungo soffermato sul carattere mistico e sul segreto da Marx individuati nella forma-merce e sulla sua spettralità, Derrida osserva come ciò equivalga ad addentrarsi sul terreno del feticismo e dell'ideologico, entrambi i quali richiederebbero, per essere compresi, di essere considerati alla luce dell'“analogia religiosa”, la quale starebbe a monte “della produzione e dell'autonomizzazione feticizzante di questa forma” (cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx*, trad. di G. Chiurazzi, Cortina 1994, pp. 207-209). Analogamente, in *Glas* (cit., p. 231),



Poiché non è in questa sede pensabile di interamente dipanare la matassa degli innumerevoli fili che Derrida in queste pagine intesse, converrà tuttavia limitarsi a quanto più immediatamente inerente la questione del feticismo, senza peraltro dimenticare come essa si trovi ripresa anche sulla colonna di destra della partitura derridiana,<sup>429</sup> sulla quale si gioca un'altra partita che è nondimeno la stessa e sulla quale si dovrà tornare. Per rispondere alla domanda sopra riportata, Derrida osserva innanzitutto come, “nel suo senso strettamente religioso (quello di cui parla il presidente De Brosses), il tipo feticista è, secondo la *Ragione nella storia*, africano. Più esattamente, egli appartiene all'Africa interna, vale a dire – se si estrae lo schema logico dell'analisi – a un inconscio che come tale non si lascia dialettizzare, che non ha storia, che rimane con testardaggine alle soglie del processo storico-dialettico”, ciò che rende particolarmente difficile il compito di renderne conto. Agli occhi di Hegel, l'africano appare difatti come “l'uomo nella sua immediatezza”, “l'uomo allo stato bruto”, “barbaro”, “selvaggio”: come un essere di pura natura, cui non ci sarebbe in nessun caso dato, mediante il sentimento, di identificarci, esattamente come non ci è dato farlo in rapporto all'animale. Ma che cosa scopriremmo qualora, dopo aver rinunciato a tale approccio, cercassimo di coglierne la natura riflessivamente, esaminandone ad esempio la religione? Che quest'ultima si fonda tuttavia sull'opposizione di uomo e natura: che alla potenza soverchia degli elementi naturali, che minacciano di annientarlo, l'africano risponde con la magia, ovverosia con l'arbitrio dell'onnipotenza fantastica. “Il potere a cui si rivolgono gli uomini” – scrive Hegel citato da Derrida – “non è un potere superiore, poiché essi credono di produrre da loro stessi simili effetti. Per prepararsi [...] si dispongono in uno stato di trance estrema e proferiscono allora i loro comandamenti. Quando tali ordini rimangono per molto tempo senza effetto, designano tra gli astanti coloro che devono essere massacrati, [...] e gli altri li divorano”.<sup>430</sup> Il che implica il mancato riconoscimento, da parte dell'africano, della realtà dell'opposizione di cui sopra, essendo il fallimento dell'intervento magico da questi regolarmente attribuito non al potere, oggettivo, della natura, bensì unicamente a un difetto dell'operazione deputata a incantarla. Ciò che diverrebbe chiaro, spiega Derrida, proprio nel feticismo, che della religione africana costituirebbe il secondo momento, quello in cui il potere dell'uomo si rappresenta in un'“immagine” (“animale, albero,

---

prima di dichiararsi interessato al “continuo – o [al] già – di un valore di feticcio” e di introdurre così la tematica, Derrida richiama l'appunto da Marx mosso a Feuerbach nella quarta delle sue *Tesi*: “Feuerbach parte dal fatto dell'alienazione religiosa di sé (*Faktum der religiösen Selbstentfremdung*), dal raddoppiamento (*Verdopplung*) in mondo religioso e mondo profano (*weltliche*). Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nella sua base profana. Ma il fatto che la base profana si distacchi da se stessa (*sich abhebt*) e si fissi tra le nuvole, costituendo così un regno autonomo, non può spiegarsi che attraverso la spaccatura di sé (*Sichselbsterissenheit*) e la contraddizione interna (*Sichselbstwidersprechen*) di tale base profana. Bisogna dunque comprendere nello stesso tempo quest'ultima nella sua contraddizione e rivoltarla praticamente. In questo modo, una volta scoperto che la famiglia terrestre è il segreto (*Geheimnis*) della Sacra Famiglia, è la prima che deve allora essere annientata teoricamente e praticamente”.

429Su tale analogia si veda l'“Introduzione” del curatore dell'edizione italiana di *Glas*, Silvano Facioni, p. 6 n.1.

430Cfr. J. Derrida, *Glas*, cit., p. 233.

pietra, idolo di legno”) che riflette l'arbitrio della sua soggettività, paradossalmente condannata alla passività (intesa come passività dell'immaginazione che procede a capriccio, facendosi avvincere dagli stimoli più disparati) proprio dal fatto di non trovare fuori di sé, in una realtà la cui normatività sembrerebbe essere dall'africano rinnegata alla radice, alcun limite. “Che manipoli il feticcio, che si innalzi al di sopra di esso, fosse pure per essere capace di produrlo e di «deporlo» a piacere, per cambiarlo (Hegel vi insiste molto) quando non gli serve più, «attaccarlo o bastonarlo» quando il raccolto è cattivo, che gli attribuisca un significato ambivalente, che lo esalti e/o lo abbassi, tutto questo prova che il negro non si innalza al di sopra dell'arbitrio”.<sup>431</sup> Tutto questo prova, insomma, che la religione dell'africano *non* è una religione, se è vero che, a definire la posizione di transizione che la religione, in virtù della sua facoltà di divenire rivelata, occupa nella sezione dell'*Enciclopedia* dedicata alle tre forme del sapere assoluto, è viceversa proprio “il fatto della rappresentazione”, quel “*Vor-stellen*” che “forma un opposto (*Gegensatz*), un oggetto (*Gegenstand*) che, come ogni oggetto, si oppone alla coscienza”.<sup>432</sup> Religione che non è religione, essere soggetto della sostanza nondimeno irricognoscibile in quanto tale per il fatto di non essere quello della coscienza, il feticismo degli africani descritto da Hegel parrebbe esibire, come in un calco, il rovescio del metodo speculativo: non quel negativo che vi sarebbe al contrario perfettamente integrabile e che esso anzi richiede per funzionare; bensì un al di qua che, sottraendosi alla sua presa, ne renderebbe da ultimo irreperibile il termine finale, ovvero sia quel dispiegarsi della presenza a sé dell'assoluto che renderebbe ogni ipotesi di sostituzione impraticabile. Quasi che “una certa indecidibilità del feticcio”, della quale si tratterebbe di prendere atto rinunciando a ridurne la struttura a quella di un semplice *Ersatz*, ci facesse ogni volta oscillare “tra una dialettica (dell'indecidibile e della dialettica) o un'indecidibilità (tra la dialettica e l'indecidibile)”.<sup>433</sup>

Il feticcio sarebbe insomma a un tempo il resto del processo speculativo e la sua molla più riposta, dentro/fuori, un operatore la cui messa a regime all'interno dell'economia di quello che Derrida chiama *Sa* non sarebbe possibile che alla condizione di un allargamento di quest'ultima: un allargamento quanto mai prossimo alla sua effrazione.<sup>434</sup> Una potenzialità, questa, di cui Freud parrebbe non aver preso in alcun modo atto, in quanto la sua definizione del feticcio quale *Ersatz* fallico non sembra a tutta prima in alcun modo eccepire alla regola per cui, “nonostante tutte le variazioni a cui può essere sottomesso, il concetto di feticcio comporta un predicato invariante: è un sostituto – della cosa stessa in quanto centro e fonte d'essere, origine della presenza, la cosa

431Ibidem.

432Ivi, p. 247.

433Ivi, p. 232.

434Cfr., su questo, J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, ne *La scrittura e la differenza*, trad. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990, pp. 325-358.

stessa per eccellenza. Dio o principio, l'arconte, quanto occupa la funzione di centro in un sistema, per esempio – in una certa organizzazione fantasmatica – il fallo”. Come dire che il feticcio non si produrrebbe che in seno ad una logica della sostituzione imperniata sul riferimento all'eventualità di un darsi senza resti dell'originale, della cosa stessa nella sua verità, ciò che ci consentirebbe non solo di farne all'occorrenza economia, ma anche e soprattutto di misurarne l'inadeguatezza e di mantenere distinti i termini dell'opposizione: l'*Ersatz* da una parte, il non-*Ersatz* dall'altra; l'originale e la copia; il fallo e – per l'appunto – il feticcio che ne prende il posto.<sup>435</sup>

A meno che non vi sia, particolarmente in Freud, di che “ricostruire, a partire dalla sua generalizzazione, un concetto di feticcio che non si lascia più contenere nello spazio della verità, nell'opposizione *Ersatz/non-Ersatz*, o semplicemente nell'opposizione”. All'interno di *Feticismo* vi sarebbero infatti due famiglie di enunciati, profondamente eterogenee: da una parte quella degli enunciati decidibili, in cui rientrerebbe, oltre all'esempio del *Glanz auf der Nase* e all'individuazione della funzione sostitutiva del feticcio, l'equiparazione di quest'ultimo al segno della vittoria, trionfante, che il feticista avrebbe riportato sulla castrazione; dall'altra quella degli enunciati indecidibili, comprensiva della descrizione, che si trova nella seconda parte dell'articolo e che solo in apparenza si limiterebbe a illustrare quanto asserito nella prima, di una serie di casi piuttosto sottili ed anzi – come Freud stesso si esprime – “estremamente raffinati”.<sup>436</sup> Casi in cui “la struttura, la costruzione (*Aufbau*) del feticcio riposa simultaneamente sul diniego e sull'affermazione (*Behauptung*), l'asserzione o l'assunzione della castrazione”, impedendo così di dirimere la questione, di optare per una delle alternative a discapito dell'altra, di determinare come *in verità* stiano le cose. Di discriminare, insomma, tra il sostituto e un originale che, sussistendo unicamente in virtù di un oggetto che ne significherebbe al contempo la mancanza, non potrà a questo punto che apparire soltanto supposto. Come in quello che Derrida chiama “l'argomento della guaina”, e che altro non è che la cintura di castità di cui in *Feticismo*, della quale si ricorderà che essa poteva essere indossata anche come un costume da bagno, così da cancellare la differenza sessuale stessa. Cancellazione che agli occhi di Derrida appare piuttosto come un'obliterazione, quasi che l'ipotesi della differenza non si collocasse al di qua della sovrainposizione su di essa operata dall'opzione

---

435Cfr. J. Derrida, *Glas*, cit., p. 234: “Se quanto si è sempre chiamato feticcio, in ogni discorso critico, implica il riferimento a una cosa non sostitutiva, dovrebbe allora esserci da qualche parte – ed è la verità del feticcio, il rapporto del feticcio alla verità – un valore decidibile del feticcio, un'opposizione decidibile del feticcio al non feticcio”.

436Cfr. *ivi*, pp. 234-35. Per rimarcare lo scarto tra la prima e la seconda parte dello scritto freudiano, Derrida afferma che Freud stesso sarebbe stato consapevole di improntare, di lì in avanti, una via “puramente speculativa”. In verità, Freud parla di speculazione esclusivamente a proposito delle vie attraverso le quali egli sarebbe giunto a definire la differenza tra psicosi e nevrosi – questione in rapporto alla quale l'interpretazione del feticismo era venuta conseguente assumendo ai suoi occhi un interesse teorico supplementare. Se Derrida forza la lettera del testo freudiano, è tuttavia con un intento ben preciso: quello di assimilare le aporie della concettualizzazione freudiana del feticismo a quelle della logica speculativa di cui in queste pagine è questione.

feticista, ma avesse corso unicamente a partire da essa, o più precisamente dalla sua radicalizzazione. Il che non significa tuttavia affatto, come invece nel caso del *Glanz auf der Nase*, misconoscere la castrazione quale condizione rappresentativa della femminilità a tutto profitto di quella opposta della virilità, bensì, all'opposto, ammettere l'eventualità di entrambe, sebbene sempre di là a venire. Si tratterebbe, insomma, di una strategia consistente “nel fingere di perdere, di castrarsi, di darsi la morte per tagliarla via”. Con l'inconveniente tuttavia che “la finta non vi si taglia via”, che il gesto apotropaico si colora dell'angoscia che esso avrebbe dovuto esorcizzare. Di modo che, a “saper giocare sui due tavoli” si perderebbe comunque sempre. Ma proprio in questo, nel familiarizzarsi in qualche modo con l'altro assoluto rappresentato dalla perdita, nel *praticarla*, consisterebbe l'importanza del passaggio dal feticismo ristretto – quello in cui si dibatte da sempre la metafisica e che, “lungi dal generalizzare l'*Ersatz* o il simulacro, [...] assume un *Ersatz* per la cosa stessa” così illudendosi di risultare vincente – al feticismo generalizzato, che “non interrompe l'efficacia del principio economico” cui l'altro risponde, ma la ingloba al suo interno.<sup>437</sup>

Una ventina di pagine innanzi, l'argomento della guaina si trova ripreso sulla colonna di destra. “Dopo aver enunciato le leggi generali e descritto la struttura essenziale del feticismo” – torna a scrivere Derrida – “il dottore riporta, come un'appendice, quei «casi molto raffinati» (*In ganz raffinierten Fallen*) in cui il feticcio è scisso in due posizioni contrarie (*zweispältige Einstellung*). Si tratta dell'argomento della guaina (*Gürtel*)”. Ripetizione volta a ribadire quanto, sull'altra colonna, era stato lasciato in sospeso: ovverosia il fatto che un feticcio come la *Schamgürtel*, la cintura di castità di cui in *Feticismo*, “*aus Gegensätzen doppelt geknüpft, hält natürlich besonders gut*” (per la sua duplice derivazione da idee opposte, regge naturalmente particolarmente bene). “La consistenza, la resistenza, la restanza del feticcio” – insiste Derrida – è a misura del suo legame indecidibile con i contrari”. Il che significa tuttavia che il migliore dei feticci possibili è quello che viene meno alla sua funzione, che, invece di bandire una volta per tutte l'angoscia di castrazione, lascia sussistere, accanto alla condizione che la smentirebbe, quella che viceversa l'alimenta. Che il feticcio, lungi dal fungere da supporto ad un discorso “che decida sulla castrazione (*pro aut contra*)”, “*oscille comme le battant d'une vérité qui cloche*”, oscilla come il battente di una verità che, nel risuonare sotto i suoi colpi, cesserebbe di procedere in linea retta per mettersi piuttosto a zoppicare, a vacillare, secondo un movimento che non sarebbe dato descrivere senza al contempo eseguirlo. Con le parole di Derrida: “faccio, più o meno, quanto non dico, non dico mai quello che faccio”.<sup>438</sup> Affermazione che equivale all'invito di tenere in mora la verità, di deporre una certa posizione dottorale che sarebbe al contempo una posizione feticistica *strictu*

---

437Ivi, pp. 235 e 236.

438Cfr. ivi, pp. 252-55.

*sensu*, analoga a quella descritta da Kaplan nei termini della strategia feticista e denunciata da Kofman quale occulto fondamento dei pronunciamenti freudiani sulla sessualità femminile e sull'invidia del pene in particolare.<sup>439</sup>

Una posizione metafisica, la cui consistenza puramente fantasmatica non impedirebbe tuttavia che i tentativi di contestarla, nella misura stessa in cui la assumono come l'oggetto della propria negazione, siano sempre a rischio di paradossalmente rinforzarla. Ciò di cui, nelle pagine precedenti a quelle appena citate, sulla stessa colonna di destra all'interno della quale ci stiamo ora muovendo e il cui riferimento privilegiato è costituito dall'opera di Jean Genet, Derrida scorge un esempio privilegiato nelle accuse a questi mosse da Georges Bataille, i temi generali del cui pensiero avrebbero pure dovuto indurlo a un'altra lettura. A Genet, Bataille rimprovera infatti il suo "fallimento". Con Sartre, osserva che "Genet, che pure scrive, non ha né il potere, né l'intenzione di comunicare con i suoi lettori. L'elaborazione della sua opera ha il significato di una negazione di coloro che la leggono. Sartre se n'è accorto, ma non ne ha tratto la necessaria conclusione: che cioè, in tali condizioni, quest'opera non è esattamente un'opera, ma un surrogato, a mezza via da quella comunicazione maggiore cui la letteratura tende". Essa è lo specchio dell'indigenza soggettiva di un autore del tutto incapace di "oltrepassare in sé la miseria della sua persona, che non è all'altezza dei suoi momenti sovrani". Genet avrebbe potuto e dovuto cioè essere un autore sovrano, capace di apporre la propria firma su un'opera vigorosa, autentica, la cui verità avrebbe allora cessato di eccederlo. Tanto più che il suo "lavoro di scrittore" – ammette Bataille – è in effetti "fra i più degni di attenzione. Genet stesso si preoccupa della sovranità. Ma non ha visto che la sovranità esige lo slancio del cuore e la lealtà, perché essa si realizza nella comunicazione [...]".<sup>440</sup> Al che Derrida annota a margine "Genet manca di cuore. Di lealtà". Ma che cosa significa "mancare di lealtà"?

Poche pagine prima, nuovamente a margine, ma di una lunga citazione di un brano del *Journal d'un voleur* in cui Genet ci fa "inginocchiare di fronte a un feticcio vegetale" – un finto grappolo d'uva, imbottito di ovatta<sup>441</sup> e nemmeno cucito, ma appena appuntato con una spilla da balia all'interno dei calzoni, in corrispondenza del sesso – Derrida aveva a sua volta appuntato un altro passo di Genet, tratto dal *Miracle de la rose*, in cui di nuovo si tratta di "grappoli appuntati per arrappare gli occhi", concludendone che "è dunque il posticcio, il distaccabile, che seduce, affascina, attacca". Un passo il cui *incipit*, riferendosi a quanto precede ma nel testo di *Glas* non compare,

---

439Derrida lo afferma esplicitamente: "nel momento in cui la cosa stessa, nella sua veirtà disvelata, si trova già impegnata, attraverso il disvelamento stesso, nel gioco della differenza supplementare, il feticcio non possiede più uno statuto rigorosamente decidibile. Campana a morto del fallogocentrismo" (ivi, p. 252).

440G. Bataille, *Genet*, ne *La letteratura e il male*, trad. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano 1973, pp. 175, 178 e 179.

441Genet spiega che ognuno dei suoi acini era "grosso come una regina Claudia [una varietà di prugna], e a quei tempi, in quel paese, le donne eleganti se ne adornavano il cappellino di paglia, la cui tesa si piegava sotto il peso" (J. Genet, *Il diario del ladro*, trad. di G. Caproni, in *4 romanzi*, a cura di G. Caproni, il Saggiatore, Milano 1975, p. 167).

enigmaticamente afferma: “Si appiccicano alla lealtà come altri alla virilità”.<sup>442</sup>

Anche la lealtà di cui parla Bataille sarebbe insomma un feticcio, e un feticcio della specie ben nota ai dottori, a quelli che, imbattendosi nel grappolo d'uva di Stilitano – il personaggio del *Journal d'un voleur* dal quale il feticcio è indossato – non esiterebbero a tagliare, a interrompere la lettura per “scuotere la testa e salmodiare: castrazione, feticismo, castrazione della madre, feticismo, castrazione, vi dico castrazione, ancora una volta castrazione”.<sup>443</sup> Mentre il gesto di Stilitano non è affatto così semplice: perché “quanto lo stilita si procura non [...] è il sostituto di un pene che possiede molto bello, e molto vigoroso, ma già una «piaga posticcia» [...] tanto quanto un membro feticcio, per rimarcare-compensare un altro sostituto della castrazione, la sua mano mozza, ecc.”.<sup>444</sup> Nel *Journal d'un voleur*, difatti, viene detto che Stilitano portava il suo feticcio per andare alla Criolla, “un locale di checche”. “Ogniqualevolta, alla Criolla, turbato dal turgore, un pedé gli metteva la mano sulla pattina, le sue dita incontravano inorridite quel coso ch'esse credevano un grappolo del suo vero tesoro, il ramo dove, comicamente, stavano appesi troppi frutti”. Quelli che lo desideravano, egli voleva dunque sviarli, prendersi gioco di loro, ferirli, perché li disprezzava. Da cui la possibilità di vedere in Stilitano “un pedé che si odia”, e che anzi egli “si fosse comprata una piaga posticcia per il più nobile punto del suo corpo (so che l'aveva magnifico) al fine di salvare dal disprezzo la sua mano mozza. Così, con un sotterfugio molto grossolano, eccomi a parlare di nuovo degli accattoni e dei loro mali. Dietro un male fisico reale o immaginario che lo rivela e lo fa dimenticare, più segreto si cela un male dell'anima”. Ciò che sembrerebbe, una volta di più, delineare il profilo di una difesa. Non fosse che Genet aggiunge che “si è scaduti finché portiamo i segni dello scadimento, e la conoscenza dell'impostura, che veglia in noi, a poco serve. Traendo un utile dal solo orgoglio voluto dalla miseria, suscitavamo la pietà coltivando le piaghe più disgustose”.<sup>445</sup> Coltivandole, ovverosia assumendosele, rubandole all'altro per riconoscerle come proprie nel momento stesso in cui si vorrebbe allontanarle da noi.

Ancora una volta, il tratto che Derrida tenta di prelevare dal testo di Genet – sia pure non per appropriarsene facendone la teoria, ma per servirsene al fine di rendere instabili tutte quelle opposizioni sulle quali la metafisica fa leva onde arginare il movimento dal quale essa stessa è in fondo animata – è quello dell'indecidibilità. Un tratto rinvenibile, in una forma che ne avrebbe progressivamente accentuato la valenza operatoria, anche in altri suoi scritti dello stesso periodo, a cominciare da quello redatto nel 1975 in occasione di una mostra di Valerio Adami intitolata *Il viaggio del disegno*, nella quale figuravano, tra un centinaio di altre opere, anche due *Studi per un*

---

442Cfr. J. Derrida, *Glas*, cit., p. 238.

443Ivi, p. 239.

444Ivi, pp. 251-52.

445J. Genet, *Il diario del ladro*, cit., pp. 167-68.

*disegno da «Glas» di Jacques Derrida.*<sup>446</sup> Muovendo dall'articolazione di scrittura discorsiva e pittura rappresentativa caratteristica dei lavori di Adami e di quelli appena citati in particolare, Derrida vi si sforza infatti di circoscrivere l'elemento che, aprendovi un varco in quanto “evento selvaggio, quasi inenarrabile”, impedirebbe alle due componenti di entrare in una relazione di tipo gerarchico o più semplicemente di reciproca corrispondenza. Parlando di uno dei due disegni (quello in cui si vede, su di uno sfondo quadripartito, un pesce che si dibatte preso all'amo, cui sono sovrapposti i tratti di una scrittura che simula quella di Derrida), egli scrive ad esempio: “La scena che abbiamo chiamato *Ich* non si trova in *Glas* e non riprende nulla che sia rintracciabile in quel libro. Certo cattura ed estrae da esso tutta una attrezzatura pisciculturale, ritmata sulla logica della duplice striscia (*double bind*) o sostenuta con l'argomento detto della guaina. [...] Eppure *Ich* sviluppa, senza negativo, una scena che non è possibile trovare in *Glas*, né rappresentarla a nessun titolo. Se non altro per la ragione seguente: che *Ich* performa la propria operazione, la violenza uncinata, acuminata, di una cattura che si impadronisce di un inconscio [...], trasforma un testo, una firma, un *Ich*, questa traccia piscifallica, nella sua preda da perseguire, lo bracca e lo trascina fuori di sé, per darlo da vedere, per *lasciarlo* vedere, infine, da morto, come quel che non poteva darsi da se stesso. [...] *Ich* rappresenta il rovescio assoluto di un testo, la sua scena altra, ma mostra anche il fatto che mostra, che indica la galleria, il fatto di *mettere in mostra*, l'*esibizione* [...]”.<sup>447</sup>

Quasi che l'altra scena, l'inconscio di quello che in questo caso è un testo ben determinato – per l'appunto *Glas* – non potesse sussistere che in quella dimensione di esposizione che, facendolo apparire, ne determina al contempo l'alterazione, la perdita, la mortificazione. Una mortificazione che, costituendone la sola forma possibile di esistenza, ne rappresenterebbe tuttavia al contempo la vita, l'unica sua vita possibile per quanto fantomale. L'esposizione – dice Derrida – si colloca qui “al di là del mercato. Non sopra il mercato, perché in questo caso vi lascereste prendere ancora da un inganno, ma col mettere in gioco e far scomparire i simulacri distrutti del plusvalore”.<sup>448</sup> Perché tra interno ed esterno, autentico e inautentico, valore assoluto e relativo, non c'è qui opposizione semplice, ma coimplicazione. A vigere, è cioè quell'argomento della guaina che Derrida torna qui, dopo *Glas*, ad evocare per mostrare appunto come l'uno e l'altro non si escludano a vicenda, ma possano *e debbano* al contrario essere affermati al contempo.<sup>449</sup> Quasi che all'inconscio non fosse

446Cfr. J. Derrida, + *R (al di sopra del mercato)*, ne *La verità in pittura*, trad. di G. e D. Pozzi, Newton Compton, Roma 1981, pp. 141-75.

447Ivi, pp. 154-55. Il corsivo riferito all'espressione “l'argomento della guaina” è mio.

448Ibidem.

449Una variazione sull'argomento della guaina può essere considerato anche *Restituzioni*, ovverosia il saggio con cui si chiude *Verità e pittura*. Benché Derrida vi dispieghi numerosi altri temi, il suo punto di partenza è infatti costituito da una disamina delle critiche mosse da Meyer Schapiro all'interpretazione che, ne *L'origine dell'opera d'arte*, Heidegger aveva fornito della pittura di van Gogh, e più in particolare di un dipinto del 1886 intitolato *Vecchie scarpe con lacci*. Tra le prime osservazioni di Derrida, vi è quella secondo cui la scarpa presenterebbe “il vantaggio di fare sistema dei due tipi di oggetto descritti da Freud: di forma allungata, solidi, compatti su di un piano, vuoti o

dato sussistere se non nelle reti in cui esso rimane impigliato, in una sorta di pesca la cui miracolosità sta tutta nel carattere derivato, prodotto, artefatto di quanto essa pure raccoglie.

Verso la fine del suo testo, Derrida, commentando il *Disegno per un ritratto di Benjamin* da Adami realizzato a partire da una nota fotografia dell'intellettuale tedesco, si richiama a quanto da questi avanzato a proposito del ritratto nel suo scritto su *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. A partire dall'opposizione tra "arte culturale" e "riproducibilità tecnica", Benjamin aveva infatti assegnato al ritratto una funzione di transizione, identificando la rappresentazione fotografica del volto come l'ultimo rifugio del valore incarnato dalla prima di queste due forme rappresentative. Distrutto dall'imporsi dal "valore di esponibilità" (*Ausstellungswert*), il "valore culturale" (*Kultwert*) un tempo associato all'opera sarebbe migrato nell'"espressione fuggevole" dei volti, per lo meno fin quando i volti non sarebbero a loro volta scomparsi,<sup>450</sup> o, proprio come avviene nel disegno di Adami, non avrebbero più occupato, sulla scena, il posto centrale. "Nel leggere Baudelaire" – scrive Derrida – "Benjamin aveva creduto di poter collegare la perdita dell'aura alla vacuità dello sguardo", ragion per cui proprio questo suo ritratto, "dagli occhiali bianchi", starebbe per tutte le altre immagini e per tutti gli altri luoghi da essa disertati. Da cui, anche, l'esigenza della «didascalia» (*Beschriftung*), la quale, a detta dello stesso Benjamin, «ha un carattere del tutto diverso dal titolo di un quadro». Perché per essa non si tratta di alludere ad una presenza, ma di tenere il luogo di una biografia, di una storia, di una realtà ugualmente assenti, ciò che Adami avrebbe peraltro compreso alla perfezione, se è vero che nel suo ritratto, lungo la linea che taglia la fronte del soggetto, appena sopra il suo sguardo cieco, il nome "Benjamin" spicca quale "titolo di un quadro assente, di uno scomparso. *Scomparso* è il soggetto. Lo scomparso *appare*, assente sul luogo stesso del monumento commemorativo, fantasma che ritorna sul vuoto marcato dal suo nome. Arte del *cenotafio*". Arte al cui riguardo Derrida rimette in moto a pieno regime la macchina teorica già costruita e avviata in *Glas*: "è continuamente all'opera" – conclude infatti a proposito del lavoro di Adami – "una didascalia sotterranea, un falso titolo, la cui soppressione stessa avrebbe infallibilmente congiunto le linee frammentarie, articolato nuovamente i frammenti nel continuum lineare, organizzato i simulacri di feticci [...]. Scrivo a proposito simulacri di feticci. Il feticismo generalizzato di Adami ridicolizza le logiche classiche del feticismo, il contrapporsi del frammento feticizzato alla cosa stessa, a Dio, al referente originario, al fallo trascendentale".<sup>451</sup>

Benché Derrida non lo affermi esplicitamente, un'analogia dislocazione delle logiche classiche

---

concavi sull'altro. Tutto viene rovesciato – così come si rovescia un paio di guanti" (J. Derrida, *Restituzioni, della verità en peinture*, ne *La verità in pittura*, cit., p. 258).

450Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1991<sup>2</sup>, pp. 28-29.

451J. Derrida, + *R (al di sopra del mercato)*, cit., p. 172.



del feticismo sembrerebbe animare anche l'opera dell'artista cui è dedicato il testo che, in *Verità e pittura*, immediatamente segue quello su Adami. Intitolato *Cartigli*, esso si riferisce ad una mostra di Gerard Titus-Carmel tenutasi tra il marzo e l'aprile del 1978 presso il Centro George Pompidou, col titolo *The Pocket Size Tlingit Coffin et les 61 premiers dessins qui s'ensuivirent*.<sup>452</sup> “Titolo generico”, che, secondo quanto affermato nello scritto dal quale l'opera o le opere sono accompagnate, designa “un discreto numero di disegni (centoventisette, per la precisione) derivati da uno stesso modello: si tratta di una scatola di mogano di modeste dimensioni (10 x 6,2 x 2,4 cm). La sua fabbricazione è stata particolarmente accurata: scelta del legno, della tinta, delle diverse disposizioni del filo, del modo di unirli (a coda di rondine), delle proporzioni (numero d'oro), ecc. Il fondo della scatola è ricoperto da uno specchio e ai due lati, nel senso della larghezza, sono stati collocati due contrafforti che servono da sostegno a un ovale di vimini, su due tratti del suo perimetro avvolto in pelliccia sintetica grigia. L'ovale, inoltre, è fissato su un'allacciatura i cui fili, attraversando le pareti della scatola in sei punti diversi, e quindi annodati su delle specie di chiavi, ricadono poi sciolti intorno a questo piccolo sarcofago di legno esotico. Una sottile lastra di altuglass, fissata da quattro minuscole viti di ottone, completa l'insieme”.<sup>453</sup>

Dei 127 disegni, i quali comprendono in verità anche acquarelli, tempere, incisioni, Derrida parla come di “una teoria in serie”, il cui maggiore interesse risiede nella relazione che ciascuno dei suoi membri intratterrebbe con il sarcofago tascabile qui sopra descritto, ovverosia “con l'esemplare, col modello principale”. Con quello che preferirei chiamare – dice anche Derrida – il paradigma”, ovverosia “quella specie di modello artificiale” che, derivando “da una *techné*”, si presenta sin da subito come “un artefatto, un referente costruito, a volte di sana pianta, preparato, una struttura fabbricata”. “Chi ci assicura infatti” – si chiede Derrida – “che il *coffin* [...] sia stato il primo, anche nel tempo?” A tal proposito, non abbiamo alternativa: “dobbiamo *credere* a quello che ne *dice* il suo presunto autore, Titus-Carmel”. A farne fede, a testimoniare che “è proprio la cassetta di legno quella che sta all'inizio della produzione e che è servita così da «modello»” è soltanto la “*storia*” che lui stesso ce ne racconta, la “narrazione” esposta nello scritto sopra citato: “Sotto il titolo generico di *The Pocket Size Tlingit Coffin* è riunito un discreto numero di disegni [...] *derivati* dallo stesso modello”. Il che solleva due problemi strettamente legati tra loro: da una parte quello relativo al fatto che, nella serie dei 128 articoli (il *coffin* + i 127 disegni), nulla giustifica, da un punto di vista interno o strutturale che dir si voglia, l'attribuzione, a uno di essi, di una

---

452Cfr. J. Derrida, *Cartigli*, ne *La verità in pittura*, cit., pp. 177-244. In tutto lo scritto, l'unico esplicito riferimento al feticismo – in senso antropologico – si trova alla p. 225, in cui Derrida afferma che della tribù straniera, dei Tlingit, Titus-Carmel dimostra di conoscere i costumi e le maschere, nonché appunto i “feticci”.

453G. Titus-Carmel, *The Pocket Size Tlingit Coffin (o: della stanchezza considerata come strumento chirurgico)*, Baudoin Lebon – SMI, Parigi 1976, riportato quale didascalia della foto del modello nella mano dell'autore riportata alla p. 181 dello scritto derridiano. Traduzione modificata.

qualsivoglia priorità; dall'altra quello dello statuto di “questa dichiarazione che dà ordine alla serie”, di “questo racconto che mette un sigillo all'irreversibilità”.<sup>454</sup>

Derrida insiste infatti su un punto: nel redarre il documento scritto, riprodotto al momento della mostra e che ne fa quindi parte, *The Pocket Size Tlingit Coffin (o: della stanchezza considerata come strumento chirurgico)*, Titus-Carmel avrebbe sì raccontato e spiegato la struttura e la storia del *coffin*, ma “in modo molto ellittico e atteggiato, molto ingannevole e molto poco riproducibile”, affinché il “fuori-opera”, invece che dominarla dall'alto e pur funzionando come un titolo e una firma al contempo, ne facesse piuttosto parte. Ragion per cui lo statuto del documento in questione sarebbe quello di un “cartiglio”, ovvero di un motivo ornamentale che in quanto tale appartiene senz'altro all'opera, ma che il più delle volte reca un'iscrizione rispetto ad essa supplementare.<sup>455</sup> E “la logica del cartiglio”, come si esprime Derrida a poche pagine di distanza, “è sconcertante”. Se infatti esso viene considerato come un vero e proprio “fuori-opera, come se fosse la verità linguistica o metaoperativa dell'opera, la sua verità ineffabile si dissolve: diventa *esterna* [...] e io posso, prendendo in considerazione l'interno dell'opera, spostare o rovesciare l'ordine della serie”; “se al contrario dò al cartiglio un posto all'interno o sull'orlo interno di una cornice, quello diventa soltanto un pezzo della *performance* generale, non ha più il valore di una verità che lo sovrasta”. Il che, in relazione alla questione dalla quale siamo partiti, significa che “il posto primordiale del presunto paradigma” non è in ogni caso “inscritto nella cosa”. Che “esso dipende da una *performance* del cartiglio che gli sottrae con una mano ciò che gli dà con l'altra”.<sup>456</sup>

Ancora una volta, dunque, un'indecidibilità, la cui portata non si esaurirebbe nell'affermazione dell'impossibilità di optare tra l'una e l'altra delle alternative in gioco (carattere originario o derivato del paradigma), ma prescriverebbe “un'instabilità dinamica”, una positiva oscillazione tra le due: “se il cartiglio introduce la possibilità di una perversione nell'ordine stesso che esso è l'unico a costituire, non si tratta più soltanto di una tentazione, [...] tutto è predisposto in modo che la perversione o l'inversione diventino necessarie”. Incessantemente, l'operazione paradigmatica produce un duplice esito, nessuna delle cui occorrenze potrebbe tuttavia darsi indipendentemente dall'altra. Vale a dire che, se il *coffin* avrà potuto staccarsi dalla serie di quelle che risulteranno allora essere le sue riproduzioni ed elevarsi a una statura colossale, incommensurabile, ieratica, sarà unicamente nella misura in cui esso avrà ugualmente potuto ridursi “alla sua modesta apparenza, quasi ridicolo, infinitamente piccolo nei confronti di tutta la sua discendenza”. All'insignificanza di quegli stessi resti che esso contiene.<sup>457</sup> Ed è proprio in questo suo ridursi, in questo suo

454J. Derrida, *Cartigli*, cit., p. 211.

455Ivi, p. 206.

456Ivi, p. 212.

457Contrariamente a quanto si sarebbe a tutta prima tentati di pensare, il *coffin* e le sue supposte riproduzioni non possono essere a rigore definiti dei cenotafi, in quanto un cenotafio è una tomba vuota (*kenotaphos*, *kenotaphion*)

demoltiplicarsi che il paradigma esibisce una struttura che è identica a quella del feticcio: non in quanto *Ersatz* della cosa stessa – o anche, nei termini di Lacan, della Cosa, di *das Ding* – ma quale suo rovescio, quale risultato del medesimo processo di costituzione che la erige in tutta la sua statura. Anche così sminuito, il *coffin* potrà pur sempre tenere il luogo dell'origine, potrà pur sempre essere “un padre, se insistete, ma inteso come un vecchietto rimpicciolito, diventato sottile, come un antenato senza nome e dimenticato nella grande cerimonia familiare in gloria del nome perduto. Abbandonato (*come una vecchia scarpa, più o meno slacciata*)”.<sup>458</sup> Quasi che il paradigma non sussistesse se non fin da principio intaccato, smangiato, sottoposto ad un processo di alterazione, mentre l'oggetto feticcio ne definirebbe la sola consistenza possibile. Ciò che una precedente opera di Titus-Carmel, l'installazione intitolata *Il grande bananeto culturale*, aveva mostrato, sia pure operando su di un oggetto naturale diversamente soggetto all'incidenza della dimensione temporale, con ancora maggiore evidenza, introducendo per di più, tra l'antecedenza del paradigma e il primato del fallo, un nesso simbolico (anche se Derrida ci invita a non sopravvalutarlo). Ad un contingente di 59 banane di plastica, Titus-Carmel ne aveva aggiunta una sessantesima, o piuttosto una prima, “(quella «vera», quella «naturale») che marcisce lentamente” mentre le altre “fingono, impassibili, di copiar[ne] il modello”. “Il frutto (che sarebbe anche il padre) «naturale» della serie è in decomposizione, o, in altre parole, in analisi effettiva, pratica. La decomposizione dura per il periodo della mostra. E' proprio essa che dà il tempo dell'osservazione, di ri-marcare cioè la differenza tra il frutto [...] «naturale» e i 59 «falsi-frutti» [...]. Ma nel momento in cui questa differenza [...] è più marcata, il modello [...] è già completamente marcio, decomposto, analizzato, decaduto [...]. Le filiali non sono più copie e non sono, d'altra parte, degli originali; sarebbero piuttosto dei *phantasmata* [...] se la forza di un *ductus* non portasse *il resto al di là di ogni fantasma* [...]. L'idealizzazione si alza sempre come la fermentazione dello spirito (*Geist*), come fa un gas, sopra una decomposizione organica”.<sup>459</sup> Col compiersi della quale – come avviene nel caso del *coffin* – non resteranno di conseguenza che i fantasmi, assimilati al resto stesso dell'operazione.<sup>460</sup>

---

per un corpo scomparso. “Vuote – anche dopo l'esaurimento – le casse lo sono [invece] propriamente soltanto del corpo. Restano altri avanzi, reliquie, reliquati” (ivi, pp. 183-84).

458Ivi, p. 213. Il corsivo è mio.

459Ivi, pp. 209-10.

460In ogni caso, a rischio del paradosso, l'erezione di un valore assoluto non sorgerebbe che mediante la sua concomitante riduzione, esattamente come il fallo non assume presso alcune culture la funzione e la potenza che gli sono proprie se non a seguito di alcune pratiche che costituiscono altrettanti equivalenti della castrazione. I passaggi che si potrebbero citare a questo riguardo da *Glas* sono numerosi. Valga, a titolo di esempio, quello relativo ad alcuni passi dell'*Estetica* hegeliana in cui è questione del carattere architettonico assunto dalla rappresentazione fallica in India, dove si sarebbero anticamente erette “enormi colonne e torri di pietra più larghe alla base che in cima”, le quali sarebbero tuttavia state adorate per se stesse soltanto all'inizio. Ben presto, infatti, “vi si praticano delle aperture (*Öffnungen*), buchi, incisioni, scanalature (*Aushöhlungen*) in cui si inseriscono le immagini degli dei. Essi appaiono qui. Tale pratica la si ritrova nelle colonne ermetiche della Grecia. La rappresentazione leggendaria degli dei, le immagini, gli idoli, gli altari, venivano a iscriversi sulla superficie liscia di queste colonne rigide come un tatuaggio” (J. Derrida, *Glas*, cit., p. 282). Quanto alla colonna di destra – oltre a rilevare come, in parallelo con lo

Sulla scorta di quanto articolato da Derrida, alla domanda che ci siamo posti all'inizio di questo capitolo, relativa alla fondatezza dei rilievi secondo cui la teoria freudiana del feticismo riprodurrebbe quanto all'essenziale la posizione che essa pretende nondimeno di descrivere dall'esterno, potremmo forse rispondere in maniera affermativa e negativa al contempo. Per colmo di paradosso, Freud non mancherebbe di cadere nella trappola del feticismo proprio nel momento in cui egli vorrebbe circoscriverne l'ambito e la portata, ridurlo a una categoria psicopatologica ben determinata, trattarlo come un caso certamente passibile di verificarsi, e magari anche con una certa frequenza, ma di contro al quale sussisterebbe tuttavia sempre anche un altro modello di relazione d'oggetto, nella quale quest'ultimo sarebbe non più il sostituto, ma l'originale, il non-*Ersatz*, l'oggetto adeguato. Poiché tuttavia è nello stesso Freud che sarebbe possibile reperire i rudimenti di un'altra logica, che non opera più in base all'opposizione binaria del modello e della copia ma che permette al contrario di elaborare un argomento come quello “della guaina”, dovremmo ugualmente dire che egli, nel momento stesso in cui fa del feticismo un che di irriducibile, vi si sottrae.

Vale a dire che, secondo Derrida, Freud non avrebbe attribuito all'oggetto feticcio la funzione di *Ersatz* senza al contempo implicarvi, *per un altro verso*, l'eventualità di una sua generalizzazione, consistente nella posizione di una logica dell'indecidibile tale da dislocare tutte le opposizioni metafisiche tradizionali, a partire da quella, maggiore, tra verità e finzione. Da cui l'ulteriore indicazione che una siffatta generalizzazione non potrà in ogni caso costituire l'oggetto di un enunciato di tipo constativo, il quale non farebbe che riprodurre la pretesa veritativa da essa messa in questione, ma dovrà al contrario prendere corpo in una *performance*, in una pratica decostruttiva non priva di importanti affinità con quella analitica,<sup>461</sup> e i cui effetti di verità non originerebbero paradossalmente che dal loro stesso differimento.

Rispetto alle notazioni critiche di Kaplan e Kofman, Derrida sposta comunque decisamente la questione, dal terreno di un'indagine sulla psicologia dell'autore a quello della definizione dello statuto del sapere cui il suo discorso fa capo. Impostazione che ritroviamo peraltro anche in uno dei più importanti momenti dell'elaborazione teorica lacaniana, ovverosia nel seminario del 1969-1970 su *Il rovescio della psicoanalisi*, del quale pure si può dire che esso è scritto *per e contro* Freud. Come osservato da Jacques-Alain Miller nella sua postfazione al seminario, la psicoanalisi vi viene

---

sviluppo appena citato, vi si tratti della disseminazione – si può vedere il passo che comincia a p. 265 con l'osservazione che “il pendant femminile del grappolo di Stilitano non è situato, appuntato nel testo [nel *Diario del ladro*] che dopo la descrizione della castrazione di un'altra colonna, dopo la monumentalizzazione della ferita ricoperta di fiori”.

461 Sui rapporti tra Derrida e la scena psicoanalitica francese, uno dei cui principali momenti è costituito dall'esperienza di “Confrontations”, cfr. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France. 2 (1925-1985)*, cit., pp. 606 e sgg.

infatti ridotta all'osso, spogliata di quelli che sembravano costituirne i cardini teorici, e che Lacan relega viceversa al rango di orpelli.<sup>462</sup> Operazione, questa, che non potremmo tuttavia comprendere senza prima mettere fuoco qualcuno almeno dei temi del seminario, a cominciare dalla critica cui Lacan vi sottopone alcuni degli assunti che, nella prima fase del suo insegnamento, egli aveva mutuato, attraverso la mediazione di Alexandre Kojève, dalla filosofia hegeliana.

Insolitamente collocata sul banco degli imputati, essa vi appare infatti tendenzialmente ribattuta sul rapporto tra quello che Lacan chiama “il discorso del padrone” e quello che solo apparentemente costituisce il suo altro, ovverosia “il discorso dell'isterica”. Perché *Il rovescio della psicoanalisi* è innanzitutto il seminario dei quattro discorsi, che Lacan stesso definisce “senza parole” e la cui formulazione si condensa nella costruzione dei seguenti quattro schemi, ciascuno dei quali corrispondente ad uno di essi (nell'ordine: del padrone, dell'isterica, dell'analista e dell'università):

P		I		A		U	
$\frac{S_1}{\$}$	$\frac{S_2}{a}$	$\frac{\$}{a}$	$\frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2}$	$\frac{\$}{S_1}$	$\frac{S_2}{S_1}$	$\frac{a}{\$}$

Seguendo l'indicazione al riguardo fornita da Massimo Recalcati, di ciascuno di questi potremmo dire che esso costituisce una delle possibili forme del legame sociale, ovverosia una delle possibili maniere di declinare la condizione che secondo Freud sta al fondo dell'esistenza stessa della civiltà: l'impossibilità, di cui il suo “disagio” costituirebbe la spia, che la pulsione vi trovi il suo pieno soddisfacimento (*Befriedigung*) o – nei termini di Lacan – che vi si dia un godimento (*jouissance*) incondizionato. Vale a dire che Lacan non avrebbe fatto con tale nozione che rielaborare l'osservazione freudiana secondo cui “il rapporto dell'uomo con il campo sociale è marcato da un meno o da una lacuna, da una sottrazione necessaria di godimento”: da quella che Freud definisce “rinuncia pulsionale” e che “prolunga le tesi dell'*Al di là del principio di piacere*” nella misura in cui quest'ultimo “segnala [...] il fatto che l'ex-sistenza come tale è per struttura fuori dall'armonia edonistico-naturalistica del principio di piacere. Non c'è infatti per l'essere umano possibilità alcuna di mantenere in azione l'universalità biologica del principio di piacere perché è l'azione del significante che rompe tale principio iscrivendo il soggetto nel campo dell'Altro”.<sup>463</sup>

Su tali basi, ci è dato riconoscere non solo come ciascuno di questi quattro discorsi corrisponda all'assunzione, strutturalmente preordinata, di una determinata posizione soggettiva,

<sup>462</sup>Cfr. J.-A. Miller, *La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe*, trad. di R.A. Gentile in J. Lacan, *Il seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-70)*, cit., p. 271.

<sup>463</sup>M. Recalcati, *Per una introduzione alla logica dei discorsi*, in “La psicoanalisi”, 18, 1995, p. 35.

bensì anche il privilegio detenuto, in rapporto agli altri, dal primo di essi, il quale si colloca dentro e fuori dalla serie, dal momento che, oltre a definire la possibilità, per il soggetto, di identificarsi a un miraggio di padronanza, esso costituisce una sorta di meta-discorso o matrice strutturale per tutti gli altri. Se – sulla scorta di quanto suggerito da Recalcati – togliamo infatti *a* dal suo matema, ci accorgiamo che esso coincide con la formalizzazione della condizione di cui Lacan parla come dell'inclusione del soggetto nel campo dell'Altro, e che altro non è che la rimozione freudiana, ma che potremmo anche definire come l'alienazione fondamentale senza il cui prodursi non vi sarebbe nemmeno, secondo quanto da Lacan articolato già nel *Seminario XI*, un soggetto dell'inconscio:

$$\frac{S_1 \ S_2}{\quad}$$

§

Ora, in questa formula  $S_1$  sta a indicare il significante padrone, ovverosia quello che, nel discorso del padrone viceversa inteso come *uno* dei quattro discorsi, occupa il posto da Lacan definito “dominante” o “dell'agente”, e cui il soggetto pretenderebbe di identificarsi senza resti, misconoscendo in tal modo il dato per cui “il significante, a differenza del segno”, non “rappresenta un soggetto” se non “per un altro significante”, da cui la produzione della catena di significanti da Lacan notata con  $S_2$ , e che altro non è che l'inconscio. Un inconscio che non sarebbe tuttavia dell'ordine di una realtà istintuale interna al soggetto, bensì di un sapere articolato che, nel momento stesso in cui fa esistere il soggetto, lo eccede ed anzi lo dissolve, svuotandolo di ogni sostanza e mortificandolo: facendone appunto un soggetto barrato, rappresentato da un termine nondimeno costitutivamente inadatto a restituirne integralmente l'essere. Da cui la vanità del discorso della padronanza, caratterizzato dal fatto che  $S_1$  pretenderebbe funzionarvi come un significante bloccato, rescisso dal resto della catena, autonomo quanto basta a garantire al soggetto un'identificazione piena. “Quello che scopriamo in una sia pur minima esperienza di psicoanalisi” – osserva Lacan – “è proprio inscritto nell'ordine del sapere, e non già della conoscenza o della rappresentazione. Si tratta, per essere precisi, di qualcosa che lega, in una relazione secondo ragione, un significante  $S_1$  a un altro significante  $S_2$ ”. Ed è solo in “un tale rapporto, e nella misura in cui esso non si sa [non si sa perché la relazione resta esteriore ai suoi termini, nessun significante contenendo in sé la legge che lo lega agli altri significanti], che risiede il fondamento di quel che invece si sa – di ciò che si articola tranquillamente come padroncino, come *io*, come colui che ne sa qualcosa”.<sup>464</sup>

Altrimenti detto: per il soggetto la coincidenza con sé, quello che Lacan chiama “sapersi” e la filosofia “autocoscienza”, non è se non un'illusione che si regge sul misconoscimento di un sapere di altro ordine, che la precede e che non può in alcun modo essere riflessivo. “Freud” – scrive Lacan – “fa al riguardo un discorso strano, diciamolo, contrarissimo alla coerenza e alla consistenza

---

<sup>464</sup>Cfr. J. Lacan, *Il seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-70)*, cit., p. 28.

di un discorso. Il soggetto del discorso non si sa in quanto soggetto che fa il discorso. Che non sappia che cosa dice, passi pure, vi si è sempre posto rimedio. Ma ciò che Freud dice è che non sa chi lo dice. Il sapere – penso di avervi insistito abbastanza da farvelo entrare in testa – il sapere è cosa che si dice, che è detta. Ebbene, il sapere parla da solo, ecco l'inconscio".<sup>465</sup>

Di questo  $S_2$ , di questo sapere inconscio, il cui tratto saliente è l'inconsistenza e che oppone pertanto resistenza alla sua stessa identificazione, il discorso del padrone tenta di appropriarsi teoricamente, di addomesticarlo, di ridurlo a dei quanta di informazioni scambiabili, spostabili e trasmissibili a piacimento. Cerca insomma di impacchettarlo, di imballarlo, di farne una merce. Ragion per cui il discorso del padrone trova il suo naturale compimento in quello dell'università, che Lacan definisce come una sua trasformazione regressiva,<sup>466</sup> caratterizzandolo "non già come un sapere-di-tutto, no di certo, ma come un tutto-sapere. Intendetelo come ciò che si afferma per non essere nient'altro che sapere, e che si chiama, nel linguaggio corrente, burocrazia".<sup>467</sup> Burocrazia, ovverosia epurazione, dall'ordine del sapere, di qualsivoglia investimento soggettivo, di tutto ciò che potrebbe costituire, nel processo della sua gestione e della sua amministrazione, una pietra di inciampo, o ancora segnare l'emergenza di un desiderio. Di modo che, rispetto a quello del padrone, il discorso dell'università si collocherebbe un passo innanzi verso la chiusura autoreferenziale della padronanza, della *maîtrise*, come evidenziato dal fatto che il quarto elemento costitutivo dei quattro discorsi, del quale non ci siamo finora occupati e che Lacan nota con la lettera  $a$ , non vi compare più allo stesso posto che esso occupava in quello del padrone.

Come fa notare Recalcati, nel matema del discorso del padrone – anche e in primo luogo strutturalmente inteso –  $a$  indica infatti il resto dell'operazione significante, dell'inclusione del soggetto nel campo dell'Altro. Vale a dire che, se da una parte esso tiene il posto di quell'ipotetico essere di godimento che l'uomo sarebbe qualora non assoggettato all'alienazione significante (al processo della civilizzazione) e quindi ne sancisce l'esclusione producendone un *Ersatz*; dall'altra esso introduce nell'economia discorsiva una faglia, un punto di criticità che ne rende il funzionamento ineluttabilmente difettoso. Ragion per cui Lacan parla del posto da esso occupato talora come quello della perdita, talaltra come quello della produzione. Quasi che esso si collocasse al tempo stesso dentro e fuori l'apparato dei quattro discorsi: dentro, in quanto effetto e supporto al contempo di quella che Lacan chiama la "riduzione economica del godimento" sulla quale l'apparato si regge; e fuori, in quanto residuo ad esso inassimilabile in ragione della sua origine non significante, bensì libidica e pulsionale.

---

465Ivi, p. 82.

466Il suo matema è infatti ottenibile facendo compiere a quello del discorso del padrone un quarto di giro in senso inverso a quello che in Lacan indica la messa in discussione del discorso della padronanza, facendone derivare dapprima quello dell'isterica e quindi quello dell'analista.

467Ivi, p. 30.

Riprendendo quanto avanzato da Derrida, potremmo dire che l'oggetto *a* è indecidibile esattamente nello stesso senso in cui lo è il feticcio. Uno dei punti di fermi del *Seminario XVII* è infatti che, malgrado questo non gli impedisca di sussistere e di produrre i suoi effetti, tale discorso resta a rigore impossibile, e questo in un senso affatto diverso da quello cui Hegel si sarebbe attenuto mostrando “che in fin dei conti è il servo, col suo lavoro, a fornire la verità del padrone, spingendolo al di sotto” e che, “in virtù di questo lavoro forzato, [...] il servo giunge alla fine della storia a quel termine che si chiama il sapere assoluto”.<sup>468</sup> Perché “se anche questa macchina storica, che tutto sommato è solo un progredire di scuole e nulla più, giungesse al sapere assoluto, ebbene tutto ciò sottolineerebbe unicamente l'annullamento, lo scacco, la scomparsa dunque di ciò che motiva esclusivamente la funzione del sapere – la sua dialettica con il godimento. Il sapere assoluto sarebbe puramente e semplicemente l'abolizione di questo termine”, il quale si profila dunque come qualcosa di assolutamente irrecuperabile al discorso della padronanza (*maîtrise*), e che proprio per questo sarebbe destinato ad insistervi alla stregua di un elemento destabilizzante, di un residuo non riassorbibile dagli altri tre termini (*S*<sub>1</sub>, *S*<sub>2</sub> ed *\$*) e che perciò può farli slittare. Un resto la cui presenza/assenza impedirebbe cioè al discorso del padrone di chiudersi su se stesso obbligandolo a passare in quelli ad esso contigui, a cominciare da quello dell'isterica, ovverosia di un soggetto che vuole “che l'altro sia un padrone, che sappia molte cose, ma non tante da non credere che è lei il prezzo supremo di tutto il suo sapere”. Un soggetto che vuole cioè “un padrone su cui regnare”, facendone così da ultimo risaltare l'inanità.<sup>469</sup>

A riaprire la questione che la totalizzazione dell'inconscio e la sua riduzione a un insieme di saperi morti si applicherebbero viceversa a definitivamente chiudere,<sup>470</sup> sarebbe dunque il discorso dell'isterica.<sup>471</sup> Anche se, nei confronti di quel padrone di cui si accanisce a denunciare l'“impotenza”, l'isterica resterebbe da ultimo sostanzialmente solidale, e questo proprio in ragione di un modo di intendere il godimento che si tratterà viceversa per il discorso dell'analista di superare, o – meglio – di lasciar finalmente cadere.

---

468J. Lacan, *Il seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-70)*, cit., p. 213.

469Ivi, p. 160.

470L'università – dice Lacan – è giustappunto il luogo in cui si trovano raccolti i saperi che hanno cessato di essere un mezzo di godimento.

471Cfr., su questo, M.T. Maiocchi, *Univers-city. Uni-versità del sapere e di-versità del soggetto* (in *La filosofia e l'università*, “Bollettino filosofico dell'Università della Calabria”, 19, 2003, pp. 105-137), il cui penultimo paragrafo si intitola significativamente “Dis-universare... Isterizzare forse”.



Prendiamo l'esempio del sogno “della bella macellaia”,<sup>472</sup> da Lacan già analizzato nel 1958.<sup>473</sup> Nell'interpretarlo, egli si concentra su come, a determinare la produzione del sogno, fosse stato il desiderio, da parte della paziente di Freud, di avere un desiderio insoddisfatto. Per cogliere il punto, gli sono sufficienti poche righe: “c'è la bella macellaia” – scrive – “e quel fottitore di marito, un coglione davvero ideale, al quale lei dovrà dunque mostrare di non tenere affatto a ciò di cui lui vorrebbe colmarla in abbondanza. E quindi niente si sistemerà quanto all'essenziale, nonostante che lei questo essenziale lo abbia già”.<sup>474</sup> Perché proprio questo sarebbe l'intento dell'isterica: preservare il posto della mancanza – ovvero sia la dimensione della quale soltanto il desiderio si nutre – denunciando la presunta insufficienza di quanto ricevuto. Quanto le servirebbe per essere felice, la bella macellaia già lo possiede: il marito la riempie di attenzioni, lei ne è innamorata. Eppure è come se dicesse: “Non è questo”, con un gesto assimilabile a quello dei bambini affetti da anoressia nervosa, dei quali Lacan aveva a suo tempo sottolineato non solo come il loro rifiuto sia sempre “orchestrato come un desiderio”, ma anche come essi siano di norma proprio quelli nutriti “con più amore”.<sup>475</sup>

Nel *Seminario XVII*, tuttavia, questo aspetto appare ormai a Lacan irrilevante rispetto a quanto implicito nell'atteggiamento rivendicatorio che, nella bella macellaia, resta al fondo del suo rifiuto. Come se, insistendo per ricevere dall'Altro ciò di cui non tarderà a denunciare l'insufficienza e che in fondo – pur senza saperlo – non vuole, essa si collocasse nella sua stessa posizione; come se, non volendo rinunciare al proprio *diritto ad essere soddisfatta*, essa si condannasse a non esserlo in eterno. “Quel che lei non vede, essendo il suo piccolo orizzonte ben limitato, è il fatto che basterebbe lasciare a un'altra questo essenziale del marito per poter trovare, per sé, un più di godere. Il sogno tratta proprio di questo. E tutto quel che si può dire è che questo lei non lo veda nel sogno.

---

472Il sogno in questione è il seguente: “Volevo dare una cena, ma non avevo niente in casa, tranne un po' di salmone affumicato. Pensai di uscire a comprare qualcosa, ma mi ricordai che era domenica pomeriggio e che tutti i negozi erano chiusi. Allora cercai di telefonare a qualche fornitore, ma il telefono era guasto. Perciò dovetti abbandonare l'idea di dare una cena”. Non fosse che, il giorno prima, la paziente aveva fatto visita ad un'amica, che suo marito spesso lodava sebbene questa fosse molto magra, mentre lui preferiva le donne più in carne. Con lei aveva parlato del suo desiderio di ingrassare, e difatti l'amica le aveva anche chiesto quando l'avrebbe invitata di nuovo a cena, dal momento che da lei si mangiava così bene. Considerato anche il fatto che il piatto preferito dell'amica era proprio il salmone affumicato, Freud non ha pertanto difficoltà a rovesciare il significato apparente del sogno, cui la sua paziente si era appellata per contraddire la sua teoria secondo la quale tutti i sogni costituirebbero la realizzazione di un desiderio. Dopo di che, Freud si sofferma sull'importanza di un dettaglio emerso nel corso dell'analisi: negli ultimi tempi, la paziente aveva infatti rinunciato ad un lusso che precedentemente era solita concedersi, ovvero sia a mangiare ogni mattina un panino col caviale, che il marito le avrebbe beninteso fatto avere, se solo lei avesse voluto. Di modo che il sogno, oltre a rappresentare la condizione alla quale si sarebbe realizzato il suo auspicio che l'amica restasse magra, di modo che essa non finisse per piacere a suo marito ancora di più, avrebbe rivestito per lei un valore supplementare: quello di realizzare quella stessa identificazione all'amica – necessaria ad appropriarsi dell'alta stima in cui il marito l'avrebbe tenuta come oggetto sessuale – che essa aveva manifestato nella vita reale procurandosi il desiderio insoddisfatto del caviale (cfr. *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 142-45).

473Cfr. J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, cit., pp. 616 e sgg.

474Id., *Il seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 87.

475Cfr. id., *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, cit., pp. 623-24.

Altri invece lo vedono, Dora, per esempio, è quel che fa”.<sup>476</sup>

Anche in Dora, infatti, non mancano i segni che denotano come l'isteria rechi “il marchio dell'identificazione con un godimento che è quello del padrone”. Basti pensare al ruolo nella vicenda giocato dalla signora K., la quale “sa sostenere il desiderio del padre idealizzato [ché quello reale, non va dimenticato, è impotente] ma anche contenerne la foga [...] e quindi privarne Dora, che si trova così doppiamente esclusa dalla sua appropriazione”. Ma tale identificazione comporta in lei un passo ulteriore, in quanto il godimento dell'Altro – impersonato dal signor K. nella misura in cui questi, a differenza del padre, è potente e le si offre senza riserve – Dora mostra effettivamente di non volerlo, “poiché quel che vuole è il sapere come mezzo di godimento”, anche se solo – e questo è ciò che ne fa comunque un'isterica – “per metterlo al servizio della verità – la verità del padrone che lei, in quanto Dora, incarna. E questa verità, bisogna finalmente dirlo, è che il padrone è castrato. Infatti, se il godimento unico a rappresentare la felicità, quello che l'ultima volta ho definito perfettamente chiuso, il godimento del fallo, dominasse questo padrone – vedete il termine che uso, il padrone può dominare solo escludendolo – in che modo il padrone potrebbe stabilire un rapporto con il sapere, quello che è tenuto dal servo, il cui beneficio è la forzatura del più-di-godere?”.<sup>477</sup> Vale a dire che Dora sarebbe giunta a un passo dal punto di svolta, ovvero sia dall'accettare la castrazione – da intendersi come inesistenza del rapporto sessuale quale realizzazione del godimento pieno – in quanto condizione necessaria e sufficiente per l'accesso a quello che Lacan chiama “più-di-godere”, e che altro non è che un godimento demoltiplicato, diminuito, indebitato, ma non per questo meno irriducibile alla dimensione della verità e della soddisfazione simbolica. Non fosse che ad essere castrato, a dover essere castrato, è per lei innanzitutto l'altro, il padre cui essa, con la sua denuncia, si compiace di sottrarre il godimento che gli aveva supposto in quanto idealizzato.

Posta la necessità di riprendere la questione del godimento in un secondo momento, concentriamoci per il momento su una soltanto delle osservazioni lacaniane al riguardo: quella secondo cui la teoria analitica avrebbe preso quale punto di riferimento il fallo in quanto il godimento vi sarebbe isolabile con una certa facilità, data l'evidenza con la quale tale organo esercita nell'uomo la funzione sessuale. Al punto che si potrebbe persino dire che non c'è felicità se non del fallo – ciò che Freud avrebbe scritto “in tutte le salse, e anche con quella ingenuità che consiste nel dire che niente più dell'orgasmo maschile si avvicina al più perfetto godimento”. Con l'avvertenza tuttavia che “la teoria freudiana calca l'accento sul fatto che è solo il fallo a essere felice e non il portatore del suddetto”, quasi che tra la felicità dell'uno e quella dell'altro vi fosse una

---

<sup>476</sup>Id., *Il seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, loc. cit.

<sup>477</sup>Ivi, p. 116.

relazione di esclusione reciproca.<sup>478</sup> Un'esclusione che la minaccia di castrazione quale punizione per l'onanismo infantile da Freud evocata in *Feticismo* e altrove non farebbe che travestire immaginariamente, esattamente allo stesso modo in cui il ricorso al “mito” all'edipo esprime quanto egli avrebbe viceversa potuto “letteralmente imitarsi a brucare”, attingendo a ciò che “tutte queste bocche d'oro, Anna, Emmy, Dora” gli avevano offerto “in palmo di mano”.

Ciò che Lacan apertamente denuncia in questo seminario, è difatti quanto profondamente la teoria analitica sia stata condizionata da una certa cecità di Freud, dalla sua incapacità di vedere come, fin dalle prime analisi, la verità che si veniva profilando quale motore dell'esperienza analitica stessa fosse l'inconsistenza della figura paterna, in relazione alla quale egli sarebbe all'opposto venuto progressivamente orientandola con sempre maggior decisione. La seconda grande favola della psicoanalisi, dopo quella del fallo vietato, sarebbe dunque quella della madre proibita. Per quanto il discorso di Lacan si faccia al riguardo parecchio sfilacciato, è in parte possibile ricostruirne l'orizzonte sulla scorta del proposito, che esso dichiara, di analizzare il mito di Edipo come un sogno di Freud, al fine di enucleare, muovendo dal suo contenuto manifesto, la verità strutturale in esso latente. Vale a dire che, con l'elaborazione dell'edipo – che Lacan non esita a dichiarare a rigore “inutilizzabile” – Freud non soltanto avrebbe mancato il dato, in certo qual modo strutturale, della castrazione paterna, ma l'avrebbe più radicalmente rovesciato attribuendo al padre una funzione di interdizione che, oltre a essere priva di qualsivoglia consistenza che non sia immaginaria, ne presupporrebbe evidentemente l'identificazione con il solo detentore di quello stesso diritto al godimento che abbiamo visto rivendicare all'isterica. Ragion per cui, collocandosi sul piano dell'analisi ontogenetica, Lacan torna a ribadire quanto da lui da sempre sostenuto, ovverosia che il ruolo di interdizione dal padre esercitato nei confronti del godimento della madre (da intendersi in ambo i sensi del genitivo) non potrebbe consistere se non nell'intervento della “metafora paterna”. Ma che cos'è la metafora paterna?

Nel suo seminario sulla natura dei sembianti, Miller la mette in rapporto con ciò che egli chiama il seminario inesistente di Lacan, ovverosia quello che egli avrebbe dovuto tenere nell'anno accademico 1963-64 sul tema de *I Nomi-del-padre*, e che fu invece interrotto dopo la prima lezione e sostituito con quello su *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*,<sup>479</sup> non senza peraltro che Lacan si compiacesse negli anni seguenti “di interpretare questo buco” e “di titillare con esso il suo uditorio”. Tanto più che, sebbene inesistente, il seminario si lascerebbe tuttavia decifrare in base al fatto che “forse il nome di *Nomi-del-padre*, di per se stesso, denuncia che il Nome-del-padre,

---

478J. Lacan, *Il seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., pp. 86-87.

479La prima e unica lezione del seminario è stata recentemente pubblicata dallo stesso Miller insieme ad alcuni altri scritti lacaniani dello stesso periodo e di tematica affine: cfr. J. Lacan, *I Nomi-del-padre seguito da Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006.

preceduto da *il*, articolo determinativo, *il* Nome-del-padre, come nome singolare, più esattamente come nome unico e assoluto, non esiste”.<sup>480</sup> Poiché – come rilevato dallo stesso Miller – in altri testi Lacan stesso specifica di riprendere la problematica del Nome-del-Padre dalla tradizione religiosa, si potrebbe forse a questo riguardo stabilire un rapporto col nichilismo, il quale non destituisce il divino dalla sua trascendenza senza al contempo demoltiplicarne l'istanza. Alla morte di Dio – ammonisce Nietzsche – segue sempre il crepuscolo degli idoli. Non fosse che, ad interessare Lacan e Miller, è meno la denuncia degli effetti di sopravvivenza a tale processo legati che la possibilità di estenderne il principio in senso retroattivo: “se il plurale allude all'uscita da questa tradizione [...] è perché introduce una logica del Nome-del-Padre”, in cui esso appare non più come un elemento, né come “l'ultima istanza” o “l'ultima risposta”, bensì come “una funzione che può essere supportata da diversi elementi”. E, alla domanda “Quale funzione?”, Miller risponde: la stessa da Lacan individuata nella metafora paterna, “la funzione di metaforizzare il Desiderio della Madre, di barrarlo”. Di modo che il Nome-del-Padre, come elemento, sarebbe “già di per se stesso la metafora del Padre, della Presenza del Padre”. Non soltanto “il Nome-del-Padre può operare in assenza del padre [del padre reale] – ed è questo il motivo per cui Lacan critica le teorie che attribuiscono al psicosi a una carenza paterna – ma esso rende assente il padre. Dire che si tratta del Padre in quanto detto dalla Madre, in quanto argomento e tema del discorso della madre, significa sottolineare appunto che vi è qui un riferimento vuoto”, che “il Nome-del-padre è da sempre il Padre non soltanto, per così dire, metaforizzatore, ma metaforizzato”.

Ostentando una certa ironia, nel *Seminario XVII* Lacan dichiara di aver da principio dovuto dire, per farsi capire dagli psicoanalisti, delle cose molto “forti”. Come ad esempio che “il ruolo della madre è il desiderio della madre”, e che “il desiderio della madre non è qualcosa che si possa sopportare così, qualcosa che vi sia indifferente. Provoca sempre dei danni. Un grosso cocodrillo nella cui bocca vi trovate – questo è la madre. Non si sa cosa potrebbe all'improvviso venirle in mente, ad esempio di chiudere le fauci. Ecco cos'è il desiderio della madre. Ho tentato allora di spiegare che c'era qualcosa di rassicurante [...] C'è un matterello, in pietra, naturalmente, che nelle fauci si trova come in stato potenziale, e questo trattiene, blocca. E' ciò che chiamiamo il fallo. E' il matterello che vi tiene al riparo, se di colpo le fauci si richiudono”. Ma, non essendo ancora capito, sarebbe allora stato costretto ad introdurre la nozione di metafora paterna, “mentre non è proprio così che Freud ci presenta le cose. Tanto più che ci teneva molto al fatto che fosse effettivamente accaduta quella benedetta storia dell'uccisione del padre della orda, quella buffonata darwiniana. Il padre della orda – come se di questo padre della orda si fosse avuta la minima traccia. Si sono certo

---

480J.-A. Miller, *Della natura dei sembianti. II*, trad. di R.A. Gentile ne “La psicoanalisi”, 12, 1992, p. 147.

visti degli orangutan. Ma di un padre dell'orda non si è mai avuta la minima traccia".<sup>481</sup> Come a dire che quanto gli analisti non sarebbero stati in grado di intendere – si sarebbe tentati di dire “per colpa di Freud” – è insomma che la metafora paterna non interverrebbe sul desiderio materno senza con ciò anche implicare la messa a morte del padre,<sup>482</sup> da intendersi in un senso che si tratta ora di precisare in relazione a *Totem e tabù*, ovverosia all'opera in cui si trova esposta la teoria di cui nel passo di Lacan appena citato.

Redatto tra 1912 e 1913, *Totem e tabù* si propone di formulare un'interpretazione unitaria di due fenomeni antropologici correlati ma indipendenti, il primo dei quali è costituito dal totemismo in quanto istituzione socio-religiosa fondata sul culto di una determinata classe di oggetti, per lo più animali. Culto che, data l'ambiguità che caratterizza il rapporto dei membri del clan al totem, sarebbe avvicicabile al tabù, in relazione al quale Freud osserva analogamente come il termine, di origine polinesiana, chiami in causa due distinti campi semantici: quello relativo a ciò che è santo o consacrato da una parte; e quello inerente ciò che è perturbante, pericoloso, proibito, impuro dall'altra. Di modo che, a giustificare l'applicazione, ai due fenomeni, del metodo d'indagine psicoanalitico, sarebbe il loro comune rapporto col termine medio rappresentato dai fenomeni della nevrosi ossessiva in quanto fondati sull'ambivalenza delle relazioni oggettuali intrattenute dal soggetto. Ed è proprio a partire di qui che, nell'ultimo dei quattro saggi di cui l'opera si compone, incentrato sul problema dei rapporti tra esogamia e totemismo e intitolato “Il ritorno del totemismo nei bambini”, Freud sviluppa un triplice ordine di considerazioni.

Lo zoccolo duro dell'argomentazione è fornito dall'esperienza analitica, e in particolare dalla clinica delle zoofobie infantili, nelle quali, dietro l'animale temuto, sarebbe sempre riconoscibile la figura del padre. L'animale vi sarebbe infatti, esattamente come il padre, tanto temuto e odiato quanto rispettato e amato, ciò che ci autorizzerebbe a concludere che, “se l'animale totemico è il padre, i due comandamenti fondamentali del totemismo, le due prescrizioni tabù che ne costituiscono il nucleo – non uccidere il totem e non avere rapporti sessuali con una donna appartenente allo stesso totem – coincidono quanto a contenuto con i due delitti di Edipo, che uccise il padre e prese in moglie la madre, e con i due desideri primordiali del bambino, la cui insufficiente rimozione o il cui ridestarsi formano forse il nucleo di tutte le nevrosi”.<sup>483</sup>

481J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII: Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, cit., pp. 135-36.

482Inizialmente, Lacan aveva detto “la sua *Aufhebung*”. Non fosse che, come finemente osserva Miller (cfr. *Della natura dei sembianti. II*, cit., p. 151), a dispetto del suo rivestimento mitico, quanto da Freud articolato in *Totem e tabù* (ovverosia la teoria, che stiamo per prendere in esame, dell'uccisione del padre dell'orda ad opera dei suoi stessi figli) si avvicina forse alla verità molto di più della metafora paterna nella sua versione classica (quella operante nell'edipo), in quanto questa, come si evince dalla notazione NP/DM(J), avrebbe “il torto di far credere che con la metafora del Nome-del-Padre, questo godimento che scrivo qui con una J [la “J” di *jouissance*] tra parentesi, subito dopo il simbolo DM [desiderio della madre], possa essere annullato”. Mentre esso si conserva, “semplicemente passando al piano superiore, cioè diventando appannaggio del padre”, da cui la notazione NP(J)/DM barrato.

483*Totem e tabù*, trad. di S. Daniele, in *Opere*, cit., vol. 7, p. 136.

Dopo aver in tal modo avvicinato la condizione fondamentale del totemismo a quella dell'edipo, Freud le rapporta entrambe alle tesi formulate dall'archeologo e filologo William Robertson Smith, il quale, in un suo lavoro sulla religione dei semiti, aveva sostenuto non solo che presso tali popoli gli animali oggetto di sacrificio fossero in origine sempre stati degli animali totemici, ma anche che, dopo essere stati uccisi, questi ultimi fossero stati consumati nel corso di veri e propri pasti rituali. Inoltre Smith aveva evidenziato due altri punti per Freud decisivi: la forza del legame sociale istituito dalla partecipazione al pasto totemico e come queste fossero le uniche occasioni in cui l'animale veniva ucciso, quasi che l'assunzione collettiva della responsabilità dell'atto altrimenti proscritto fungesse da sua giustificazione.

Combinando infine tutto ciò con la concezione di Darwin, elaborata sulla scorta di quanto osservato presso le scimmie superiori, secondo cui la prima forma di organizzazione sociale presso l'uomo sarebbe stata costituita da orde relativamente piccole, in cui l'instaurazione di ogni promiscuità sessuale sarebbe stata impedita dalla gelosia del maschio dominante, Freud ne ricava un'ipotesi "che può sembrare fantasiosa, ma che offre il vantaggio di stabilire un'insospettata unità tra serie finora distinte di fenomeni": quella secondo cui la forma "più primitiva" di organizzazione sociale rintracciabile, consistente "in "bande" di maschi dotati di uguali diritti e sottomessi alle restrizioni del sistema totemico", fosse derivata dalla condizione "primordiale", viceversa mai osservata, dell'orda darwiniana. Senza lasciarsi scoraggiare dalla natura della materia, tale da rendere assurda, per ciò che la riguarda, ogni aspirazione a un'incondizionata certezza, Freud avanza che "un 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 [...]. 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 criminale, che segnò l'inizio di tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione". Perché i fratelli, che, come "ognuno dei nostri bambini e dei nostri nevrotici", "odiavano il padre [...] ma lo amavano e lo ammiravano anche", "dopo averlo sopraffatto, aver soddisfatto il loro odio e aver imposto il loro desiderio di identificazione con lui", dovettero sentirne – al risvegliarsi di quei moti d'affetto fino ad allora rimasti sopiti – "un senso di colpa che coincide [...] con il rimorso collettivo. Morto, il padre divenne più forte di quanto fosse stato da vivo [...]. Ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell'"obbedienza posteriore" [...]. 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. In questo modo, prendendo le mosse dal loro *filiale senso di colpa*, crearono i due tabù fondamentali del totemismo”, dei quali soltanto il primo peraltro – ovverosia quello inerente l'uccisione dell'animale totemico – “poggia interamente su basi emotive”, mentre l'altro – il divieto dell'incesto – “aveva anche un solido fondamento pratico” nell'esigenza di evitare nuovi conflitti per il possesso delle donne, puntellata anche con il probabile ricorso a quelle pratiche omosessuali cui i fratelli avevano dovuto dedicarsi all'epoca della loro cacciata da parte del padre.<sup>484</sup>

In rapporto a questa storia “che non sta né in cielo né in terra”, il transfert negativo di Lacan nei confronti di Freud – come direbbe Miller – si spinge lontano. Per farsene un'idea, è sufficiente prendere ad esempio alcuni passaggi della sintesi che ne fornisce: “Il vecchio papà” – scrive Lacan – “le aveva tutte per sé, il che è già favoloso. [...] Ma ecco che lo si uccide. La conseguenza è del tutto diversa dal mito di Edipo [nella versione sofoclea] – per avere ucciso il vecchio, cioè il vecchio orango, accadono due cose. Ne metto una tra parentesi perché è davvero favolosa – essi si scoprono fratelli. [...] Decidono poi, concordemente, che non si toccheranno le mammine” etc.<sup>485</sup>

Nondimeno, in queste stesse pagine, Lacan afferma anche che, se Freud “era così contorto, considerando che era uno che sapeva scrivere e pensare, ci deve pur essere stata una buona ragione”. Ragione che egli individua nella funzione di “operatore strutturale” che, nel mito freudiano e già al di là di esso, sarebbe riservata al padre morto, e che consisterebbe nell'essere “l'agente della castrazione”. Vale a dire che quanto si tratterebbe innanzitutto di riconoscere, è lo statuto puramente fantasmatico – esattamente analogo in ciò a quello del godimento materno, al cui posto interverrebbe la metafora paterna – del godimento che *Totem e tabù* assegna in via esclusiva al padre, il suo non essere altro che un effetto di *après-coup* della presa del corpo ad opera del significante – presa che fa viceversa sì che il godimento sia sempre non solo dell'Altro, ma anche e per ciò stesso costitutivamente perduto, in quanto l'Altro, ciò il cui posto nel discorso del padrone è tenuto da  $S_2$ , l'inconscio, non costituisce un insieme chiuso e totalizzabile, ma si contraddistingue all'opposto proprio per la sua inconsistenza, logica e ontologica al contempo.

Vale a dire che morto, soppresso, barrato, il padre lo sarebbe sin dall'origine – ciò che Miller, nel testo sopra citato, esprime dicendo che esso si riduce alla fine a quell'\$ che ne costituisce il rimosso. Il padre dell'orda, in quanto padre effettivamente dominante, non sarebbe cioè mai esistito; al punto che la sua immagine di padre morto, il suo essere padre depositario del godimento *solo ed*

---

484Ivi, pp. 145-48.

485J. Lacan, *Il seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., pp. 139-140. La critica di Lacan si estende inoltre a *L'uomo Mosè e l'origine del monoteismo* (trad. di P.C. Bori, G. Contri e E. Sagittario, in *Opere*, vol. 11, pp. 329-453), di cui egli dice essere “il colmo dei colmi”. Perché mai” – infatti – “Mosè dovrebbe essere stato ucciso? Il bello è che Freud ce lo spiega – Mosè doveva fare ritorno fra i profeti, magari per via della rimozione e, ammettiamolo pure, della trasmissione mnestica attraverso i cromosomi”.

*esclusivamente in quanto morto* (il che è come dire a condizione di *non* esserlo) si presenta secondo Lacan “come il segno dell'impossibile medesimo”, di quel punto di forzatura e di eccedenza rispetto all'ordinamento dell'essere e della realtà che per la psicoanalisi si identifica con “la categoria del reale, in quanto essa si distingue radicalmente, in quel che articolo, dal simbolico e dall'immaginario”.<sup>486</sup> Da cui la conclusione che, quanto da Freud coperto con il mito dell'uccisione del padre, altro non sarebbe che la castrazione stessa in quanto espressione del fatto che “non c'è rapporto sessuale”, ovverosia che nulla, nel reale, corrisponde a quell'immagine di completezza che il soggetto vi proietta a partire dalla frammentarietà e dalla limitatezza che viceversa contraddistingue l'esperienza del rapporto all'altro e del godimento cui abbiamo accesso unicamente attraverso ciò che nel *Seminario XVII* Lacan chiama S<sub>2</sub>, il quale – come meglio si vedrà nelle conclusioni – non sarebbe tuttavia nelle condizioni di farlo se esso non procedesse al contempo alla cancellazione di “un godimento originario”, che interverrebbe viceversa nel reale ma di cui “non sappiamo nulla”, se non che esso “si etichetta come masochismo o si apre alla pulsione di morte”.<sup>487</sup>

A fronte di tale irreperibilità del godimento e dell'eventualità di una sua eccedenza, da lui stesso peraltro evocate attraverso l'enunciazione del disagio nella civiltà e della *Todestrieb*, Freud avrebbe dunque mitizzato, ribattendolo sul modello ad esso offerto dal soddisfacimento dei bisogni fisiologici e inventandosi l'almeno uno, il padre dell'orda cui sarebbe dato di appropriarsene integralmente. Mentre Lacan, del tutto all'opposto, si sarebbe anzitutto preoccupato di circoscriverne “il campo” e di operarne anzi “una riduzione economica”, ripensandolo a partire dal concetto – anch'esso freudiano – di ripetizione (*Wiederholungszwang*). A partire dal testo di Freud, Lacan avrebbe insomma dimostrato “che quello che in primo luogo si chiama proibizione del godimento fallico (in particolare, non bisogna masturbarsi) e, in secondo luogo, il divieto che concerne il godimento della madre (no all'incesto), e in terzo luogo l'invenzione, l'idea dell'uccisione del padre, queste tre favole della psicoanalisi sono altrettante maschere o figure di

---

486J. Lacan, *Il seminario, libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 152. Lacan è molto attento nell'osservare come il fatto di attribuire al padre reale la responsabilità dell'operazione simbolica della castrazione, ovverosia di farne “l'agente”, rischi di farci nuovamente scivolare “nel fantasma secondo cui il castratore sarebbe il padre”. Fantasma tuttavia smentito dal racconto stesso di Freud, in cui si tratta per i fratelli di castrazione unicamente a partire “dal secondo tempo, quello dell'uccisione del padre” in quanto essa “non proviene da altro che un comune accordo, singolare *initium* di cui mostravo l'ultima volta il carattere problematico”. Come dire che non c'è alcun *initium*, e che la civiltà, con la perdita di godimento ad essa correlata, deve essere sempre supposta. Ciò che Lacan ribadisce affermando che “il mito non può avere qui altro senso se non quello cui l'ho ricondotto, di un enunciato dell'impossibile. Non può esservi alcun atto fuori da un campo già così compiutamente articolato che non vi si situi la legge. Non vi è atto se non l'atto che si riferisce agli effetti di questa articolazione significante e ne comporta tutta la problematica”. Dopo di che si sofferma su come il verbo “agire” abbia, nella lingua, “più di una risonanza”, dal momento che da esso deriva non solo il termine “agente”, da intendersi come colui che agisce, avendo magari il pieno controllo delle proprie azioni, bensì anche quello di “attore”, che è colui che recita una parte, oppure di “attivista”, il quale si riconosce come strumento di una causa che lo trascende; del resto, l'agente stesso è anche il rappresentante. “Ecco il livello del termine cui conviene attingere ciò in cui consiste il padre reale come agente della castrazione. Il padre reale fa il lavoro dell'agenzia-padrone” (ivi, p. 154).

487J.-A. Miller, *La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe*, cit., p. 284.



questa perdita di godimento, che è in un certo senso l'effetto meccanico della presa del linguaggio sul corpo". O – come anche Miller si esprime – che esse costituiscono quello che, rapportato alla semplicità e all'asciuttezza dei riferimenti che Lacan ha di mira (l'energetica, la termodinamica, l'entropia), si presenta come "il lato *kitsch* della costruzione di Freud che, per ottenere tutto questo, ha bisogno di introdurre l'Edipo. Il padre della orda primitiva rientra al secondo atto, Mosè rompe le tavole della legge sul popolo ebraico, e poi si presenta la madre proibita e i figli che si turbano. Bisogna dire che c'è un teatrino freudiano [...]".<sup>488</sup>

Un teatrino che, data la sua funzione, si presenta evidentemente anche come un feticcio. Non solo di Freud, ma – ciò che complica ulteriormente le cose – della psicoanalisi stessa, nella misura in cui è proprio in virtù di tale teatrino che egli vi occuperebbe il posto che anche Lacan gli riconosce, e che è quello del padre. "Non c'è dubbio" – osserva infatti Miller – "che Freud sia il padre della psicoanalisi, anche se il dottor Breuer, Anna O. e Wilhelm Fliess hanno avuto la loro parte in questa storia".<sup>489</sup> Per non parlare poi delle vicissitudini, manifestamente edipiche, del movimento psicoanalitico internazionale. A spingere Lacan alla decisione di interrompere il seminario su *I Nomi-del-padre*, sarebbe ad esempio stata la decisione, presa dai membri della Commissione per l'insegnamento della Società francese di psicoanalisi proprio il giorno precedente il suo inizio, di radiare Lacan dal novero degli analisti didatti della neonata società onde ottenerne in cambio il riconoscimento da parte dell'IPA. "Quasi che gli eredi di Freud lo avessero scomunicato per aver voluto attentare al padre creato da Freud e con ciò stesso attentare a Freud come padre della psicoanalisi". A Freud – potremmo anche dire – come "trono e altare" del sapere analitico.

Come che sia, "al posto del seminario sui *Nomi-del-padre*" Lacan avrebbe allora deciso di fare "un seminario sui fondamenti della psicoanalisi. E' la metafora costitutiva di questo Seminario: al posto dei Nomi-del-padre sono messi in questione i concetti di Freud. [...] I concetti al posto dei nomi, la scienza al posto della religione, una epistemologia al posto della critica della religione. E' questo che avviene tra il novembre del 1963 e il gennaio del 1964. [...] Non si tratta soltanto di rettificare il modo di comprendere i concetti freudiani. [...] Si tratta di sapere se nella psicoanalisi si può sostituire, al rispetto religioso in cui sono stati trasmessi di generazione in generazione i termini di Freud, un uso scientifico degli stessi".<sup>490</sup>

Di modo che, a fronte dell'immane sforzo di interpretazione, dislocamento, formalizzazione e riduzione del sapere freudiano messo in campo da Lacan, si tratterà ancora di interrogarsi sul suo senso, sui suoi esiti e sulle sue condizioni di possibilità.

---

488Ivi, p. 287.

489Ivi, p. 274.

490J.-A. Miller, *Della natura dei sembianti. II*, cit., pp. 145-47.

## Conclusione. “Un'altra strada”

Volendo parlare di un feticismo freudiano, dovremmo dunque con Lacan guardare, piuttosto che ai pregiudizi dal padre della psicoanalisi inconsciamente nutriti circa la differenza sessuale, al “teatrino” da lui allestito, alle favole che egli avrebbe narrato e che avrebbero finito per diventare i miti fondatori della psicoanalisi: la proibizione del godimento fallico, l'interdizione della madre, l'esclusività del diritto al godimento detenuto dal padre dell'orda. Altrettante illusioni che gli psicoanalisti avrebbero successivamente continuato a tenere per vere unicamente nella misura in cui egli le avrebbe coperte con la propria autorità, apponendovi la sua firma, iscrivendovi il suo nome. Un nome proprio che, nel porsi come nome-del-Padre della psicoanalisi, non potrebbe tuttavia che funzionare come un sembiante, ovverosia come qualcosa che ci induce a “credere che ci sia qualcosa là dove non c'è”.<sup>491</sup> “Freud come Nome-del-Padre della psicoanalisi” – afferma infatti Miller – “è un sembiante. Ma non è il solo: Lacan è un altro Nome-del-Padre. Altrettanti sembianti che sono tuttavia necessari per coprire la mancanza del vero sul vero, il difetto di garanzia ultima di tutto ciò che si racconta. E' così evidente che, nella psicoanalisi, noi passiamo il nostro tempo a citare quello che hanno detto questi Nomi-del-Padre. [...] Ma il sembiante del nome proprio non è semplicemente un feticcio. I nomi propri di Freud e di Lacan di cui ci riempiamo la bocca sono eretti sul velo che copre l'abisso della mancanza di garanzia di tutto quello che raccontiamo. Ma quando si utilizzano questi nomi propri, si sottolinea che si è toccato il reale”.<sup>492</sup>

Ma che cosa significa “toccare il reale”? E in che senso il feticcio sarebbe allora ciò che, pur pretendendo di assicurarci l'accesso al reale di cui si tratta, e che altro non è che il reale del godimento e quindi della castrazione, ce ne terrebbe al contrario alla larga?

Osservando che in fisica spesso le unità di misura dei fenomeni o le costanti delle loro proprietà sono indicate con dei nomi propri, Miller ci fornisce una prima indicazione al riguardo. Poiché la cosa c'era già prima, ma non lo si sapeva, il ruolo giocato dal nome proprio consisterebbe in questi casi nel segnalare come vi sia stata un'inserzione del sapere nel reale, come il sapere vi si sia insinuato per rivelarne un determinato contorno, altrimenti destinato a rimanere latente: nell'evidenziare insomma la portata euristica di un certo maneggiamento del significante. Non fosse che, nel caso della psicoanalisi, pur essendo questione di un analogo maneggiamento, esso vi assumerebbe un significato completamente differente, in quanto, più che di introdurre del sapere nel reale, si tratterebbe in questo caso di procedere, all'inverso, a iniettare del reale in seno all'ordine del

---

491J.-A. Miller, *Della natura dei sembianti. I*, trad. di R.A. Gentile, ne “La psicoanalisi”, 11, 1992, p. 128.

492Id., *La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe*, cit., p. 275.

sapere, ovverosia dei significanti che costituiscono i mezzi di cui il soggetto dispone per il proprio godimento.

La questione, indubbiamente spinosa, impone in ogni caso una certa prudenza. Nella quarta lezione del sopraccitato seminario sui sembianti, Miller comincia ad affrontarla insistendo su come il movimento di pluralizzazione del Nome-del-padre, in cui si inserisce anche la demitizzazione del sapere analitico da Lacan operata nel *Seminario XVII*, non comporti in alcun modo la scomparsa della funzione, ovvero del posto ad esso corrispondente. Come se dal regime edipico, che egli definisce anche “il regime dell'Uno”, non fosse da ultimo in alcun modo possibile uscire, perché, a fondarsi su di esso, sarebbero il vocabolario e l'apparato concettuale della psicoanalisi nella loro interezza. Anche la psicoanalisi si sarebbe difatti da ultimo rivelata incapace, per pensare l'Altro, di prescindervi, e avrebbe fatto viceversa sorgere l'eterogeneo non nella forma della “serie”, dell’“enumerazione”, del “multiplo che non fa un tutto” e che Lacan ascriverà da ultimo alla dimensione del femminile, bensì unicamente in quella di un'eccezione compatta alla regola dell'assoggettamento alla castrazione e della perdita del godimento – eccezione il cui prototipo resterebbe quello del padre dell'orda.

Quanto si tratterebbe insomma di riconoscere è come, anche lasciandone cadere gli orpelli più grotteschi, la psicoanalisi resterebbe comunque solidale al regime edipico. “L'uno in meno, l'Uno in più, la mancanza, il supplemento, hanno a che fare con la logica che definiamo edipica. Il buco, la perdita, la castrazione fanno parte, hanno senso, sono pensabili solo nel regime dell'Uno”.

Lo sforzo stesso di pensare il godimento a partire dalla perdita, in cui avevamo creduto di poter scorgere, rispetto a quanto articolato da Freud, un guadagno essenziale, non farebbe al riguardo eccezione. Persino l'oggetto *a*, nel fungere da supporto al più-di-godere, non farebbe che venire al posto dell'Uno. In questo senso, potremmo dire che la scrittura lacaniana “meno phi sotto *a*”, la quale starebbe appunto ad indicare come il godimento ad esso associato non risulterebbe che dalla sua stessa esclusione in quanto godimento pieno, ovverosia fallico (da cui la notazione con la lettera  $\phi$  preceduta dal segno della negazione) troverebbe il proprio corrispettivo nelle altre tre scritture mediante le quali si potrebbe tentare di formalizzare il modo in cui la teoria analitica si fa carico della dimensione della perdita collocata al centro della sua esperienza:

$$\begin{array}{ccccccc}
 \underline{a} & & \underline{N}_{\text{proprio}} & & \underline{C(NP)} & & \underline{S}_1 \\
 -\phi & & S(A) & & NP & \diagup & \$ \\
 & & & & P_0 & & 
 \end{array}$$

Formule che ci sono in buona parte già note, dal momento che la seconda rappresenta proprio la funzione di supplenza assegnata al nome proprio stante l'impossibilità di far corrispondere all'inconscio un sapere formalizzabile sul modello di quello scientifico; mentre la quarta mostra

come non vi sia soggettivazione dell'inconscio se non attraverso la sua alienazione in un significativo padrone. Quanto alla seconda, essa costituisce il matema delle psicosi, di cui non è tuttavia in questa sede necessario fornire la spiegazione, poiché quanto qui ci interessa è soltanto l'omologia di tutte e quattro le formule nella misura in cui ciascuna di esse stabilisce, ai diversi livelli della teoria analitica, lo stesso tipo di relazione “tra una mancanza e ciò che la colma, tra un buco e ciò che lo ottura” mediante quelle che potremmo definire delle formule di compensazione.

Di modo che il problema sarebbe quello di chiedersi se non esista tuttavia “un'altra strada nella teoria, nella pratica, vale a dire nella politica istituzionale della psicoanalisi”. Oppure “ciò che il godimento ha di positivo, di innegabile, di non-negativizzabile, può trovare il suo posto solo come qualcosa che supplisce alla castrazione?”<sup>493</sup> E questa positività, come illustrarla?

Al fatto che Miller scelga a tal fine di riferirsi a un componimento poetico, e più precisamente a un verso virgiliano che suona *Trahit sua quemque voluptas*, occorre qui dare tutto il suo peso. Perché la forma, come si evince dall'analisi che egli ne propone, appare qui tutt'altro che accessoria. Non è indifferente, ad esempio, che il latino, consentendo rispetto al francese una maggiore libertà quanto all'ordine delle parole, abbia permesso a Virgilio di “mettere in valore” il movimento di trazione di cui si tratta, e in relazione al quale soltanto il termine *voluptas* prende appieno il suo senso, che non è solo quello corrispondente al termine “piacere” con cui de Saint-Denis cerca di renderlo, né solo la passione di cui invece in Valéry, bensì anche “la nostra *jouissance*, e [...] la pulsione, quella pulsione che mette l'accento sul godimento che spinge” o ancora “il movimento dell'altro lato”. Nel lamento amoroso di Coridone in cui consiste buona parte della seconda delle *Bucoliche*, da cui il verso in questione è tratto, si tratterebbe infatti di una certa discrepanza tra quello che è il naturale ritmo della vita quotidiana, regolato dai cicli della soddisfazione e del bisogno, e quella che è invece l'insistenza di “qualcosa che non cessa mai, che conosce forse il “più”, ma non il “meno””, di qualcosa che, “nella sottrazione stessa dell'oggetto” dietro al quale Coridone sospira, “conserva la capacità di coinvolgere, di trascinare ciascun soggetto”.<sup>494</sup> Qualcosa che, potremmo ancora aggiungere esplicitando quanto Miller lascia tra le righe, non può essere detto nella forma di un enunciato di tipo assertivo, ma soltanto risuonare nell'anteposizione del “*Trahit*”, ovvero sia in quella stessa parola che – in quanto appartenente ad un altro ordine – non potrà tuttavia che mancarlo.

Nel prosieguo di questa stessa lezione, Miller cerca quindi di cominciare a pensare a partire da questa “allegoria”, concentrandosi sulla nozione di “*pastout*” e sulle formule della sessuazione da Lacan introdotte in *Encore* nel tentativo di cogliere la specificità del femminile, pervenendo alla

---

493Id., *Della natura dei sembianti*. V, trad. di R.A. Gentile, ne “La psicoanalisi”, 13, 1993, p. 202.

494Ivi, p. 204.

conclusione che “capire cosa ne è del godimento a partire dal fallo e dalla castrazione, significa mettere al godimento una scarpa che fa male al piede”. Da cui il riferimento all'usanza cinese della fasciatura dei piedi femminili, che egli interpreta nei termini di un adeguamento dell'oggetto alla funzione compensatoria che esso riveste in seno alla dialettica del desiderio in quanto strutturata secondo la logica dell'Uno; nonché quello relativo all'oggetto *a*, di cui si tratterebbe di riconoscere come esso sia, “non meno del fallo”, un semblante.<sup>495</sup>

Di modo che, nel giro di poche pagine, Miller allinea due distinti regimi del semblante, la cui categoria si trova pertanto ad essere scissa in base alla duplicità della funzione – quella di mediare il rapporto all'oggetto in quanto reale – da essa rivestita. Quasi che da una parte il semblante costituisca il veicolo attraverso il quale il reale della pulsione si insinua nel significante per farne un mezzo di godimento in senso forte, mentre dall'altra esso fosse sempre sul punto di scadere a feticcio e di venir meno alla sua funzione di copula tra il significante e il reale, sostituendo al rapporto che mancherebbe pertanto di costituire la mistificazione in virtù della quale il feticcio funge da supporto alla ricostituzione immaginaria della pienezza dell'Altro, mancando in tal modo la realtà da cui sola potrebbe venirgli un effettivo godimento.

Cominciamo allora a comprendere perché, a fronte dell'operazione demitizzante da Lacan messa in campo nel *Seminario XVII*, Miller insista nondimeno su come il semblante del nome proprio non sia di per sé un feticcio. Se è vero infatti che a definire lo statuto di un determinato semblante sarebbe sempre e soltanto l'uso che se ne fa, i sembianti freudiani diventano passibili di recupero, mentre nulla ci assicura che la pretesa di operarne la riduzione integrale vada esente da un analogo difetto. Tra i sembianti – ammonisce difatti Miller – occorre prestare la massima attenzione a quello che mette a repentaglio l'esistenza stessa dello psicoanalista, e cioè il semblante di sapere, il quale è tuttavia “presente nel cuore stesso dell'operazione analitica”. Affinché questa diventi effettiva, occorre infatti “che l'analista *faccia semblante* di sapere”, che egli a un certo punto agisca “come se fosse arrivato *al fatto* di ciò di cui si tratta. [...] Per il solo fatto che egli invita all'associazione libera, anticipa già il fatto che dalla relazione di un significante con un altro sorga sempre un effetto di significazione [...]. Non si sa che cosa significhi, ma si è certi che debba significare qualche cosa, almeno per quelli che ci contano”. Quando Lacan parla di soggetto supposto sapere, è dunque essenzialmente di questo che si tratta, di questo semblante di sapere del quale l'analista è tenuto a servirsi evitando al contempo di cadere nel rischio di una “infatuazione dello psicoanalista”, la quale consisterebbe “non soltanto nel far finta di sapere, ma nel fatto di credervi. Se volete, infatuazione significa fare dell'analista il soggetto supposto sapere. Ma, più

---

495Cfr. *ivi*, p. 206

esattamente, infatuazione vuol dire che il soggetto in questione perde la sua relazione con il soggetto supposto sapere. Egli si immagina di sapere già ed è precisamente per questo motivo che Lacan afferma che l'analisi trasforma le canaglie in fessi. La canaglia in quanto cerca di identificarsi con l'Altro – maiuscolo – per captare e suggestionare il desiderio degli sciocchi perde la propria relazione con il soggetto supposto sapere e diventa fessa”.<sup>496</sup>

Prima però di enucleare le conclusioni che ci sarà possibile trarne, vale la pena soffermarsi sulle due figure qui evocate da Miller avvalendosi della presentazione fornitane da Slavoj Žižek in un suo articolo intitolato *L'ontologia del godimento*. I termini in questione, che in Lacan – il quale nel *Seminario XI* li riprende da Shakespeare – compaiono in inglese (*fool* e *knave*) sono da Žižek innanzitutto identificati con “lo sciocco” dalla cui bocca escono delle verità nondimeno prive di valore effettuale e che rappresenterebbe pertanto il tipo dell'intellettuale di sinistra; e con “la canaglia” che in ragione della sua spregiudicatezza incarnerebbe viceversa il tipo dell'intellettuale di destra.

Per darci un'idea di che cosa sia una canaglia, Žižek ricorre a “una barzelletta volgare dell'Europa dell'est”, il cui protagonista è il cliente di un bar, vittima delle attenzioni di una scimmia che, mentre balla sul banco, ripetutamente “si ferma al suo bicchiere, ci si lava le palle e continua a ballare”. Infuriato, l'avventore chiede allora ragione del comportamento della scimmia al barista, il quale lo invita a rivolgere la sua domanda (“Ehi, sai perché la scimmia si lava le palle nel mio whisky?”) allo zingaro lì presente, il quale “sa tutto”. E infatti, alla sua domanda, quest'ultimo risponde tranquillamente “Sì, certo!”, dopo di che prende il suo violino e attacca una canzone malinconica, che inizia guarda caso con le parole “sai perché la scimmia si lava le palle nel mio whisky, oh perché?”. Vale a dire che, “in risposta alla protesta concreta” del cliente, lo zingaro, identificandosi surrettiziamente con il punto di vista dell'Altro, snocciola “la tragica canzone dell'eterno destino”, di cui – come si sa fin troppo bene – nessuno è responsabile. Ed è proprio per questo, per la sua pretesa di esprimere la saggezza falsamente consolatoria di chi sa come vanno le cose, che lo zingaro rappresenta qui la canaglia.

Quanto alla posizione dello sciocco, Žižek la descrive mediante una seconda storiella, nella quale il ruolo della vittima è interpretato da un contadino della Russia medievale, la cui giovane moglie viene violentata da un occupante tartaro, il quale, per umiliarlo ancora di più, “gli ordina di tenergli delicatamente in mano le palle, perché non si sporchino mentre copula con la moglie sulla strada polverosa”. Dopo di che, “quando il tartaro ha finito ed è andato via, il contadino si mette a ridacchiare tutto contento” e, alla moglie che gli domanda irritata la ragione di tanta ilarità, risponde: “Non te ne sei accorta, amore mio? L'ho fregato, in realtà non gli ho tenuto le palle e

---

496J.A. Miller, *Della natura dei sembianti*. VI, trad. di R.A. Gentile, ne “La psicoanalisi”, 14, 1993, pp. 104-05.

adesso sono sporche e impolverate!”. “La tipica soddisfazione isterica” – commenta Žižek – “di strappare al padrone un pezzo di godimento”.<sup>497</sup> Come Dora, la quale si sarebbe risparmiata di accettare in prima persona la castrazione denunciando a chiare lettere l'impotenza paterna, il contadino della barzelletta riportata da Žižek non fa che aggrapparsi ad un semblante di godimento, che gli consente di identificarsi con l'Altro non più apertamente, mediante l'assunzione incondizionata delle sue parole d'ordine, bensì in maniera celata, alle sue stesse spalle.

Nondimeno, il punto più interessante dell'articolo di Žižek è ancora un altro, ovverosia quello in cui egli immagina “una versione molto più alta del rovesciamento operato dal musicista zingaro”, che identifica nella “posizione soggettiva dei cantanti castrati”, nella quale la produzione del godimento conseguente alla castrazione subita appare ben altrimenti consistente di quella, da ultimo del tutto illusoria, dei due casi fin qui presi in considerazione. Rispetto al contadino, infatti, i castrati si differenziano nella misura in cui essi non fungono nella barzelletta soltanto da vittima, non occupano soltanto il posto di colui che subisce l'espropriazione del godimento, ma fungono anche da agenti della sua restituzione – restituzione che a detta di Žižek non sarebbe puramente simbolica, in quanto il “ribaltamento magico” che li forza “a scambiare i loro lamenti terreni con un lamento rivolto al Fato divino” permetterebbe loro al contempo di “godere pienamente della vita terrena”. “Questa” – scrive Žižek – “è la voce che canta al livello più elementare: l'incarnazione del “più di godere” [*surplus-enjoyment*] nel senso esatto del paradossale “piacere nel dolore””.<sup>498</sup>

Nondimeno – come Žižek stesso puntualizza – “decisiva” resterebbe anche in questo caso “l'ambiguità dell'espressione francese [*plus-de-jouir*] che può significare tanto “più-di-godere” quanto “nessun godimento” [*no enjoyment*]”. Di modo che, ciò cui ci troveremmo qui di fronte, sarebbe “un bel esempio della formula lacaniana dell'oggetto feticista (*meno phi* sotto *a*): come la voce del castrato, l'oggetto *a* – il più-di-godere – sorge nel posto esatto della castrazione”. Esattamente come avverrebbe nel caso della poesia amorosa”, la cui “topica fondamentale” consiste nel lamento del poeta “che ha perso l'amata (poiché lei non ricambia il suo amore, perché è morta, perché i genitori non approvano la loro unione e gli impediscono di frequentarla...)”. Nel caso della poesia, ovverosia del godimento specificamente poetico, a generare il più-di-godere sarebbe anzi “l'articolazione simbolica della perdita [...] di per se stessa”.<sup>499</sup>

Non fosse che, per Žižek, tale forma di godimento non è evidentemente l'unica. Che sia così, del resto, è perfettamente conforme al fatto che, se il *Seminario XVII* pensa il presentarsi dell'istanza del godimento unicamente a partire dalla sua “riduzione economica”, quest'ultima non vi è fondata soltanto sulla sua significantizzazione, bensì anche sulla sua localizzazione – cui Lacan aveva già

---

497S. Žižek, *L'ontologia del godimento*, trad. di D. Cantone, in “aut aut”, 315, 2003, pp. 30-31.

498Ivi, p. 31.

499Ibidem.

proceduto con il *Seminario XI* – attorno alle zone erogene in quanto strutturalmente omogenee all'inconscio. Localizzazione che già allora aveva peraltro aperto ad una logica del montaggio pulsionale evidentemente eccedente la struttura descritta dalla notazione “meno phi sotto *a*”, perfettamente adeguata viceversa a rendere conto di quella del desiderio.

In un altro suo testo, intitolato *Lo spettro del capitale* e raccolto nel volume *La fragilità dell'assoluto*, Žižek apporta del resto una precisazione di fondamentale importanza, e che muove esattamente nello stesso delle osservazioni milleriane secondo cui il sembiante non farebbe per noi velo al reale, ivi compreso quello del godimento, senza perciò anche consentirci di toccarlo.

Alle prese con la questione dell'attualità teorica della teoria marxiana, egli comincia col concedere ai suoi critici che il comunismo marxista sarebbe una fantasia impossibile, ma alla condizione soltanto di riconoscere al contempo come tale fantasia muova dall'interno stesso del capitalismo. Pur essendo riuscito a cogliere e a efficacemente descrivere “la folle circolazione del capitale che si autoalimenta”, la sua “spettralità” e finanche la contraddizione interna che non solo ne avrebbe determinato le periodiche crisi, ma che avrebbe da ultimo dovuto condurre alla sua implosione, Marx avrebbe infatti commesso l'errore di credere che tali difficoltà potessero essere risolte dalla costruzione di un ordine sociale nuovo (il comunismo), il quale avrebbe dovuto non soltanto mantenere, ma addirittura innalzare a un livello mai visto “la spirale autoincrementante della produzione”. “In breve” – scrive Žižek – “ciò che Marx ha trascurato è che – per dirla in termini derridiani – questo ostacolo/antagonismo interno come condizione di possibilità del pieno dispiegamento delle forze produttive è allo stesso tempo la sua condizione di possibilità: se eliminiamo l'ostacolo, la contraddizione intrinseca del capitalismo, non otteniamo una spinta alla produttività completamente sciolta e finalmente liberata dal suo impedimento, [ma] perdiamo proprio quella produttività che sembrava essere generata e simultaneamente frustrata dal capitalismo”.<sup>500</sup>

Quanto ci può qui interessare è tuttavia meno la critica a Marx di per sé presa, che la precisazione secondo cui essa dovrebbe essere mossa da una prospettiva centrata “sul sovrapporsi ambiguo di plusvalore e plusgodere”. Un paio di pagine innanzi, per spiegare in che cosa Marx avrebbe da ultimo sbagliato quanto al plusvalore, Žižek propone infatti di cercare una risposta “nella distinzione chiave lacaniana fra l'*oggetto* del desiderio e il plusgodere come sua *causa*” - distinzione illustrata mediante l'analisi di alcune sequenze de *La donna che visse due volte (Vertigo)* di Alfred Hitchcock. Si tratta di una scena d'amore che si trova alla fine del film, rimasta celebre per il movimento di macchina a 360° con il quale Hitchcock cinge i due protagonisti – Scottie e Judy, trasformata nella defunta Madeleine – in un abbraccio dal quale Scottie a un certo punto si sottrae

---

500S. Žižek, *Lo spettro del capitale*, ne *La fragilità dell'assoluto*, trad. di B. Amali, TranseuropA, Massa 2007, p. 24.



“giusto abbastanza da rubare uno sguardo ai suoi nuovi capelli biondi, come per assicurarsi che quella particolare caratteristica che trasforma [la sua partner] nel suo oggetto del desiderio sia ancora lì... Cruciale” – spiega Žižek – “è qui l'opposizione fra il vortice che rischia di travolgere Scottie (la “vertigine” del titolo del film, la Cosa mortale) e il ricciolo biondo che imita la vertigine della Cosa, ma su scala ridotta, ingentilita”. Dopo di che, riproponendo l'identificazione del feticcio con l'*Ersatz* della Cosa sulla quale ci si siamo ormai già più volte soffermati, ne avanza una definizione che, facendo leva su di una caratterizzazione della Cosa stessa tutta in positivo, prelude ad una conclusione piuttosto sorprendente. “Questo ricciolo” – scrive infatti Žižek – “è il *petit objet a* che condensa la Cosa impossibile-mortale, agendo da suo sostituto e quindi permettendoci di intrattenere una relazione sopportabile con esso, senza venirci inghiottiti. Come dicono i bambini ebrei quando fanno giochetti più o meno fisicamente violenti: «Per favore, mordimi, ma non troppo forte...»” Questa è la differenza fra repressione sessuale “normale” e feticismo: nella sessualità “normale” noi pensiamo che la caratteristica dettaglio che funge da *causa del desiderio* sia soltanto un ostacolo secondario che ci impedisce di accedere direttamente alla Cosa [...]; mentre, nel feticismo, noi semplicemente *facciamo della causa del desiderio direttamente l'oggetto del nostro desiderio*”.<sup>501</sup>

Vale a dire che, secondo Žižek, l'affermazione del carattere strutturalmente feticistico del desiderio non comporterebbe affatto l'incondizionata generalizzazione del feticismo stesso, in quanto l'oggetto nella sua nudità o – come anche potremmo dire – nella sua crudezza, sarebbe supplementato non dal feticcio,<sup>502</sup> bensì, in maniera più complessa, dall'apparato stesso della significantizzazione del desiderio. Altrimenti detto, a fraporsi fra il soggetto e l'oggetto reale sarebbe il desiderio stesso, di modo che l'oggetto di quest'ultimo – cui Žižek si riferisce qui con il termine “causa” proprio per distinguerlo dall’“oggetto propriamente detto” – lo supplementerebbe

---

501Ivi, pp. 26-27.

502 Rifacendosi all'individuazione, operata da Miller, dei diversi paradigmi concettuali attraverso i quali Lacan si sarebbe successivamente fatto carico della questione del godimento (cfr. J.-A. Miller, *I sei paradigmi del godimento*, ne *I paradigmi del godimento*, a cura di A. Di Ciaccia e S. Sabbatini, Astrolabio, Roma, 2001, pp. 9-41), Žižek aveva infatti in precedenza osservato come il “movimento dalla Cosa al *plus-de-jouir*” che sembrerebbe risulterebbe non fosse privo di riscontri al livello delle dinamiche del tardo capitalismo. Nella nostra società – aveva sostenuto – la trasgressione sarebbe in effetti ormai divenuta un concetto del tutto vuoto, in quanto a garantire l'accesso al godimento vi sarebbero tutta una serie di oggetti, destinati al consumo sociale, che non solo assecondano le nostre perversioni, ma ne producono in continuazione nuove forme: tali, ad esempio, i numerosi gadget erotici che, lungi dal limitarsi ad istigare il desiderio naturale, sarebbero ormai giunti a supplementarlo nel senso di Derrida o in quello della produzione dei bisogni marxiana, determinando l'allungarsi a dismisura della serie degli oggetti pulsionali tradizionalmente riconosciuti come tali dalla teoria analitica. Di modo che l'introduzione della nozione di “più-di-godere” sarebbe a Lacan servita proprio per illustrare con maggior precisione questa proliferazione del registro degli oggetti *a*, ad inclusione della moltitudine delle sublimazioni culturali. Oggetti *a* che, conformemente alla loro connotazione marcatamente feticistica, avrebbero finalmente completamente risolto l'alterità della Cosa in quelle che Lacan chiama *lichettes*, ovvero in una pluralità di fettine di godimento, “come se avessimo a che fare con un niente che acquista una qualche sostanza *illusoria* soltanto trasformandosi magicamente in un eccesso di se stesso” (S. Žižek, *Credevo*, trad. di M. Senaldi, Meltemi, Roma 2005, p. 82. Il corsivo è mio).

non nel senso di una sostituzione seriale – la quale ne implicherebbe giocoforza la destituzione – bensì aggiungendosi ad esso come un di più, per quanto irrinunciabile a meno di non precipitare nella melanconia, ovverosia in quella condizione in cui, pur disponendo dell'oggetto, non riusciremmo più a farne la causa del nostro desiderio. Di modo che l'amore normale, l'amore non feticistico nel senso che non lo sarebbe *esclusivamente*, quell'amore che sin dal 1905 Freud aveva collocato nelle immediate vicinanze del feticismo senza tuttavia pervenire a chiarirne i rapporti, altro non sarebbe che una malinconia nella quale l'oggetto feticcio avrebbe nondimeno conservato, nella sua realtà, la capacità di destare il desiderio. Con le parole dello stesso Žižek: “in amore l'oggetto non è privato della sua causa; piuttosto succede che la stessa *distanza* tra oggetto e causa collassa. Proprio questo distingue l'*amore* dal *desiderio*: nel desiderio, come abbiamo appena visto, causa e oggetto sono distinti: mentre in amore i due inspiegabilmente *coincidono* – come per magia io amo il mio innamorato *per se stesso*, trovando *in lui* il vero elemento che lo rende per me meritevole del mio amore”.<sup>503</sup>

Tanto per Žižek quanto per Miller si tratterebbe dunque di pensare la contingenza di un incontro: nei termini dell'istituzione di un rapporto con un oggetto *non più causato dall'esterno* per il primo; e in quelli di una presa in carico della *positività* della pulsione per il secondo. Un incontro la cui posta sarebbe pertanto rappresentata, in ambo i casi, dall'accesso alla dimensione del reale, dell'eterogeneo, dell'incommensurabile.

Con l'ovvia difficoltà di doverne poi reinscrivere l'eccedenza nel campo del sapere. Della distinzione posta da Žižek tra desiderio e amore, quanto più immediatamente colpisce è infatti una certa infondatezza. Nell'amore – afferma il filosofo sloveno – causa e oggetto del desiderio coincidono. E perché mai? Dove starebbe scritto? E in che senso ciò avverrebbe “inspiegabilmente”, o ancora “come per magia”?

In Miller, la questione è presa di petto, a partire dalla constatazione che “non è possibile difendersi dalla nozione che il reale è altro dal significante o, in ogni caso, che c'è qualcosa di diverso dal significato. Coloro che pensano che non c'è che il significante, pensano in fondo” – assumendo “una posizione etica assolutamente eminente” e “di alta dignità”, esemplificata da quella di Roland Barthes – “che non c'è che il sembante”. Ma non è la strada della psicoanalisi, per la quale si tratterebbe viceversa di farsi carico proprio del reale, senza peraltro che si sappia ancora se esso debba essere rinvenuto dalla parte del soggetto o da quella dell'oggetto, o magari da entrambe.<sup>504</sup>

---

503IS. Žižek, *Lo spettro del capitale*, ne *La fragilità dell'assoluto*, cit., pp. 27-28.

504Cfr. J.-A. Miller, *Della natura dei sembanti. VII*, trad. di R.A. Gentile, ne “La psicoanalisi”, 14, 1993, pp. 124-26.

Supponiamo di avere allora un individuo, un individuo che si reca in analisi. Cosa farà l'analista? Si applicherà – spiega Miller – a “far sorgere il soggetto. Voi farete sorgere qualche cosa che chiamiamo soggetto e che scriviamo – barrato, e che traduciamo eventualmente con l'espressione mancanza di significante. Farete sorgere, sottoponendolo a questa prova, un certo tipo di essere che chiamiamo mancanza-a-essere e che è fondamentalmente un effetto di significazione perché avrà una significazione per l'individuo in questione e ne avrà una anche per voi”. Il che non prova tuttavia a rigore ancora nulla, in quanto questo qualcosa potrebbe ancora apparire come “un artefatto”. E invece no: non è un artefatto, ma “una risposta del reale” al maneggiamento del significante cui l'analista avrà provveduto. Ma come faremo ad esserne certi? Nella misura in cui questo reale “resiste”, perché si constata “che il soggetto si ripete, che si ripete nel suo dire ma che il suo dire va più lontano di ciò che egli enuncia, è *per il fatto che* il soggetto si ripete che *se ne inferisce* – e Freud lo ha inferito sotto il nome di pulsione – che vi è del godimento del reale quando si tratta dell'*esperienza* analitica”.<sup>505</sup> Da cui la possibilità di rovesciare il modo in cui le cose si presentano, facendo così apparire come la ripetizione soggettiva possa essere considerata alla stregua di un effetto dell'insistenza del reale cui si imputa di contenerne il godimento. Di modo che reale (nella forma dell'effetto di godimento che si produce all'interno della situazione analitica) e sapere (nella forma della scansione significativa di ciò che si ripete) verrebbero qui effettivamente a contatto, ma in virtù soltanto di un'operazione di maneggiamento del significante (la supposizione di sapere dall'analista operata in relazione all'analizzante) la cui legge non sarebbe per di più rinvenibile altrove che in essa.

Vale a dire che, alla questione sopra sollevata circa la difficoltà inerente l'articolazione del campo del sapere ad un reale che si pretenderebbe nondimeno fuori discorso, Miller risponde mediante una ridefinizione dello statuto del sapere messo in gioco dall'analisi che non si lascia tuttavia comprendere se non *dall'interno* della situazione analitica stessa, ovvero a partire dalla sua pratica. L'esistenza stessa della pulsione, come si è visto, sarebbe qualcosa che Freud non avrebbe potuto inferire altrimenti che dall'analisi. Ragion per cui, *infondato*, il sapere di cui si tratta nell'analisi lo sarebbe costitutivamente, tanto più che – insiste Miller – quanto innanzitutto occorrerebbe fare è “distinguere l'essere dal reale”.

E' vero infatti che, in seno alla psicoanalisi stessa, si fa un gran parlare della mancanza-a-essere. Ed è del pari vero che “il piccolo *a* così come lo mettiamo al suo posto nella formula del fantasma [ $\$ \diamond a$ ] – come correlativo del S barrato, simbolo della mancanza-a-essere – si presenta come l'essere, come l'essere correlativo a questa mancanza-a-essere”, ciò che, “in una specie di cortocircuito abusivo” – il quale altro non sarebbe, potremmo aggiungere noi, che quello del

---

505Ivi, pp. 127-28. I corsivi sono miei.

feticismo – “induce a confonderlo con il reale”. Non fosse che nessuno parla di mancanza-del-reale. “Come se questa dimensione del reale fosse restia, ribelle alla presa della mancanza. Come se la stessa dinamica della castrazione, che noi siamo pronti a collocare a tutti i livelli, a considerare come il *nec plus ultra* dell'esperienza analitica – il riconoscerla, l'assumerla – si arrendesse quando si tratta del reale”. Al che Miller aggiunge inoltre che “questa differenza tra l'essere e il reale riproduce, in termini che *sembrano* filosofici e presi a prestito in quel magazzino di strumenti che ci fornisce la tradizione filosofica [ma che dunque *non* lo sono], la differenza che Freud ha incontrato nell'esperienza analitica e che ogni psicoanalista è in grado di ritrovare per suo conto, quella tra desiderio, *Wunsch* [...] e pulsione [*Trieb*]” – differenza coestensiva peraltro alla distinzione sopra tracciata da Žižek tra “causa” e “oggetto” del desiderio.<sup>506</sup>

Tra le conseguenze di tutto questo, ce n'è una di capitale importanza: quella secondo cui lo iato che sussisterebbe tra il discorso filosofico e quello psicoanalitico avrebbe precisamente a che fare con il loro diverso orientamento, ovverosia con il diverso modo che essi hanno di intendere e di impiegare il sembante – rapportandolo all'essere della cui presenza o assenza finirebbe allora per trattarsi in filosofia; oppure sempre e soltanto in relazione al reale come viceversa in psicoanalisi. Il che ci permette di saltare a piè pari la discussione relativa all'implicazione, nella psicoanalisi, di una dimensione finzionale indubbiamente passibile di una varietà infinita di articolazioni (dal padre dell'orda al Nome-del-Padre), ma la cui incidenza troverebbe pur sempre un limite rigoroso sul versante della pratica.<sup>507</sup> Di contro, quella che vorrei porre è una questione a questo punto ineludibile: posto che ci si ponga nella prospettiva del discorso filosofico, quali sono le ragioni che dovrebbero spingerlo ad aprirsi nei confronti di quello analitico? E soprattutto: a quali condizioni ciò potrebbe avvenire?

Posto che le vie della filosofia da una parte e della psicoanalisi dall'altra siano tanto divergenti quanto Miller sembrerebbe indicare, potrebbe difatti risultarne legittimato un atteggiamento che sarebbe al contempo di assimilazione e rifiuto, e che troverebbe un saldo supporto nelle critiche da più parti reiteratamente mosse in ordine alla scarsa scientificità della costruzione freudiana. Relegata nell'armamentario dei vecchi saperi, ridotta a vestigia di una pratica terapeutica irreversibilmente superata, la psicoanalisi non presenterebbe da questo punto di vista più che un interesse di ordine documentario, storico, culturale, ciò che ne farebbe un oggetto d'indagine in linea di principio del tutto omologo a quelli ad esso consimili.

---

506Ivi, pp. 132-33. Il riferimento alla non equivalenza di “causa del desiderio” da una parte e “oggetto pulsionale” dall'altra si trova nello stesso Miller.

507Da questo punto di vista, come già implicitamente emerso tramite la discussione delle riflessioni di Žižek sui paradigmi del godimento, anche la generalizzazione derridiana del concetto di feticismo, a motivo delle regole e delle concrete condizioni di produzione che ne reggono il discorso, si arresterebbe alle soglie di quello che propriamente costituisce il campo analitico, senza potervi nondimeno penetrare.

Quanto all'atteggiamento diametralmente opposto, esso potrebbe viceversa consistere nel rinunciare all'altro dei due discorsi, a quello della filosofia, accettando nella sostanza il vecchio argomento – non privo peraltro di una certa evidenza – secondo cui, per parlare con cognizione di causa della psicoanalisi, occorrerebbe innanzitutto farne esperienza, abbandonando di conseguenza quello che Lacan definisce il discorso universitario per mettersi di contro nella posizione dell'analizzante.

La scommessa è che, accanto a queste due opzioni, ne resti tuttavia aperta per la filosofia anche una terza, la quale muoverebbe dal riconoscimento dell'irriducibilità degli elementi e del sapere messi in gioco dall'esperienza analitica non al fine di liquidarli o per individuarvi un modello discorsivo alternativo al proprio e cui si tratterebbe per essa di convertirsi, bensì nell'intento di mettersi all'ascolto di quanto vi accade per tenerne conto dall'interno della sua prospettiva, ciò che dovrebbe condurla ad un esercizio non soltanto di verifica, bensì anche di depotenziamento e di alleggerimento della propria supposta *maîtrise*. Un esercizio che non potrà evidentemente mai costituire l'*Ersatz* di un'analisi, ma che sarebbe quanto meno concepibile in analogia con essa, dal momento che tra i suoi obiettivi vi sarebbe innanzitutto quello di apprendere, attraverso il continuo confronto con le ambiguità, le aporie e i blocchi dell'analisi, a tollerare la mancanza di garanzia su quanto si dice nonché quella, ancor più radicale, del vero sul vero. Di apprendere insomma a non feticizzare il sapere.

## BIBLIOGRAFIA

Nella seguente bibliografia sono comprese esclusivamente le pubblicazioni a vario titolo citate nel testo.

Delle opere citate in traduzione è inoltre riportato il titolo originale, seguito dalla data della prima edizione. Per quanto concerne gli scritti freudiani, nel caso di pubblicazioni postume la data indicata è quella di composizione.

La sigla *OSF* si riferisce alle *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1966-1980 (12 volumi). Per il testo tedesco ho tenuto presente la *Sigmund Freud Studienausgabe*, a cura di A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey e I. Grubrich-Simitis, Fischer, Frankfurt am Mein 1989 (11 volumi).

### **A. Testi freudiani contenenti riferimenti al feticismo o ad esso interamente oppure in parte dedicati**

- *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905); trad. it. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *OSF*, IV, 441-546.
- *Der Wahn und die Träume in Wilhelm Jensens "Gradiva"* (1907); trad. it. *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Jensen*, in *OSF*, V, 257-336.
- *Bemerkungen über einen Fall von Zwangneurose. - (Arbeitsnotizen 1907-1908)* (1909); trad. it. *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. (Caso clinico dell'uomo dei topi.) In appendice gli appunti di lavoro del 1907-08.*, in *OSF*, VI, 1-124.
- *Zur Genese des Fetischismus* (1909); trad. it. *Per la genesi del feticismo*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 6-18.
- *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910); trad. it. *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in *OSF*, VI, 207-84.
- *Ein Fall von Fussfetischismus* (1914); trad. it. *Un caso del feticismo del piede*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 19-22.

- *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-1917); trad. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, in *OSF*, VIII, 189-611.
- *Die Verdrängung* (1915); trad. it. *La rimozione*, in *OSF*, VIII, 36-48.
- *Fetischismus* (1927), trad. it. *Feticismo*, in *OSF*, X, 487-497.
- *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang* (1938); trad. it. *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, in *OSF*, XI, 553-60.
- *Abriss der Psychoanalyse* (1938); trad. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *OSF*, XI, 567-634.
- Freud, S. e Abraham, K., *Briefe (1907-26)*; trad. ingl. *The complete correspondance of Sigmund Freud and Karl Abraham*, H. Karnac, London 2002.
- AA.VV., *Protokolle der Wiener Psychoanalytische Vereinigung. Band II (1908-1910)*, a cura di H. Nunberg e P. Federn, Fischer, Frankfurt am Mein 1977.

## **B. Altri testi di Freud**

- *Die Abwehr-Neuropsychosen* (1894), trad. it. *Le neuropsicosi da difesa*, in *OSF*, II, 117-34.
- *Über die Berechtigung , von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als “Angstneurose” abzutrennen* (1895); trad. it. *Legittimità di separare dalla nevrastenia un preciso complesso di sintomi come “nevrosi d'angoscia”*, in *OSF*, II, 149-76.
- *Entwurf einer Psychologie* (1895); trad. it. *Progetto di una psicologia*, in *OSF*, II, 193-284.
- *Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen* (1898); trad. it. *La sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, in *OSF*, II, 393-417.
- *Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit* (1898); trad. it. *Meccanismo psichico della dimenticanza*, in *OSF*, II, 419-30.
- *Über Deckerinnerungen* (1899); trad. it. *Ricordi di copertura*, in *OSF*, II, 431- 53.
- *Die Traumdeutung* (1900); trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, in *OSF*, III.
- *Über den Traum* (1901); trad. it. *Il sogno*, in *OSF*, IV, 1-49.
- *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901); trad. it. *Psicopatologia della vita quotidiana*, in *OSF*, IV, 51-297.
- *Bruchstück einer Hysterie-Analyse* (1905); trad. it. *Frammento di un'analisi d'isteria. (Caso clinico di Dora.)*, in *OSF*, IV, 299-402.
- *Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen* (1906); trad. it. *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, in *OSF*, V, 213-25.

- *Psychopathische Personen auf der Bühne* (1905); trad. it. *Personaggi psicopatici sulla scena*, in OSF, V, 227-36.
- *Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse* (1906); trad. it. *Diagnostica del fatto e psicoanalisi*, in OSF, V, 237-50.
- *Zur sexuellen Aufklärung der Kinder* (1907); trad. it. *Istruzione sessuale dei bambini*, in OSF, V, 351-62.
- *Der Dichter und das Phantasieren* (1908); trad. it. *Il poeta e la fantasia*, in OSF, V, 371-83.
- *Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität* (1908); trad. it. *Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità*, in OSF, V, 385-95.
- *Charakter und Analerotik* (1908); trad. it. *Carattere ed erotismo anale*, in OSF, V, 397-406.
- *Vorwort zu “Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung” von Dr. Wilhelm Stekel* (1908); trad. it. *Prefazione a « Stati nervosi d'angoscia e loro trattamento» di Wilhelm Stekel*, in OSF, V, 431-36.
- *Über infantile Sexualtheorien* (1908); trad. it. *Teorie sessuali dei bambini*, in OSF, V, 447-65.
- *Allgemeines über den hysterischen Anfall* (1909); trad. it. *Osservazioni generali sull'attacco isterico*, in OSF, V, pp. 437-445.
- *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben* (1908); trad. it. *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans.)*, in OSF, V, 475-589.
- *Über Psychoanalyse* (1910); trad. it. *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, in OSF, VI, 125-73.
- *Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischen Auffassung* (1910); trad. it. *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica*, in OSF, VI, 285-95.
- *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)* (1911); trad. it. *Osservazioni su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente. (Caso clinico del presidente Schreber.)*, in OSF, VI, 333-406.
- *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens* (1910-18); trad. it. *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, in OSF, VI, 407-48.
- *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (1911); in OSF, VI, 449-60.
- *Totem und Tabu* (1912-13); trad. it. *Totem e tabù*, in OSF, VII, 1-164.
- *Die Disposition zur Zwangsneurose* (1913); *La disposizione alla nevrosi ossessiva*, in OSF, VII, 229-44.
- *Über fausse reconnaissance (“dèjà raconté”) während der psychoanalytischen Arbeit* (1914); trad. it. *Falso riconoscimento (“già raccontato”) durante il lavoro psicoanalitico*, in OSF, VII,



pp. 283-92.

- *Zur Einführung des Narzissmus* (1914); trad. it. *Introduzione al narcisismo*, in *OSF*, VII, 439-80.
- *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose* (1914); *Dalla storia di una nevrosi infantile. (Caso clinico dell'uomo dei lupi.)*, in *OSF*, VII, pp. 481-593.
- *Triebe und Triebschicksale* (1915); trad. it. *Pulsioni e loro destini*, in *OSF*, VIII, 13-35.
- *Das Unbewusste* (1915); trad. it. *L'inconscio*, in *OSF*, VIII, 49-88.
- *Trauer und Melancholie* (1917); trad. it. *Lutto e melanconia*, in *OSF*, VIII, pp. 102-118.
- *“Ein Kind wird geschlagen”* (1919); trad. it. *“Un bambino viene picchiato”*, in *OSF*, IX, pp. 37-56.
- *Einleitung zu “Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen”* (1919); trad. it. *Introduzione al libro “Psicoanalisi delle nevrosi di guerra*, in *OSF*, IX, pp. 67-75.
- *Das Unheimliche* (1919); trad. it. *Il perturbante*, in *OSF*, IX, pp. 77-118.
- *Jenseits des Lustprinzips* (1920); trad. it. *Al di là del principio di piacere*, in *OSF*, IX, pp. 187-249.
- *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921); trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *OSF*, IX, pp. 257-330.
- *Das Medusenhaupt* (1922); trad. it. *La testa di Medusa*, in *OSF*, IX, pp. 415-16.
- *“Psychoanalyse” und “Libidotheorie”* (1923); trad. it. *Due voci di enciclopedia: “Psicoanalisi” e “Teoria della libido”*, in *OSF*, IX, pp. 435-62.
- *Das Ich und das Es* (1923); trad. it. *L'Io e l'Es*, in *OSF*, IX, pp. 469-520.
- *Die infantile Genitalorganisation* (1923); trad. it. *L'organizzazione genitale infantile*, in *OSF*, IX, 559-67.
- *Neurose und Psychose* (1924); trad. it. *Nevrosi e psicosi*, in *OSF*, IX, pp. 607-15.
- *Das ökonomische Problem des Masochismus* (1924); trad. it. *Il problema economico del masochismo*, in *OSF*, X, 3-16.
- *Der Untergang des Ödipuscomplexes* (1924); trad. it. *Il tramonto del complesso edipico*, in *OSF*, X, 23-33.
- *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose* (1924); trad. it. *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, in *OSF*, X, 35-43.
- *Die Verneinung* (1926); trad. it. *La negazione*, in *OSF*, X, 193-201.
- *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds* (1925); trad. it. *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, in *OSF*, X, 203-17.
- *Hemmung, Symptom und Angst* (1926); trad. it. *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *OSF*, X, 231-317.

- *Die Zukunft einer Illusion* (1927); *L'avvenire di un'illusione*, in *OSF*, X, pp. 431-85.
- *Dostojewski und die Vätertötung* (1927); trad. it. *Dostojewskij e il parricidio*, in *OSF*, X, pp. 517-38.
- *Das Unbehagen in der Kultur* (1930); trad. it. *Il disagio della civiltà*, in *OSF*, X, 553-630.
- *Über die weibliche Sexualität* (1931); trad. it. *Sessualità femminile*, in *OSF*, XI, pp. 59-80.
- *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933); trad. it. *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *OSF*, XI, 115-284.
- *Brief an Romain Rolland: Eine Erinerrungsstörung auf der Akropolis* (1936); trad. it. *Un disturbo della memoria sull'Acropoli*, in *OSF*, XI, pp. 469-81.
- *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937); trad. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *OSF*, XI, 495-535.
- *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen* (1937-38); trad. it. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, in *OSF*, XI, pp. 329-453.
- *Abriss der Psychoanalyse* (1938); trad. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *OSF*, XI, pp. 567-634.
- Freud, S., *Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*; trad. it. *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Bollati Boringhieri, Torino 1986.
- Id. e Jung, C.G., *Briefwechsel 1906-1913*; trad. it. *Lettere tra Freud e Jung, 1906-1913*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

### C. Altri testi

- Abraham, K., *Bemerkungen zur Psychoanalyse eines Falles von Fuß- und Korsett fetischismus* (1910); trad. it. *Osservazioni sulla psicoanalisi di un caso di feticismo del piede e del corsetto*, in *Opere*, vol. II, pp. 475-84.
- Id., *Untersuchungen über die früheste prägenitale Entwicklungsstufe der Libido* (1916); trad. it. *Ricerche sul primissimo stadio evolutivo pregenitale della libido*, in *Opere*, vol. I, pp. 258-85.
- Id., *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido auf Grund der Psychoanalyse seelischer Störungen* (1924); trad. it. *Tentativo di una storia evolutiva della libido*, in *Opere*, vol. I, pp. 286-354.
- Id., *Über Einschränkungen und Umwandlungen der Schaulust bei den Psychoneurotiken nebst Bemerkungen über analoge Erscheinungen in der Völkerpsychologie* (1913); trad. it. *Limitazioni e trasformazioni del piacere di guardare negli psiconevrotici; osservazione di*

*fenomeni analoghi nella psicologia dei popoli*, in *Opere*, vol. II, pp. 568-628.

- Id., *Psychoanalytische Studien* (1971); trad. it. *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1975 (2voll.).
- Assoun, P.-L., *Introduction à l'épistémologie freudienne* (1981); trad. it. *Introduzione all'epistemologia freudiana*, Theoria, Roma-Napoli 1988.
- Id., *Le fétichisme*, Puf, Paris 2006<sup>2</sup>.
- Bataille, G., *La littérature et le mal* (1957); trad. it. *La letteratura e il male*, Rizzoli, Milano 1973.
- Benjamin, W., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936); trad. it. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1991<sup>2</sup>.
- Bercherie, P., *La metapsicologia di Freud. Storia e struttura*, Einaudi, Torino 2003.
- Berto, G., *Freud, Heidegger, lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999.
- Binet, A., *Le fétichisme dans l'amour*, in "Revue philosophique", XXIV, 1887, pp. 142-167 e 252-74.
- Brosses, C. De, *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Négritie* (1760); trad. it. *Sul culto degli dei feticci o parallelo dell'antica religione egiziana con l'attuale religione della Nigrizia*, Bulzoni, Roma 2000.
- Charcot, J.-M. e Magnan, V., *Inversion du sens génital et perversions sexuelles*, in *Archives de neurologie*, III/7, 1882, pp. 53-60.
- Chevalier, J., *De l'inversion sexuelle aux points de vue clinique, anthropologique et médico-légal*, in "Archives d'anthropologie criminelle", V, 1890, pp. 314 – 336, trad. it. *L'inversione sessuale dal punto di vista clinico, antropologico e medicolegale*, su [www.omofonie.it/dic2008/Chevalier1.pdf](http://www.omofonie.it/dic2008/Chevalier1.pdf) e [www.omofonie.it/dic2008/Chevalier2.pdf](http://www.omofonie.it/dic2008/Chevalier2.pdf).
- Comte, A., *Considérations philosophiques sur la science et les savants* (1825); trad. it. *Considerazioni filosofiche sulle scienze e sugli uomini di scienza*, in *Opuscoli di filosofia sociale e Discorsi sul positivismo*, Sansoni, Firenze 1969, pp. 181-232.
- Comte, A., *Cours de philosophie positive* (1832-1842); trad. it. parz. *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino 1967 (2 voll.).
- David, M. (a cura di), *Lettres inédites de Diderot et de Hume écrites de 1755 à 1763 au président des Brosses*, in "Revue philosophique", 2, 1966, pp. 135-44.
- Id., *Histoire des religions et philosophie au XVIIIe siècle: le président de Brosses, David Hume e Diderot*, in "Revue philosophique", 2, 1974, pp. 145-60.
- Derrida, J., *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve* (1967); trad. it. *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, ne *La scrittura e la differenza*, pp. 325-358.

- Id., *L'écriture et la différence* (1967); trad. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.
- Id., *Glas* (1974); trad. it. *Glas. Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006.
- Id., +R (*par-dessus le marché*) (1975); trad. it. + R (*al di sopra del mercato*), ne *La verità in pittura*, pp. 141-75.
- Id., *Cartouches* (1978); trad. it. *Cartigli*, ne *La verità in pittura*, pp. 177-244.
- Id., *Restitutions, de la vérité en peinture* (1978); trad. it. *Restituzioni, della verità en peinture*, ne *La verità in pittura*, pp. 245-357.
- Id., *La vérité en peinture* (1978); trad. it. *La verità in pittura*, Newton Compton, Roma 1981.
- Id., *Spectres de Marx* (1993); trad. it. *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994.
- Dorey, R., *Contributions psychanalytiques à l'étude du fétichisme. Revue critique*, in *Objets du fétichisme*, "Nouvelle Revue de Psychanalyse", 2, 1970, pp. 113-28.
- Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912); trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Meltemi, Roma 2005.
- Esquirol, J.-É.D., *Des maladies mentales*, Baillière, Paris 1838.
- Ferenczi, S., *Stages in the Development of the Sense of Reality* (1913); trad. it. *Fasi evolutive del senso di realtà*, in *Opere. 1913-1919. Volume II*, Cortina, Milano 1990, pp. 34-47.
- Id., *Versuch einer Genitaltheorie* (1924); trad. it. *Thalassa. Saggio sulla teoria della genitalità*, Cortina, Milano 1993.
- Fliess, W., *Die Beziehung zwischen Nase und weiblichen Geschlechtsorgan: Zugleich ein Beitrag zur Nervenphysiologie*, Franz Deuticke, Leipzig-Wien 1897.
- Freud, A., *The Ego and the Mechanisms of Defence* (1961); trad. it. *L'io e i meccanismi di difesa*, Martinelli, Firenze 1967.
- Forrester, J., *Language and the Origins of Psychoanalysis* (1984); trad. it. *Il linguaggio e le origini della psicanalisi*, trad. it. il Mulino, Bologna 1984.
- Foucault, M., *La volonté de savoir* (1976); trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 136-37.
- Fumagalli, G. (a cura di), *Leonardo uomo senza lettere*, Sansoni, Firenze 1939.
- Garnier, P.-É., *Les fétichistes, pervers et invertis sexuels: observations médico-légales*, Baillière, Paris 1896.
- Gay, P., *Freud. A Life for Our Time* (1988); trad. it. *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Bompiani, Milano 1988.
- Genet, J., *Le miracle de la rose* (1946); trad. it. *Il miracolo della rosa*, in *4 romanzi*, il Saggiatore, Milano 1975, pp. 75-138.
- Id., *Journal du voleur* (1949); trad. it. *Il diario del ladro*, in *4 romanzi*, il Saggiatore, Milano

1975, pp. 139-306.

- Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978); trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.
- Goethe, W., *Faust* (1808-1832); trad. it. *Faust*, Mondadori, Milano 1982<sup>5</sup>.
- Hartmann, H., *Essays on Ego Psychology* (1965); trad. it. *Saggi sulla psicologia dell'Io*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Haeckel, E., *Generelle Morphologie der Organismen: Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenztheorie*, Georg Reimer, Berlin 1866.
- Hoffmann, E.T.A., *Der Sandmann* (1813); trad. it. *L'uomo della sabbia e altri racconti*, Rizzoli, Milano 1983.
- Hyppolite, J., *Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud* (1954); trad. it. *Commento parlato sulla "Verneinung" di Freud*, in Jacques Lacan, *Scritti*, vol. II, pp. 885-93.
- Iacono, A.M., *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un "immenso malinteso"*, Giuffré, Milano 1985.
- Id., *L'ambiguo oggetto sostituto. Il feticismo prima di Marx e Freud*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, pp. 35-59.
- Jensen, W., *Gradiva. Ein pompejanisches Phantasiestück* (1903); trad. it. *Gradiva – fantasia pompeiana*, in S. Freud, *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1969, vol. II.
- Jones, E. *The Life and Work of Sigmund Freud* (1953); trad. it. *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1962 (3 voll.).
- Kaplan, L.J., *Female Perversions* (1991); trad. it. *Perversioni femminili. Le tentazioni di Emma Bovary*, Cortina, Milano 1992.
- Id., *Cultures of Fetishism*; trad. it. *Falsi idoli. Le culture del feticismo*, Erickson, Trento 2008.
- Katan, M., *Fetishism, Splitting of the Ego and Denial*, in "International Journal of Psychoanalysis", 45, 1964, pp. 237-45.
- Kiernan, J.G., *Sexual Perversions and the Whitechapel Murders*, in "The Medical Standard", 4, 1888.
- Klotz, *L'oggetto feticcio*, in AA.VV., *L'oggetto feticcio e il significante fobico. Commento al "Seminario IV. La relazione d'oggetto" di Jacques Lacan*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 27-48.
- Kofman, S., *L'énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud* (1980); trad. it. *L'enigma donna. La sessualità femminile nei testi di Freud*, Bompiani, Milano 1982.
- Kofman, S., *Ça cloche*, in *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris 1984, pp. 115-51.

- Kohon, G., *Fetishism revisited*, in “The International Journal of Psycho-Analysis”, 68, 1987, pp. 213-228.
- Krafft-Ebing, R. von, *Psychopathia sexualis, mit besonderer Berücksichtigung der conträre Sexualempfindung* (1886); trad. it. *Psychopathia sexualis*, Manfredi, Milano 1966.
- Lacan, J., *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* (1953); trad. it. *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, vol. I, pp. 230-316.
- Id., *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung de Freud* (1956); trad. it. *Risposta al commentario di Jean Hyppolite sulla Verneinung di Freud*, in *Scritti*, vol. I, pp. 373-90.
- Id., *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (1958); trad. it. *Una questione preliminare a ogni possibile trattamento della psicosi*, in *Scritti*, vol. II, pp. 527-79.
- Id., *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* (1958); trad. it. *La direzione della cura e i principî del suo potere*, in *Scritti*, vol. II, pp. 580-642.
- Id. *Écrits* (1966); trad. it. *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 (2 voll.).
- Id., *Des Noms-du-Père* (2005); trad. it. *I Nomi-del-padre*, ne *I Nomi-del-padre seguito da Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006.
- Id., *Le séminaire. Livre III: les psychoses* (1981); trad. it. *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, Einaudi, Torino 1985.
- Id., *Le séminaire. Livre IV: la relation d'objet et les structures freudiennes* (1994); trad. it. *Il seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto (1956-57)*, Einaudi, Torino 1996.
- Id., *Le séminaire. Livre V: les formations de l'inconscient* (1998); trad. it. *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio (1957-1958)*, Einaudi, Torino 2004.
- Id., *Le séminaire. Livre VII: l'éthique de la psychanalyse* (1986); trad. it. *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 1994.
- Id., *Le séminaire. Livre X: l'angoisse* (2004); trad. it. *Il seminario. Libro X. L'angoscia (1962-63)*, Einaudi, Torino 2007.
- Id., *Le séminaire. Livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973); trad. it. *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 2003.
- Id., *Le séminaire. Livre XVII: l'envers de la psychanalyse* (1991); trad. it. *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Einaudi, Torino 2001.
- Laplanche, J., *La sexualité humaine: biologisme et biologie* (1999); trad. it. *La sessualità umana. Biologismo e biologia (Problematiche VII)*, La Biblioteca, Bari-Roma 2000.
- Laplanche, J., *Problématiques III: la sublimation* (1980); trad. it. *La sublimazione*

(*Problematiche III*), trad. di A. Luchetti, La Biblioteca, Bari-Roma 2001.

- Laplanche, J. e Pontalis, J.-B., *Le vocabulaire de la psychanalyse* (1967); trad. it. *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Laquer, T., *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (1990); trad. it. *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Laurent, É., *Fétichistes et érotomanes*, Paris, Vigot 1905.
- Leemans, C. (a cura di), *Horapollonis Niloi Hieroglyphica*, Amsterdam 1935.
- Lussier, A., *Les déviations du désir*, in “Revue Française de Psychanalyse”, XLVII/1, 1983, pp. 19-141.
- Lydston, F., *Sexual Perversions, Satyriasis and Nymphomania*, in “Medical and Surgical Reports”, 61, 253-54, 1889.
- Maiocchi, M. T., *Univers-city. Uni-versità del sapere e di-versità del soggetto*, ne *La filosofia e l'università*, “Bollettino filosofico dell'Università della Calabria”, 19, 2003, pp. 105-137.
- Márquez, H., *Apparato psichico e struttura perversa*, ne “Il piccolo Hans”, 38, 1983, pp. 152-68.
- Mauss, M., *Œuvres*, Minuit, Paris 1969 (3 voll.).
- Miller, J.-A., *La psychanalyse mise à nu par son célibataire* (1992); trad. it. *La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe*, in J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, pp. 269-89.
- Id., *De la nature des semblants* (Corso tenuto al dipartimento di psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, a.a. 1991-1992); trad. it. *Della natura dei sembianti*, ne “La psicoanalisi”, 11, 1992, pp. 116-33; 12, 1992, pp. 144-59; 13, 1993, pp. 163-209; 14, 1993, 101-141; 15, 1994, pp. 147-161; 16, 1994, pp. 147-158; 17, 1995, pp. 117-30; 18, 1995, pp. 128-91.
- Id., *Les six paradigmes de la jouissance* (1999); trad. it. *I sei paradigmi del godimento*, ne *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001, pp. 9-41.
- Mistura, S. (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001.
- Morel, B.A., *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives*, Ballière, Paris 1857.
- Nasio, J.-D., *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan* (1992); *Cinque lezioni sulla teoria di Lacan*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1998.
- Nietzsche, F.W., *Die fröhliche Wissenschaft* (1882); trad. it. *La Gaia Scienza*, Adelphi, Milano 1995.
- Nye, R.A., *The Medicals Origins of Fetishism*, in E. Apter e W. Pietz (a cura di), *Fetishism as Cultural Discourse*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993, pp. 13-30.

- *Objets du fétichisme*, “Nouvelle Revue de Psychanalyse”, 2, 1970.
- Pietz, W., *The Problem of the Fetish, I*, in “Res”, 9, 1985, pp. 5-17.
- Id., *The Problem of the Fetish, II. The Origin of the Fetish*, in “Res”, 13, 1987, pp. 23-45.
- Id., *The Problem of the Fetish, IIIa. Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism*, in “Res”, 16, 1985, pp. 105-23.
- Plon, M. e Roudinesco, E., *Fétichisme*, in *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, Paris 1997.
- Recalcati, M., *Per una introduzione alla logica dei discorsi*, ne “La psicoanalisi”, 18, 1995, pp. 24-39.
- Rey-Flaud, H., *Comment Freud inventa le fétichisme... et réinventa la psychanalyse*, Payot, Paris 1994.
- Righi, R. e Torricelli, M., *Savie allucinazioni. Le teorie del feticismo in Comte*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, pp. 74-102.
- Ritvo, L., *Darwin as a Source of Freud Neo-Lamarckianism*, in “Journal of the American Psychoanalytic Association”, 13, 1965, pp. 499-517.
- Id., *The Impact of Darwin on Freud*, in “The Psychoanalytic Quarterly”, 43, 1974, pp. 177-92.
- Roubaud, F., *Traité de l'impuissance et de la stérilité chez l'homme et chez la femme*, Baillière, Paris 1855.
- Roudinesco, E., *Histoire de la psychanalyse en France. II (1925-1975)*, Fayard, Paris 1994.
- Saint-Paul, G., *Perversion et perversités sexuelles: une enquête médicale sur l'inversion*, Paris 1896.
- Schreber, D.P., *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken (1903)*; trad. it. *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano 1974.
- Sulloway, F.J., *Freud biologist of the Mind (1979)*; trad. it. *Freud biologo della psiche*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 319.
- Tylor, E.B., *Primitive Culture (1871)*; trad. it. *Alle origini della cultura*, Ist. editoriali e poligrafici, Pisa-Roma 2000.
- Titus-Carmel, G., *The Pocket Size Tlingit Coffin*, Baudoin Lebon – SMI, Paris 1976.
- Valas, P., *Freud et la perversion*, in *Ornicar?*, 39, 1986, pp. 9-50; 41, 1987, pp. 53-66; 45, 1988, pp. 14-43.
- Valeri, V., *Feticismo*, in AA.VV., *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1971, vol. VI, pp. 100-115.
- Wundt, W., *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte (1904)*; trad. it. *Elementi di psicologia dei popoli*, Torino 1929.
- Žižek, S., *The Fragile Absolute – or why is the Christian legacy worth of fighting for?* (2000); trad. it. Transeuropa, Massa 2007.



- Id., *Lacan, ovvero l'ontologia del godimento*, in "aut aut", 315, 2003, pp. 29-41.
- Id., *Die Gnadenlose Liebe* (2001); trad. it. *Crede*, Meltemi, Roma 2005.

# INDICE

<b>Premessa</b>	1
<b>Introduzione</b>	5
Breve genealogia del concetto	5
Una “perversione modello”	8
<b>Cap. I. Il feticismo nei <i>Tre saggi sulla teoria sessuale</i></b>	17
La pulsione e le sue deviazioni	17
Fame e amore	22
Il paradosso della sopravvalutazione sessuale	26
La vita psichica: feticismo e fantasma	33
<b>Cap. II. La comunicazione viennese del 1909</b>	40
“Coei che risplende nel camminare”	40
Le ambiguità della rimozione	45
Il reperimento dell'oggetto	51

Feticismo del piede e rimozione parziale	59
L'inclusione del feticismo nel campo delle nevrosi	67
Il feticismo dei vestiti	71
<b>Cap. III. Il feticcio come <i>Ersatz</i> del pene materno</b>	<b>75</b>
Omosessualità e complesso di castrazione	76
Leonardo, la donna con il pene e il nibbio	79
L'alternativa narcisistica	87
La conferenza dell'11 marzo 1914	96
Idealizzazione e sopravvalutazione sessuale	100
La sublimazione perversa: il feticcio come ipostasi della Cosa	105
<b>Cap. IV. Feticismo, <i>Verleugnung</i> e scissione dell'Io</b>	<b>115</b>
Il “ <i>Glanz auf der Nase</i> ”	115
Velo o difesa?	119
L'angoscia di fronte alla pulsione di morte. Parentesi sull' <i>Al di là del principio di piacere</i>	128
Castrazione e angoscia	133
Il meccanismo della <i>Verleugnung</i>	141
Tra nevrosi e psicosi	148

Dentro e fuori dall'Io	156
La nozione di <i>Entfremdung</i>	159
Feticismo e scissione dell'Io	163
<b>Cap. V. Feticci freudiani?</b>	170
<i>Venus Envy</i>	170
Freud e il femminile	177
L'invidia del pene come soluzione generalizzata alla castrazione	183
Il paradigma feticista	189
Il “teatrino” di Freud	203
<b>Conclusione. “Un'altra strada”</b>	217
<b>Bibliografia</b>	229