

Sigmund Freud e il Caso dell'Uomo Mosè: sul sapere del trauma e sul trauma del sapere

Dany Nobus

Sommario

L'ultima delle maggiori opere di Freud, quella su Mosè e il monoteismo, può essere letta come il suo ultimo caso clinico, in cui l'accento si sposta sulla questione dell'"Uomo" e sul problema del divenire umani. L'umanità è caratterizzata dal marchio indelebile del trauma mentale, indissociabile dall'acquisizione del linguaggio. Delle tre componenti del trauma distinte da Freud, l'"eredità arcaica", indicata anche come "sapere originario", è la più importante, perché incarna la realtà materiale dell'inconscio, trasmessa da una generazione all'altra attraverso la struttura trans-soggettiva e simbolica del linguaggio. Questo "sapere originario", se confrontato con l'inadeguatezza di ogni tentativo di appropriarsene, diviene traumatico. Le implicazioni di questa prospettiva per la pratica psicoanalitica sono immense: anziché interpretare la realtà materiale dell'inconscio, l'analista deve produrre una costruzione intrinsecamente fragile, che non ha altro fondamento nella realtà che un insieme di connessioni logiche tra le circostanze storiche e quelle attuali.

Pochi altri lavori di Freud sono riusciti ad attrarre l'attenzione di una gamma così eterogenea di accademici quanto *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*¹. Storici dell'ebraismo, studiosi della Bibbia, teologi, antropologi, teorici degli studi culturali, commentatori politici e filosofi hanno tentato tutti, periodicamente, di sbrogliare l'intricata matassa dell'ultima delle maggiori imprese di Freud, molto spesso con l'obiettivo di evidenziare alcune delle principali falle nella sua controversa tesi, ma anche, altre volte, per sottolineare la sua rilevanza conclusiva rispetto agli studi psicoanalitici su religione e mito², lo sviluppo di una politica identitaria radicale³, e l'indagine psico-biografica e psico-storica del rapporto ambivalente di Freud con la sua appartenenza all'ebraismo⁴.

Dichiaratamente sprezzanti, moderatamente scettici o inequivocabilmente a suo favore, i critici di *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* hanno invariabilmente richiamato l'attenzione sulle difficili circostanze in cui il libro è stato scritto, condizioni che Freud stesso ha utilizzato, in maniera intermittente, come spiegazione e alibi per la sua insolita struttura e per il ritardo della sua pubblicazione: la crescente ondata di antisemitismo in Germania e Austria, il corpo cagionevole di un vecchio uomo malato di cancro, le perdite traumatiche dovute all'esilio forzato, la progressiva perdita di arbitrio rispetto a eventi personali e situazionali. Questo rapporto dinamico tra i contenuti e la struttura del libro da un lato, e le condizioni sociali e personali della sua stesura dall'altro – una contestualizzazione storica che hanno ricevuto solo pochi testi freudiani –, ha funto allo stesso tempo da alibi per indulgere sulla natura ripetitiva delle affermazioni di Freud⁵, agevolare le sue scioccanti e potenzialmente disastrose implicazioni⁶ e porgere un plauso all'estremo coraggio del genio ebreo alla luce delle difficoltà personali e delle avversità politiche⁷. Grazie a questa sua intertestualità, e a dispetto dei suoi temi storicistici, il *Mosè* di Freud ha anche affascinato i principali esponenti della

¹ Cfr. S. Freud, 1989e.

² Cfr. R.A. Paul, 1996; R.J. Bernstein, 1998; E.L. Santner, 2001.

³ Cfr. E. Said, 2003.

⁴ Cfr. Y.H. Yerushalmi, 1991; I. Grübrich-Simitis, 1994.

⁵ Cfr. E. Jones, 2014; J. Strachey, 1964.

⁶ Cfr. H.F. Ellenberger, 1970.

⁷ Cfr. Anonimo, 1939.

filosofia francese postmoderna, che ne hanno evidenziato l'importanza per la scrittura della storia, la concettualizzazione della sofferenza e la conservazione dell'esperienza. Come dice Ruth Leys: “[Nell’]opera di Lyotard, Lacoue-Labarthe, Nancy, Derrida e altri, il libro [*L'uomo Mosè e la religione monoteistica*] si è recentemente rivelato una fonte di investigazione privilegiata nelle problematiche del trauma, della memoria e della storia, decisamente centrale per la questione dell'Olocausto e della condizione postmoderna”⁸.

Sotto questa valanga di produzioni accademiche, c'è almeno un tipo di critica che si è rivelata alquanto scarsa. Del resto, si sarà notato come la mia rassegna delle discipline che hanno approfondito *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* non includa gli psicoanalisti. Con questo non intendo dire che nessuno dei più eminenti “studiosi di Mosè” sia uno psicoanalista – di fatto, molti di loro lo sono – ma piuttosto che il contenuto del libro di Freud abbia in gran parte precluso una sua continuativa discussione dal punto di vista della clinica psicoanalitica, persino tra quei commentatori che esercitano la psicoanalisi. Il motivo di questa assenza appare tanto ovvio da non dover elicitare sorpresa o disappunto: il Mosè di Freud è un contributo psicoanalitico allo studio dell'origine e della funzione della religione - con particolare riferimento al monoteismo ebraico - che non trova alcun sostegno diretto nella pratica della clinica psicoanalitica. Da quest'ottica, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* è un esempio di psicoanalisi applicata alle istituzioni sociali, persino più di *Totem e Tabù*⁹ e di “L'avvenire di un'Illusione”¹⁰.

Non intendo discutere qui il valore di un simile punto di vista, né intendo intraprendere un dibattito sulla validità della metodologia freudiana e dell'accuratezza dei suoi risultati. Nonostante trovi l'affermazione di Freud secondo cui Mosè fosse egizio piuttosto persuasiva da un punto di vista intellettuale, non possiedo le competenze per indagare la sua idoneità testuale e storica. Questo vale soprattutto per la tesi selliniana di Freud, basata su una serie di indizi scoperti nel libro di Osea, per cui Mosè morì nel deserto per mano della sua stessa gente¹¹. Benché possa comprendere perché Freud adottasse l'ipotesi di Sellin, la mia conoscenza dell'ebraico e dell'esegesi biblica non è sufficiente per appurare se si tratti di un'ipotesi fondata. Invece, intendo sfumare l'idea comune che *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* sia l'ultima grande opera freudiana di psicoanalisi applicata cercando di aprire un'ulteriore prospettiva sul contenuto del libro, che potrebbe contribuire a inquadrare la sua importanza per la pratica psicoanalitica. In breve, intendo difendere la tesi secondo cui *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* meriti di essere letto parallelamente ai cinque grandi casi clinici di Freud (Dora, il piccolo Hans, l'Uomo dei Topi, Schreber e l'Uomo dei Lupi), così da costituire una preziosa risorsa clinica e tecnica per la direzione del trattamento. Di per sé, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* potrebbe fungere da caso dei casi, un filo conduttore tra l'isteria, la fobia, la nevrosi ossessiva e la paranoia, l'Unico anello per domarli tutti... Nel *Seminario XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, Lacan ha posto questa domanda apparentemente semplice: “come e perché Freud ha avuto bisogno di Mosè?”¹². Nel suo recente “Religione, Psicoanalisi”, Jacques-Alain Miller risponde dicendo: “Freud ha avuto bisogno di un grand'uomo per rendere ragione della religione monoteista [...] il dominio del significante ‘uno’”¹³. Non sono sicuro di aver compreso del tutto il punto di Miller, ma sono abbastanza d'accordo sul fatto che Mosè serva il proposito di

⁸ R. Leys, 2000, p. 276.

⁹ Cfr. S. Freud, 1989c.

¹⁰ Ivi, 1989d.

¹¹ Cfr. E. Sellin, 1922.

¹² J. Lacan, 2001, p. 170.

¹³ J.-A. Miller, 2015, p. 47.

razionalizzare l'emergenza di una "unità", che non costituisca tanto un punto di partenza ma, piuttosto, un sito di convergenza, un punto di auto-identità e conformità, che unisce e unifica.

Affermare che *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* sia l'ultimo dei casi clinici di Freud potrebbe sembrare decisamente bizzarro, per non dire perverso. Sembra difficile che Mosè (l'Uomo delle Maree) possa occupare una posizione simile a quella dell'Uomo dei Topi e dell'Uomo dei Lupi. Non perché "l'uomo Mosè" non presenti alcun "disturbo mentale", tutt'altro, ma perché sembrerebbe che Freud ricorra a Mosè esclusivamente come punto di partenza per articolare una teoria sull'origine e sullo sviluppo del monoteismo. Quale sarebbe allora l'aspetto centrale del caso clinico freudiano? Di quale caso si tratta? E in che modo questo "caso" potrebbe permeare tutti gli altri casi clinici? L'enigma è quello della Sfinge e la risposta quella di Edipo: ciò con cui abbiamo a che fare in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* è il caso dell'"essere umano", dell'"uomo", dell'"essere parlante". In questo modo, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* ha a che vedere con lo sviluppo filogenetico e ontogenetico della specie umana, o ciò che Freud ha designato come *Geschichte der Menschwerdung* (tradotto come "la storia umana"¹⁴). Anziché analizzare un "tipo" specifico di essere umano – la varietà isterica, ossessiva, paranoide -, Freud si è concentrato, in maniera più fondamentale, sulla condizione umana in quanto tale, sulle dinamiche del "diventare umani" che caratterizzano lo sviluppo naturale e culturale della nostra specie, che governano lo sviluppo del bambino sino all'età adulta, e che permeano la vita del soggetto patologico tanto quanto la vita della sua variante cosiddetta "normale".

Da questo punto di vista, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* non riguarda esattamente Mosè, il liberatore del popolo ebraico, il legislatore e il padre fondatore del monoteismo, ma l'"uomo Mosè", il Mosè "uomo" in quanto "essere umano", qualcuno dotato di determinate qualità e caratteristiche che definiscono l'umanità. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* riguarda pertanto Mosè così come ogni altro "essere umano", a prescindere da religione, cultura, nazionalità, costituzione, struttura, sesso e patologia. In questo modo, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* riguarda anche il caso di Freud stesso, ma in modo diverso da *L'interpretazione dei sogni*¹⁵ e la *Psicopatologia della vita quotidiana*¹⁶, in quanto non è delle formazioni (i prodotti, gli effetti) dell'inconscio di un singolo uomo che si tratta, ma della formazione (dell'emergenza, dell'installazione) dell'inconscio nell'uomo. Non sorprende dunque che, nelle ultime dieci pagine del suo libro, Freud venga perseguitato nuovamente dallo spettro dell'inconscio collettivo, che riesce a dissipare solo distinguendo, in modo a dire il vero impacciato, tra contenuti e proprietà: "non credo che otteniamo qualcosa introducendo il concetto di inconscio collettivo, patrimonio universale dell'umanità"¹⁷. Ciò che è collettivo nell'inconscio non è il suo contenuto, che è invero decisamente singolare, almeno per Freud, ma la sua funzione, come deposito attivo delle rappresentazioni rimosse.

Se *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* è l'ultimo caso clinico freudiano, un'indagine psicoanalitica del "caso dell'Uomo", a prescindere da topi e lupi, allora la domanda è "di cosa soffre l'Uomo?". Che genere di esperienza originale, primitiva sigilla il destino dell'uomo come "caso clinico", a livello tanto filogenetico quanto ontogenetico? La risposta di Freud in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* è tanto sorprendente quanto categorica: il destino dell'uomo è segnato dal trauma. A livello individuale, Freud cerca all'inizio di mantenersi sulla "genesì della nevrosi umana"¹⁸ (*Genese der menschlichen Neurosen*), eppure la sua tesi finisce per assumere gradualmente

¹⁴ S. Freud, 1989e, p. 405.

¹⁵ Cfr. S. Freud, 1989a.

¹⁶ Cfr. S. Freud, 1989b.

¹⁷ S. Freud, 1989e, p. 448.

¹⁸ Ivi, p. 396.

la forma di un'inchiesta generale sulla *Menschwerdung*. Il trauma possiede tre caratteristiche: 1) ha luogo nell'infanzia, "dal momento in cui il bambino comincia a parlare" [*aus der Zeit der beginnenden Sprachfähigkeit*]; 2) è solitamente dimenticato e infrange "l'amnesia infantile" solo attraverso i "ricordi di copertura"; 3) le impressioni traumatiche sono di solito di tipo sessuale e aggressivo, e producono una ferita narcisistica nell'Io¹⁹. Nonostante ammetta che alcune esperienze traumatiche possano provocare immediatamente un'alterazione sintomatica, Freud sostiene che il trauma infantile sia generalmente seguito da un periodo di latenza, durante il quale rimane dormiente, e che scateni una condizione patologica solo più tardi, a seguito di un secondo evento dirompente. Al di là dell'ipotetica universalità del trauma proposta da Freud, la descrizione qui è decisamente chiara, o per lo meno non appare inattesa o artificiosa. L'effetto ritardato dell'esperienza traumatica e l'idea che, di regola, siano necessari due eventi traumatici affinché la nevrosi esploda, in quanto il secondo riattiverebbe "attraverso un'azione differita" la forza del primo, è un punto fermo della psicoanalisi freudiana.

Tuttavia, lo stesso non può dirsi per la tesi di Freud circa la riemersione del trauma a livello sociale, in quanto su questo punto egli ricorre all'obsoleta tesi lamarckiana della trasmissione cross-generazionale delle tracce mnestiche (e soprattutto, ovviamente, le tracce mnestiche traumatiche dell'omicidio del padre dell'Orda) nella cosiddetta "eredità arcaica"²⁰ (*archaische Erbschaft*). L'argomentazione decisamente non scientifica di Freud, "a dispetto del rigetto unanime da parte dei biologi di professione"²¹, è problematica non solo perché si fonda su principio ereditario palesemente falso, ma anche perché suggerisce che l'umanità (non è affatto chiaro se Freud intenda conservare la sua tesi anche per la religione) è intrinsecamente dotata, costitutivamente affetta, inevitabilmente nata con l'esperienza del trauma. L'"uomo" di Freud appare qui come un soggetto fondamentalmente traumatizzato. E questo trauma è molto più primitivo del "trauma della nascita" di Rank, della *Geworfenheit* di Heidegger, dell'"insicurezza ontologica" esistenzialista o, persino, del celebre lamento edipico del *mè phunai* (meglio non essere mai nati), perché esso opera prima e al di là dell'emergenza di un nuovo essere umano nel mondo, come il resto trans-individuale di un crimine originario. Il meccanismo della doppia eziologia traumatica è integrato da un terzo fattore, che è meno "accidentale" e più "strutturale" degli altri due. Se un'esperienza sessualmente minacciosa della prima infanzia, dapprima dimenticata ma poi subito riattivata da un altro evento nel corso dell'adolescenza o dell'età adulta, può dirsi "verificata" e poi "acquisita", questo non vale per le tracce mnestiche trans-generazionali che compongono l'"eredità arcaica" – queste tracce traumatiche sono costituzionali, ereditarie, nonostante siano radicate in un fattore "acquisito".

Non ho alcuna intenzione di difendere il lamarckismo di Freud, né quello di nessun altro, del resto. Per quanto mi riguarda, non c'è dubbio che il postulato di Freud della persistenza di tracce mnestiche dell'omicidio del padre primordiale (e, di conseguenza, il senso di colpa, la sublimazione e la repressione delle pulsioni) sia una "fantasia filogenetica" tanto quanto la sua poco nota "Sintesi delle nevrosi di traslazione"²², in cui sostiene che il tormento del nevrotico origini dalle risposte adattive dell'umanità ai cambiamenti climatici sopraggiunti durante l'Era Glaciale. Tuttavia, il mio scetticismo non mi porta a credere che l'idea di Freud di una "eredità arcaica" sia del tutto inutile, se non altro perché ci sono alcuni suoi aspetti che stridono con la critica del lamarckismo. Ecco una delle tesi adottate da Freud per giustificare l'esistenza dell'"eredità arcaica" (tesi che, bisogna dirlo, egli stesso liquida come insufficiente):

¹⁹ Ivi, p. 397.

²⁰ Ivi, pp. 418-419.

²¹ P. Gay, 1990, p. 35.

²² Cfr. S. Freud, 1986.

“c’è anzitutto la generalità del simbolismo linguistico. La sostituzione simbolica di un oggetto mediante un altro [...] è familiare e come ovvia a tutti i nostri bambini. Non possiamo dimostrare che essi l’abbiano appresa, e in molti casi dobbiamo riconoscere che un apprendimento è impossibile. Si tratta di un sapere originario, che l’adulto ha poi dimenticato. [...] Sembra questo un caso assodato di eredità arcaica che data dall’epoca dello sviluppo linguistico, ma si potrebbe anche cercare un’altra spiegazione. Si potrebbe dire che si tratta di relazioni mentali tra rappresentazioni, relazioni instauratesi durante la storia dello sviluppo linguistico e che ora devono essere ripetute ogni volta che uno sviluppo linguistico è compiuto individualmente.”²³.

Per quanto l’insensatezza del concetto freudiano di ‘tracce mnestiche ereditate’ appaia evidente, la sua idea in merito all’universalità del simbolismo e alla trasmissione storica delle connessioni linguistiche è decisamente più seducente, e si potrebbe persino dire che anticipi la tesi della “grammatica universale” di Chomsky o quella dell’“istinto del linguaggio” di Pinker. Eppure, questa improvvisa “svolta linguistica” di Freud ripete, quasi alla lettera, una questione già avanzata rispetto alla concezione psicoanalitica del trauma individuale: “le impressioni del tempo incipiente capacità di parola sono molto interessanti”²⁴. Sia il trauma primordiale (quello ritenuto ereditario) che il secondo trauma (quello che si “incontra” per primo) dunque avvengono rispetto al linguaggio o, più di preciso, nel momento in cui il linguaggio si impossessa del soggetto.

Per quanto ne sappia, l’unico ad aver notato questo collegamento tra il trauma e l’acquisizione del linguaggio in *L’uomo Mosè e la religione monoteistica* è Paul Verhaeghe, nell’ultimo capitolo del suo *Does the Woman Exist?*²⁵. Basandosi sulla precisa distinzione fatta da Lacan tra il Reale, l’Immaginario e il Simbolico, Verhaeghe afferma che l’uccisione del padre primordiale non sia altro che una metafora di come il linguaggio (la catena simbolica dei significanti) uccida l’immediatezza della cosa. Da qui la sua tesi per cui “Ciò che Freud ha scoperto qui [in *L’uomo Mosè e la religione monoteistica*] non è nient’altro che il modo in cui si diventa soggetti, e cioè il passaggio da un essere ‘biologico’ e ‘naturale’ a un essere umano ‘culturale’ e parlante, la transizione dal Reale del corpo completo al Simbolico della mancanza e del desiderio”²⁶.

Nel complesso condivido questa lettura, eppure essa non risolve la questione della relazione tra il trauma secondario, “acquisito” (accidentale) e quello primordiale ed “ereditato” (costitutivo). Verhaeghe ritiene che il linguaggio si acquisisca in due fasi: prima come alternanza binaria di assenza e presenza (fase materna) e poi come un sistema regolato da leggi linguistiche (fase paterna)²⁷. Al di là del meccanismo evolutivo in questione, decisamente poco lacaniano, non mi è chiaro come il secondo meccanismo differirebbe dal primo. Considerato che Verhaeghe attribuisca esplicitamente il primo stadio all’istanza materna e il secondo all’intervento (fallico) paterno, temo anche che questo schema possa essere percepito come un’esemplificazione dell’ideologia paternalistica, patriarcale e fallocratica che regola la concezione psicoanalitica del soggetto – nonostante Verhaeghe solleciti continuamente il lettore a non fraintendere l’opera di Freud in questo modo.

Forse, seguendo la tesi per cui il trauma, come problema nucleare del “caso dell’Uomo”, è intricato con l’acquisizione del linguaggio, potremmo situare il rapporto tra il trauma “ereditato” e quello “acquisito” in modo differente. Freud definisce l’“eredità arcaica” un “sapere originario” che non

²³ S. Freud, 1989e, p. 419.

²⁴ Ivi, p. 397.

²⁵ Cfr. P. Verhaeghe, pp. 221-228.

²⁶ Ivi, p. 227.

²⁷ Ibidem.

può essere appreso, una serie di associazioni che si ripetono “ogni volta che si passa per l’acquisizione del linguaggio”. È piuttosto facile riconoscere in queste parole una descrizione dell’inconscio, come un sapere non appreso ma comunque già operativo, che si esprime senza l’intervento di alcuna istanza conoscitiva e che sfugge all’influenza di qualsiasi genere di controllo conoscitivo cosciente. In altre parole, ciò con cui abbiamo a che fare in questo caso, al livello più primitivo del trauma, è l’intervento della realtà materiale dell’inconscio, l’emergenza di un insieme di conoscenze apparentemente completo, ma decapitato, che viene trasmesso da una generazione all’altra attraverso la struttura simbolica e trans-individuale del linguaggio. D’altra parte, Freud fa corrispondere esplicitamente il trauma “acquisito” al momento in cui il bambino inizia a parlare, e cioè al momento della sua partecipazione attiva nel linguaggio e del suo impegno soggettivo nel discorso. In contrasto con il precedente e acefalico intervento di un sapere originario, il bambino non rimette in atto semplicemente qualcosa che cade al di fuori del suo controllo, ma produce creativamente qualcosa di cui cerca di appropriarsi. Eppure, laddove l’inconscio è un sapere infallibile, costantemente attivo, e privo di un’istanza senziente, questo discorso incarnato nella comunicazione cosciente si rivela esattamente l’opposto: un sapere fatto proprio che non riesce mai ad ottemperare alla propria promessa di fornire un insieme di pensieri adeguato e compiuto. Ed è tra questi due estremi – esito a definirli ‘stadi’ – dell’acquisizione del linguaggio che risiede il trauma originario, quello che segna il destino della sofferenza umana.

I due estremi potrebbero essere anche definiti come il “saputo non saputo” (un sapere inconscio di cui non sappiamo nulla ma che, ciononostante, torna a perseguitarci, soprattutto quando non ce lo aspettiamo) e l’“insaputo saputo” (il nostro sapere su ciò che non sappiamo e che perciò non può essere adeguatamente trasmesso). Questa terminologia è volontariamente rumsfeldiana, con l’inciso che nel suo discorso di premiazione del Marzo 2003, il ministro della Difesa americana, dicendo che la principale minaccia per i Paesi che amano la libertà provenga dall’“insaputo non saputo” – le cose che non sappiamo di non sapere - abbia effettivamente “dimenticato” il “saputo non saputo”. Ovviamente, come ha notato Slavoj Žižek, “i veri pericoli stanno, al contrario, nel ‘saputo insaputo’, in quelle credenze e supposizioni sconfessate a cui non ci rendiamo conto di aderire”²⁸. Come ho detto poc’anzi, tuttavia, il trauma soggettivo non coincide di per sé con l’apparizione di questi “saputi insaputi”, nonostante la natura acefalica del sapere in questione sia sicuramente sufficiente a dire che il sapere è traumatico, ferito, intrinsecamente sofferente. Il sapere traumatico dell’inconscio, che potrebbe improvvisamente eromperci in tutta la sua forza e devastare il nostro guscio di sicurezza, diventa un sapere traumatizzante una volta confrontato con l’esperienza “acquisita” dell’inadeguatezza di ogni tentativo di “impossessarcene” attraverso un’attiva e conscia produzione di sapere. Detto altrimenti, il trauma soggettivo si fa sentire solo quando l’improvvisa e insensata eruzione di un evento sconvolgente viene confermata attraverso il fallimento di qualsiasi tentativo cosciente di comprenderlo, significarlo e pensarlo. Più il soggetto produce il sapere per razionalizzare, padroneggiare e contenere l’eruzione di una realtà materiale “impensabile”, più questo impensabile diviene sprezzante nei confronti del sapere cosciente; più il soggetto produce sapere riguardo al trauma, più il “sapere originario” diventa traumatico.

Questa concezione di un sapere traumatico e traumatizzante su cui si fonda la condizione umana produce delle conseguenze significative per la conduzione del trattamento analitico. Ed è proprio a questo punto che vorrei porre la questione di *L’uomo Mosè e la religione monoteistica* come caso clinico freudiano che riguarda l’Uomo. Come negli altri casi clinici, nel suo studio su Mosè, Freud non si limita a una semplice esposizione biografica, anamnesticamente e patogenetica del suo soggetto. Qui, come altrove, egli spiega come la teoria psicoanalitica possa contribuire alla nostra

²⁸ S. Žižek, 2004, p. 10 (traduzione modificata).

comprensione del caso, pur prestando contemporaneamente attenzione a quegli aspetti del materiale clinico che mettono in discussione il sistema della sua dottrina. Tuttavia, ciò che differenzia *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* dagli altri casi clinici, è il fatto che Freud, in generale, eviti qualsiasi tipo di interpretazione psicoanalitica. Freud non “interpreta” il libro biblico di Mosè, né cerca di proporre alcuna chiarificazione psicoanalitica della storia del popolo giudaico. Il tradizionale paradigma dell’interpretazione, in cui dal contenuto manifesto oscuro si risale a quello latente e rimosso che lo anima, sembra del tutto lontano dal metodo generale che Freud adotta in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*. Sviluppando il caso, Freud non ricorre più alla convenzionale tecnica psicoanalitica dell’interpretazione, ma opta per una più radicale operazione di *costruzione* analitica. Per cogliere l’importanza di questo punto, è sufficiente confrontare l’approccio freudiano in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* con quello di “Costruzioni nell’analisi” (1937), l’ultimo degli scritti tecnici di Freud, scritto e pubblicato, non a caso, nel periodo in cui stava lavorando al *Mosè*. Chiunque abbia dubbi sulla natura e sulla logica del metodo di Freud nel *Mosè* troverà un insieme di importanti risposte in questo breve contributo clinico, che tra l’altro ripropone buona parte della terminologia della Parte 2 del terzo saggio, come ad esempio la distinzione cruciale tra verità storica e verità materiale. Non solo “Costruzioni nell’analisi” può aiutarci a comprendere come e in che misura *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* sia un caso clinico, ma anche a chiarire in che modo Freud applichi la teoria psicoanalitica al “caso dell’Uomo”.

Nel caso dell’uomo Mosè, della storia del popolo ebraico e dello sviluppo del monoteismo, Freud non interpreta, costruisce. Rispetto al triplice meccanismo traumatico della sofferenza costitutiva che caratterizza la condizione umana, Freud non fornisce un nuovo sapere psicoanalitico – egli smonta una cornice epistemologica onnicomprensiva e già esistente, così da poter fare spazio a un “sapere minore” e intrinsecamente incompleto. Di fatto, laddove l’interpretazione è sempre in grado di indirizzare un certo sapere verso un sapere veritiero, migliore e più accurato, la tecnica freudiana della “costruzione” scalza per definizione l’installazione di una totalità sostitutiva. Come si legge in “Costruzioni in Analisi”, “tutte queste costruzioni sono incomplete, giacché esse colgono soltanto piccoli brani di ciò che è accaduto ed è stato dimenticato”²⁹. E più avanti: “alla singola costruzione attribuiamo solo il valore di un’ipotesi in attesa di verifica, conferma o confutazione”³⁰.

L’incompletezza della costruzione di Freud riguardo Mosè l’Egizio, il suo omicidio per mano degli Ebrei e la conseguente fusione a Kadesh del dio sole Akhenaton con il dio vulcano Yahweh non è perciò accidentale, un limite teorico del genio di Freud, ma fondamentale. Mentre Verhaeghe sembra deplorare il fatto che Freud non sia riuscito ad articolare in maniera definitiva il rapporto tra le incarnazioni reale, simbolica e immaginaria della figura paterna³¹, io credo che l’assenza di un’articolazione definitiva sia un tratto essenziale della costruzione freudiana. Grazie a questa incompletezza, Freud può mantenere la sua costruzione psicoanalitica intatta ed evitare che essa si compia come una nuova e totalizzante religione. Se la costruzione fosse divenuta una nuova religione, essa non sarebbe stata in grado di mettere fine alla perpetua ripetizione del trauma originario, incessantemente richiamato nei vari rituali della dottrina religiosa. Dunque, Freud non rimpiazza una specifica religione (una *Weltanschauung* totalizzante che cattura il trauma originario della condizione umana in un sapere specifico, così da assicurarne l’eterno ritorno) con un’altra religione, ma tenta di ridurre la natura ripetitiva della sua trasmissione storica attraverso la produzione di una costruzione intrinsecamente densa. Questa costruzione richiede a pieno titolo la ripetizione, ma proprio a causa della sua eterna incompletezza dinamica e della sua inerzia. Ed è esattamente

²⁹ S. Freud, 1989f, p. 547.

³⁰ Ivi, p. 549.

³¹ Cfr. P. Verhaeghe, 1996, pp- 222-224.

questo che ci presenta *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*. Così come in numerosi lavori di Freud, la struttura narrativa raddoppia la tesi centrale del libro. Il processo di scrittura mette in atto ciò che il contenuto del libro trasmette al lettore. A questo punto, non ci si dovrebbe lasciar distrarre dalle ricorrenti scuse e pretesti addotti da Freud per la ripetitività del testo, né dalle osservazioni di Strachey sulle difficili circostanze sociopolitiche in cui Freud ha lavorato al suo *Mosè*. La ripetitività del testo riflette la formulazione e riformulazione ridondante e non progressiva di una costruzione volta a catturare ed esprimere una certa verità storica, così come a determinarne le realtà storiche di fronte all'incessante ricorrenza della verità materiale originaria racchiusa nel movimento traumatico del soggetto tra il "saputo non saputo" dell'inconscio e l'"insaputo saputo" del discorso conscio e ragionevole.

Vale la pena ripetere che, con la sua costruzione, Freud non produce alcun sapere supplementare del trauma originario, ma piuttosto ne formula uno che è di per sé traumatizzato, in quanto sprovvisto di conclusione e privo di qualunque fondamento reale che non sia un insieme di connessioni logiche tra circostanze storiche ed eventi ricorrenti. In questo, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* non è soltanto il più fondamentale e lungimirante dei casi clinici di Freud, ma anche un documento paradigmatico sulla più avanzata delle realizzazioni della teoria e della pratica psicoanalitica. Per i diversi motivi che ho menzionato finora, Freud non conclude definendo la religione come, ancora una volta, la più confortante delle riposte per la sofferenza dell'Uomo, ma esprime la sua fiducia in un non sapere creativo, non totale e non totalizzante, il cui unico equivalente è il delirio psicotico. In effetti, alla fine di "Costruzioni nell'analisi", Freud rivela: "le formulazioni deliranti del malato mi sembrano l'equivalente delle costruzioni che noi erigiamo durante i trattamenti analitici"³². Meglio delirare che essere religiosi, se non altro se il delirio è offerto da uno psicoanalista...

[Traduzione di Gioele P. Cima]

Bibliografia

Anonimo (1939) "Was Moses an Egyptian? Psycho-Analysis of Monotheism – Dr Freud on the Jews", in *Times Literary Supplement*, May 27, p. 312.

Bernstein, R.J. (1998) *Freud and the Legacy of Moses* (Cambridge: Cambridge University Press).

Ellenberger, H.F. (1970) *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica* (Torino: Boringhieri).

Freud, S.:

- (1915 [1986]) *Sintesi delle nevrosi di traslazione* (Torino: Boringhieri).
- (1900 [1989a]) "L'interpretazione dei sogni", in *OSF III* (Torino: Boringhieri);
- (1901 [1989b]) "Psicopatologia della vita quotidiana", in *OSF IV* (Torino: Boringhieri);
- (1912-1913 [1989c]) "Totem e tabù", in *OSF VII* (Torino: Boringhieri);
- (1927 [1989d]) "L'avvenire di un'illusione", in *OSF X* (Torino: Boringhieri);
- (1934-1938 [1989e]) "L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi", in *OSF XI* (Torino: Boringhieri);

³² S. Freud, 1989f, p. 552.

- (1937 [1989f]) “Costruzioni nell’analisi”, in *OSF XI* (Torino: Boringhieri);
- Gay, P. (1990) “Freud and the Man from Stratford”, in *Reading Freud: Explorations & Entertainments* (New Haven CT-London: Yale University Press), pp. 5-53.
- Grübrich-Simitis, I. (1994) *Freuds Moses-Studie als Tagtraum* (Frankfurt-am-Main: Fischer Verlag).
- Jones, E. (2014) *Vita e Opere di Sigmund Freud* (Milano: Il Saggiatore).
- Lacan, J. (2001) *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970* (Torino: Einaudi).
- Leys, R. (2000) *Trauma: A Genealogy* (Chicago IL – London: Chicago University Press).
- Miller, J.-A. (2015) “Religione, Psicoanalisi”, in *La Psicoanalisi – n. 58* (Roma: Astrolabio), pp. 17-71.
- Paul, R.A. (1996) *Moses and Civilization: The Meaning Behind Freud’s Myth* (New Haven CT – London: Yale University Press).
- Said, E. (2018) *Freud e il non europeo* (Milano: Meltemi).
- Santner, E.L. (2001) *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig* (Chicago IL – London: The University of Chicago Press).
- Sellin, E. (1922) *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte* (Leipzig-Erlangen: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl).
- Strachey, J. (1964) “Editor’s Note to Moses and Monotheism”, *S.E.*, 23, pp. 3-5.
- Verhaeghe, P. (1997) *Does the Woman Exist? From Freud’s Hysteric to Lacan’s Feminine* (London: Rebus Press).
- Yerushalmi, Y.H. (1997) *Il Mosè di Freud. Giudaismo terminabile e interminabile* (Torino: Einaudi).
- Žižek, S. (2004) *Iraq. Il paiolo in prestito* (Milano: Cortina).