

In quest'opera della più «freudiana» degli allievi di Freud (anche per ciò che riguarda la chiarezza, la capacità di dire le cose più complesse nella maniera più semplice) sono dibattuti tre temi appassionanti, sui quali l'uomo si è da sempre interrogato e sui quali, in particolare, la psicoanalisi si è impegnata a fondo: il problema della natura dell'amore (Eros), quello dell'aggressività e dell'«istinto di morte» (Thanatos) e quello del tempo (Chronos) come realtà oggettiva ma soprattutto qual è vissuto e percepito.

In un momento, come l'attuale, in cui psicologi e sociologi, antropologi ed etologi, artisti e politici dedicano tanta preoccupata attenzione — e si capisce bene perché — all'aggressività umana, ci sembra interessante proporre, con le prime due ricerche di questo libro, la risposta psicoanalitica: una risposta che fa piazza pulita di molti luoghi comuni e di molte pie illusioni; che individua nell'istinto di morte il primo e il più potente degli istinti, che mostra come perfino l'amore sia tutto impastato di aggressività e di «odio», e che, infine, rinviene l'aggressività alle radici stesse dell'esistenza, nella stessa vita cellulare.

76-0103-4

design: Andrea Rauch

BONAPARTE L'AMORE LA MORTE IL TEMPO

GUARALDI

l'amore la morte il tempo

MARIE BONAPARTE

SAGGI PSICOANALITICI
SU EROS, THANATOS, CHRONOS

GUARALDI

Marie Bonaparte

Eros, Thanatos, Chronos

Introduzione di Piero Meldini

Guaraldi

Titolo originale

Chronos, Eros, Thanatos

© 1952 by Imago Publishing C., Ltd.

Traduzione di Maria Serena Mazzi

© 1973 by Guaraldi Editore S.p.A., Rimini
 Direzione Editoriale: Firenze, via Masaccio 268

| | |
|-----------------------------------------------------|-----|
| <i>Introduzione</i> di Piero Meldini | 7 |
| EROS | 15 |
| <i>La fondamentale ambivalenza di Eros</i> | 17 |
| Topsy e Alcibiade | 17 |
| Il concetto di ambivalenza | 21 |
| Povertà dell'amore | 26 |
| Vanità dell'aspirazione all'unione | 29 |
| Il tentativo di fuga di Eros dal reale | 42 |
| L'ambivalenza umana verso se stessi | 58 |
| <i>Bibliografia</i> | 72 |
| THANATOS | 75 |
| <i>Riflessioni biopsichiche sul sado-masochismo</i> | 77 |
| <i>Bibliografia</i> | 106 |
| CHRONOS | 109 |
| <i>L'inconscio e il tempo</i> | 111 |
| Il tempo infantile | 111 |
| Gli orologi: degli educatori | 112 |
| Il tempo puberale | 113 |
| Il tempo adulto | 114 |
| Lo spazio, nostra atmosfera | 114 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| La fuga fuori dal tempo nel sogno notturno | 116 |
| La fuga fuori dal tempo nel sogno ad occhi aperti | 118 |
| La fuga fuori dal tempo nell'ebbrezza amorosa | 120 |
| La fuga fuori dal tempo nell'ebbrezza tossica | 121 |
| La fuga fuori dal tempo nell'ebbrezza mistica | 123 |
| L'inconscio e il tempo | 125 |
| L'inconscio, il tempo e la morte | 133 |
| La lotta della medicina, dell'arte e della fede contro il tempo e la morte | 137 |
| La domanda che l'uomo pone al tempo | 145 |
| Conclusione sintetica e critica | 155 |
| <i>Bigliografia</i> | 165 |

*Due saggi, sui tre di questo libro, affrontano il problema dell'aggressività (il terzo è un tentativo, esemplificativo delle prevalenti tendenze speculative e ideologizzanti della psicoanalisi francese, di mettere in luce - a partire dall'analisi del sentimento interiore del tempo - i fondamenti filosofici del sistema freudiano); si occupano, cioè, di un tema d'elezione della psicoanalisi, di un argomento che l'autrice aveva già più volte affrontato e che affronterà ancora in *La sexualité de la femme*, di un problema, infine, divenuto in questi ultimi anni di vivissima attualità.*

Che all'aggressività umana interspecifica si dedichi oggi tanta preoccupata attenzione, è più che comprensibile; l'uomo ha "finalmente" realizzato gli strumenti offensivi teoricamente capaci di tradurre in pratica ogni suo impulso aggressivo, per quanto grandioso e delirante: la tortora — per usare l'immagine di Konrad Lorenz - ha acquistato il becco del corvo. Si aggiunga il sovraccarico di violenza, vicinissimo al punto critico, a cui il cittadino delle megalopoli, e in generale l'abitante dei paesi più industrializzati, è sottoposto.

Una "nuova scienza", in particolare, si è in questi anni occupata, con contributi del più grande interesse, del problema dell'aggressività; intendiamo parlare del-

¹ M. Bonaparte, *La sexualité de la femme*, PUF, Paris 1967.

l'etologia, ossia "l'esame sistematico e comparativo dei programmi comportamentali degli animali".

Come la psicoanalisi aveva cercato di dar corpo al concetto di inconscio investigando il quadro istintuale (cioè, in ultima analisi, "animale") dell'uomo, per approdare prima ad un discorso in termini "metapsicologici", cioè di rapporti fisici ed economici (s'intende di "economia psichica") fra le pulsioni, e, infine - con Freud, Ferenczi, Balint e la stessa Bonaparte —, ad una vera e propria "bioanalisi", o "applicazione sistematica delle conoscenze e dei metodi della psicoanalisi alle scienze naturali"; così con metodiche non troppo dissimili, l'etologia procede allo studio comparato del comportamento degli animali, all' evidentissimo scopo di applicare all'uomo i risultati di tale studio: "Al vertice del progresso tecnologico, — osserva Celli — l'uomo, minacciato dalla prospettiva di una sua improvvisa autoestinzione, si volge a considerare le proprie «origini animali, come se in esse e solo in esse, il senso del suo destino potesse divenire decifrabile".

I punti di contatto fra psicoanalisi ed etologia sono in effetti - come rileva anche Lorenz⁵ - piuttosto ampi: in generale si tratta di discipline che hanno entrambe piena fiducia nei metodi delle scienze naturali, che non nascondono le loro fondamenta materialistiche e "positivistiche", e che - riducendo (o annullando) la distanza fra la specie Homo e le altre specie animali - hanno potentemente contribuito a mettere in crisi la tradizionale visuale antropocentrica.

Senonché gli etologi sembrano in genere possedere, a paragone con gli psicoanalisti, una maggior fiducia

³ G. Celli, *Introduzione* a K. Lorenz, *Il cosiddetto male*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. xi.

⁴ S. Ferenczi, *Thalassa*, Astrolabio, Roma 1965, p. 102.

⁵ *Introduz. cit.*, p. XI.

⁶ *Op. cit.*, pp. 3-4.

negli istinti, sia che - come Ardrey⁶ — collochino l'istinto di aggressione (comprese le sue manifestazioni pia estese ed inquietanti, come la guerra) entro lo schema "darwiniano" della lotta per la sopravvivenza e dell'evoluzione della specie, cioè della concorrenza interspecifica selezionatrice degli individui più forti e più adattati⁷, o che, più correttamente - come Eibl-Eibesfeldt⁸ - considerino la predisposizione (egualmente istintiva) alla consociazione la chiave che può permettere di controbilanciare le pulsioni aggressive, o che, ancora, puntino — come Lorenz⁹ — sulla "ri-direzione" dell'aggressione (sostituzione degli oggetti), sulla "ritualizzazione" dell'aggressività, e inoltre sullo "studio della natura e delle sue leggi", onde porci sulla strada di un fiducioso recupero della nostra "animalità", di un affidamento a quegli istinti "animali" che, lungi dal ridurci ancor più feriti di quel che siamo, ci renderebbero assai più "umani", ossia meno tentati di dare alle nostre pulsioni aggressive sbocchi omicidi. Il lupo non azzanna la gola del lupo soccombente che gliela offre; il cervo non incorna il ventre del cervo con cui si sta battendo, se gli si presenta di lato: un istinto altrettanto forte di quello aggressivo impedisce, nella maggior parte delle specie animali, che le rivalità interspecifiche degenerino. In sostanza, l'uomo dovrebbe preoccuparsi non tanto di eliminare gli istinti - cosa del resto impossibile -, o di imbrigliarli, quanto piuttosto di dosarli; in una situazione di equilibrio pulsionale nessun istinto può

⁶ A. Ardrey, *L'istinto di uccidere*, Feltrinelli, Milano 1968.

⁷ Ma bisognerà riflettere seriamente — come Lorenz ci invita a fare — sull'eventualità, tutt'altro che trascurabile, che l'evoluzione abbia imboccato un «vicolo cieco» (com'è il caso dell'argo e delle sue ali) e che ci stia conducendo dritti dritti verso l'estinzione come specie.

⁸ I. Eibl-Eibesfeldt, *Amore e odio*, Adelphi, Milano 1971.

⁹ K. Lorenz, *Il cosiddetto male*, cit.; id., *L'anello di re Salomone*, Adelphi, Milano 1968.

dirsi "buono" o "cattivo" in sé: è la rottura di tale equilibrio a determinare la pericolosità.

Per la psicoanalisi, e per Freud in ispecie, è invece la cultura che può semmai arginare gli istinti, nei confronti dei quali è avvertibile, a parte tutto, una palese diffidenza. Natura e cultura si fronteggiano, la civiltà cresce sulla repressione istintuale.

Nella stessa opera in cui esprime, con più chiarezza che altrove, questa tesi (Il disagio della civiltà, 1929), Freud enumera e discute le diverse modalità (tutte culturali) di contenimento dell'aggressività: i vari "metodi intesi a provocare negli uomini identificazioni e relazioni amorose inibite nella meta", "le restrizioni della vita sessuale", "il comandamento ideale di amare il prossimo come sé stessi"¹⁰.

Il punto più alto della sfiducia negli istinti viene toccato da Freud nel saggio *Al di là del principio del piacere*, in cui è teorizzato l'"istinto di morte". Apparsa nel 1920, l'opera fu definita dal suo stesso autore "speculazione pura, [...] uno sforzo per innalzarsi al di sopra dei fatti, [...] un tentativo di seguire fino in fondo un'idea, al fine di constatare, per semplice curiosità, fin dove questa può portare"¹¹. Vi si avanzava, in effetti, un'ipotesi sconcertante ed allarmante: che il fine cui tenderebbe la vita è la morte, che perfino il principio del piacere — che sembrava dominare l'evoluzione dei processi psichici — sarebbe in realtà al servizio degli istinti di morte. Inoltre Eros, il vecchio "istinto sessuale", si sottraeva ai troppi stretti ed esclusivi vincoli con il sesso e la funzione procreativa, per divenire "istinto di vita", contrapposto ad un "istinto di morte", Thanatos, nel quale

erano confluiti, sparendovi, tutti quegli istinti da Freud denominati in precedenza "istinti dell'Io".

La vita istintuale (dall'essere unicellulare all'uomo), l'intero quadro metapsicologico freudiano, si riduceva dunque al dualismo di istinti di vita e istinti di morte, allo scontro fra Eros e Thanatos, del quale ultimo veniva pronosticata la vittoria finale.

Al di là del principio del piacere è uno scritto inquietante, non senza ragioni respinto da molti psicoanalisti, anche fra i più ortodossi; perfino la Bonaparte, nota per il suo strenuo freudismo, arriva a definire "quanto meno superflua" la teoria dell'istinto di morte, e lo stesso Freud non solo dichiara di non sapere quanto in fondo vi creda, ma riprenderà, in opere posteriori ad *Al di là del principio del piacere*, precedenti schemi metapsicologici apertamente contrastanti con quello proposto nel saggio appena citato, senza però — ad onta di tutte le contraddizioni — ripudiare mai la teoria dell'istinto di morte.

Eppure le conseguenze da trarre nel caso che tale teoria venga accolta sono molto differenti da quelle derivanti da un suo rifiuto; il problema dell'aggressività si pone — nei due casi — in modo completamente diverso.

Se per esempio la modalità diciamo così "estrema" dell'aggressività, cioè il sadismo, è primaria (ed è quindi primaria l'aggressività), come Freud asserisce in *Pulsioni e loro destino* (1915)¹², allora tutto si riduce — come di fatto Freud farà nel già citato passo de *Il disagio della civiltà* — ad individuare le forme culturali più efficaci di contenimento (possibile, entro certi limiti, anche se a prezzo dell'"infelicità" umana) degli istinti aggressivi.

Ma se invece primario è il masochismo — come

¹⁰ S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, p. 247.

¹¹ S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, in *Psicoanalisi e società*, Newton Compton It., Roma 1959, p. 135.

¹² In C. L. Musatti, *Freud*, Boringhieri, Torino 1970, p. 141: «È [...] fuor di dubbio che la meta attiva sorge prima di quella passiva».

Freud ipotizzerà nel saggio Il problema economico del masochismo (1924), scritto sulla scorta di Al di là del principio del piacere —, se, cioè, domina su tutti gli altri istinti un originario "istinto di morte", allora il quadro rischia di farsi molto più complesso e allarmante. In tal caso l'aggressività interspecifica apparirebbe solo un'estroversione delle pulsioni autodistruttive, e balenerebbe la visione sinistra e vagante apocalittica di un'umanità che aggredisce per aggredirsi, distrugge per distruggersi e corre verso la catastrofe guidata dai suoi stessi istinti, così come il lemming corre verso il ciglio del baratro dal quale precipitare. Né, forse, possono essere opposti all'istinto di morte quei "freni culturali" con cui sembrava possibile arginare l'aggressività primaria.

È a queste davvero inquietanti conclusioni che induce la lettura delle pagine freudiane sull'istinto di morte, che si può beninteso respingere, dichiarandole frutto di una visione del mondo troppo pessimistica, e, comunque, soggettive e non scientificamente dimostrate. È però certo che i dati - questi sì "scientifici" sulla crisi ecologica, sulla disponibilità di risorse naturali, sull'aumento della popolazione mondiale, ecc. ecc., che da alcuni anni a questa parte quotidianamente si riversano dai vari centri di ricerca, non incoraggiano davvero ottimismo eccessivi, nel mentre che si fanno sempre più frequenti profezie pancatastrofiche che sembrano fornire alla teoria freudiana dell'istinto di morte — a cinquant'anni (e a varie guerre) dalla sua formulazione — un nuovo, massiccio credito (e uno sconcertante aggiornamento, col mostrare che le pulsioni distruttive hanno oltrepassato i limiti della specie per investire l'intero globo: che, cioè, stanno sempre più disvelandosi come pandistruttive e perciò, in ultima analisi, autodistruttive).

Siano o no da accogliersi le tesi di Al di là del principio del piacere, ciò che, di fronte alla gravità della situazione, emerge con chiarezza, è fra le altre

cose, la necessità di portare avanti lo studio dell'aggressività umana, meglio se attraverso una ricerca interdisciplinare che accolga gli apporti non solo della psicoanalisi e dell'etologia, ma anche quelli dell'antropologia culturale, della sociologia e dell'economia politica [possono davvero ritenersi tanto "superficiali" le radici sociali ed economiche, le radici di classe dell'aggressività?].

Ecco perché questi contributi della Bonaparte ci sono sembrati - benché datati dal 1939 al 1951 - ancora pienamente attuali, e perché abbiamo ritenuto cosa utile riproporli al lettore italiano.

PIERO MELDINI

GUARALDI ARCHIVE

EROS

LA FONDAMENTALE
AMBIVALENZA DI EROS

Desiderio è indigenza.

(Platone, *Simposio*)

Eros è dunque simigliante a un tafano.
Indigente di sua natura, tale resta qualunque cosa ottenga.

(Plotino, *Enneadi*, III)

Topsy e Alcibiade

L'ultima volta che andai a trovare Freud a Vienna, prima dell'invasione tedesca dell'Austria, fu nell'inverno fra il 1937 e il 1938.

Freud possedeva allora una cagna *ciao-ciao*, Lun. Sa-pevo quanto egli amava gli animali, e in particolare Lun, la fedele compagna che restava giudiziosamente accucciata ai suoi piedi durante le ore di analisi. Portai quindi con me, quell'inverno, la nostra cagna *ciao-ciao* Topsy, per fargliela conoscere. Topsy era stata, qualche anno addietro, un interessante caso clinico. Le era comparso sotto il labbro un piccolo tumore, che, una volta estratto, si era rivelato per un linfo-sarcoma. Io l'avevo fatta curare con delle radiazioni che, a quanto pareva, l'avevano strappata ad una morte orribile, e questa lotta, in una creatura che amavo, fra la vita e la morte, e in cui sembrava aver trionfato la vita, aveva esaltato il mio affetto per la mia piccola, fedele compagna, al punto di trasformarlo in una sorta di passione.

Le avevo addirittura dedicato una silloge di poemetti in prosa, in cui aprivo il mio cuore ai palpiti delle sue oscillazioni fra la speranza e il timore (5).

Indubbiamente l'età in cui ero allora entrata, la cinquantina, era la responsabile di questa esaltazione amorosa per una creatura animale: in effetti, questa è l'età per le donne in cui si stinge l'aureola della bel-

lezza e delle possibilità d'amore, l'età in cui i nostri figli, ormai adulti, ci lasciano, in cui ciò che resta della vita si stende davanti a noi non più apparentemente infinito, ma limitato, per un tratto misurabile, ora, dalla pietra di una tomba.

Quell'inverno del 1937, dunque, avevo portato a Freud, che amavo come un padre spirituale, la mia cagnetta Topsy, che amavo come si ama un bambino minorato, perché si conoscessero Tun l'altra.

Freud l'accolse bene, le offrì dello zucchero, l'ammirò. Io gliela condussi due o tre volte. Poi, a Vienna, scoppiò un'epidemia di spirochetosi, o tifo canino. È una malattia spaventosa: delle ulcere sanguinanti, fetide, si producono su tutto il corpo dell'animale, negli intestini, sulle gengive, sulla lingua, e la povera bestia muore fra tormenti indicibili. Si dice che a Vienna, quell'inverno, siano morti ventimila cani.

Questa malattia si prende fiutando al suolo le tracce degli altri cani; i topi delle fogne di Vienna sarebbero stati la causa del suo primo insorgere. Non esiste altra misura profilattica che quella di far portare una maschera all'animale. Si vedevano allora girare, per tutta Vienna, soltanto dei cani mascherati, coi loro musi che trasparivano attraverso membrane di mica, o si celavano dietro un opaco strato di carta o di cartone.

Anche Topsy portò la maschera; non ero però tranquillo, e, nelle ore d'analisi che Freud mi concedeva, parlavo spesso delle mie inquietudini per la mia cara Topsy.

Tuttavia, nonostante la mia sollecitudine per lei, Topsy non era affezionata a me sola. Le piaceva, nell'albergo dove abitavo con mia figlia, addormentarsi ogni notte su di un divano in camera mia, ma al mattino, quando si risvegliava, non era sempre me che seguiva. Essa sovente preferiva uscire con mia figlia o con la cameriera, abbandonandomi, anche quando la chiamavo.

Ora, una sera in cui ero in analisi con Freud e gli parlavo delle mie preoccupazioni per la mia piccola compagna, riferendogli anche che quel mattino mi aveva per l'appunto lasciata sola, provai all'improvviso uno strano sentimento che così espressi: «Vorrei che Topsy fosse morta...». Allora Freud mi disse: «Topsy vi è stata infedele e voi gliene volete; inoltre, l'amate talmente che il vostro amore, come tutti i sentimenti violenti, diviene ambivalente: donde il vostro desiderio di morte per lei».

E, passando dal più umile al più alto, aggiunse: «Allo stesso modo, nel *Simposio*, Alcibiade, che adorava Socrate, formula un desiderio simile. È vero che egli lo motiva con delle, razionalizzazioni morali, ma, in realtà, ciò che Alcibiade esprime in quel momento è l'ambivalenza di fondo di ogni amore violento».

Tornata a casa mi procurai il *Simposio* (23) e rilessi il celebre passo. «Perché quando lo ascolto - dice Alcibiade di Socrate - molto di più che ai coribanti il cuore mi salta dentro e mi prendono le lacrime [...]. Per questo Marsia qui spesso, sì, mi son trovato in tale stato da pensare di non poter più vivere nelle condizioni in cui sono. [...] Facendomi violenza, distraigo le mie orecchie da lui, come dalle Sirene, e mi allontano fuggendo, perché non avvenga ch'io invecchi accoccolato vicino a lui. E solo di fronte a quest'uomo io ho provato, cosa che nessuno sospetterebbe in me, la vergogna di fronte a qualcuno. Ma io di lui solo provo vergogna perché riconosco in me stesso che non sono capace di controbattere che ciò che lui pretende non si debba fare; ma, appena mi allontanano da lui, sono vinto dall'ambizione di onori pubblici. Lo tradisco come schiavo fuggitivo e lo abbandono, e quando lo vedo, mi assale vergogna per le cose che mi ha fatto riconoscere. E spesso *sarei felice se non fosse più tra i vivi!* Ma so bene che se ciò avvenisse, ne sarei più angosciato, così che non so proprio cosa fare di quest'uomo.»

Si potrebbe supporre da queste parole che Alcibiade, quando desidera la morte di Socrate, si auguri come prima cosa la scomparsa di un censore oppressivo. Ma si tratta pur sempre di un censore, di un padrone che egli adora e di cui più avanti ci riferirà come una notte si sia offerto a lui, col corpo, oltre che coll'anima. Egli ha invitato Socrate a una cenetta intima a casa sua. «Dopo ch'ebbe cenato, m'intrattenni a parlare con lui fino a notte inoltrata; e, quando volle andarsene, lo convinsi a rimanere col pretesto che era tardi. Riposava dunque sul letto vicino al mio, lì dove aveva cenato; nella stanza non dormiva nessuno, solo noi [...]. Quando dunque [...] si spense il lume e i servi furono usciti, mi parve che non fosse il caso di fare il sottile con lui, ma di dirgli liberamente quello che pensavo. Così lo scossi e dissi: "Socrate, dormi?" . "No" - mi rispose. - "Sai cos'ho pensato?" "Che cosa mai?" - chiese. "Ho pensato che tu sei l'unico amante degno che io abbia e vedo che esiti a dichiararti" [...].»

Ma Socrate accusa allora Alcibiade, che spera di ricevere da lui la saggezza in cambio della sua fresca bellezza, di voler scambiare «oro con rame». Alcibiade insiste: «Da parte mia è così, e non t'ho detto niente di diverso da quello che penso. Decidi tu quel che ritieni sia meglio per te e per me». «Così parli bene - rispose - perché avremo tempo per decidere e faremo ciò che ci parrà più giusto in questa ed in altre questioni». Io naturalmente, dopo quello che avevo udito e quello che avevo detto, lanciando, per così dire, i miei strali, credevo che egli fosse ferito. Mi rizzai, e senza lasciargli dire più nulla, lo ricopersi con il mantello che avevo (poiché era inverno) e, sdraiato sotto questo suo solito gabbano, gettai le braccia attorno a quest'uomo veramente demoniaco e straordinario e giacqui con lui l'intera notte. E neppure adesso puoi dire, Socrate, che mento. Malgrado tutti questi miei sforzi, costui di tanto mi superò, sdegnò e derise la

mia bellezza e la offese, eppure credevo che valesse qualcosa, o giudici [...] (che voi siete giudici della superbia di Socrate). Ebbene, sappiatelo, lo giuro per gli dei e le dee, dormii con Socrate e mi levai né più né meno che se avessi dormito col padre o con un fratello maggiore!»

Il divino e straordinario personaggio ha dunque respinto le profferte del suo giovane adoratore e tutti sanno che l'amore sprezzato facilmente si tinge di odio. Ecco qua, senza dubbio, l'origine del desiderio espresso prima da Alcibiade: «Sarei felice se non fosse più tra i vivi».

Il concetto di ambivalenza

In quelle ultime sedute di analisi che ebbi con Freud, discussi a lungo con lui il problema dell'ambivalenza dell'amore.

È possibile che un amore, qualunque sia il suo oggetto, un altro individuo, un amante, un padre, una madre, un fratello, una sorella, un figlio, una creatura o un oggetto qualunque del mondo naturale, sia assolutamente privo della benché minima traccia di ambivalenza?

È possibile che esista un amore puro, senza questa oscura mescolanza e questo sottofondo di odio, di aggressività, cioè senza quell'ambivalenza caratteristica dei sentimenti umani, che la psicoanalisi permette di scoprire nei nostri pazienti, e che talora le circostanze stesse della vita mettono a nudo? Oppure esistono solo diverse sfumature nell'intensità di tale mescolanza di sentimenti?

Nel suo *Saggio di una storia dell'evoluzione della Libido* (1), Karl Abraham, allievo di Freud, suppone che vi siano due stadi nell'evoluzione libidica, uno precedente, l'altro posteriore all'ambivalenza: il primo è quello dell'allattamento prima della dentizione, il se-

condo quello dell'adulto che ha raggiunto il completo sviluppo dell'ultima fase, quella genitale.

Invece Freud, in *Analisi di una fobia in un bambino di cinque anni* (8a), dopo aver raccontato come il piccolo Hans colpisse il padre e subito dopo baciasse la parte colpita, scrive: «La vita emotiva dell'uomo si compone appunto di tali antinomie, e possiamo anzi dire che se così non fosse non vi sarebbe forse né rimozione, né nevrosi. Nell'adulto, questi contrasti affettivi possono divenir coscienti nella loro simultaneità solo in stati passionali straordinariamente intensi; di solito i due opposti si reprimono a vicenda, finché l'uno non riesce a tener nascosto l'altro. Nella vita psichica del bambino, invece, gli opposti coesistono per lungo tempo pacificamente».

Abraham e Freud quindi mostrano di avere a questo proposito due opinioni divergenti, poiché il primo nega che l'ambivalenza possa appartenere allo stadio genitale maturo, il secondo invece, giustamente, attribuisce la manifestazione più sfrenata dell'ambivalenza proprio alla violenza dell'amore genitale.

L'ambivalenza essenziale di Eros è stata riconosciuta anche da Freud. Ne *Il disagio della civiltà* (8i), egli critica nei seguenti termini l'utopia comunista, impostasi a partire da Platone, secondo la quale, abolendo la disuguaglianza nella distribuzione dei beni materiali, sarebbero abolite di colpo le cause dell'aggressività, e gli uomini diventerebbero buoni. L'aggressività «non nacque dalla proprietà; regnava quasi suprema nei tempi primitivi quando la proprietà era estremamente ridotta. Si mostra già nella prima infanzia quando la tendenza al possesso è appena uscita dall'originaria forma anale; è il sedimento d'ogni rapporto tenero ed amoroso fra esseri umani, - forse con l'unica eccezione del rapporto fra la madre e il figlio maschio.»

Così Freud concede a un solo sentimento e «forse», la mancanza di ambivalenza: l'amore - ma non sem-

pre - di una madre per il proprio figlio maschio. Non è molto lontano in questo da La Rochefoucauld (16), che a quanto pare non ammetteva eccezione alcuna all'innato egoismo umano, fuorché l'amore materno.

Discuteremo più avanti queste opinioni particolari in seno al problema dell'ambivalenza affettiva in generale.

Freud pensava dunque che l'ambivalenza fosse un dato primordiale, elementare, della vita affettiva umana, che fosse intimamente connessa, per così dire, con i nostri istinti.

Dello stesso parere era anche il creatore del concetto e del termine di ambivalenza, lo psichiatra svizzero Bleuler.

Come è noto Bleuler istituì in psichiatria la grande categoria delle schizofrenie, e proprio sugli schizofrenici descrisse dapprima il fenomeno psichico dell'ambivalenza.

Egli parlò per la prima volta di ambivalenza nel 1911, e precisamente nel *Manuale di psichiatria* (4a) di Aschaffenburg, in cui gli era stata affidata la parte riguardante le demenze precoci o schizofrenie.

Bleuler a quel tempo distingueva tre tipi di ambivalenza, l'ambivalenza affettiva, l'ambivalenza della volontà o ambivalenza delle tendenze e l'ambivalenza intellettuale. Ma più tardi, nel corso della sua opera, egli doveva sempre più riportare le ultime due all'ambivalenza innata dei sentimenti, e soprattutto, uscendo dal campo della patologia, allargando il suo concetto, Bleuler stabiliva che l'ambivalenza, lungi dall'essere un fenomeno riservato agli schizofrenici, costituiva una regolare manifestazione dello psichismo normale, che la malattia altro non faceva che esasperare.

Converrà a questo punto precisare cosa bisogna intendere per ambivalenza, e nessuno meglio dello stesso Bleuler potrebbe farlo:

«Anche per l'individuo sano - scrive nel *Manuale di psichiatria* citato sopra — ogni cosa ha due aspetti. La

rosa ha le sue spine. L'uomo normale però, nel 99 per cento dei casi, opera una sottrazione fra i valori negativi e quelli positivi, cioè ama la rosa *malgrado* le spine. Lo schizofrenico per contro non prova alcun bisogno di operare la sintesi razionale dei diversi aspetti: egli ama la rosa per la sua bellezza, ma *al tempo stesso* la odia per le sue spine. Perciò in lui molti concetti semplici o complicati, molti complessi in particolare presentano le due polarità affettive, che si manifestano simultaneamente oppure alternativamente come in un caleidoscopio. Tuttavia anche in circostanze normali, la sintesi fa spesso difetto: l'uomo sano, sente anch'egli come due anime albergargli nel petto, né parlerebbe tanto di peccato se esso non contenesse qualcosa di piacevole. Se la duplicità di valori non risiede nell'esperienza in sé ma nella relazione che essa comporta, la logica richiede che in certi casi si mantengano le due polarità: il bello può essere bello o discreto in vista di un certo scopo, ma cattivo per un altro; è bello rispetto a ieri, brutto rispetto all'altro ieri. L'uomo normale impiega sempre in questi casi la polarità affettiva in rapporto esatto con la relazione, mentre lo schizofrenico perviene a stabilire dei valori in maniera del tutto inadeguata.»

Nel discorso *sull'Ambivalenza* (4c) che tenne tre anni più tardi, nel 1914, in occasione della prolusione alla facoltà di medicina di Zurigo, Bleuler ha messo meglio „in evidenza l'universalità dell'ambivalenza, in particolare nel sentimento amoroso.

«La radice abituale delle emozioni affettive ambivalenti risiede nella presenza di valori diversi, oppure di rapporti differenti nello stesso oggetto. Le rose hanno le loro spine, ma anche le spine hanno la loro utilità. Si vorrebbe il tempo caldo e asciutto per i propri reumatismi, e al contempo ci si augura la pioggia per il proprio orto. Peraltro è nei rapporti tra uomo e donna che l'esistenza di questi due aspetti assume maggiore importanza. Intanto il matrimonio stesso non è

senza ombre; si rinuncia alla propria libertà, all'indipendenza economica, agli amici. Le relazioni essenzialmente passionali non sono, anche nella fase amorosa più intensa, mai, neppure per un momento, segnate dalla presenza di sentimenti esclusivamente positivi. Una donna può appagare tutti i desideri dal punto di vista fisico e rimanere insoddisfatta dal punto di vista spirituale; le qualità che eccitano il desiderio sessuale e quelle che risvegliano la stima e la tenerezza sono del resto assai spesso di natura completamente differente. In questa sfera della più alta dignità psichica anche l'uomo sano può solo raramente operare la sottrazione tra il positivo e il negativo e non sa neppure risolversi tra una rinuncia e una comune vita felice. Le due tendenze rimangono fianco a fianco, separate e non compensate, e questo stato di cose genera certamente i conflitti più frequenti della vita coniugale e rappresenta in fondo il compendio dello psichismo.»

Tale appariva al padre del concetto di ambivalenza, l'ambivalenza essenziale di Eros.

Chiariamo però il nostro pensiero: cosa vuol dire esattamente essere ambivalenti? Non si può non tener conto a questo proposito del concetto freudiano di rimozione, o quanto meno di repressione.

Prendiamo per cominciare l'esempio più semplice, quello suggerito anche da Bleuler. Una giovinetta si trova di fronte ad un rosaio tutto in fiore ma irto di spine. Stenderà la mano per cogliere i fiori? Sì, se in lei si sarà correttamente effettuata la sottrazione, se la paura delle spine sarà stata sufficientemente vinta, repressa dal desiderio dei fiori profumati. Ma se la sottrazione non è avvenuta in maniera adeguata, la paura delle spine che si oppone al desiderio dei fiori, la potrà indurre a comportarsi in due maniere diverse: o paralizzata da due forze uguali e contrarie, resterà per un tempo indefinito davanti al rosaio senza risolversi a nulla, oppure stenderà e ritirerà la mano alternativamente, per un tempo ugualmente indefinito, seguendo

l'emergenza alternativa dell'uno o dell'altro stimolo. Dunque, come diceva Bleuler, l'ambivalenza può manifestarsi in maniera sia simultanea sia alternativa. In questo caso la semplice repressione del timore per le spine, può essere sufficiente a tenere in scacco l'ambivalenza verso le rose. Nel caso preminente dell'amore occorre una reale rimozione della componente ostile. Ma comunque, come sempre, la rimozione deve essere riuscita, perché la rimozione che senza posa è in agguato nel nostro intimo sia veramente vinta. Qu allora la rimozione fallisca, questo comporta il ritorno del materiale rimosso, sotto l'una o l'altra forma. Il materiale rimosso riappare allora più o meno manifesto o simulato.

Ecco perché l'ambivalenza che sale dal fondo di noi ci trova il più delle volte disarmati e perché, con nostra sorpresa, ci scopriamo a un tratto in preda a reazioni di odio nei confronti di esseri che avevano creduto di amare in maniera assoluta.

Povertà dell'amore

L'ambivalenza umana verso gli esseri e le cose non è priva di circostanze attenuanti. Poiché, se l'uomo ha nei confronti dell'universo reazioni d'amore misto ad odio, è anche perché gli è sembrato che sia stato l'universo a cominciare.

Il mondo è pieno di oggetti e di esseri che ci sono ostili. Il mondo è pieno di oggetti e di esseri che noi desideriamo ardentemente e che si rifiutano a noi. Tutte le rose hanno le loro spine. Tutte le madri in certi momenti negano ciò che chiedono loro i figli. In quei momenti il bambino odia la madre, pur continuando per il resto ad amarla. La mia bambina a tre anni ci chiamava buoni e cattivi insieme (*Naughty nice Mummy!* ella diceva a sua madre).

Negli adulti l'ambivalenza, simultanea e paralizzante, si verifica puntualmente nelle nevrosi e nelle perso-

nalità ossessive, come ogni psicoanalista ha potuto osservare.

Ma perché nell'uomo normale l'ambivalenza si manifesta con maggior evidenza proprio nella passione per eccellenza, quella sessuale? L'amore è, fra gli istinti, il più esigente, il più difficile da soddisfare. Noi abbiamo fame e possiamo mangiare, la fame scompare. Abbiamo sete e possiamo bere, la sete passa. Abbiamo sonno e possiamo dormire, ci svegliamo riposati. Così una volta dissetati, sazi, svegli, non pensiamo più a mangiare, bere o dormire finché non rinasce di nuovo il bisogno. Ma il bisogno d'amare ha ben altra tenacia. Rassomiglia ad un'arsura che niente può mai estinguere completamente, nemmeno il possesso fisico.

Questo non è sfuggito ai due grandi filosofi, gli unici che prima di Freud abbiano trattato dell'amore. Platone, nel *Simposio* (23) ci rivela, con il suo mitico linguaggio, che Eros è figlio di Poro, l'Abbondanza, e di Penia, la Povertà. Donde ha derivato la sua duplice eredità:

«Innanzitutto è sempre povero, ed è molto lontano dall'essere delicato e bello, come pensano in molti; ma anzi è duro, squallido, scalzo, peregrino, uso a dormire nudo e frusto per terra, sulle soglie delle case e per le strade, le notti all'addiaccio; perché conforme alla natura della madre ha sempre la miseria in casa. Ma da parte del padre è insidiatore dei belli e dei nobili, coraggioso, audace e risoluto, cacciatore tremendo, sempre a escogitar machiavelli d'ogni tipo, e curiosissimo di intendere, ricco di trappole, intento tutta la vita a filosofare e terribile ciurmatore, stregone e sofista. E sortì una natura né mortale né immortale, ma a volte, se gli va dritta, fiorisce e vive nello stesso giorno, a volte invece muore e poi risuscita, grazie alla natura del padre; ciò che acquista sempre gli scorre via dalle mani; così che Amore non è mai né povero né ricco.»

Più di mille anni dopo Schopenhauer componeva la sua amara *Metafisica dell'Amore* (27b). Ispirandosi, diversamente da Platone, alle scienze biologiche, egli innalzava al di sopra degli individui effimeri il suo genio della specie, che, avendo di mira solo la perpetuazione degli esseri, illude e inganna volta a volta l'individuo col miraggio dell'amore:

«Poiché la passione si basa sopra un delirio che fa balenare agli occhi dell'individuo ciò che ha valore solo per la specie come avente valore per lui, l'individuo, una volta raggiunto lo scopo della specie il miraggio deve svanire. Il genio della specie che s'era impadronito dell'individuo lo lascia di nuovo libero. Abbandonato da lui egli ricade nei suoi ristretti limiti e nella sua miseria originaria, e si accorge con stupore che dopo aver provato una aspirazione così alta, eroica e infinita, non ha ottenuto, in fatto di godimento, niente altro che ciò che ogni soddisfazione sessuale gli può dare: contro ogni aspettativa egli non si trova più felice di prima. Si rende conto di esser stato vittima del genio della specie. Perciò, in generale un Teseo soddisfatto abbandonerà la sua Arianna. Se la passione di Petrarca fosse stata soddisfatta, il suo canto si sarebbe spento da allora, come quello dell'uccello dal momento in cui le uova sono deposte». Eros si rivela allora veramente figlio di Penia, la Povertà.

Così non solo l'amore implicherebbe mancanza, povertà quando l'oggetto amato si rifiuta a noi, ma ancora e in maniera altrimenti definitiva, quando si è concesso. «La donna più bella del mondo non può dare altro che ciò che possiede». La *Metafisica dell' Amore* di Schopenhauer è il più filosofico dei commenti alla vecchia massima: *Post coitum omne animal triste*.

Ma cerchiamo di attenuare un poco tanta amarezza. Dopo aver posseduto le prime volte la donna amata, il miraggio certo rinasce col desiderio sessuale. Nuovamente il delirio si impadronirà dell'amante, di nuovo tutto il suo essere, carne ed anima, aspirerà all'unione

con l'essere che ama, a questa fusione voluttuosa della carne che dovrebbe congiungere anche le anime. Ma passato il lampo della voluttà ciascuno ricade nella sua povertà individuale, ridotto ad attendere che rinasca il miraggio del desiderio per tentare di uscirne e di sconfinare dai suoi ristretti limiti.

Perciò, dal desiderio al piacere, dal possesso alla delusione, ogni amore appassionato finisce per spegnersi e ogni amante si ritrova una bella sera disilluso, solo e povero nell'immenso e indifferente universo.

Vanità dell' aspirazione all'unione

L'aspirazione all'unione con qualcosa al di fuori di noi resta però l'aspirazione costante di tutti gli amori. E questa aspirazione di Eros all'unione ha ispirato a Platone nel *Simposio* (23) quest'altro mito:

«Perché - ci racconta Aristofane - l'antichissima nostra natura non era come l'attuale ma diversa. In primo luogo l'umanità comprendeva tre sessi, non due come ora, maschio e femmina, ma se ne aggiungeva un terzo partecipe di entrambi e di cui ora è rimasto il nome, mentre la cosa si è perduta. Era allora l'androgino un sesso a sé, la cui forma e nome partecipavano del maschio e della femmina... In secondo luogo la forma degli umani era un tutto pieno: la schiena e i fianchi a cerchio, quattro braccia e quattro gambe, due volti del tutto uguali sul collo cilindrico, e una sola testa sui due volti, rivolti in senso opposto; e così quattro orecchie, due sessi, e tutto il resto analogamente, come è facile immaginare da quanto s'è detto.» Questi strani e fortissimi esseri, figli degli astri, tentano la scala al cielo per combattere gli dei, e Zeus per punirli decide di dividerli in due: «come quelli che tagliano le sorbe per conservarle, o che dividono le uova con un crine... Quando dunque la natura umana fu tagliata in due, ogni parte, vogliosa della propria metà, le si attaccava, e gettandosi le braccia attorno, avviticchian-

dosi l'un l'altra, nella brama di fondersi insieme, morivano di fame, e in generale di inazione, perché nulla volevano fare luna staccata dall'altra...»

Giove allora, mosso a pietà, trasporta sul davanti gli organi genitali che erano rimasti dietro. In questo modo l'accoppiamento e la riproduzione erano possibili con l'unione del maschio e della femmina. E tuttavia il maschio cerca di unirsi al maschio e la femmina alla femmina, perché prima di essere divisi, erano interamente maschio o interamente femmina.

Così l'Eros platonico, più vasto del Genio della specie di Schopenhauer, spiega insieme, nel celebre mito, le origini dell'omosessualità come dell'eterosessualità.

Qui Platone, più di ogni altro poeta, ha saputo cantare stupendamente l'oscura brama di fusione che spinge gli amanti uno verso l'altro. Egli stesso omosessuale, benché amante della castità, dice a proposito dell'amore fra uomini: «E quando ad alcuno di questi, sia l'amatore di fanciulli o altro, avvenga di incontrare la propria metà, allora restano entrambi così impetuosamente soggiogati dall'amicizia e dall'intimo amore che non soffrono di restare staccati l'uno dall'altro per così dire nemmeno per poco tempo. Sono questi che insieme trascorrono l'intera esistenza, che non saprebbero dire cosa s'aspettino l'uno dall'altro, perché a nessuno parrebbe che tutto ciò sia solo comunanza di piacere amoroso come se questa fosse la ragione per cui amano stare insieme con così intensa passione; è chiaro che l'anima loro aspira a tutt'altro, senza che lo sappia esprimere; essa però vagamente indovina ciò che vuole e per oscuri segni lo palesa. E se ad essi, mentre insieme giacciono, apparisse Efesto con i suoi strumenti e chiedesse: "Cos'è che volete o uomini, voi, l'uno dall'altro?" E rimanendo quelli dubbiosi chiedesse: "Forse che desiderate soprattutto essere quanto più possibile una cosa sola l'uno con l'altro, affinché notte e giorno mai dobbiate lasciarvi? Se questo desiderate, voglio fondervi e plasmarvi in un essere solo, affinché,

di due divenuti uno, possiate vivere entrambi così uniti come un essere solo, e quando vi colga la morte, anche laggiù nell'Ade siate uno invece di due, in un'unica morte...¹ Orsù, vedete se è questo che volete e se vi farebbe lieti ottenerlo..." A queste parole sappiamo bene che nessuno contraddirebbe, né mostrerebbe di considerare altra cosa, ma semplicemente avrebbe l'impressione di aver udito proprio quello che da sempre desiderava, di congiungersi cioè e di fondersi con l'amato per formare, di due, un essere solo!

E la spiegazione di questo sta qui, che tale era l'antica nostra natura, e noi eravamo tutti intieri: a questa brama di intierezza, al proseguirla, diamo il nome di amore».

Il mito platonico nasconde, senza dubbio, un significato biologico ancor più profondo, che va al di là del semplice fatto genitale, lo stesso significato che Freud ha creduto di poter cogliere in *Al di là del principio del piacere*. Qui, dopo aver esposto che il fondamento di ogni istinto sembra essere il principio di inerzia tendente a ricondurre ad uno stato primitivo la materia evoluta, Freud aveva avanzato l'ipotesi che gli «istinti di morte» da lui postulati tendessero, dal punto di vista fisico-biologico, a ricondurre continuamente la materia vivente allo stato inorganico donde si era originata. Ma qual è, si chiede allora, lo stato primitivo al quale la Libido e in senso lato gli «istinti di vita» che si oppongono a quelli di morte, tendono a ricondurre la materia? Freud, dopo aver citato il mito di Aristofane, conclude così:

«Dobbiamo noi seguire l'invito del filosofo poeta e formulare l'ipotesi per la quale la sostanza vivente,

¹ Ho conosciuto un omosessuale platonico che per tutta la vita aveva adorato un altro uomo. Quando costui morì, avrebbe voluto - come Achille davanti al rogo di Patroclo - che il suo amico fosse cremato, affinché le loro ceneri, dopo la sua morte, fossero mescolate insieme in un'unica urna.

una e indivisibile prima di ricevere il principio della vita si sarebbe un giorno animata, divisa in una moltitudine di particelle le quali, da allora, cercano di riunirsi di nuovo, spinte dalle tendenze sessuali? E che queste tendenze, che esprimono a modo loro l'affinità chimica della materia inanimata si inseguono attraverso il regno dei protozoi e superano a poco a poco le difficoltà che oppone alle loro manifestazioni un ambiente carico di eccitazioni mortali il quale le obbliga ad avvilupparsi in uno strato corticale protettivo? Dobbiamo supporre noi che queste particelle di sostanza vivente, separate così le une dalle altre, finiscano, nel loro desiderio di ritrovarsi, col realizzare la pluricellularità, per finalmente localizzare questo desiderio di unione, spinto al massimo grado di concentrazione nelle cellule genitali?».

La nostra visione è qui sollecitata dalle più vaste prospettive. Gli organismi unicellulari aspirano a congiungersi e lo fanno. Gli organismi pluricellulari delegano alle loro cellule sessuali il compito di fondersi col congiungimento, ma l'individuo resta al di fuori della fusione, continuando a provare l'ardente aspirazione ad una impossibile unione totale. Il soma aspira invano a ciò che solo il plasma germinale può compiere.

Questo è il fondamento dell'innata ambivalenza dell'amore umano, all'eterna ricerca dell'impossibile, e al tempo stesso per forza di cose pieno di rancore verso l'oggetto amato che non potrà mai appagarlo. Allora, in preda a una tensione dolorosa e costante, questo Tantalò condannato per l'eternità, l'amante, può giungere talvolta perfino a desiderare la scomparsa dell'essere amato per metter fine alla sua tortura. Se la donna amata morisse, dopo il periodo del lutto rinascerrebbe la libertà. Ma c'è il tempo del lutto, in cui persiste lo slancio verso l'oggetto scomparso, ancora più vano poiché va a perdersi nel vuoto. Alcibiade, l'amante inappagato di Socrate, ha un bel dire: «Spesso

... sarei felice se non fosse più tra i vivi!», subito aggiunge l'altra faccia dell'ambivalenza: «So bene che se ciò avvenisse ne sarei ancor più angosciato ...» almeno per un certo tempo. A tal punto che egli è «incapace di discernere quali siano i suoi sentimenti nei confronti di quest'uomo», più esattamente si potrebbe tradurre che non sa «cosa farne di quest'uomo», il che è sintomatico dei sentimenti ambivalenti.

Lo stesso accadeva a me con la mia cagnetta Topsy; quando desideravo la sua morte a Vienna era per mettere fine a questo stato di tensione dolorosa verso un amico animale che non poteva in fondo rispondere veramente a questo strano amore fra creature di natura diversa. Da una parte io sapevo che la sua vita era strettamente limitata, d'altra parte lei non poteva capire i miei pensieri, le mie preoccupazioni, anche quelle che la riguardavano, e se pure proprio questa innocenza animale mi lusingava e mi dava sollievo come il profumo dei fiori, tuttavia al contempo ne sentivo un vuoto, una lacuna nella mia solitudine di essere umano. Perciò avrei voluto che la fragile Topsy, questa figlia troppo silenziosa, morisse per mettere fine al mio impossibile slancio. Eppure quando ella morì qualche anno più tardi, io scontai per molte settimane le conseguenze dell'altra faccia dell'ambivalenza, un impulso ancor più doloroso verso la piccola compagna scomparsa e verso il mio passato con lei, nella mia casa, nel mio giardino, verso questo passato che nulla poteva resuscitare. Come Alcibiade col suo padrone Socrate, io non «avevo saputo cosa farne» di questo compagno animale che avevo tanto amato.

A conferma della verità di quanto si è detto sta il fatto che le reazioni psichiche sono le stesse qualunque sia l'oggetto del nostro amore, un animale caro o un padrone adorato, e che per il cuore umano, quando ama, non esistono oggetti degni o indegni.

Pare che esistano due grandi modalità di amare: una aspira ad assorbire, assimilare l'oggetto bramato ed è quella che mettiamo in atto quando mangiamo e che esprimiamo dicendo: adoro la bistecca. L'altra aspira a fondersi con l'oggetto amato, che è poi la modalità della passione sessuale e ciò che sente l'amante inebriato quando dice all'amata, prima o durante l'amplesso: ti amo!

Il primo modo di amare corrisponde allo stadio pre-genitale, il secondo al genitale propriamente detto. Entrambi sembrano riflettere una diversa reazione delle cellule. La cellula che assimila il nutrimento lo fa per osmosi, ma i succhi che la nutrono non possono essere elaborati che a prezzo della disgregazione, della morte dell'organismo desiderato. La cellula sessuale non ha bisogno invece di perire nel suo congiungimento con un'altra cellula sessuale; al di fuori dei globuli polari espulsi nulla va perduto della sostanza vivente delle cellule che si uniscono, fuse in una nuova sintesi per dar principio ad un nuovo essere. Del resto la penetrazione dell'ovulo da parte dello spermatozoo rappresenta la sola lacerazione in seno ad una cellula, che non sia ferita, malattia, morte.

Perciò, trasferendo il timore della lacerazione cellulare nell'ameba all'intero corpo della femmina degli animali a fecondazione interna, ho creduto di scoprire, nella fuga della femmina davanti al maschio e nella paura della penetrazione che provano tante femmine, un riflesso dell'atteggiamento difensivo elementare della cellula. Questo «complesso di perforazione» starebbe alla base di tante frigidità femminili, mentre la resistenza all'eiaculazione, che all'inizio la cellula manifesterebbe in modo primitivo, si rifletterebbe nel complesso di castrazione dell'uomo.

Queste stesse opinioni le ho espresse qualche anno fa nel saggio: *Vedute paleobiologiche e biopsichiche* (5a).

Il «complesso di perforazione» e il «complesso di eiaculazione» sono, ciascuno a suo modo, delle mani-

festazioni dell'istinto di conservazione della cellula, che si opporrebbe, se così si può dire, a che la propria sostanza sia penetrata o dispersa. Essa aspira oscuramente a restare intatta e intiera. E questo sarebbe alla base di certe biologiche «resistenze sessuali», che Bleuler in un saggio (4b) aveva già segnalato come anteriori ad ogni processo di repressione morale. Ci troveremo di fronte al prototipo cellulare del conflitto fra gli istinti sessuali e gli istinti di conservazione dell'Io.

Ma a questo punto sviluppiamo meglio questi modi di vedere. La cellula primitiva aspira a qualcosa di più che la semplice conservazione; aspira ad assimilare intorno a sé altre sostanze e tale aspirazione delle nostre cellule, sentita a livello psichico, la chiamiamo fame. L'aspirazione ad unirsi delle nostre cellule sessuali, a livello psichico, noi la chiamiamo amore.

L'amore giunto allo stadio genitale conserva spesso dei residui degli stadi pregenitali. Così non è casuale che proprio il bacio sia un'espressione d'affetto e che tanti amanti dicano alla donna amata e anche tanti genitori ai figli: vorrei mangiarti! E se in questi casi normali il desiderio di divorare l'essere amato per assimilarlo come un bel frutto, resta platonico, quei grandi perversi sadici che di quando in quando hanno fatto cronaca, dopo aver ucciso spesso mangiano voluttuosamente la carne delle loro vittime e ne bevono il sangue (3).

Ma la normale ambivalenza umana deriva in massima parte dall'immutabile resistenza che la realtà ambientale oppone ai nostri desideri.

Nel suo fondamentale saggio *Pulsioni e loro destino* (8b), Freud ha mostrato chiaramente come l'Io in origine risenta con una certa facilità come ostile tutto ciò che è esterno, estraneo. Esso tende ad assimilarlo a sé, se non nel senso fisico originario, almeno nel senso psichico che ne consegue, attraverso il meccanismo dell'*introiezione*; di contro tende a rigettare fuori di sé, attraverso il meccanismo della *proiezione*,

tutto quanto lo turba le proprie pulsioni e gli è penoso. Dunque l'Io, dominato dal principio del piacere primitivo, si costituisce in un sistema Io-piacere, dove è tollerato solo ciò che piace.

Man mano che l'Io si evolve e impara a conoscere in misura maggiore oggetti desiderabili, sempre di più aspira ad assimilare esseri e cose.

L'universo però oppone resistenza a questa assimilazione, sia essa più o meno aderente al modello della fame o dell'amore. Ogni microcosmo si difende dall'appetito degli altri microcosmi, e ciò consente al macrocosmo fuori di noi di esistere eternamente.

I casi possono essere due: nel primo l'essere o l'oggetto desiderati sono tenuti lontani da me dalla volontà o dalla resistenza di un altro ed è quest'altro che io voglio distruggere per impadronirmene. Questo è il caso meno ambivalente di aggressività, quello cioè di un innamorato che uccide il rivale sotto gli occhi della donna, simile ad un conquistatore che massacrava i proprietari di un territorio di cui vuole impadronirsi per goderne.

Nel secondo l'essere o l'oggetto che io amo appassionatamente resta separato da me per volere suo, si rifiuta a me di sua spontanea volontà; allora l'ambivalenza può raggiungere il parossismo.

Questo sembra essere il caso dell'amante rifiutato che uccide la donna amata: Don José e Carmen.

Comunque la radice più profonda dell'ambivalenza resta quanto abbiamo sopra messo in evidenza, e cioè che la più completa soddisfazione, e il possesso più pieno, non possono soddisfare l'aspirazione degli amanti all'unione: a dispetto della voluttà e dell'unione dei gameti, i loro corpi e le loro anime rimangono divisi.

Il desiderio sessuale in senso lato può costituire il prototipo di ogni nostro desiderio amoroso, come ha dimostrato la psicoanalisi e come in certo qual modo Platone aveva già intuito col suo Eros di accezione

così vasta da poter essere paragonato alla Libido di Freud. L'amicizia è una sorta di sessualità inibita per quanto riguarda lo scopo, e in parte sublimata; ugualmente il reciproco amore tra genitori e figli. Anche l'attrazione che proviamo per le altre creature e perfino per gli oggetti che popolano l'universo, è una forma di libido distorta, orientata verso codesti.

Così non ci stupiremo di ritrovare nelle più svariate relazioni amorose e tratti fondamentali di Eros tra cui la sua innata ambivalenza.

Come per l'amore sessuale, e in maniera ancor più evidente, qualunque sia l'attrazione che io provo per gli esseri o gli oggetti sparsi nell'universo, qualunque sia l'intensità del mio desiderio, qualcosa dentro di me sente, sa che essi rimarranno fuori della mia individualità limitata, che resteremo per sempre separati nelle nostre diverse identità.

Perciò si può anche dubitare dell'assenza di ambivalenza nel rapporto tra madre e figlio maschio. Freud aveva avanzato l'ipotesi che fosse quello «forse» il solo sentimento privo di ambivalenza per il fatto che il figlio rappresenta per la madre la realizzazione dell'antichissimo desiderio della bambina: l'aggiunta di un pene al proprio corpo. Ma la nascita del bambino ha messo materialmente fine a questa soddisfazione narcisistica; per la madre il figlio può ormai solo nell'immaginazione rappresentare il proprio organo maschile, per la cui mancanza ella ebbe tanto a soffrire un tempo. L'impossibilità di tornare indietro, di riprendere dentro di sé il figlio, staccatosi con la nascita, riproduce di nuovo la situazione di slancio impossibile a soddisfarsi, sopra descritto per gli amanti. E questo si aggiunge a tutte le occasioni reali di gelosia, di risentimento, di aggressività che l'atteggiamento dei figli che crescono, maschi e femmine, può suscitare nelle madri.

Quando Ferenczi, nel suo suggestivo *Saggio di una teoria genitale* (7), postula che il desiderio profondo