
SCAFFALE APERTO

PSICOLOGIA

Gaetana Prandi

L'UOMO
CHE NON MUORE

Religione naturale e psicoanalisi



ARMANDO
EDITORE

PRANDI, Gaetana

L'uomo che non muore. Religione naturale e psicoanalisi ;

Roma : Armando, © 2013

304 p. ; 20 cm. (Scaffale Aperto - Psicologia)

ISBN: 978-88-6677-322-1

1. Le varie forme dell'esperienza religiosa

2. Immagini laiche dell'aldilà

3. L'istinto religioso

CDD 100

© 2013 Armando Armando s.r.l.

Viale Trastevere, 236 - 00153 Roma

Direzione - Ufficio Stampa 06/5894525

Direzione editoriale e Redazione 06/5817245

Amministrazione - Ufficio Abbonamenti 06/5806420

Fax 06/5818564

Internet: <http://www.armando.it>

E-Mail: redazione@armando.it ; segreteria@armando.it

21-09-096

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), in lingua italiana, sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume/fascicolo, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, telefax 02 809506, e-mail aidro@iol.it

Sommario

1. Introduzione	9
2. Religione e psicoanalisi	17
2.1. Freud: studi sulla religione	17
2.2. Commento finale	43
2.3. Jung	51
2.4. Jung e la religione	64
2.5. Conclusione	81
3. Le varie forme dell'esperienza religiosa: W. James	84
3.1. William James	88
3.2. La religione della disposizione spirituale sana	91
3.3. L'anima ammalata	108
4. L. Tolstoj: le <i>Confessioni</i>	125
4.1. Le <i>Confessioni</i>	125
4.2. Forma della fede in Tolstoj	140
4.3. Sogno del letto sospeso nello spazio	148
4.4. Il moralismo dell'ultimo Tolstoj	172
5. Immagini laiche dell'aldilà	178
5.1. Honoré de Balzac: <i>Séraphîta</i>	179
5.2. F.W.J. Schelling: <i>Clara</i>	190
5.3. Il mio caso personale	198

6. L'Istinto Religioso	209
6.1. Istinto di autoconservazione e Istinto Religioso	209
6.2. Idealizzazione, Io ideale e Istinto Religioso	226
6.3. L'Istinto Religioso e i suoi derivati	231
6.4. La fede nell'immortalità dell'anima	232
6.5. La fede in Dio come stato mistico primario	242
6.6. La preghiera	257
7. Conclusioni	272
7.1. "Invenzione consapevole" e religione positiva	273
7.2. La mia posizione verso la religione	280

*A Nicola, mio figlio
Alle mie nipoti
Sofia, Rebecca e Lucrezia
Che spero di ritrovare
Al confine con il tempo
Che non si misura.*

1. Introduzione

La storia dei rapporti tra psicologia e religione e psicoanalisi e religione inizia in Europa verso la metà del secolo XIX, con la nascita della storia comparata delle religioni, una disciplina che metteva a confronto le diverse tradizioni religiose conosciute, al fine di ricostruire la storia dell'evoluzione della religione in tempi e in luoghi diversi. Il nuovo indirizzo di studi fu promosso dal declino dell'egemonia cristiana in Occidente, e dal conseguente desiderio di confrontare quella cristiana con le altre tradizioni religiose in modo libero, finalmente sganciato dalle ipoteche di valore tradizionalmente imposte dalla filosofia e dalla teologia. Le nuove conoscenze religiose provenivano non solo dalle relazioni di viaggio portate in patria da missionari e da viaggiatori, ma anche dal concomitante sviluppo della decifrazione di scritture antiche o ancora sconosciute. Subito tradotte nelle lingue correnti, esse permisero di visionare fonti in precedenza inaccessibili. Assieme agli studi di storia comparata delle religioni si affermarono così anche la linguistica, l'antropologia culturale, la sociologia e la psicologia antropologica, che diedero vita a nuovi metodi di approccio e di interpretazione critica dei fatti religiosi. L'analisi socio-economica dei fenomeni religiosi, ad esempio, riuscì a dimostrare che le religioni hanno influenzato da sempre la direzione degli obiettivi socio-economici di uno Stato, sia promuovendoli che deprimendoli. A dimostrazione, presento due esempi che illustrano in modo perspicuo gli impulsi pratici all'azione prodotti dalle credenze e dalle dottrine religiose nelle diverse società di appartenenza.

Il primo riguarda il rapporto tra induismo e stratificazione in caste della società indiana. In India, la religione dominante impedisce mutamenti di rango in senso verticale. Di conseguenza, il sociologo tedesco Max Weber¹ osserva:

Ogni uscita dalla propria casta e, particolarmente, ogni tentativo di accedere alle attività proprie di una casta superiore, porta con sé una cattiva magia e la probabilità di una infelice rinascita. Questo spiega il fatto, messo abitualmente in evidenza dagli osservatori, che proprio le caste più basse – a cui il desiderio di miglioramento attraverso la rinascita sta naturalmente più a cuore – restavano più saldamente legate alle loro caste ed ai relativi doveri, e (in generale) non proponevano di rovesciare l'ordinamento delle caste con rivoluzioni sociali o riforme. Il detto biblico “resta nella tua professione” – fortemente accentuato da Lutero – è qui elevato a dovere religioso fondamentale, e difeso con grandi sanzioni religiose².

L'indù si aspetta infatti il miglioramento delle sue possibilità personali di rinascita non da rivolgimenti socio-economici, ma dal compimento dei suoi doveri religiosi, e considera la sua osservanza religiosa come il mezzo più adatto per ottenere la reincarnazione della propria anima in una casta più alta.

Il secondo esempio mette invece in risalto il ruolo svolto nello sviluppo dell'economia borghese dal calvinismo puritano, in subordine al

¹ Gli studi di M. Weber (1864-1920), storico di formazione, presero avvio da ricerche sull'agricoltura e il diritto romano nell'età della repubblica, e da uno studio approfondito della burocrazia della Germania Guglielmina. Sul piano teorico, sviluppò una vasta riflessione intorno al metodo delle scienze storico-sociali, concludendo il suo *iter* intellettuale con una fondamentale indagine sull'etica economica delle grandi religioni universali. Tra le sue opere:

Sociologia della religione, 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano, 1982;

L'etica protestante e lo spirito del capitalismo, [sezione della *Sociologia della religione*], Sansoni, Firenze, 1945;

Economia e società, 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano, 1974;

Il lavoro intellettuale come professione, Einaudi, Torino, 1977.

² Citazione da M. Weber, ripresa da: G. Filoramo, C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 2002, p. 118.

suo aver introdotto nel protestantesimo, di cui è una setta, la convinzione nuova che l'adempimento del proprio dovere nell'ambito delle professioni mondane rappresenti il contenuto più alto a cui può tendere la realizzazione della propria persona morale.

Nel concetto calviniano di Beruf (concetto sintetico di "vocazione" che associa tra loro i concetti di "predestinazione" e di "ascesi intramondana" sviluppati da Calvino e dai suoi discepoli) trova dunque espressione quel dogma centrale di tutte le Chiese protestanti, che respinge la distinzione cattolica degli imperativi morali in *praecepta* e consiglia, e secondo cui l'unico modo di essere graditi a Dio non sta nel sorpassare la moralità intramondana con l'ascesi monacale, ma consiste esclusivamente nell'adempiere ai doveri intramondani, quali risultano dalla posizione occupata dall'individuo nella vita, ossia dalla sua professione, che appunto perciò diventa la sua vocazione (Beruf)³.

In particolare, Weber sottolinea l'influenza del calvinismo sull'espansione dell'economia capitalista:

La valutazione religiosa del lavoro professionale laico, indefesso, continuo, sistematico, come del più alto mezzo ascetico, e al tempo stesso come della più alta, sicura e visibile conferma e prova dell'uomo rigenerato e della sincerità della sua fede, doveva essere la leva più potente che si potesse pensare per l'espansione di quella concezione della vita che noi abbiamo definito "spirito del capitalismo"⁴.

Con questi due esempi Weber mise in rilievo che la variabile "religione" gioca sempre un ruolo specifico all'interno dei meccanismi storico-sociali. Le religioni non forniscono infatti soltanto risposte a domande di significato ultimo, ma, a seconda della natura delle loro premesse ideali, contribuiscono a plasmare le società anche sotto il

³ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Ariccia (RM), 2008, p. 102.

⁴Ivi, p. 106.

profilo strettamente terreno, specialmente in ordine all'economia e alle sue leggi.

L'inarrestabile pullulare di fermenti religioso-culturali si risolse in un primo tempo nell'unificazione dei diversificati contributi, apportati alla conoscenza scientifica delle religioni, in una nuova ed unica scienza: la scienza della religione. Ma nel tempo, ogni singola disciplina di questa nuova scienza realizzò uno sviluppo così imponente e specialistico che ogni differente branca di studi religiosi si impose come una forma autonoma di scienza della religione, degna di trovare un proprio posto indipendente nel vastissimo *corpus* scientifico che oggi raccoglie insieme le cosiddette "scienze delle religioni".

Ogni passo del loro sviluppo fu pervicacemente ostacolato dall'opposizione frapposta dalla religione cristiana, dalla filosofia, dall'apologetica tradizionale e dalla teologia, e, non ultimo, dal comune sentire di uomini religiosi, per i quali lo spettacolo di una religione degradata a semplice fenomeno umano, interessante quanto un altro, e valutato solamente sotto il profilo della sua ricaduta sociale, economica, politica e culturale, equivaleva alla profanazione di un soggetto sacro, tradizionalmente collocato al di sopra della mondanità e delle sue convulsioni storiche.

Alla fine prevalse comunque il diritto alla libertà di pensiero degli scienziati, legittimato dall'introduzione di una distinzione fondamentale che scorporava dal sacro corpo della religione il territorio intangibile del cosiddetto 'oggetto di fede', che venne messo in sicurezza da ogni intrusione laica. Fu David Hume (1711-1776), filosofo razionalista del teismo inglese del XVII secolo, a trovare l'*escamotage* per tacitare le asperissime dispute che, all'epoca, contrapponevano le altre scienze, oltre che alla religione, alla teologia ed alla filosofia. In *Storia naturale della religione* (1757), egli introdusse per la prima volta la fondamentale distinzione tra la credenza nell'esistenza di Dio, definito come "l'oggetto di fede" della religione, e la religione come manifestazione globale antropologica e storica. Mentre l'oggetto di fede, che evidentemente non corrisponde all'intero oggetto della religione, ma solo alla sua parte trascendente, non può essere messo in discussione dall'indagine scientifica, e resta appannaggio specifico della teologia e della filosofia, il problema dell'origine e della presenza nell'uomo di

manifestazioni religiose antropologiche e storiche può essere invece sottomesso allo scandaglio dell'indagine scientifica.

La distinzione di Hume, adottata senza discussioni o resistenze dall'intera comunità scientifica, venne però disattesa quando la psicologia moderna e la psicoanalisi si imposero sulla scena della scienza. Esse rifiutarono fin dall'inizio qualsiasi limite o interferenza preventiva alla loro libertà di indagare tutti i fenomeni religiosi, compreso l'intangibile "oggetto di fede".

Hume per primo non rispettò però pienamente il discrimine posto da lui stesso. Un punto fondamentale del suo pensiero pretendeva infatti di negare apoditticamente l'esistenza nell'uomo di una aspirazione e di un'attitudine religiosa originarie e universali. Ma, in questo modo, egli invadeva proprio il campo che aveva in precedenza recintato come inviolabile. Il problema dell'origine e della natura della religiosità nell'uomo è di fatto praticamente indistinguibile da ciò che lui aveva definito come "l'oggetto di fede". A mio parere, l'equivoco che fuorviò Hume dipendeva dal suo non aver distinto, all'interno del fenomeno religioso, quella parte di esso che raggruppa tutte le religioni positive, cioè storicamente fondate, che sono effettivamente manifestazioni storiche di natura culturale che possono essere indagate, da quella parte che appartiene invece alla dotazione religiosa innata, data in via ereditaria, presente nell'uomo. È da quest'ultima che derivano gli impulsi religiosi primari universali, che devono essere distinti nettamente dal successivo sviluppo delle religioni positive, le quali, evidentemente, non sono prerogative innate, ma derivati culturali storicamente fondati, supportati e promossi dalla spinta religiosa naturale. Trascurando questa distinzione preliminare, Hume si spinse inavvertitamente a negare la natura istintiva e primaria della religiosità naturale. La sua osservazione, in sé corretta, che la religione positiva storicizzata si esprime in un polimorfismo di espressioni e convinzioni tale, che non si trovano due popoli, e neppure due uomini che siano perfettamente concordi sulla stessa verità religiosa, fu da lui applicata non solo alla religione positiva, ma estesa anche alla religione naturale. La sua argomentazione che:

Questi preconcetti religiosi non sorgono da un istinto o da un impulso spontaneo della natura, come quello donde nascono l'amor proprio, l'attrazione fra i sessi, l'amore dei figli, la gratitudine, il risentimento: giacché ogni istinto di questo genere risulta per esperienza assolutamente universale in tutti i popoli e in tutte le età, ed ha sempre un oggetto preciso e determinato che persegue inflessibilmente⁵.

vale in realtà solo per la religione positiva. Dall'assunto che non esiste alcuna religione la cui diffusione sia paragonabile a quella dei comuni istinti umani, Hume arguiva perciò che «i primi principi religiosi debbono essere secondari»⁶, cosa vera solo per le religioni positive, ma non per il fenomeno religioso istintivo, al quale negava pregiudizialmente una origine istintiva, estendendo anche ad altre espressioni, che sono universalmente considerate derivati istintivi, la medesima riserva. Egli sosteneva che anche il bisogno di conoscere (oggi noto come "istinto epistemofilico"), così naturale nell'uomo, non è affatto una dotazione istintiva innata, e il fatto che esso compaia nella religione come un ingrediente costante non lo qualifica certo come un fattore strutturale originario, restando sempre e solo secondario, dato che esso non è altro che la conseguenza di un'emergenza storica «sorta in un secondo momento». Hume anticipava in questo modo di un secolo la tesi sull'origine e la natura della religione sostenuta più tardi da Freud. Anche per lui il bisogno di conoscenza della religione nasce da una emergenza storica, e precisamente dalla spinta di sentimenti elementari molteplici, primo tra tutti la paura dell'uomo nei confronti dello strapotere della natura e della morte, sentimenti che, in se stessi, non sono in grado, a suo parere, di promuovere né autentica «curiosità speculativa» né autentico «amore disinteressato della verità».

Proprio al propugnatore della distinzione dell'oggetto di fede dalla dimensione antropologica e storica della religione sfuggì dunque l'incolmabile salto di livello che separa il campo polimorfo delle religioni

⁵ D. Hume, *Storia naturale della religione*, Laterza, Bari, 2007, p. 46.

⁶ *Ibidem*.

positive, storicamente e culturalmente fondate, da quello appartenente alla dotazione religiosa ereditaria innata presente in ogni uomo. Essa comprende sentimenti religiosi primari la cui origine è insondabile in quanto si perde nel mistero della compagine istintiva innata dell'uomo.

In conclusione, il compito di spiegare l'origine della religione naturale non coincide affatto con quello di spiegare l'origine delle religioni positive. Ogni religione positiva, da qualsiasi esperienza storica essa prenda avvio (quella di Cristo, del Buddha, di Maometto), presenta sempre la struttura di un grandioso fenomeno culturale, e come tale è innegabilmente secondaria. La religione positiva, cioè quella del semplice credente che segue le osservanze convenzionali del proprio Paese, non è sbocciata direttamente da una radice istintiva, ma è stata preparata per il credente da altri, gli è stata comunicata dalla tradizione, già fissata nelle forme dottrinali e rituali cui egli aderisce attraverso l'imitazione e la suggestione.

Il filosofo pragmatista e psicologo americano William James (1842-1910), nella sua prima lezione sulle varie forme dell'esperienza religiosa, mise in chiaro, in considerazione delle caratteristiche culturali della religione positiva, che «Ci guadagneremmo poco a studiare questa vita religiosa di seconda mano. Dobbiamo cercare piuttosto le esperienze originali, che sono state il modello di riferimento per questa massa di sentimenti indotti da suggestione e di comportamenti imitati»⁷.

E le esperienze originali derivano la loro capacità di permanenza nella psiche umana, *ubique et semper*, non dalla loro origine dottrinale, ma dalla loro origine istintiva innata. È l'Istinto Religioso che supporta allo stesso modo tutte le varianti culturali delle religioni positive, e consente la loro permanenza storica fino a quando esse non decadono, soppiantate da altre che, meglio delle precedenti, esprimono lo spirito religioso di un'epoca.

Concludendo, il riscontro innegabile dell'organizzazione culturale, e dunque relativa, della religione positiva non autorizza la conclusione di Hume che i sentimenti religiosi sottesi ad essa siano elementi

⁷ W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia, 1998, p. 27.

“secondari” e non, come in realtà sono, fattori spontanei presenti originariamente nella dotazione religiosa innata dell’uomo, cioè fattori anteriori ad ogni loro successiva organizzazione culturale. Sia le manifestazioni antropologiche e storiche della religione, definite da Hume «secondarie», sia le formulazioni decisive dell’antropologia culturale, della sociologia e della psicologia sull’importanza che la religione esercita sulle condotte umane all’interno delle rispettive compagini sociali, non hanno dunque titolo né potere per mettere in discussione l’origine innata di emozioni che, come dimostrerò più avanti in questo libro, mostrano di condividere la forza e l’indomabilità originaria degli istinti, al punto da legittimare l’affermazione che la loro natura è di essere derivati primari di ciò che chiamerò senza incertezze “Istinto Religioso”.

All’economia di questo libro, a ragione del suo taglio psicologico e psicoanalitico, non occorre un ulteriore approfondimento storico della nascita e dello sviluppo delle scienze della religione. A chi tuttavia interessasse poter accedere ad un panorama sistematico degli apporti delle varie scienze allo studio della religione, segnalo la pregevole trattazione sull’argomento fatta da G. Filoramo e da C. Prandi⁸.

⁸ G. Filoramo, C. Prandi, *op. cit.*

2. Religione e psicoanalisi

2.1. Freud: studi sulla religione

Ho già ricordato nell'introduzione che la psicoanalisi non si è mai sottomessa alla restrizione di campo operativo stabilita da Hume per le scienze che decidano, uscendo dal loro specifico, di indagare la religione, seguendo una restrizione nota come imperativo di distinguere tra "oggetto di fede" e "configurazione storico-antropologica" della religione. La psicoanalisi ha legittimato il suo diritto a procedere in piena libertà e senza operare alcun distinguo tra i due oggetti religiosi individuati da Hume, facendosi forte della presenza di una caratteristica eccezionale del suo strumento di indagine, assente in tutte le altre scienze, e cioè dell'analisi dell'inconscio. Il presupposto dell'analisi dell'inconscio è che l'analisi della psiche conscia produce una conoscenza complessivamente superficiale e parziale dei propri oggetti psichici, che può svilupparsi pienamente solo se viene integrata con i dati forniti dall'analisi dell'inconscio. Per questo non poteva accettare senza reagire l'imposizione di un tabù (tale appariva alla psicoanalisi quello di Hume) che per essa era l'espressione di un punto di vista meramente razionale, dal quale era esclusa la considerazione dei significati depositati nel cono d'ombra inconscio, sulle cui spalle poggia di fatto ogni convinzione razionale, che rappresenta solo la parte emersa e visibile di una costellazione di significati gigantesca ma coperta dalle acque. Da questo angolo visuale che cos'è mai "l'oggetto di fede", al di là del suo significato convenzionale, se non un termine razionale impiegato per indicare un oggetto sostanzialmente sconosciuto che at-

tende di essere scoperto dalla ragione umana? E che cosa lo rende tanto diverso dalla configurazione storico-antropologica della religione da giustificare l'iniziativa di Hume di scorporarlo da essa, mettendolo in sicurezza sotto una intangibile campana di vetro?

Anche se è vero che l'inclusione nel metodo di studio della religione dell'analisi dell'inconscio rende inoperante il presupposto di Hume, ciò non legittima tuttavia la convinzione che lo strumento d'indagine della psicoanalisi sia più appropriato di ogni altro per scandagliare l'origine e il valore della religione.

Il fatto che Freud, per studiare la religione, abbia fatto ampiamente uso della conoscenza delle leggi e delle dinamiche inconscie da lui scoperte è senz'altro un procedimento legittimo, che in sé non garantisce però la bontà delle conclusioni a cui arriva. Il contributo allo studio della religione fornito, dall'inizio fino ad oggi, dalla psicoanalisi si è rivelato, a bocce ferme, e spente tutte le polemiche, poco profondo e poco persuasivo. Nel suo complesso si presenta non come una spassionata ricerca, ma come un sistematico sforzo dei padri fondatori della psicoanalisi di apporre il calco delle proprie premesse ad un campo di fenomeni ed esperienze umane non solo tradizionalmente precluso alla loro indagine, ma di fatto estraneo alle loro premesse.

2.1.1. Azioni ossessive e pratiche religiose (1907)

Scritto nel 1907, *Azioni ossessive e pratiche religiose*¹ è considerato il primo contributo di Freud alla psicologia della religione, tema sul quale egli tornò ancora nel 1912 con *Totem e Tabù*, nel 1927 con *L'avvenire di un'illusione*, e nel 1934-1938 con *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*.

Le pratiche e i cerimoniali religiosi, a cui le azioni ossessive vengono in questo saggio accostate, non sono definiti in modo puntuale e ben circostanziato, ma presentano una connotazione generica, come se

¹ S. Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. V, Boringhieri, Torino, 1972, pp. 339-349.

la loro conoscenza fosse di seconda mano o abbozzata frettolosamente, e non certo con la stessa cura riservata da Freud alla presentazione del cerimoniale nevrotico nella nevrosi ossessiva.

Ciò che nel cattolicesimo lo colpiva era che l'interesse della Chiesa cattolica ad amministrare l'uso della sessualità secondo criteri piuttosto rigidi gli ricordava i rocamboleschi tentativi di repressione sessuale continuamente in azione nella nevrosi ossessiva. È questa somiglianza il fattore che alimentava la sua convinzione che questi due fenomeni antropologici condividano una identica origine e una medesima struttura dinamica. Freud avvia il suo discorso analogico facendo notare, correttamente, che qualsiasi attività può diventare un'azione ossessiva nel senso ampio del termine quando accade che in un'azione, che in sé può essere anonima e totalmente neutra, si inseriscono: «piccoli accorgimenti, aggiunte, restrizioni, assestamenti, che nel corso di date azioni della vita quotidiana vengono effettuati in modo sempre uguale oppure variato secondo certe regole»².

A partire da questa impostazione “ossessiva” che, per Freud, è comune sia ai cerimoniali religiosi che a quelli ossessivi, le azioni ossessive si sviluppano poi in forma di divieti e di impedimenti, che stabiliscono quali cose non sono assolutamente consentite al soggetto e quali gli sono invece permesse, a condizione che siano eseguite nei modi prescritti dal cerimoniale. Entrando più in dettaglio, Freud passa poi in rassegna le somiglianze e le differenze intercorrenti tra i due tipi di cerimoniali presi in esame: quelli religiosi e quelli ossessivi.

Somiglianze

È facile, dice Freud, rendersi conto che la somiglianza tra le azioni ossessive e le azioni sacre del cerimoniale religioso risiede in tre aspetti comuni ad entrambe: 1) l'angoscia morale suscitata dall'eventuale omissione, 2) il divieto di interrompere l'azione ad opera di qualsivoglia intromissione o interruzione, pena la necessità di ripeterla daccapo, 3) la scrupolosità dell'esecuzione dei particolari.

² Ivi, p. 341.

Differenze

Le differenze, altrettanto evidenti, sono: 1) la maggiore, potenzialmente inesauribile, varietà e variazione delle azioni cerimoniali ossessive, di contro ad una certa fissità o minima variazione dei riti religiosi (preghiera, adorazione, purificazione, ecc.), 2) il carattere privato delle azioni ossessive, che, finché la nevrosi è controllabile, possono essere tenute nascoste ed espletate in segreto per anni, senza che interferiscano manifestamente nei compiti e nei doveri sociali del nevrotico ossessivo, in netto contrasto con il carattere pubblico e collettivo dei riti religiosi, 3) la mancanza di senso negli ossessivi, di contro alla presenza di senso negli uomini religiosi, dei piccoli accessori e dei gesti dei rispettivi cerimoniali: quelli nevrotici appaiono sciocchi e privi di senso all'ammalato stesso, quelli religiosi sono invece sempre concepiti come dotati di senso sia letterale che simbolico da chi li esegue.

Conclusioni di Freud

Alla fine del suo elenco di somiglianze e differenze Freud formula la seguente conclusione: la cura con la quale il nevrotico esegue il cerimoniale e l'angoscia che egli prova se omette di farlo sembrano connotare i cerimoniali nevrotici come «un'azione sacra». Ma che cosa è il sacro? Freud non lo dice qui (né lo farà più avanti!), sicuro che le caratteristiche ossessive patologiche da lui elencate appartengano strutturalmente anche all'azione sacra. D'un solo colpo, egli trasforma dunque quella che aveva introdotta come un'analogia in una equivalenza, e inserisce di soppiatto una definizione del sacro che lo degrada a derivato e sintomo della patologia ossessiva. Freud utilizza subito questa equivalenza trasformandola nella premessa che legittimerà la sua intenzione di «tentare, in base alla comprensione dell'origine del cerimoniale nevrotico, di trarre per analogia delle conclusioni circa i processi psichici della vita religiosa»³.

³ Ivi, p. 342.

Eppure la precedente classifica delle somiglianze e delle differenze tra cerimoniale ossessivo e cerimoniale religioso non dimostrava che i due fenomeni sono sovrapponibili, ma solo che sono connotati da talune somiglianze formali, così come da altrettante diversità. Per una loro valutazione definitiva, Freud avrebbe dovuto completare il discorso anche con la presentazione di elementi e significati probanti desunti dall'esame del profilo inconscio di tutti e due i fenomeni, non solo di quello ossessivo ma anche di quello religioso, ammesso che anche quello religioso sia davvero corredato da un *background* inconscio specifico! Per le manifestazioni ossessive patologiche la psicoanalisi lo ha fatto, non altrettanto per le azioni sacre, che sono sì connotate da un forte simbolismo, che però in sé non è necessariamente identificabile come un carattere "inconscio".

Il modo di procedere di Freud rispecchiava un pregiudizio generale della psichiatria del suo tempo. La psichiatria ottocentesca, superato il suo originario organicismo, aveva incominciato a cercare l'origine dei sintomi mentali non solo nelle affezioni organiche, ma a studiarne il senso anche alla luce della biografia personale, dei fattori ambientali, e delle influenze socio-culturali, e perciò si trovò nella necessità di ricorrere a nuovi parametri che definissero il concetto di malattia mentale.

Per poter ridefinire che cosa separa i due stati psichici, di salute o di malattia, in cui può venire a trovarsi un individuo, quasi insensibilmente, lo psichiatra estese il suo campo di osservazione dall'anormale al normale, basandosi sulla premessa esplicita che la psicopatologia decompone i sentimenti superiori ed esagera anche alcuni dei loro elementi strutturali, vale a dire "normalmente" costitutivi. In quest'ottica avvenne però che il normale incominciasse ad essere giudicato sulla base di ciò che normale non è, e che, in certi casi, l'analogia non venisse neppure rispettata come tale, ma forzata fino a trasformarsi in identità. Di questo modo di procedere la posizione teorica sviluppata da Freud nei confronti della religione costituisce un eccellente esempio.

Egli riservò una speciale attenzione alla terza differenza intercorrente tra cerimoniali ossessivi e pratiche religiose, e cioè alla mancanza di senso dei cerimoniali ossessivi, che fu messa a confronto con la pregnanza di senso, sia letterale che simbolico, dei cerimoniali religiosi.

Ma proprio di quest'ultimo aspetto, che fa apparire il cerimoniale ossessivo privo di senso, egli dice, noi dobbiamo fidarci di meno. Questa differenza è infatti solo apparente e destinata a svanire quando applichiamo al materiale ossessivo lo strumento dell'indagine psicoanalitica. Solo allora riusciamo a far emergere anche il significato nascosto delle azioni ossessive, che, in barba alla loro plateale insensatezza manifesta, rivelano di essere poste al servizio di importanti interessi della personalità, e di esprimere vissuti e pensieri profondi investiti d'affetto, operanti nell'inconscio. Per questa ragione le ossessioni non possono essere accreditate solo per la loro forma manifesta, che è sempre ingannevole, ma vanno considerate come rappresentazioni che possono essere pienamente comprese solo ove siano interpretate dall'analisi profonda: o storicamente o simbolicamente, dato che tutto, nelle azioni ossessive, ha un senso e può essere interpretato⁴.

Ciò che viene rappresentato nelle azioni e nei cerimoniali ossessivi deriva sempre da esperienze intime proibite, per lo più sessuali, vissute da soggetti che soggiacciono all'azione di una coscienza di colpa, della quale coscientemente essi non sanno nulla, e che proprio per questo è definita come "inconscia". Questo senso di colpa promuove un'azione di repressione sulla pulsione inaccettabile, perché essa provoca un'intollerabile angoscia di attesa della punizione (castrazione, ecc.). Il processo di rimozione non riesce però mai completamente, o una volta per tutte, anzi oscilla sempre di nuovo, minacciando di fallire sotto la forza di una tentazione che, rianimata da fortuite occasioni, preme sulla forza repressiva che la imprigiona per liberarsi da essa. Sull'onda di questo drammatico scontro di forze in contrasto, prende il via la formazione del cerimoniale ossessivo, che è la misura protettiva scelta istintivamente dall'individuo a tutela contro una duplice angoscia: quella d'origine pulsionale e quella collegata al sentimento di colpa.

Il malato ossessivo, pur consapevole della sostanziale insensatezza delle proprie azioni, è costretto però a piegarsi all'esecuzione di un certo cerimoniale: il nesso che gli sfugge del tutto è quello tra l'occasione che dà origine all'angoscia (pressione pulsionale proibita) e

⁴ Ivi, pp. 343, 345.

il contenuto della minaccia (punizione/castrazione). Nella misura in cui i sintomi ossessivi adempiono la funzione di essere una soluzione di compromesso tra le esigenze di forze psichiche in contrasto, riproducono sempre, nella loro ambigua configurazione, anche qualcosa di quel piacere che dovrebbero nel contempo sopprimere. È a questo punto che Freud dichiara che gli stessi meccanismi che governano l'azione ossessiva possono essere rintracciati anche nella pratica religiosa. Essa infatti viene spesso eseguita nell'ignoranza completa del suo significato: mentre il sacerdote o lo studioso conoscono il senso, per lo più simbolico, del rito, il singolo fedele aderisce alla pratica e ai riti religiosi senza preoccuparsi del loro significato, cosicché: «I [veri] motivi che spingono alla pratica religiosa sono ignoti a tutti i credenti o vengono sostituiti nella loro coscienza da motivi fittizi»⁵.

Freud illustra il parallelismo tra i due fenomeni rituali proponendo due esempi estratti dal *corpus* dottrinale della religione cattolica. La confessione dei fedeli, ad esempio, sembra andare incontro alla stessa coscienza di colpa che affligge l'ossessivo, e così pure si può dire di altre pratiche di pietà come la preghiera di petizione, le invocazioni, ecc., che accompagnano l'attività giornaliera o che cercano di scongiurare il peggio nelle situazioni di pericolo. A ben vedere, queste pratiche sembrano corrispondere in tutto e per tutto alle stereotipie ripetitive e autoprotettive adottate dagli ossessivi. Il sacramento della confessione, in particolare, sembra far parte delle stesse trovate escogitate dagli ossessivi per realizzare l'annullamento retroattivo della loro colpa. La religione non assicura forse all'uomo caduto e ricaduto nel peccato che, ricorrendo alla confessione, potrà liberarsi dalla colpa commessa e ripristinare la sua precedente purezza? Ora, si chiede Freud, come possiamo distinguere le azioni ossessive dalle azioni di riparazione della confessione? Lo stesso discorso vale per il sacramento del matrimonio religioso, data la sua manifesta configurazione di soluzione di compromesso tra forze psichiche in contrasto. In definitiva, la Chiesa Cattolica concede al fedele quel godimento sessuale che, agito al di fuori della regolamentazione religiosa, è dichiarato peccaminoso, proprio come

⁵ Ivi, p. 346.

avviene per quelle condotte personali che non sono ammesse se non nel rispetto di certi rituali ossessivi. Ciò significa che il cerimoniale del matrimonio contiene la ricetta delle condizioni sotto le quali viene consentito un atto (sessuale) altrimenti vietato. Questi esempi suggeriscono dunque che anche la formazione della religione debba avere il suo fondamento nella repressione, cioè nella rinuncia a certi moti pulsionali che, nel caso della religione, non sono solamente le componenti sessuali proibite che mettono in moto le ossessioni, ma anche altre pulsioni, come le pulsioni egoistiche, quelle aggressive o quelle socialmente dannose, tutte ugualmente stigmatizzate come fomentatrici della riprovazione e della punizione divina. La conclusione cui arriva a questo punto a Freud sembra inevitabile:

In base a queste coincidenze e analogie ci si potrebbe arrischiare a considerare la nevrosi ossessiva come un equivalente patologico della formazione religiosa, e a descrivere la nevrosi come una religione individuale, e la religione [invece] come una nevrosi ossessiva universale⁶.

Il professor Cesare Musatti, un freudiano di ferro del secolo scorso, al quale va riconosciuto il merito di aver introdotto in Italia, assieme al professor Servadio, la psicoanalisi, nell'*Avvertenza editoriale* alla traduzione italiana di *Azioni ossessive e pratiche religiose*, non può esimersi dall'osservare che tutti gli accenni, presenti in questo saggio, alle pratiche e ai cerimoniali religiosi, a cui le azioni ossessive vengono da Freud accostate, hanno un carattere superficiale e generico che non convince. In effetti Freud non prese mai in considerazione gli aspetti ideali e portanti della religione, ma solo quelli più triti e deludenti. A proposito dell'interpretazione della religione da parte di Freud, Filoramo e Prandi hanno denunciato che *il suo bersaglio polemico* fu solo la religione dell'uomo medio e le forme tradizionali e istituzionali della vita religiosa, recepite *in modo passivo e vissute come forme di difesa dalle minacce del mondo circostante*.

⁶ Ivi, p. 349.

In *Azioni ossessive e pratiche religiose* Freud aveva iniziato il suo discorso analogico con la precisazione che qualsiasi attività può diventare un'azione ossessiva, nel senso ampio del termine, quando accade che in un'azione, che in sé potrebbe essere anonima e totalmente neutra, si insinua l'aggiunta di «piccoli accorgimenti, aggiunte, restrizioni, assestamenti, che nel corso di date azioni della vita quotidiana vengono effettuati in modo sempre uguale oppure variato secondo certe regole»⁷.

Quello che dice è vero, ma il fatto che un'azione neutra o indifferente possa, in subordine a certe particolari circostanze, diventare un'azione ossessiva in senso lato non significa senz'altro che la natura intima delle circostanze invocate – accorgimenti, aggiunte, restrizioni, assestamenti, rigida ripetitività, ecc. – possa essere sempre identificata come un fattore di ordine ossessivo in senso patologico. Bisogna distinguere tra ripetitività sottoposta a certe regole fisse, ed ossessività nell'accezione patologica del termine, rilevando che i due concetti, ripetitività ed ossessività, non sono affatto sinonimi, e non condividono necessariamente un significato comune. Va sempre posta cioè una diagnosi differenziale circostanziata che ci consenta di mettere in luce quale fattore patognomonico configura l'azione patologicamente ossessiva, e quale identifica invece l'azione ripetitiva *tout court*, in cui la ripetitività non ha in sé un significato univoco legato alla patologia, ma molteplice, subordinato al servizio rappresentativo richiesto da circostanze strutturalmente diverse e depositarie di significati diversi.

La ripetizione e la precisione formale che caratterizzano il rituale sacro hanno il compito di potenziare la forza rappresentativa della riattualizzazione dell'*ubique et semper* che inerisce strutturalmente ai significati religiosi del mistero che di volta in volta si celebra. Ogni volta, ad esempio, in cui nella S. Messa, quale è celebrata dalle diverse confessioni cristiane, il sacerdote, spezzando il pane e beneducendo il vino, pronuncia le stesse parole usate da Cristo nell'Ultima Cena,

⁷ Ivi, p. 341.

compie intenzionalmente, con la massima consapevolezza e devozione, e senza essere pressato da alcuna spinta ossessiva, gli stessi gesti e ripete sempre le stesse parole prescritte da secoli dalla liturgia. La ripetizione, qui, si sforza di propiziare la riattualizzazione di un mistero sacramentale sottraendolo alla contingenza della profanità del tempo corrente, per reinserirlo nella sua naturale sacralità, avulsa e indifferente allo scorrere storico del tempo. Questa è l'intenzione che la ripetitività realizza quando inerisce al rituale sacro, ma non è certo la sola intenzione che la ripetitività è capace di esprimere. Anche in contesti usuali, assai più comuni e quotidiani, la ripetitività mira a rafforzare qualsivoglia fattore si desideri evidenziare. In tutti questi casi manca ovviamente l'interferenza di quella insopprimibile coazione all'azione ripetitiva che caratterizza i rituali ossessivi. Anche nel monotono, infinito salmodiare dei monaci orientali o nel meccanico snocciolare i grani del rosario da parte dei fedeli cristiani, islamici ed ebraici, non c'è alcunché di coatto; di meccanico sì, ma non di coatto. Ad ogni modo l'automatismo dell'azione compiuta non annulla il significato religioso della stessa, al contrario, lo conserva, purché si capisca che l'azione protratta *sine tempore* trae il proprio significato dalla ferma intenzione del credente, sottesa all'azione ripetitiva, di non interrompere mai completamente il suo collegamento mentale con Dio nel corso della giornata, e perfino della notte.

Assai diverso è il caso dell'azione patologicamente ossessiva, le cui caratteristiche Freud ha descritto in modo perfettamente esaustivo. Di fatto, ripetitività compulsiva a parte, essa non solo appare insensata e incomprensibile allo stesso individuo che è costretto a compierla, ma resta definitivamente priva di senso, anche quando ne siano state analizzate e comprese le motivazioni inconsce latenti. Freud ha detto che, non appena applichiamo al materiale ossessivo lo strumento dell'indagine psicoanalitica, l'apparente contrasto che fa apparire il cerimoniale ossessivo privo di senso, in confronto a quello religioso colmo di senso, si dissolve per lasciar apparire il significato nascosto delle azioni ossessive, le quali dimostrano di esprimere vissuti e pensieri profondi investiti di affetto operanti nell'inconscio. È vero che le azioni ossessive, data la loro insensatezza e la loro conformazione

profondamente distorta, mettono sulle tracce di ciò che la psicoanalisi chiama “formazione di compromesso”. Quando l’analisi fornisce la decodificazione del significato inconscio sotteso alla manifestazione ossessiva, non può però presentarlo senz’altro come il significato nascosto dell’azione ossessiva, perché non è così, comunque la pensi Freud. L’analisi psicoanalitica capisce certamente che l’azione ossessiva in se stessa è uno specchietto per le allodole, una rappresentazione fittizia il cui scopo non è di mostrare, bensì di nascondere un significato, ma il significato che l’analista trova appartiene ai meccanismi inconsci del conflitto di ambivalenza, e non è per niente identico al significato dell’azione ossessiva, la cui natura resta esattamente quella che è, cioè un mero mezzo di dissimulazione. Accade però che proprio la sua insensatezza manifesta avverte l’analista che non deve prenderla alla lettera, ma considerarla solo una mistificazione mal riuscita, nel senso che è incapace di celare in modo convincente ciò che l’individuo vorrebbe invece seppellire per sempre nel mondo della non coscienza: cioè il conflitto profondo pulsionale, affettivo e ideativo, che si combatte nel livello subliminale della psiche inconscia.

Quando, strappata ad esso la maschera ossessiva, si riesce ad acchiappare per i capelli il conflitto pulsionale affettivo ed ideativo sotteso, quando si comprendono la natura, le ragioni e il significato della battaglia inconscia senza quartiere che oppone spinte pulsionali e contropinte contenitive, solo allora si ottiene il significato delle dinamiche del conflitto. Questo significato non è tuttavia anche il significato dell’azione ossessiva. Il significato del conflitto inconscio rivelato dall’analisi è una cosa, il significato dell’azione ossessiva è tutt’altra cosa, così che i due significati non coincidono. Se prima dell’indagine psicoanalitica l’azione ossessiva appariva insensata e basta, ad analisi realizzata, essa continua a rimanere insensata, anche se ora sappiamo che la ragione della sua insensatezza dipendeva dalla sua impossibilità intrinseca di rappresentare in una forma univocamente determinata la guerra di intenzioni inconscie contrapposte e decise ad annullarsi le une con le altre. Alla fin fine il cerimoniale ossessivo è sempre e solo un segnale, simile a quei segnali perentori che avvertono i civili dell’invalidità delle aree militari *off limits*, a loro precluse. Non condivide

però con questi ultimi l'univocità del messaggio inviato, dato che il sintomo ossessivo è equivoco, e pretende di rappresentare, contemporaneamente, anche le istanze di una minoranza militare eversiva che plaude invece alla libertà di violare limiti inviolabili.

Che cosa c'entrano i cerimoniali religiosi con tutto questo complesso infrenio patologico? Nulla!, come ben sanno tutti coloro che, praticandoli, li conoscono direttamente e non solo attraverso l'osservazione esteriore e lontana dall'esperienza di chi ne ignora il significato profondo, che non è affatto latente o oscuro, ma sempre esplicitato e intenzionalmente colmo di senso. L'evidenza che qualsiasi attività può diventare un'azione ossessiva, segnalata da Freud, intendeva forse escludere pregiudizialmente dal ventaglio delle attività neutre le azioni religiose? È vero che anche un'azione religiosa può essere contaminata da una patologia ossessiva, anche gli uomini religiosi si ammalano psichicamente, oltre che fisicamente!, ma, in tal caso, essa cessa di essere un'azione solo religiosa, nella misura in cui viene sequestrata dall'ossessività e piegata al servizio di segnalare un conflitto inconscio. Questa evenienza non è rara, ma piuttosto comune e diffusa, almeno tanto quanto lo sono le nevrosi ossessive. Chi pratica la cura delle anime la conosce perfettamente da secoli, da ben prima che nascessero Freud e la psicoanalisi, e l'ha denominata appropriatamente "scrupolosità religiosa". I pochi psicoanalisti che oggi agiscono di concerto con i curatori di anime non hanno finora sentito la necessità di modificare questa definizione.

2.1.2. Totem e Tabù (1912-13)

Anche *Totem e Tabù* ripropone il parallelismo tra patologia e manifestazioni religiose. Il libro si compone di quattro saggi scritti e presentati separatamente, che furono infine raccolti e pubblicati da Freud in un unico volume: *Totem und Tabù*, il cui titolo evidenzia i due temi che meglio riassumono i punti centrali della sua tesi. Freud portò a termine un primo breve capitolo, *L'orrore dell'incesto nei popoli primitivi*, in cui dimostrò che fra le popolazioni primitive l'orrore dell'incesto era

assai più sviluppato che fra quelle civilizzate, e aveva dato origine a particolari misure difensive deputate ad evitare che l'individuo ne diventasse vittima.

Il secondo saggio, *Il tabù e l'ambivalenza emotiva*, esamina invece il rapporto tra i divieti del tabù, che rappresenta la prima forma di restrizione morale, e l'ambivalenza emotiva, cioè la presenza di tendenze, atteggiamenti e sentimenti opposti, soprattutto l'odio e l'amore nella relazione dell'individuo con uno stesso oggetto. All'ambivalenza Freud attribuiva una grande importanza nella genesi del conflitto edipico, che è concepito, nelle sue radici pulsionali, come un conflitto di ambivalenza la cui dimensione principale è costituita dall'opposizione «tra un amore ben fondato e un odio non meno giustificato, entrambi rivolti verso la stessa persona»⁸, cioè al padre, identificato da Freud come prototipo dell'immagine di Dio. Nel terzo saggio, *Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri*, Freud rinviene nella concezione del mondo dei primitivi (animismo) il meccanismo della sopravvalutazione della realtà psichica, cioè la cosiddetta "onnipotenza dei pensieri", che è il fondamento su cui si basa anche la magia.

Nel quarto ed ultimo saggio, *Il ritorno del totemismo nei bambini*, attraverso l'analisi delle zoofobie infantili, Freud scopre anche nei bambini le tracce di un ritorno del totemismo e dei relativi tabù.

Aver scoperto che la vita dei selvaggi a struttura totemistica era organizzata attorno ai due comandamenti del totemismo: divieto di parricidio e divieto di incesto, che erano gli stessi da lui riscontrati nel complesso di Edipo dei nevrotici, aveva suscitato in lui grandi aspettative quanto all'importanza del suo libro. In particolare le ipotesi dell'orda primordiale di Darwin e quella del pasto totemico di Robertson Smith gli erano sembrate di grande valore. Queste due teorie gli avevano suggerito la supposizione dell'esistenza, agli albori dell'umanità, di un'orda primordiale dominata da un padre prepotente e geloso di tutte le femmine, che scacciava i figli maschi man mano che essi crescevano. Questo stato di cose era andato avanti fino a quando i figli, coalizzatisi contro il padre, lo assalirono, lo uccisero e lo divorarono, distruggendo

⁸ Ivi, p. 79.

per sempre l'orda paterna. Dopo il pasto totemico i figli, che si erano identificati con il padre, del quale avevano incorporato la forza divorandolo, erano precipitati in un intenso sentimento di colpa intrecciato con una insopprimibile nostalgia per il padre ucciso. A titolo di riparazione avevano perciò istituito una figura sostitutiva di quella paterna, rappresentata dalla immagine di un animale/totem, a difesa della cui incolumità fu imposto un doppio tabù, che vietava per sempre il parricidio e l'incesto.

Ancora una volta, come già prima in *Azioni ossessive e pratiche religiose*, parve a Freud che la migliore testimonianza della verità della sua interpretazione si trovasse nel cristianesimo: per lui, con il sacrificio della sua vita, Cristo libera gli uomini dall'imperdonabile offesa commessa contro il padre (peccato originale), ma nel contempo, lasciandosi uccidere come il padre, diveniva di fatto identico a lui e lo sostituiva, com'è esplicitamente enunciato nella tradizione cristiana, secondo la quale Cristo porta nella storia un nuovo messaggio (la buona novella) che sostituisce il vecchio messaggio, ormai storicamente desueto, di Yahweh.

Concludendo, le tesi fondamentali di *Totem e Tabù* sono due: la prima è che la radice di ogni religione è alimentata dalla nostalgia per il Padre primordiale, dalla cui figura sono derivate tutte le immagini divine che hanno dato vita ai diversi pantheon apparsi nella storia; la seconda è che nel cuore di ogni religione si agita un conflitto che non trova soluzione tra il senso di colpa generato dal primo parricidio e l'insopprimibile pulsione che spinge sempre di nuovo il figlio ad opporsi e a misurarsi con il padre, come avviene nel complesso di Edipo.

Come ho già accennato, Freud riponeva grandi aspettative in questo suo libro, ed era sicuro che avrebbe rappresentato un punto fondamentale nella storia della psicoanalisi della religione, ma le cose non andarono così, per il semplice motivo che aveva fondato la sua ricerca su un terreno meno affidabile delle sabbie mobili. Egli aveva utilizzato a piene mani le relazioni di esploratori e di missionari e le ipotesi antropologiche del suo tempo, cioè materiale di seconda mano, già manipolato e interpretato una prima volta. Ma la posizione freudiana più azzardata fu di trattare la storia dei popoli come se fosse la manifestazione di una

psiche collettiva, nella quale i processi si svolgevano però esattamente come in una psiche individuale.

Ma anche se prescindiamo dall'inaffidabilità del materiale antropologico usato, che effettivamente fu investito da critiche contrastanti e poi accantonato, resta pur sempre irrisolto il problema dell'ammissibilità storica di una interpretazione che colloca la formazione delle religioni sul terreno del complesso paterno e dell'ambivalenza che lo domina.

Il mio parere

Se pure accettassimo le concordanze riscontrate da Freud nella vita psichica dei selvaggi a organizzazione sociale e religiosa totemistica, e così pure le sue argomentazioni circa le somiglianze che colorerebbero l'organizzazione sintomatica sia delle nevrosi ossessive che dei cerimoniali religiosi, gli argomenti dell'analisi freudiana non dimostrano null'altro se non che le religioni primitive sono fondate su elementi strutturali primitivi, ma non provano che tali caratteri primitivi siano elementi fissi o insuperabili, e che le religioni e gli uomini religiosi che le praticano debbano restare per sempre impediti ad evolvere o a superare, nel corso della storia, la loro condizione primitiva. Le concordanze da lui segnalate sono, al contrario, una preziosa testimonianza che le religioni hanno sempre partecipato del passato dell'uomo, al punto che non ci è dato di rinvenire tracce umane preistoriche e storiche che non siano strettamente intrecciate con manifestazioni religiose. Le concordanze rilevate nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici non riescono a dimostrare nulla a carico della genesi della religione, tutto invece a riprova della sua longevità atemporale, di cui sopravvive uno zoccolo duro intangibile, che supporta di volta in volta tutte le diverse configurazioni storiche della religione.

In *Totem e Tabù* il discorso freudiano compie una progressione sostanziale, rispetto a quello svolto in *Azioni ossessive e pratiche religiose*, poiché non si limita più a segnalare le analogie che coinvolgono i cerimoniali e i riti ossessivi e religiosi, ma applica sistematicamente il metodo dell'analisi psicoanalitica non solo ad oggetti psicoanalitici, ma