

41

Paul Parin\*\*

## Lo smascheramento psicoanalitico della fortuna\*

Sono un uomo nato con la camicia (1). Che lo sarei diventato mia madre lo sapeva già alcune settimane prima della mia nascita. Per questo insisteva a chiamarmi *Fortunatus* (probabilmente voleva dire *Felix*, ma non conosceva il latino). Le cose sono andate così. Fui concepito allorché mio padre, - che durante la prima guerra mondiale era impegnato come delegato della Croce Rossa sul fronte dell'esercito austro-ungarico, venne a casa per il permesso natalizio nel 1915. Egli scomparve poi di nuovo, procurando così a mia madre, con la sua assenza, l'unico anno felice della sua vita matrimoniale, durata 51 anni. Mio padre l'aveva infatti esiliata nel suo podere, dove la vecchia servitù guardava con ostilità la signora proveniente dalla città. Nell'anno di guerra 1916 dominava la carestia. Mia madre riuscì a fare in modo che i suoi dipendenti avessero sempre da mangiare a sufficienza, tanto che ben presto essi divennero molto più gentili nei suoi confronti. Al sopraggiungere dell'autunno ci fu molta pioggia, e di conseguenza comparvero molti funghi nei boschi. Mia madre sviluppò un particolare talento nel trovare funghi, arricchendo così il vitto in maniera piacevole. Fu appunto quando trovò ancora una volta un luogo in cui crescevano numerosi, splendidi funghi porcini che improvvisamente capì: «Avrò un figlio nato con la camicia». A questa

\* Questo saggio è apparso originariamente nella rivista berlinese *Kursbuch*, marzo 1989, pp. 111-120.

Traduzione di Marco Conci.

\*\* Utoquai 41, 8008 Zurigo.

1. N. d. T.: Il termine tedesco *Glückspilz*, che significa letteralmente «fungo portafortuna», è stato tradotto con l'espressione italiana «nato con la camicia».

42

convinzione rimase fedele anche quando, due anni più tardi, si scoprì che il bambinetto era venuto al mondo con una malformazione così grave da far prevedere, proprio per colui che era nato con la camicia, la necessità dell'uso permanente di una sedia a rotelle.

Uno psicoanalista, a una prima lettura, non avrebbe di che meravigliarsi per questa storia. Già Sigmund Freud ha infatti affermato che l'aggressività (..) costituisce - e avvelena (2) - il sostrato

di ogni relazione tenera e amorosa tra esseri umani, con l'unica eccezione, forse, di quella tra la madre e il figlio maschio (Freud, 1929, p. 601).

Guardando le cose con maggior attenzione, si vede poi che questa fortuna ha anche avuto un caro prezzo: una guerra mondiale, una carestia, una donna profondamente infelice, un'estate rovinata dalla pioggia.

Per poter scrivere sulla fortuna da psicoanalista, è necessario che mi faccia tornare in mente un caso in cui io stesso ho avuto proprio una bella fortuna. Ecco che subito mi ricordo qualcosa. Quando, dopo quattro anni di residenza, volli lasciare la Clinica neurologica dell'università di Zurigo, il dr. Katzenstein, che mi aveva veramente in simpatia e che stimavo, mi disse: «Un importante lavoro neurologico, però, Lei dovrebbe proprio fornircelo». Produrre un lavoro scientifico di valore nella sua clinica sarebbe stato un segno di gratitudine da parte mia, oltre che una buona cosa per la mia carriera. Il giorno seguente, ebbi fortuna. Venne a farsi visitare un signore anziano, che stava per perdere la vista; né gli oculisti né i neurologi erano stati in grado di stabilire le cause del suo disturbo. Scoprii in questo paziente una malattia sino ad allora sconosciuta, e sei mesi più tardi potei accomiatarmi dal mio direttore consegnandogli la monografia dal titolo *Atrofia del nervo ottico in arteriosclerosi della carotide interna*. Più tardi, leggendo le bozze di quell'articolo, le ragioni di questo caso fortunato mi si chiarirono. Questa malattia era già stata descritta nel diciannovesimo secolo da un oculista, un medico che aveva curato anche mio nonno e da allora era caduta in oblio. Mi accorsi però tutt'a un tratto che la mia scoperta era il risultato di un'angoscia inconscia. Questa forma di perdita della vista è ingannevolmente simile a quella che subentra nel glaucoma cronico, una malattia a causa della quale due dei miei nonni erano diventati ciechi, di cui anche mio padre soffriva (e che avrebbe poi colpito anche mio fratello e mia sorella). Proprio a quell'età (avevo allora 34 anni!) dovevo già temere di perdere a mia volta la vi-

2. Affermazione aggiunta dall'autore (N.d.r.).

43

sta. Da questa angoscia era sorta l'esigenza di scoprire una malattia che, pur se di aspetto molto simile a quella temuta, compariva esclusivamente nelle persone anziane. Mi resi così conto che questo «caso fortunato» era stato codeterminato da altri significati e sentimenti inconsci. Mi fu poi anche chiaro fino a che punto esso fosse circondato da ogni tipo di sfortuna. Al caso non era dunque da attribuire che una componente modesta.

Gli psicoanalisti non si limitano soltanto a pensare che l'essere umano può spesso causare inconsciamente qualche incidente e che siamo noi stessi a «costruire» la nostra sfortuna. Essi possiedono un punto di vista di fondo, una premessa irrinunciabile per la loro scienza, che suona così: tutto ciò che è psichico è determinato. La stessa regola si applica anche alla fortuna, che, per il suo carattere eminentemente soggettivo, va attribuita allo psichico. Che esistano casi fortunati, che non rientrano nelle regole del calcolo delle probabilità, è indiscutibile. Resta invece da spiegare il fatto che gli uomini vogliono avere fortuna, che alcuni riescono anche ad averla (o almeno così credono) mentre altri no, e resta da capire come mai la «fortuna» (così come la «felicità») si avvera così di rado e soprattutto in forme così strane: come desiderio, come fantasia o come sogno, come ricompensa per qualcosa di morale, anche come fenomeno collettivo, di promessa di un mondo diverso e migliore, e infine (ed è il caso più frequente) come qualcosa di trascendente, nell'aldilà.

In quanto figlia, seppure tarda, dell'Illuminismo, la psicoanalisi è contraria alle illusioni. Gli psicoanalisti e le psicoanaliste si differenziano però dai filosofi rispetto al modo in cui si pongono nei confronti dell'illusione della felicità. Il loro lavoro concreto si basa sul fatto che c'è qualcuno che richiede il loro servizio dal momento che si sente infelice e vuole diventare felice. Ancora nella fase iniziale delle sue scoperte, il nostro maestro affermò che la psicoanalisi non può corrispondere alle aspettative di felicità, ma è unicamente attrezzata a «trasformare la miseria isterica in una infelicità comune» (Freud, 1895, p. 439). Non è però facile convincere i nostri pazienti che non è possibile esaudire il loro desiderio di essere felici, e che si devono accontentare di una diminuzione della loro infelicità. Come sappiamo, le aspettative dei pazienti riposano su un equivoco, da cui però solo con difficoltà è dato di distoglierli. Di questo, almeno in parte, siamo noi stessi colpevoli. C'è infatti anche un secondo presupposto teorico che poniamo a fondamento della nostra attività: il principio di piacere. Nel fondo della sua anima, l'uomo mira al piacere e cerca di evitare il dispiacere. Noi analisti ci trasformiamo in avvocati, diventando collaboratori e complici di questa mira. Come possiamo evitare questo equivoco, dato che siamo i primi, a fianco dei nostri pazienti,

44

a credere alla possibilità della felicità? Durante la cura, l'illusione si rafforza. Nel corso di un lavoro spesso faticoso, riusciamo a scoprire alcune cose a proposito degli ostacoli, le inibizioni, i blocchi, le angosce e gli imbarazzi che ci travagliano, si riescono ad attutire i conflitti, a superare le coazioni alla ripetizione di esperienze dolorose, e ad aprire nuove gioiose possibilità di vita e di amore. I nostri pazienti sentono allora un profumo di felicità, e noi con loro.

Queste esperienze non vogliamo certo rinnegarle. Maggiore comprensione e maggiore sensibilità nei confronti dell'altro, approfondimento e intensificazione delle sensazioni amovoli, possibilità di soddisfazione di desideri a lungo coltivati, sono tutti processi che rendono felici. La psicoanalisi perviene a un risultato piuttosto sorprendente. La felicità, che in generale ci aspettiamo che provenga dal di fuori, come qualcosa che ci succede e che vorremmo riuscire a mantenere, si rivela l'esito di un lavoro attivo e prolungato. La felicità non è una condizione, ma un processo: è movimento, si basa su una modificazione interna, e richiede un confronto costante con se stessi e con gli altri. Naturalmente, la psicoanalisi non può, né vuole, cancellare con un colpo di spugna l'importanza delle illusioni. È con una certa amarezza che Freud scrive:

Ebbene, le illusioni hanno la funzione di risparmiarci determinati sentimenti spiacevoli, consentendoci di fruire al loro posto di alcuni soddisfacenti sostituti. Non dobbiamo quindi lamentarci se esse prima o poi cozzano contro la realtà e ne rimangono distrutte (Freud, 1915, p. 128).

La «felicità» dell'illusione resta di fronte a una «realtà» che alla lunga non permette alcuna felicità. In questa considerazione sembra anche rientrare ciò che Freud scrisse una volta, molto più tardi: «Potremmo dire che nel piano della creazione non è incluso l'intento che l'uomo sia 'felice'» (Freud, 1929, p. 568). Questa è una frase che viene citata spesso. La si prendeva come un segno della visione pessimistica del mondo di Freud, una visione che ne attraversa l'opera, e ci si stupiva che il vecchio ateo si riferisse a una «creazione», sia pure tra virgolette (3). Tuttavia, se proseguiamo nella lettura, lo stupore diventa superfluo:

Quel che nell'accezione più stretta ha nome felicità scaturisce dal soddisfacimento, perlopiù improvviso, di bisogni fortemente compressi e per sua natura è possibile solo in quanto fenomeno episodico (Freud, *ibid.*).

3. N. d. T: Le virgolette racchiudono il termine creazione (*Schöpfung*) nell'edizione tedesca, ma non in quella italiana.

45

Qui Freud riduce la felicità a una di quelle manifestazioni paradigmatiche del principio di piacere quali l'orgasmo o l'alto sentimento del vincitore nel momento del suo trionfo. Il sentimento di felicità conseguente alla soddisfazione di un desiderio pulsionale viene riconosciuto dalla psicoanalisi: è una realtà psichica. Questi sentimenti durano, «secondo la loro natura», solo poco

tempo. Mantenuti fissi nella memoria, possono raggiungere una certa durata. Una condizione duratura di felicità non può però esistere, per quanto possiamo augurarcela. La rappresentazione di una felicità duratura si fonda su un'illusione. Di fronte all'aperta contraddizione tra le pretese connesse col principio di piacere e l'impossibilità della felicità, Freud esprime una critica di vasta portata nei confronti dello sviluppo culturale, da cui emerge il suo radicale amore per l'uomo:

Il programma impostoci dal principio di piacere (raggiungere la felicità) è irrealizzabile; tuttavia non dobbiamo, anzi non possiamo, abbandonare il tentativo di accostarci a questo adempimento (Freud, 1929, p. 575).

È per questo che ancora oggi, quasi sessant'anni più tardi, alcuni psicoanalisti, tra i quali anch'io mi conto, sono impegnati a fare luce, grazie al loro strumento particolare, sulla confusione apparentemente comprensibile delle passioni umane e dei rapporti funesti, e questo senz'altro con lo scopo di detronizzare la cattiva e sciocca «provvidenza» e di favorire rapporti migliori. Lo smascheramento dell'illusione è compiuto: stiamo a vedere cosa siamo in grado di fare.

Pur accettando di pensare che ogni momento di felicità si accompagna comunque a molta infelicità, resta tuttavia aperta la contraddizione tale per cui la felicità connessa a ogni soddisfazione pulsionale può essere solo di breve durata, mentre il nostro scopo sarebbe quello di arrivare a una condizione di felicità duratura. Tale contraddizione può essere apparentemente aggirata. Anche se la felicità duratura non può esistere, i «momenti di felicità» non sono certo da disprezzare. Questo era appunto il titolo di una mostra artistica organizzata quest'anno dall'assessore alla cultura della città di Zurigo. Accanto a numerose rappresentazioni di aspetti tragici e di miseria, ce ne sono anche altre, in cui la forza durevole dell'opera d'arte conferisce durata al momento felice. Questo è forse un astuto accorgimento artistico, che ha lo scopo di ingannarci sulla realtà, oppure è una dichiarazione di vittoria dell'arte sui lati più oscuri della vita. Di questa mostra ricevetti dapprima in visione il bel catalogo illustrato. Tra le molte opere esposte c'era anche *Il bacio* di Auguste Rodin, scelta come la più pura rappresentazione della felicità in amore. L'ultima immagine del catalogo mostrava una folla di uomini, assiepati

46

nella piazza di una città austriaca, che assistevano con espressione tra il felice e l'estasiato all'ingresso del loro *Führer* Adolf Hitler. «No», ho dovuto dire a me stesso, «così non può andare». Né l'intensità di un sentimento né la seduzione estetica sono in grado di rappresentare la felicità in maniera adeguata, per non parlare del fatto che possano produrla. Ho dunque scartato l'ipotesi di visitare la mostra.

Un'altra invenzione dell'uomo per allungare nel tempo i brevi momenti di felicità viene descritta dal missionario ed etnologo olandese J. Winthius. Nel culto di certi popoli della Melanesia, gli Aranda e i Loritja, esistono delle canzoni in cui trovano espressione «l'ardente nostalgia per il fatto di continuare ininterrottamente a vivere in questa patria dell'amore sessuale in maniera simile a quella delle divinità-totem migranti, in accoppiamento sempre ripetuto». La divinità viene cantata negli incantesimi del culto come «verme nella corteccia» (più precisamente, «larva *tangatja*»). Come il tarlo che penetra continuamente nel legno, così anche questa divinità è costantemente impegnata in un rapporto sessuale orgiastico. Questa soluzione in certo modo capricciosa del problema della felicità ha incontrato il grande interesse della scienza psicoanalitica. Ancor oggi, noi psicoanalisti non demordiamo dalla possibilità di seguire le orme della ricerca della felicità da parte dell'uomo. Fino a tal punto essa ci tocca.

Tra le tante manifestazioni che gli psicoanalisti hanno indagato nel tentativo di dare un fondamento alle forze pulsionali inconse impegnate nella ricerca della felicità, il vizio del gioco d'azzardo occupa un posto di primo piano. Mentre la ricerca del possesso, del potere e del piacere sessuale sembra ancora qualcosa di ragionevole e tale da non richiedere ulteriori giustificazioni, il ricorso all'uso di droghe capaci di produrre per via tossica l'insorgenza di sentimenti di felicità non promette, a causa dell'interazione tra processi fisiologici e psicologici, di fornire nessuna informazione chiara e comprensibile sui motivi più profondi che stanno alla base della ricerca di felicità. La passione di chi si gioca una fortuna, invece, una passione che non si lascia giustificare razionalmente, è senza dubbio libera da contaminazioni tossiche. La riflessione più semplice sembrerebbe dimostrare che per questa via la felicità non è conseguibile, e l'esperienza più allargata rivela che il giocatore, al di là dell'eccitamento momentaneo, non raggiunge nulla nel senso del soddisfacimento delle sue pretese di felicità. Al contrario, il giocatore perde, deve perdere, pur cercando comunque, finché ce la fa, di tenere lontana questa coscienza delle cose e di mantenere l'illusione di poter comunque ancora acchiappare la fortuna, di poterla strappare e ridestare. Nel romanzo autobiografico di Dostoevskij *Il giocatore* e nella novella di Stefan Zweig *Ventiquattro ore nella vita di una donna*, Freud trovò le indicazioni più convincenti

47

per la sua interpretazione della passione per il gioco (vedi Freud, 1927). Uscirei di molto dal tema di questo scritto se volessi approfondire in modo comprensibile anche soltanto una delle interpretazioni che la psicoanalisi ha ripetutamente tentato di offrire per la spiegazione di questo problema. Voglio allora riassumere brevemente le diverse prospettive di indagine. Ciò che esse hanno in comune e il punto verso cui esse vanno a parare, la dicono lunga sulla concezione psicoanalitica della ricerca della felicità. Questo compito mi è facilitato dal fatto che a Zurigo, in

questi ultimi anni, è scoppiata un'epidemia di passione per il gioco d'azzardo, provocata dall'apertura di numerosi Casinò, e inoltre dal fatto di potermi appoggiare al lavoro di Mario Gmuer, uno psicoanalista zurighese che ha dedicato diversi suoi lavori allo studio delle spiegazioni psicoanalitiche sinora formulate sul giocatore d'azzardo (4). Von Hattingberg vedeva nell'esperienza del «piacere dell'ansia» o del piacere della tensione, a coloritura sessuale, la motivazione decisiva del giocatore. Neufeld interpretava la coazione al gioco come un tentativo senza via d'uscita teso a placare sentimenti di colpa derivante dal desiderio inconscio di uccidere il padre. Anche Freud (1927) considerava il vizio del gioco di Dostoevskij come l'espressione di un'elaborazione della colpa e di una tendenza autopunitiva a carattere masochistico, e vedeva nella passione per il gioco il sostituto simbolico della coazione alla masturbazione, un sostituto che deriva appunto da queste fantasie. Al piacere della sollecitazione massima segue uno stato di quiete, che si accompagna al proposito di resistere in futuro a qualsiasi tentazione. Si arriva così a una lotta a livello del controllo dell'impulso, al termine della quale prevale comunque il sentimento di dover cedere ad esso. Reik vedeva in questi aspetti un'interrogazione simbolica da parte del giocatore alla «dea Fortuna», che aveva a che fare col fatto di venire condannati oppure assolti a causa della masturbazione. Da quando Stekel ha puntato l'attenzione sull'onnipotenza del pensiero del giocatore, e Simmel ha sottolineato la spinta narcisistica alla soddisfazione autoerotica come sostituto di altri movimenti più conflittuali, le spiegazioni di questo fenomeno fanno riferimento alla tendenza inconscia a ristabilire l'onnipotenza infantile perduta. Questa possibilità di controllare il proprio destino persegue gli scopi più diversi, a seconda delle esperienze e delle teorie degli autori, e anche in base alla «moda» via via prevalente nel pensiero psicoanalitico. Secondo Greenson, è la felice unità simbiotica madre-bambino a dover essere ristabilita; secondo Lindner, è l'angoscia liberata dalla ricomparsa dei

4. N.d.r.: Per le citazioni che seguono, si rimanda a Gmuer (1988) e a Gmuer e Halber (1988).

48

desideri incestuosi a essere combattuta; secondo Bergler, che di questo tema si è occupato a fondo, a dover essere controllato è soprattutto il destino, ed è attraverso di esso che trova espressione l'aggressività inconscia nei confronti dei genitori. Il giocatore non sarebbe in grado di «emettere» questa aggressività fino a che la sua perdita al gioco non soddisfa il suo bisogno inconscio di punizione. La lista degli autori potrebbe ancora continuare, ma mi associo comunque al punto di vista di Gmuer, il quale designa

l'essenza del vizio del gioco nevrotico classico (..) non come una tossicodipendenza non legata a una droga, bensì come una perversione non legata al sesso. Il vizio del gioco - prosegue Gmuer - rappresenta un'impionbatura nel senso di Morgenthaler (1984) con cui viene riempita una lacuna narcisistica. Il giocatore investe nel gioco, sia sul piano libidico che su quello narcisistico, la dinamica e la successione di splendore e di miseria, di euforia e di depressione, di vittoria e di sconfitta (Gmuer, 1988).

In modo manipolativo, il giocatore vive questa dialettica «con modalità autoerotica alloplastica». L'abisso che si crea tra ideale dell'Io e Io, e tra il livello del desiderio e il livello reale, è una conseguenza di qualche ferita e di qualche trauma precoci, che hanno lasciato alle loro spalle lacune e cicatrici nello sviluppo del Sè.

Tutte queste spiegazioni concordano nel ritenere che il giocatore ha trovato uno strumento utile per superare tensioni, conflitti interni e ferite psichiche dolorose che altrimenti sarebbero difficilmente sopportabili. Lo strumento è l'onnipotenza della fantasia. L'onnipotenza costituisce una fase normale dell'esperienza infantile, e continua a mantenersi attiva, a fianco di una comprensione realistica dell'ambiente, indipendentemente dall'età e dal sesso dell'individuo, e, posso aggiungere, anche più o meno indipendentemente dalla socializzazione culturale specifica. Le interpretazioni della passione per il gioco si possono riassumere anche così: la sua energia deriva dalla tensione autoerotica. I conflitti e i dolori che il giocatore porta con sè perdono temporaneamente la loro importanza. L'onnipotenza è lo strumento che deriva dall'infanzia e che crea l'illusione infantile della felicità. L'esperienza generale secondo la quale l'infanzia non è affatto un periodo felice, non potendolo essere nemmeno in circostanze favorevoli, sembra contraddire questa interpretazione. Quella di «infanzia felice» è una mistificazione mantenuta in vita soprattutto dalla società borghese del diciannovesimo secolo, un'epoca in cui le brutte esperienze infantili venivano rimosse e cambiate di significato. Noi, però, sappiamo anche che il pensiero magico del bambino gli permette per un po' di godere di una felice condizione di sicurezza, di evitamento

49

delle frustrazioni insopportabili e della soluzione dei conflitti insolubili. Nel caso in cui, come in quello della passione per il gioco, si riesca a ristabilire l'onnipotenza del pensiero magico, la felicità (di fatto mai indisturbata) dell'infanzia torna a portata di mano.

Se applichiamo queste considerazioni al tema della ricerca generale della felicità, ne deriviamo che non sono solo il confronto con le avversità della vita o il piano della «creazione» a dimostrare che la felicità è un'illusione. La stessa rappresentazione di una condizione felice non può che

essere presa per magica, illusoria, oltre i limiti dell'esperienza. Le prove del fatto che la felicità infantile di cui stiamo parlando sia solo fantasticata, e tenuta al riparo da ogni male, sono infallibili. In molte religioni si possono riscontrare certe rappresentazioni ben definite di un livello duraturo di felicità, come ad esempio l'esistenza di un paradiso nell'aldilà, raggiungibile dopo la morte in base a condizioni di volta in volta diverse. Sebbene queste rappresentazioni siano distinguibili per le singole condizioni di felicità che esse prevedono, hanno tuttavia in comune molti aspetti, primo tra tutti la tendenza a delineare il raggiungimento di una felicità di carattere duraturo. Una volta superati i diversi gradini necessari, la condizione di felicità rimane stabile. Non sono soltanto i paradisi cristiano e islamico a promettere una felicità duratura. Anche il trapasso dell'anima nel nulla delle religioni orientali promette una condizione di felicità. La sofferenza relativa al fatto che la vita ha una fine viene compensata dalla beatitudine connessa all'idea di essere senza fine.

Ben si sa quanto queste rappresentazioni siano seduttive. Le chiese e i potenti ad esse alleati possono contare sul fatto che i loro seguaci faranno tutti i più grossi sacrifici allo scopo di conseguire l'ingresso in paradiso. Siamo addirittura abituati a chiamare «religiosi» quei sistemi terreni e quelle proposte politiche e filosofiche che si orientano verso la creazione di una condizione di felicità di tipo mondano, tanto siamo sicuri che la felicità non sia di questo mondo, ma che sia possibile solo nella trascendenza. D'altro canto, le condizioni per raggiungere un paradiso sono facilmente intuibili. Bisogna credere in esso. Già solo l'impossibilità di una verifica, di un controllo della realtà, hanno un sapore infantile. Il presupposto della fede è la rinuncia alla critica intellettuale. Una rinuncia di questo tipo, in quanto adulti, la possiamo effettuare solo se ci affidiamo, come fossimo bambini, a un sapere più elevato, oppure a ciò che a questo scopo viene elargito dagli annunziatori e dai saggi, portatori della fede. Alcune rappresentazioni del paradiso contengono, nell'immediatezza delle loro ammiccanti promesse di felicità, elementi infantili, mentre altre corrispondono maggiormente al quadro di un'infanzia fe-

50

lice che si possono fare i portatori della fede stessa. Esistono tuttavia delle eccezioni. La vita dei Dogon, un piccolo popolo di agricoltori della repubblica del Mali (cfr. Parin, Morgenthaler e Parin-Matthèy, 1963), non si confronta col problema della morte. I morti vivono nelle generazioni successive. Prendono parte alla nuova fertilità. L'aldilà non ha bisogno di esercitare alcuna compensazione per la mancanza di ordine di questo mondo. Cattiveria e bontà trovano già su questa terra le loro risposte. Il paradiso dei Dogon, in cui vivono i morti, ha un aspetto molto simile a quello del loro stesso paese. In esso, i villaggi sono come quelli in cui abitano i vivi. I ricchi sono ricchi, i poveri sono poveri. Tutti vivono con i propri cari, piantando miglio e cipolle,

così come facevano quando stavano ancora sulla terra. Ci sono gli stessi alberi, ma i frutti hanno colori più belli, più chiari e splendenti. E questo avviene affinché i defunti possano accorgersi di essere in paradiso, e non più nel paese dei Dogon. Dobbiamo far valere il paradiso dei Dogon come una rappresentazione della felicità? Oltre all'idea che «le cose vanno avanti», che la vita non giunge a termine, sembrano non esservi altri elementi riconoscibili come infantili nella descrizione del loro paradiso. Oso affermare che si tratta di una fantasia di felicità, di un «vero» paradiso. Eppure, gli manca quel tocco di infantilismo e anche, sicuramente, quel carattere di illusione, su cui lo smascheramento psicoanalitico della felicità ha l'abitudine di mettere l'accento. Nella vita sociale tradizionale dei Dogon, nei loro villaggi e nelle loro famiglie, così come nella loro vita amorosa, sono previsti processi così efficaci per la risoluzione dei conflitti e per la cura della miseria e delle ferite psichiche, da non esserci alcun bisogno di costruire un'illusione di felicità, una cosa che forse non sarebbero neppure in grado di fare. In questo senso depone anche il fatto che essi erano rimasti piuttosto indifferenti di fronte al tentativo di penetrazione missionaria da parte dei vicini popoli islamici e di diverse imprese missionarie cristiane (almeno a quanto risulta dalle nostre osservazioni risalenti al 1960, vedi *op. cit.*). Non è necessario che idealizziamo lo stile di vita e l'ordine sociale dei Dogon. Come psicoanalisti, è per noi convincente pensare che essi non hanno bisogno dei concetti di felicità e di fortuna dal momento che possiedono certe strutture che permettono loro di elaborare attivamente i conflitti e le frustrazioni. Più sopra ho espresso l'ipotesi che l'elaborazione attiva delle difficoltà reali e di quelle psichiche sia l'equivalente più vicino della felicità. Che ciò sia vero per i Dogon è un fatto per la conferma del quale disponiamo di un chiaro indizio. L'angoscia di fronte alla morte non compare affatto presso i Dogon. Essa può comparire solo come rara deviazione patologica. Quando è pre-

51

sente una tale deviazione, la fine della vita può allora rappresentare un problema. I Dogon dispongono persino di tutta una serie di istituzioni rituali e spirituali che mirano a inserire nella loro vita certi concetti come il morire, il prendere commiato e il giungere a termine, e a togliere loro la spina del dolore e dell'angoscia. In ciò rientra anche il fatto che le persone anziane, ma ancora sane e vivaci, cominciano ad occuparsi attivamente della loro morte e a preparare il proprio rituale personale. Questo fa parte della vita, si verifica nell'ambito di un rapporto di scambio con i parenti e gli amici più vicini, e viene approvato dalla comunità.

È all'attiva elaborazione di questa e di altre inevitabili avversità che attribuisco il fatto che, per i Dogon, le possibilità di felicità aumentano, e che le illusioni di felicità retrocedono anche presso

di noi quando diventano il motivo per mitigare, con una rappresentazione infantile del paradiso, l'angoscia nei confronti della morte.

Non è senza riserve che ho comunicato di essere «nato con la camicia»; ammetto che mia madre, col suo verdetto magico, ha avuto in un certo senso ragione. Ma d'altra parte, come psicoanalista, devo insistere nello smascherare la felicità in quanto illusione. Posso spiegare come mai non vivo tutto ciò come una contraddizione. Nonostante la mia età avanzata, non provo nessuna angoscia nei confronti della morte. E non sono il solo in questa posizione. Presumo che questo sia il segno che la mia vita è stata relativamente felice, e che esso sia presente in tutti coloro che sono riusciti a sottoporre angosce, frustrazioni e conflitti a un'attiva elaborazione. A costoro può anche riuscire in misura sufficiente di realizzare i propri desideri negli ambiti più importanti della vita, prima di tutto in amore, e di rientrare nell'indicazione di Freud, che invita l'uomo a non abbandonare mai il tentativo di ricerca della felicità.

*Riassunto.* Dalla disamina di alcune esperienze autobiografiche e di una serie di osservazioni di carattere etno-psicoanalitico, maturate dal contatto con la vita e i costumi del popolo africano dei Dogon, l'autore trae spunto per esprimere alcune considerazioni sulla fortuna e la felicità, due «beni» il cui utilizzo, come ricorda anche Freud, sembra negato alla natura umana. L'applicazione di una chiave di lettura psicoanalitica ai concetti di fortuna e felicità, così come vengono rappresentati nel gioco d'azzardo e nella fede religiosa, consente all'autore di affermare che è l'individuo stesso ad essere responsabile della buona o della cattiva sorte del proprio destino.

*Summary.* From the exam of some autobiographical experiences and of a series of etno-psychoanalytic observations, derived from the contact with life and habits of the Dogon African people, the author moves to offer some considerations

52

about fortune and happiness, two «assets» whose use, as also Freud states, seems denied to the human nature. A psychoanalytic reading of the concepts of fortune and happiness, as they are represented in the gambler and in the religious faith, allows the author to assert that it is the human being him/herself who is responsible of his/her lot's good or bad fortune.

## **Bibliografia**

Freud, S. (1892-95), Studi sull'isteria. *OSF*, 1: 171-439. Torino: Boringhieri, 1967. Freud, S. (1915), Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte. *OSF*, 8: 123-148. Torino: Boringhieri, 1976.

Freud, S. (1927), Dostoevskij e il parricidio. *OSF*, 10: 521-538. Torino: Boringhieri, 1978.

Freud, S. (1929), Il disagio della civiltà. *OSF*, 10: 557-630. Torino: Boringhieri, 1978.

Gmuer, M. (1988), Die Glückspielsucht. *Drogalcohol*, 12: 75-88.

Gmuer, M., Halbheer, B. (1988), Geldspielautomaten als Auslöser süchtigen Verhaltens. *Drogalcohol*, 12: 89-97.

Morgenthaler, F. (1984), *Homosexualität, Heterosexualität, Perversion*. Frankfurt: Qumran.

Parin, P., Morgenthaler, F., Parin-Matthèy, G. (1963), *Die Weissen denken zuviel*. Frankfurt: Fischer.