

# Freud, la *Bildung* e il motto di spirito più riuscito\*

*Freud, Bildung, and the most successful wit*

David Meghnagi\*\*

**Abstract.** Freud's relationship with the Jewish emancipation issue is complex, deep and multi-faceted. They cross his entire life and can be analyzed from different angles: biographically and socially, philosophically, politically and culturally. Until 1907 the psychoanalytic movement was in practice a Jewish movement. It was not by chance that the arrival of Jung, a young psychiatrist who was already well known in his own right, was seen by Freud as a way out of the isolation in which he found himself. And it was not by chance that Kafka acutely regarded the spread and success of psychoanalysis in Jewish circles as a kind of "Rashi commentary" on Jewish life in his time. By referring to Rashi, the most authoritative and familiar of all commentators on the Bible from the Middle Ages onwards, he meant to go to the heart of contemporary Jewry and to avoid trivializing the historical drama in which Jewish life was enveloped at the time. Both Freud and Kafka were acutely aware that their writing was a place of sublimation of the anxieties of an entire generation. This is what the essay aims to highlight through a review of Freud's writings and the dialogue between his writings and the parallel reflections of some important authors of 20th century Jewish history, including Kafka, Benjamin, Scholem and Pollak.

**Keywords:** Antisemitism, Bildung, Freud, Kafka, Jewish emancipation, Pollak.

**Riassunto.** I rapporti che Freud ha intrattenuto con la problematica ebraica dell'emancipazione sono complessi, profondi e molteplici. Attraversano l'intera sua esistenza e possono essere analizzate da angolature diverse: biografiche e sociali, filosofiche, politiche e culturali. Sino al 1907 il movimento psicoanalitico è in pratica un movimento composto da ebrei. Non per caso l'arrivo di Jung, un giovane psichiatra già noto, fu visto da Freud come una via di uscita all'isolamento in cui versava. E non per caso con acume Kafka aveva considerato la diffusione e la fortuna della psicoanalisi negli ambienti ebraici come una sorta di "commento di Rashi" della vita ebraica del suo tempo. Con il suo riferirsi a Rashi, il più autorevole e familiare tra i commentatori della Bibbia dal Medioevo in poi, Kafka intendeva andare al cuore della vicenda ebraica contemporanea, invitando a evitare la banalizzazione del dramma storico in cui era avvolta la vita ebraica dell'epoca. Sia Freud sia Kafka, in modi diversi, furono consapevoli che la loro scrittura era un luogo di sublimazione delle ansie di un'intera generazione. E' quanto il saggio si propone di evidenziare attraverso una rivisitazione degli scritti di Freud e il dialogo tra i suoi scritti con le riflessioni parallele di alcuni importanti autori della storia ebraica del Novecento, tra cui Kafka, Benjamin, Scholem e Pollak.

**Parole chiave:** Antisemitismo, emancipazione ebraica, Bildung, Freud, Kafka, Pollak.

«Nel suo periodo di esistenza, la psicoanalisi ha stretto rapporti con diverse istituzioni accademiche, non sempre con risultati soddisfacenti. [...]. Spesso ne è stata respinta e criticata, perché i suoi metodi sono imprecisi, perché le sue scoperte non sono dimostrabili sperimentalmente, perché le manca la scientificità, persino per essere una "scienza ebraica". Indipendentemente dalla valutazione che viene data agli altri commenti denigratori, credo che nelle odierne circostanze l'ultima di queste critiche possa considerarsi un titolo d'onore» (Anna Freud, 1978)

\* Il presente saggio è una rielaborazione della relazione tenuta al convegno "L'ossessione per l'antico. Sigmund Freud e Ludwig Pollak tra ebraismo, archeologia e collezionismo", Roma, Palazzo Braschi, 7 aprile 2029. Il Convegno è stato promosso dalla Sovrintendenza capitolina, dalla *Fondazione per il Museo Ebraico di Roma* e dalla *Società Psicoanalitica Italiana* (SPI).

\*\* Full Member of the *International Psychoanalytic Association* (IPA), Chair of the International Master on Holocaust Studies and Professor of Clinical Psychology at the *Roma Tre University* (Rome). Address: Via Luciano Manara 15, scala B, interno 17, 00153 Rome, Italy, e-mail <david.meghnagi@uniroma3.it> (Psicologo e psicoanalista, ideatore e direttore del "Master internazionale di secondo livello in Didattica della Shoah" presso l'Università Roma Tre; Professore Senior di Psicologia clinica, Università Roma Tre).

## Prologo

Nel dopoguerra è divenuto quasi ovvio associare l'antisemitismo alle destre e ai movimenti reazionari. Nel corso del secolo XIX non si trattò di una conclusione pacifica, e nemmeno oggi, se si pensa alle derive di un nuovo antisemitismo che ha riscoperto una falsa innocenza, proiettando sullo 'Stato degli ebrei' le immagini demoniache che un tempo erano riservate agli ebrei. Non si parla qui del diritto alla critica a questo o quel governo israeliano. Il diritto alla critica è il sale della democrazia. Si parla qui della delegittimazione del diritto stesso all'esistenza. Per non parlare della demonizzazione e dei doppi standard con cui viene giudicato<sup>1</sup>. Il celebre slogan secondo cui "l'antisemitismo è il socialismo degli imbecilli" era più che un motto (Meghnagi, 2010a). Era una diagnosi politica e sociale che metteva bene in evidenza la realtà di una costruzione che affondava le sue radici in luoghi remoti e quasi inattaccabili della psiche e attingeva linfa da angosce arcaiche, che i grandi mutamenti sociali contribuivano a rendere esplosive, e che in forme diverse attraversò tutte le correnti politiche e sociali dell'epoca, trovando un terreno fertile nei critici radicali della società che andava prendendo corpo con il crollo del vecchio ordine. Si pensi per esempio al delirio paranoico antiebraico di Pierre-Joseph Proudhon, in lui uguagliato solo dall'odio per le donne.

Per molto tempo la lotta contro l'antisemitismo è stata legittimata, e riconosciuta a sinistra, solo in quanto funzionale agli interessi generali del proletariato e del progresso. La consapevolezza che l'antisemitismo sia un male in sé, un'aberrante manifestazione di odio, non è stata una conquista automatica: ci sono voluti decenni e soprattutto la più grande delle catastrofi della moderna storia europea, l'ascesa del nazismo, la guerra e lo sterminio degli ebrei.

L'odio contro la modernità ha coinciso storicamente con l'ostilità verso quella parte della popolazione che dalla nascita del moderno traeva le condizioni del suo ingresso a pieno titolo nella società. Il fatto che l'ebraismo pagasse questo passaggio con uno sconvolgimento unico, non alterava granché il giudizio. Gli ebrei restavano l'obiettivo principale di ogni discorso reazionario, in quanto segno tangibile del cambiamento avvenuto col crollo del vecchio ordine feudale, 'immagine negativa' della modernità, simbolo e quintessenza del capitalismo e della democrazia, del socialismo e del comunismo. Per quanto paradossale tutto ciò possa apparire, l'odio degli antisemiti contro l'ebreo emancipato, non riconoscibile tramite segni distintivi, che 'si confonde' con il resto della popolazione 'contaminandola con il possesso delle donne' e 'intrigando segretamente', poteva sorpassare l'ostilità verso l'ebreo tradizionale, che almeno 'sapeva stare al suo posto' e la sera dormiva tra le mura del suo ghetto. L'odio era indipendente dal grado di assimilazione e integrazione raggiunto dagli ebrei nella società europea, dal fatto che si identificassero con le culture dei loro paesi, contribuendo in modo unico al loro sviluppo. Nel delirio antisemita, l'integrazione può essere una colpa aggiuntiva perché rende più difficile l'individuazione di chi ne ha tratto beneficio e che può avere del tutto o quasi abbandonato ogni legame con la comunità di origine.

Richiamare questi aspetti è essenziale per comprendere l'ebraismo di Freud e il valore che vi attribuiva: l'ebraismo come religione della ragione in contrapposizione alle utopie irrazionaliste che pervadevano la cultura del suo tempo, specie in Germania. Questa idea è comune a un'intera generazione dell'ebraismo emancipato. Come ha rilevato George L. Mosse, le sue origini storiche risalgono alla breve, ma fertile stagione della *Bildung*, che Freud ha fatto propria (Mosse, 1988).

L'attrazione di Freud per l'opera di Goethe, e che lo accomuna a Ludwig Pollak, il grande studioso d'arte praghese, pur con le dovute distinzioni e differenze di carattere, va nella stessa direzione (cfr. Rossini, a cura di, 2018). Si può anzi arguire che il Premio Goethe, ricevuto da Freud nel 1930, abbia rappresentato una sorta di riconoscimento da parte ebraica, vista la grande presenza di ebrei nelle associazioni Goethe. Pollak come Freud ha un versante pubblico in cui l'appartenenza alla *Bildung*

---

<sup>1</sup> Questa formula, spesso attribuita ad August Babel (e talvolta a Lenin), è stata espressa per la prima volta dal socialista viennese Kronawetter. Cfr. L. Poliakov (1977, p. 27).

illuminista ha un ruolo dominante, e uno privato in cui il rapporto con le origini rimanda a una specificità irriducibile, lontana da una visione irenica e pacificata con la realtà circostante.

Freud trasforma in rivendicazione aperta e positiva ciò che il mondo germanico rifiutava dell'ebreo. Riconoscendo la sua condizione per quello che era, Freud aveva fatto della sua marginalità un elemento dichiarato per gettare uno sguardo sugli abissi della psiche.

È interessante, a tale riguardo, mettere a confronto le soluzioni che Freud e Kafka danno a un problema che è insieme storico ed esistenziale. Tanto Freud che Kafka appaiono consapevoli che la loro scrittura è un luogo di sublimazione delle ansie di un'intera generazione. Entrambi aspirano all'universale. Nel caso di Freud mediante una proposta teorica e scientifica. Nel caso di Kafka con il ricorso a una scrittura criptica e gnostica.

Kafka omette dai suoi celebri racconti ogni riferimento diretto alla propria vicenda personale, relegando invece ai diari e all'epistolario, veri gioielli di letteratura, la chiarificazione del senso nascosto di una scrittura dolorante, in cui l'elemento ebraico era un asse portante. Al di là del tono unilaterale, lo scrittore praghese invita nelle sue lettere a tenere viva la consapevolezza dello spessore storico, da cui prendono origine le scoperte freudiane, il loro essere metafora di un ingorgo storico (Kafka, frammento di un lettera a Franz Werfel, 1922, in Kafka 1957, pp. 249-251.)<sup>2</sup>. Egli, che nei suoi romanzi si è posto come 'fuori dalla storia', ambientando i suoi personaggi in un mondo surreale e apparentemente privo di relazioni con la vita concreta, per vedere meglio e più a fondo nei suoi anfratti (risultando con ciò incomprensibile ai suoi lettori 'marxisti'), fa appello alla responsabilità che la nuova situazione storica impone.

Al contrario Freud, che agli inizi ha vissuto come un incubo la possibilità che la sua creatura diventasse un "affare nazionale ebraico" (Freud ad Abraham, 3.5.1908, In Freud & Abraham, 1965), fa di tutto per creare il dubbio nei suoi lettori che le cose possano stare diversamente, che sono più complesse di quanto la vulgata freudiana non abbia fatto intendere.

In Kafka, scrittura ed ebraismo vengono a coincidere. La perdita delle radici, anche erranti, assurge a dolorosa erranza della scrittura. Parafrasando Primo Levi, in tale erranza è possibile cogliere il grido di chi cresce senza patria e certezza dell'avvenire, con la memoria rinnovata del dolore di un esilio senza fine<sup>3</sup>. Non per caso nel carteggio di due grandi e acuti interpreti della storia contemporanea, *Il Processo* finirà per assumere il carattere di una rivelazione quasi profetica di una catastrofe che incombe sull'intera civiltà umana e in particolare sugli ebrei (Benjamin & Scholem, 1987). Sarà anche per questo che i romanzi di Kafka sono in seguito assurti a metafora della condizione umana in una 'situazione limite', quel che appunto la generazione dopo la sua avrebbe tragicamente sperimentato con le deportazioni e i *Lager*.

Quel che Freud cerca di spiegare con riferimento a strutture universali operanti in ogni uomo di ogni luogo, compare in Kafka come il problema di ogni uomo, in situazioni limite. Il tema della nudità, analizzato da Freud con riferimento al *Re nudo* di Hans C. Andersen (cfr. Freud, 1899, pp. 232-233), trova il suo riscontro, nel *Processo* di Kafka, nella condizione del "Sig. K.", che non ha nemmeno un nome cui riferirsi di fronte a un potere divenuto del tutto estraneo e incomprensibile. Si potrebbe estendere l'analogia rintracciando le origini storiche del tema andersiano, risalendo ai modelli elaborati nella Spagna dell'Inquisizione<sup>4</sup>.

Pur con le dovute cautele, per la diversa situazione storica, il paragone è pregnante: in entrambi i casi la fuga nella conversione appare una soluzione illusoria, che non cancella lo stigma di un'origine vissuta come colpa indelebile e fonte di un'insicurezza permanente. Per sopravvivere i marrani elaborarono una segreta religione, sempre più lontana da quella dei padri, ma con vistose tracce che non sfuggono all'occhio vigile e paranoico dell'Inquisizione. D'altro canto gli ebrei emancipati, anche quando credono di avere rotto del tutto i ponti con il mondo dei padri, che possono anche apertamente osteggiare, conservano di esso segni che non passano inosservati ai nuovi inquisitori. In

---

<sup>2</sup> Cfr. anche la corrispondenza con Max Brod dello stesso periodo in F. Kafka (1988, pp. 399-400).

<sup>3</sup> Sul rapporto tra Levi e Kafka, cfr. D. Meghnagi (1997, pp. 289-299).

<sup>4</sup> Sul «Re nudo», cfr. A. Castagnoli Manghi & L. Terracini (1982, pp. 187-236).

entrambi i casi la caccia all'ebreo nascosto' sfociò nella delirante accusa di complotti segreti e nell'esaltazione di un ideale di 'purezza del sangue'. In entrambi i casi l'obiettivo era di privare la vittima delle basi morali di una resistenza attiva contro la cultura che la escludeva (D. Meghnagi, 1990, pp. 38-40).

Si potrebbe estendere l'analogia, stabilendo un parallelo fra la specifica condizione degli ebrei emancipati e l'attitudine invalsa nei loro confronti a opera di una società che li rifiuta, con il destino subito dalle scoperte di Freud a opera della cultura scientifica del suo tempo. Al pari dell'ebraismo, che sembra sfuggire a una codificazione, la psicoanalisi appare ai suoi detrattori come priva di un oggetto proprio: qualcosa di non definibile e d'inquietante, sospesa in un limbo permanente, avendo bisogno per giustificarsi dei codici elaborati da altri saperi e mai dei propri. L'accento posto da Freud alla sua posizione di «*conquistador*» (Freud a Fliess, 1.2.1900. In Freud, 1986, p. 331) nel campo della scienza, non si spiega solo con l'orgogliosa rivendicazione della sua originalità, contro i rifiuti ai quali è inizialmente andato incontro. È parte di una situazione che unifica nello stesso registro simbolico la sua posizione di ebreo con quella di un sapere nuovo che agli occhi delle scienze forti del tempo appare privo di fondamenti epistemologici.

### L'ebraismo di Freud

Capire il ruolo che Freud attribuisce alla sua identità ebraica nella creazione di un sapere nuovo non è una questione secondaria, al di là del fatto che la rappresentazione che egli ha della sua personale appartenenza ebraica si concili o no con una pretesa definizione teologica dell'ebraismo.

Occorre semmai chiedersi quale significato potesse assumere la sua posizione all'interno del dibattito che investe l'ebraismo dell'emancipazione, con le sue polarizzazioni e opzioni talora contrapposte e irriducibili: lottare per la libertà nella diaspora, abbandonare semplicemente l'Europa prima che sia tardi, o lottare per creare un rifugio nella *Terra dei padri*, per coloro che ne avrebbero avuto in seguito bisogno; optare per lo *jiddisch* che unisce i lavoratori dell'Europa orientale in lotta per la dignità, oppure scegliere l'ebraico che unisce l'intero popolo ebraico, in ogni luogo della sua esistenza frammentata.

Si tratta di stabilire se la sua sia una posizione isolata o, al contrario, una risposta che coinvolge ampi strati dell'ebraismo tra Ottocento e Novecento, di cui Freud si fa interprete con la sua opera e anche con le sue scelte. La decisione per esempio sullo sfondo del lutto per la morte del padre di aderire all'Associazione dei *B'nai B'rith* o, per far un altro esempio, l'attenzione partecipe con cui guarda all'esperienza educativa di Siegfried Bernfeld con i bambini orfani ebrei sfuggiti ai pogrom (Bernfeld, 1971). O, ancora, l'adesione al progetto di costituire un'università ebraica a Gerusalemme, con un messaggio altamente evocativo in cui si richiama esplicitamente il legame che i valori e la cultura religiosa hanno avuto nella conservazione di una nazione senza stato (Freud, 1925). Per non parlare infine dell'attenzione con cui segue la traduzione delle sue opere in quella che era stata per secoli la lingua della preghiera. La traduzione degli scritti in ebraico è un banco di prova per la rinascita dell'ebraico che coinvolge i filologi e gli insegnanti<sup>5</sup>.

Negli anni Trenta del Novecento, Gerusalemme e Tel Aviv sono città in pieno fermento culturale. La psicoanalisi è un ingrediente importante della cultura dell'*Yishuv*<sup>6</sup> e Freud è tra gli autori più letti e discussi nel paese, dove migliaia di ebrei tedeschi, in fuga dal nazismo, hanno trovato rifugio. Si tratta di un'immigrazione colta, con molti accademici e studiosi, tra cui diversi esponenti del movimento psicoanalitico in Germania e Austria<sup>7</sup>.

Non c'è cosa che Freud scriva o dica che non sia discusso nei circoli letterari e sui giornali, e che non sia oggetto di dibattito e di polemiche, non solo per il suo valore scientifico o clinico intrinseci,

---

<sup>5</sup> Per un approfondimento tematico cfr. D. Meghnagi, 1992, 2015, 2017, pp. 247-266; E.J. Rolnik, 2012.

<sup>6</sup> Il termine ebraico *Yishuv* o *Ha-Yishuv* (letteralmente: 'Insediamento', 'l'Insediamento') è utilizzato per indicare la popolazione ebraica immigrata nell'ambito del progetto sionista prima della costituzione dello Stato di Israele.

<sup>7</sup> A Gerusalemme, la popolazione ebraica nel 1896 era di 28.110 unità e passerà a 33.971 nel 1922, 51.200 nel 1931 e 97.000 nel 1944. Quella mussulmana, negli stessi anni, da 8560 passerà a 13.413, 19.900 e 30.600. I cristiani da 8.750 passeranno a 14.669, 19.300 e 29.400. Cfr. M. Harrel 1974.

ma anche per il significato che ricopre nel processo di creazione di una nuova società ebraica. Per alcuni il padre della psicoanalisi è l'interprete profondo di un processo di rinascita e di riscatto nella «Terra degli Avi», che va ben oltre le prese di posizione politiche assunte su questo o su quell'aspetto della vita ebraica. Per altri la sua opera è il segno di 'un'incompiutezza' e di una nevrosi, che ha come sfondo una presunta 'malattia della diaspora', una *machalà* del *galut* da cui gli ebrei dovrebbero 'guarire', costruendo una società libera, giusta e indipendente (cfr. D. Bargal, 1998, pp. 49-68; R. Ben Ari – Y. Amir, 1986, pp. 17-41; D. Meghnagi, 2017, cit.; 2018, pp. 57-72; 2019 pp. 54-70; Rolnik, cit.).

Fra gli ebrei di origine tedesca e austriaca, molti dei quali non si rassegnano al crollo di un intero mondo, vivendo con un sentimento di alienazione l'abbandono della lingua materna a favore dell'ebraico, la psicoanalisi è il surrogato di un mondo perduto, un modo per esprimere una frattura psicologica ed esistenziale insanabile (S. Freud – A. Zweig, 2000). Sul versante opposto, nei kibbutz, che si vanno costituendo, la psicoanalisi è parte di un nuovo ethos culturale e pedagogico che appare inestricabilmente legato ai progetti di costruzione di una nuova società, in aperta rottura con la vita e con i valori della diaspora.

Chi – da posizioni sioniste, socialiste e moderniste – fa sue le teorie di Freud sulla sessualità, deve fare i conti anche con il suo pensiero 'diasporico' (Meghnagi, 1992, 2015, 2017). I militanti della prima ora, che con entusiasmo sperimentano le teorie freudiane sull'infanzia, e aspirano alla creazione di un'ebreo nuovo', libero dal fardello della diaspora e delle sue presunte 'malattie', analogamente a quanto accadrà nei movimenti di protesta giovanili degli anni Sessanta del Novecento, finiscono per mettere in secondo piano, una parte profonda del suo pensiero: 'l'ebreo nuovo' come ogni idea palinogenetica, è un mito.

Deludendo chi lo vorrebbe più esplicitamente impegnato nella causa del movimento (come per esempio è stato in modo esplicito e attivo Albert Einstein), Freud sottolinea nelle sue lettere che il suo è un sostegno misurato, inadeguato a mobilitare le masse. Le utopie sono un ingrediente necessario per mobilitare le masse, che sono però poi destinate ad andare incontro a un processo opposto di disillusione (cfr. Freud, 1941[1926], pp. 337-343; *Id.* 1930, pp. 8-9; *Id.*, 1934-38, pp. 334-453)<sup>8</sup>: due modi di leggere il contributo di Freud al processo di emancipazione ebraica, in cui si riflettono nuove sfide esistenziali e lo scontro di *Weltanschauung* contrapposte, che hanno come posta in gioco l'identità ebraica e il significato da attribuire alla tragedia che incombe (D. Meghnagi. 1992, 2009 pp. 176-193; 2010a, 2010b, pp. 143-162; 2015).

Kafka parla a una generazione cresciuta fuori dai ghetti, alla quale, però, le speranze evocate dagli editti di emancipazione cominciano a rivelarsi in tutta la loro ambiguità. La sua è una generazione che scopre quanto spesse siano le mura spirituali che per secoli hanno separato e isolato gli ebrei dal resto della popolazione, e che c'è un'ostilità, sottovalutata dagli stessi ebrei, contro la quale niente può la 'dea ragione' (D. Meghnagi, 1985a, 1987, 2003). Kafka intuisce dove possa condurre la distruttività che si è accumulata nella società centro-europea e che, a dispetto del progresso umano, civile e scientifico, sta per esplodere. Anche se non tutto appare, la sua scrittura febbricitante può dire alla maniera degli animali quando istintivamente sentono avvicinarsi il pericolo, ma non ne comprendono l'origine. Come fa dire Gustav Janouch a Kafka, o ricorda di aver ascoltato in una conversazione avuta con lo scrittore praghese sul Golem di Meyrink:

Dentro di noi vivono ancora gli angoli bui, i passaggi misteriosi, le finestre cieche, i cortili sudici, le bettole rumorose e le locandine chiuse. Oggi passeggiamo per le ampie vie della città ricostruita, ma i nostri passi e i nostri sguardi sono incerti. Dentro tremiamo ancora come nelle vecchie strade della miseria. Il nostro cuore non sa ancora nulla del risanamento effettuato. Il vecchio malsano quartiere ebraico dentro di noi è più reale della nuova città igienica intorno a noi. Svegli camminiamo in un sogno: fantasmi noi stessi dei tempi passati (Kafka, 1972, p. 1086).

---

<sup>8</sup> Per un approfondimento cfr.: D. Meghnagi (1985a, 1989a, 1992, 2005, 2010b, 2015).

Come del resto si legge in una nota ‘esplosiva’ dei Diari, che esplicita il significato intimo della ricerca kafkiana sulla lingua e sulla scrittura:

“L’inseguimento” è soltanto un’immagine. Potrei anche dire “assalto all’ultimo limite terreno” e precisamente assalto da basso; dalla parte degli uomini, e poiché anche questa è soltanto un’immagine posso sostituirvi l’immagine dell’assalto dall’alto, giù, verso di me.

Tutta questa letteratura è assalto al limite, e se non fosse intervenuto il sionismo, avrebbe potuto evolversi facilmente e diventare una nuova dottrina esoterica, una cabala. Ne esistono gli spunti. Certo qui si richiede un genio incomprensibile che affondi nuovamente le radici nei secoli antichi o li ricrei e con tutto ciò non si doni, ma soltanto ora incominci a donarsi (*Ibid.*, p. 602)<sup>9</sup>.

Kafka rifiuta le teorie freudiane e vuole tenersi «il più lontano possibile» dalla psicoanalisi (F. Kafka, frammento di una lettera a Werfel (dicembre 1922, in *Id.*, 1957, pp. 249-251). Con il suo acume egli coglie la profondità di un fermento che coinvolge larghi strati dell’intelligenza ebraica del mondo asburgico, da Vienna a Praga a Trieste, e si diffonde inizialmente secondo precise linee culturali. Del resto non è così da sempre, che l’ebraismo risponde ai suoi dolori e alle sue gioie, quasi contemporaneamente, con un commento scritto? Perché mai non dovrebbe esserlo ora quando la frattura storica cui è andata incontro l’esistenza ebraica, ha travolto dall’interno ogni assetto stabile?

Non è un piacere occuparsi di psicoanalisi e io me ne tengo il più lontano possibile, ma essa esiste almeno come esiste questa generazione. Da sempre il giudaismo produce le sue pene e le sue gioie quasi contemporaneamente al commento di Rashì che vi si riferisce e così è anche ora. (F. Kafka, frammento di una lettera a Werfel (dicembre 1922), in *Id.*, 1957, pp. 249-251).

Con il suo riferirsi a Rashì, il più autorevole e familiare tra i commentatori della Bibbia dal Medioevo in poi, Kafka intende andare al cuore della vicenda ebraica contemporanea, invitando a evitare la banalizzazione di un dramma storico. La psicoanalisi è per Kafka il commento scritto e dolorante di una generazione che con le “zampette posteriori” aderisce ancora al giudaismo del padre, ma con quelle “anteriori” non trova ancora il terreno. Il padre di cui si nutre la teoria non è un padre astratto (Kafka utilizza il termine “innocente”), nemmeno un padre storico e reale, ma è l’ebraismo nella forma in cui è pervenuto attraverso l’insegnamento dei padri. Non è questo ovviamente il caso di Freud, il quale semmai ha cullato l’illusione di aggirare l’ostacolo dell’antisemitismo, nominando Jung, come suo erede. Una scelta carica di ambivalenza che solo in parte tiene conto dell’aspirazione di un allievo che non è in realtà tale e aveva un pensiero e una visione del mondo distanti, su cui Freud agli inizi è disposto a chiudere un occhio. Come fosse un programma già scritto, i rapporti si deterioreranno. In una curiosa ripetizione della frattura che portò alla fine dell’amicizia con Fliess, c’è di mezzo una donna. A far precipitare i rapporti con Fliess è una operazione al naso di una paziente di Freud, condotta con incuria. Nel caso di Sabina Spielrein, una passione amorosa di Jung per una donna fragile e geniale. Da personale il conflitto diventerà teorico e finirà per coinvolgere il rapporto tra ebrei e non ebrei. Fuori di sé, dopo la rottura con Freud, Jung rinfaccerà a un incredulo Jones, di non essere un buon ‘ariano’<sup>10</sup>.

Andando al cuore di un paradosso, Kafka sottolinea il dramma della maggior parte di coloro che hanno cominciato a scrivere in tedesco, la condizione di sospensione in cui vivevano, il rifiuto di cui

---

<sup>9</sup> È interessante accostare le parole utilizzate qui da Kafka con la citazione del Faust più volte ripetuta da Freud: «Ciò che hai ereditato dai padri, Riconquistalo, se vuoi possederlo davvero» (J.W. Goethe. *Faust*, parte prima, ‘Scena della Notte’). Una citazione particolarmente cara a Freud, che compare in tre occasioni: in *Totem e tabù*, con riferimento alla trasmissione di determinate “predisposizioni psichiche” fra le generazioni; nella lezione ventiduesima dell’*Introduzione alla psicoanalisi* e, fatto da non trascurare, in conclusione al capitolo Il mondo interno del *Compendio di psicoanalisi*. Cfr. S. Freud (1912-13, p 161; 1915-17, p. 510; 1938, p. 634).

<sup>10</sup> Riferendosi a se stesso Jones, anni dopo, utilizzerà umoristicamente il termine *Shabbes goj*, letteralmente ‘Gentile del sabato’, ossia uomo di confessione non ebraica assunto per il sabato. Si tratta di un detto *jiddisch* (in ebraico *Goj shel Shabbath*) che si ispira alle procedure elaborate dalla tradizione rabbinica per garantire una serie di attività altrimenti interdette dalla tradizione religiosa ebraica nel giorno di festività del sabato.

sono oggetto nella società tedesca, la contraddittorietà delle loro identificazioni. Rivoltante è per Kafka la «mancanza di chiarezza», l'ambiguità e la contraddittorietà che i genitori hanno trasmesso ai figli, essere e non essere, volere e non volere allo stesso tempo. Non avendo sciolto il suo nodo edipico, Kafka resta al di qua di una lettura comprensiva del dramma dei padri ed è impietoso nei loro confronti. Per parafrasare la mistica ebraica, tra la *Sefirah* della giustizia e quella della misericordia, Kafka opta per la prima. Ma la giustizia, se non è temperata dalla misericordia, rischia di condurre al sadismo o all'autolesionismo. Meglio di chiunque Kafka appare in grado di dare spiegazione alla sofferenza dei figli, ma non a quella dei padri, vittime non meno dei figli di un duplice rifiuto e di una violenza indiscriminata che si sta per abbattere su un intero mondo.

Più della psicoanalisi mi piace in questo caso la convinzione di questo complesso paterno, del quale taluno si nutre spiritualmente, non riguarda il padre innocente, bensì l'ebraismo del padre. La maggior parte di coloro che cominciarono a scrivere in tedesco volevano allontanarsi dall'ebraismo, per lo più con il non chiaro consenso dei padri (rivoltante era questa mancanza di chiarezza), volevano bensì, ma con le zampette posteriori erano ancora attaccati all'ebraismo paterno e con le anteriori non trovarono un terreno nuovo. (F. Kafka a M. Brod, Frammento di una lettera del dicembre 1921, in F. Kafka, 1988, *cit.*, pp. 399-400).

Non potendo rivolgere direttamente il suo amore ferito verso il padre, Kafka lo sposta verso un'immagine più antica delle origini, comportandosi un po' come i figli che non sentendosi capiti dai padri si rivolgono ai nonni. Idealizzando l'ebraismo orientale in cui vede un ebraismo più genuino.

Il fatto di scrivere in tedesco è per Kafka un aspetto di superficie almeno questa è la percezione con cui il mondo tedesco guarda con crescente malessere alla grande esplosione di creatività ebraica seguita all'uscita degli ebrei dai ghetti. La conseguente disperazione è per Kafka la fonte della loro ispirazione:

Ispirazione onorevole come qualunque altra, ma a guardar bene accompagnata da alcune tristi particolarità. In primo luogo gli scritti nei quali si scaricava la loro disperazione non potevano essere letteratura tedesca, come sembrava esteriormente. Essi vivevano fra tre impossibilità (che solo casualmente chiamo impossibilità linguistiche, è più semplice chiamarle così, ma si potrebbero chiamare anche del tutto diversamente): l'impossibilità di non scrivere, l'impossibilità di scrivere in tedesco, l'impossibilità di scrivere diversamente, quasi si potrebbe aggiungere una quarta, l'impossibilità di scrivere (*ibid.*)

La disperazione, aggiunge Kafka penetrando a fondo il problema, non è "una cosa che si potesse placare scrivendo" in quanto era "nemica della vita e dello scrivere". Lo scrivere in tali condizioni era «soltanto una cosa provvisoria, come per chi scrive il proprio testamento un istante prima di impiccarsi», una cosa provvisoria che poteva però "benissimo durare una vita intera".

Una letteratura impossibile sotto ogni aspetto, una letteratura zingara che aveva rubato dalla culla il bambino tedesco e in tutta fretta l'aveva assettato in qualche modo perché ci deve pur essere qualcuno che danzi sulla corda. (Ma non era neanche il bambino tedesco, non era nulla, si diceva soltanto che qualcuno danzava) (*ibid.*)

La provocazione kafkiana nasce dal disagio prodotto da un romanzo di Franz Werfel, Schweiger (Werfel, 1922) il cui protagonista ha presumibilmente alcuni tratti estrapolati dalla vicenda di Otto Gross, morto di stenti per assideramento nel gelido febbraio del 1920<sup>11</sup>.

Si tratta per Kafka di fronteggiare l'errore di una commistione arbitraria tra ambiti diversi, psicoanalisi e letteratura, che rischia di banalizzare lo spessore storico dei problemi.

---

<sup>11</sup> Otto Gross (Gniebing 1877 – Berlino 1919) è stato un neurologo e filosofo austriaco. Più volte internato in manicomio e accusato di avere provocato il suicidio di due amanti, fu fatto interdire dal padre. Morì di stenti a Berlino, poco più che quarantenne (cfr. Lo Russo, 2011).

Le parole di Kafka trovano un'eco in quelle di Umberto Saba, così come sono riferite da Giorgio Voghera:

Quasi tutti i triestini che si appassionavano alla psicoanalisi in quegli anni, erano ebrei o mezzi ebrei. Saba ci spiegava che questo poteva dipendere anche dalla loro confusa sensazione che volgesse ormai alla fine quella che egli chiamava “la stagione degli ebrei”. Egli diceva che per circa tre quarti di secolo gli ebrei avevano potuto dare un contributo non indifferente alla civiltà occidentale, perché alcune loro qualità erano riuscite utili alla società che si era andata formando: il loro spirito critico ed il loro non conformismo, derivati dal fatto che fin dall'infanzia erano vissuti fra due verità, quella della famiglia e quella dell'ambiente cristiano circostante [...] certe loro attitudini al ragionamento logico, matematico, ecc.; la loro buona memoria; la loro forte ambizione nata dal desiderio di riscattare un antico stato di inferiorità [...]. Ma ora i tempi stavano per cambiare. All'età della ragione e della critica subentrava quella del mito: all'età dell'individualismo, quella della civiltà di massa; all'età dell'iniziativa indipendente, quella della subordinazione ai capi e del disciplinato lavoro di gruppo. Gli ebrei [...] avevano ormai poco da offrire al mondo che stava nascendo. Dovevano scomparire o diventare sostanzialmente come gli altri. Ma proprio perché il loro compito volgeva alla fine, essi si attaccavano con tutta l'anima a quella che era forse la loro ultima creazione: la psicoanalisi, la quale aveva già qualcosa del mito, ma era un mito estremamente critico e razionale (Voghera, 1980, pp. 4-5)<sup>12</sup>.

Ma a differenza del triestino Saba, Kafka non rinuncia alla sua identità, né intende partecipare all'autoflagellazione in cui precipitano non pochi ebrei sospesi tra un mondo ormai abbandonato (o rifiutato) e un mondo che spietatamente li esclude. E se anche la speranza di ricostruire un'esistenza spezzata nella Terra dei padri, studiando l'ebraico, appare come atto di resilienza estrema contro la malattia, non per questo appare meno importante e significativa.

Al di là dello scetticismo, dell'unilateralità e della paradossalità dell'argomentazione, Kafka sa distinguere l'olio dall'acqua, la profondità di una pagina freudiana dalle vulgate con cui in certi salotti una tragedia storica e personale può diventare la caricatura di un problema<sup>13</sup>. Il «complesso del padre», di cui la psicoanalisi si fa veicolo universalizzandolo, resta sostanzialmente per Kafka il problema del rapporto del figlio ebreo emancipato con il padre ebreo, di un'appartenenza talora rifiutata ma mai realmente superata, e dell'accusa di doppia appartenenza, di cui gli ebrei usciti dai ghetti sono fatti oggetto, anche quando hanno rotto definitivamente i ponti con le loro origini.

Chiaramente visibile nella terminologia della legge (com'era stato intuito da Scholem), la componente ebraica di Kafka trova il suo corollario nella drammatica rappresentazione di uomini ridotti a una consonante (il Sig. K.) o trasformati in insetti, come di lì a poco un'intera generazione avrebbe tragicamente sperimentato con le deportazioni naziste. Il mondo di Kafka, scrive Scholem a Benjamin, nell'imminenza della tragedia, è quello della rivelazione “in quella prospettiva in cui viene ricondotto al proprio nulla” (Scholem a Benjamin, 17.7.1934, in W. Benjamin – G.G. Scholem, cit., p. 146).

Facendogli eco, quattro anni dopo, Benjamin affermava con lucida premonizione:

---

<sup>12</sup> Per la storia del movimento psicoanalitico in Italia, cfr. M. David (1970); P.F. Galli (1984, pp. 109-116, ristampato in Id (2009, 1, pp. 95-104); D. Meghnagi, 1985a, pp. 55-67; Id., 1989a, 1989b; Id., 2003, pp. 11-33; 2019; Id., 2017, 2018, 2019.; M. Meghnagi, 1989 in *Novelletto* 2010, cit.; Corsa, 2013. Per uno sguardo dall'interno cfr.: C. Musatti (1982, pp. 111-139); E. Servadio, (1976, pp. 162-168). Per la diffusione della psicoanalisi nell'ambiente ebraico toscano si veda la commossa rievocazione di Silvano Arieti della vicenda tragica di Giuseppe Pardo Roques, il capo della comunità ebraica di Pisa, assassinato dai nazisti. Cfr.: S. Arieti (1979); D. Meghnagi (1994, pp. 53-58; 2012a, 2014b).

<sup>13</sup> “L'ebraismo e l'espressionismo – scrive Marino Freschi – erano due fattori che configuravano il complesso rapporto con la psicoanalisi, dalla quale tuttavia Kafka trasse alcune intuizioni sulla centralità della scena interiore dell'esistenza, senza mai abbandonare un sentimento di cauta diffidenza e di riserbo simile a quello condiviso da Rilke. Per entrambi la letteratura era una via unica che non consentiva alternative, né esperienze parallele. E per Kafka la letteratura prima ancora che espressione artistica, elaborazione formale e ricerca estetica, era soprattutto una scelta di vita, una vocazione profonda, un'esigenza esistenziale irrinunciabile, ancorché minata da contraddizioni, ripensamenti e sensi di colpa” (M. Freschi, 1993, pp. 21-22).

Il mondo di Kafka, spesso così sereno e popolato di angeli, è l'esatto complemento della sua epoca, che si accinge a sopprimere grandi masse degli abitanti di questo pianeta. Non è escluso che l'esperienza che corrisponde a quella dell'uomo privato Kafka sarà fatta da grandi masse soltanto in occasione di questa loro eliminazione (Benjamin a Scholem, 12.6.1938, *ibid.*, p. 255).

Il comandamento della memoria e della testimonianza, gli farà eco l'amico, è una necessità ineludibile perché "anche i morti", come avrebbe scritto nelle sue tesi sulla storia, non sarebbero stati al sicuro dal nemico, se esso continuasse a vincere (Benjamin, 1962, tesi n. 6, pp. 74-75): ogni riga pubblicata rappresenta "una vittoria strappata alle potenze delle tenebre – per quanto sia incerto il futuro" cui è consegnata (Benjamin a Scholem, 11.1.1940, in W. Benjamin – G.G. Scholem, cit. p. 299).

La sublimazione delle ansie di un'intera generazione è realizzata con Kafka nella trasposizione del dramma storico ebraico e personale in un ciclo cosmico, criptico e gnostico cabbalistico. In Freud avviene con la rappresentazione di una verità perennemente in esilio, di cui la parola del paziente si fa veicolo alla stregua delle anime in pena che, secondo la versione cabbalistica dell'antica dottrina della metempsicosi (*Ghligul ha-nefashot*)<sup>14</sup>, continuano a rinascere in nuovi corpi (i sintomi) sino a quando non si siano purificate dei loro peccati. Per liberare l'anima dai propri peccati, colpe reali o immaginarie espresse nel sintomo, Freud non ha altro, ormai, che i propri sogni e sintomi, le parole dei pazienti, i loro sogni. A Freud non può certo sfuggire che la tecnica delle 'associazioni libere', con cui va rivoluzionando il sapere medico e psichiatrico del suo tempo, ha un forte debito verso la pratica che per secoli gli ebrei hanno sviluppato e perfezionato per leggere e commentare le Scritture. Misticismo linguistico ed ermeneutica sono due aspetti significativi della tradizione ebraica dell'interpretazione che Freud incorpora nel proprio sapere, sconvolgendo parametri medici e modalità di approccio al disagio psichico.

Nella tecnica del *Midrash haggadah* è sufficiente qualsiasi indizio, una vicinanza di suoni fra parole diverse, l'esistenza di un nuovo senso prodotto dall'accostamento di parole distinte, o dalla loro suddivisione in più parole, il valore numerico di un insieme di parole per scoprire un nuovo senso che poteva risultare occultato. Per il *Midrash* e per la *Qabbalah* si tratta di andare oltre lo *pschat* e di non fermarsi al *remez* e al *drash*, che sono rispettivamente la lettera del testo, il significante (o allusione) in esso contenuto e il commento, ma di raggiungere il quarto livello di interpretazione (il *sod*), che ne rappresenta il significato ultimo e segreto. Nella mistica ebraica, la strategia ermeneutica del *PaRDeS* (acronimo di *p'shat*, *remez*, *drash* e *sod*) è collegata alla parola *pardes* che si relaziona etimologicamente al paradiso. Nel racconto talmudico allegorico dei quattro rabbini del periodo *mishnaico* (il II secolo) che visitarono il *Pardes*: Ben Azzai "guardò e morì", Ben Zoma "divenne pazzo", Acher (Elisha ben Abuya) "distrusse le piante" e Akiva "entrò in pace e uscì in pace"<sup>15</sup>.

Nato nelle accademie rabbiniche, questo procedimento ermeneutico si è sviluppato nel corso dei secoli lungo due assi, quello dell'interpretazione normativa e di quella omiletica speculativa. Nella prima (*halakhica*), le divergenze di opinione vengono risolte con un voto (le posizioni della minoranza erano in ogni modo considerate altrettanto valide e venivano di regola incorporate come fonti per le discussioni future). Nella seconda (*haggadica*), la discussione si risolve in 'un nulla di fatto', che offre alla comunità un supporto all'incremento dell'attività immaginativa e alla regolazione dei conflitti intrapsichici.

---

<sup>14</sup> *Ghligul ha-nefashoth* (sing. *ghligul ha-nefesh*) è una dottrina della *Kabbalah* secondo cui le anime dei morti trasmigrano in corpi umani e animali e nelle piante per purificarsi dei peccati commessi nelle precedenti esistenze. Cfr.: D. Meghnagi 1990b, 1992, 2015.

<sup>15</sup> La parola ebraica *pardes* ('frutteto') è di origine persiana e compare tre volte nel *Tanakh* (la Bibbia ebraica): in *Shir Ha-Shirim* (Il Cantico dei Cantici, 4:13), in *Qohelet* (Ecclesiaste, 2:5) e in *Neemia* (2:8). Nella Apocalissi e nel Talmud la parola è utilizzata per indicare il Giardino dell'Eden e il suo prototipo celeste. Per un'introduzione al tema cfr. <<https://www.wikizero.com/it/Pardes>> (ultima consultazione: 4.10.2020). Per un approfondimento nelle diverse tradizioni religiose cfr.: A. Steinzaltz (2016); *Torah Min Ha-Shamaym Belspaqlyarya Shel Ha-Dorot* (1962-1965); *Heavenly Torah* (2005); W.R. Cook- W.R. Herzman (2001); S.A. Barney (s.v. 'Allegory', in *Dictionary of the Middle Ages*, vol.1); H. Corbin (1973); A. Keeler (2006).

Nel *Midrash* gli ebrei hanno trovato per secoli il luogo in cui drammatizzare le loro ansie e i dubbi più intimi sulla loro fede. Nel *Midrash* anche il profeta Mosè può sbagliare: avendo dimenticato di circondare i figli, ha rischiato la morte e a salvarlo è stata la moglie. Nel *Midrash* anche la Divinità può gioiosamente dichiararsi vinta, dai propri figli (non a caso chiamati allo stesso tempo *banim* e *bonim* ('figli' e 'costruttori'), rivedendo i propri giudizi e, accettando di rispettare le regole di un patto che vale per entrambi, chiedere di essere benedetta<sup>16</sup>.

Con un'operazione che sconvolge dall'interno il sapere medico e un'argomentazione che deve aver creato non poca inquietudine a quegli studiosi che avrebbero preferito passarla sotto silenzio, il sogno e il sintomo prendono il posto che nella tradizione ebraica hanno avuto per secoli i testi sacri. "Nell'interpretazione del sogno – scrive Freud in un brano fulminante della *Traumdeutung* – abbiamo accordato lo stesso apprezzamento ad ogni sfumatura dell'espressione linguistica presentata dal sogno; anzi, quando ci veniva presentato un testo assurdo o lacunoso, come se lo sforzo di tradurre il sogno nella sua giusta formulazione non fosse riuscito, abbiamo rispettato anche queste manchevolezze dell'espressione. Per farla breve, abbiamo trattato come un testo sacro ciò che a detta degli studiosi sembra essere un'improvvisazione in un momento di imbarazzo" (S. Freud, 1899, pp. 469-470).

In una generazione che ha abbandonato il valore sacrale delle *Scritture*, ma ne conserva le tecniche di lettura, Freud può assumere i lapsus e gli atti mancati come i 'resti', per utilizzare una metafora biblica, attraverso cui risalire a una verità personale e storica che chiede ascolto. Riferirsi alle "potenze oscure del sentimento" (*Gefühlsmächte*) e alla "chiara consapevolezza dell'interiore identità, la familiarità che nasce dalla medesima costruzione psichica" (*Heimlichkeit*) è per Freud un andare alle radici di un sentimento che resiste ai processi di assimilazione cui va incontro l'ebraismo europeo (S. Freud, 1926 [1941], *cit.*, p. 342).

La perdita di senso delle origini e l'assimilazione cui va incontro un settore dell'ebraismo occidentale, con l'emancipazione, non sono per lui, come per Pollak, un annullamento dell'identità. Si tratta in realtà di un doloroso e complesso processo di trasformazione che investe ogni aspetto dell'esistenza e che di fronte al rifiuto antisemita obbligherà non pochi a cercare nel sionismo una risposta alla incombente tragedia. Non per caso di fronte al crollo di un intero mondo, dopo la catastrofe della Grande guerra, Freud troverà come sua unica consolazione la *Dichiarazione Balfour*; mentre Scholem, dopo essersi fatto passare per schizofrenico per evitare di partecipare alla grande carneficina che si sta consumando, getterà alle spalle l'Europa, cercando rifugio a Gerusalemme (D. Meghnagi, 2005). A Gerusalemme Pollak c'era stato due decenni prima nell'aprile del 1900. Visitando in lungo e in largo la città era ripartito col cuore ricolmo di nostalgia e ricordi carichi di emozioni che la brevità delle notizie riportate nel diario mostrano e nascondono: la vita degli ebrei nelle sinagoghe gerosolomitane con i loro rabbini, dove il tempo sembra essersi fermato, la vita nelle colonie dove sta prendendo corpo un'esistenza nuova e diversa, i resti del muro occidentale dove ogni sera arriva in silenziosa contemplazione, dopo avere girato per chiese, mercati e cimiteri che sembrano gridare al cielo il loro grido contro le miserie della condizione umana.

Sono stato trascinato nelle stradine. Attraverso la città e sono arrivato al Muro del Pianto. Senza rendermene conto mi sono ritrovato con le lacrime agli occhi e ho guardato commosso i grandi riquadri. Persino i mendicanti non sono riusciti a disturbare la mia commozione. Mille pensieri su grandezza e caduta, giustizia storica e ingiustizia, cambio dei tempi, vecchie e nuove speranze mi hanno commosso. Da nessuna parte come qui si sente il fiato della storia. Sono rimasto molto tempo a meditare. Poi davanti alla piazza del Tempio, solo un breve sguardo è permesso perché è la festa di Beiram (L. Pollak, *Diari*, XI, 13.4.1900, p. 93, *cit.* in M.M. Guldán, 1988, p. 273)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Per un approfondimento di questi temi nell'opera di Freud, cfr. R.L. Rubenstein, 1974; M. Ostow, 1982. Per un'introduzione alla tecnica del *Midrash* nell'attualizzazione dell'interpretazione delle Scritture, cfr. A. Neher (1983).

<sup>17</sup> Il vocabolo turco bairām (bayram nel nuovo alfabeto turco del 1928 in caratteri latini), significa 'festa' e designa le due principali feste del calendario islamico: il 'grande bairām' (in turco qurbān-bairāmī, 'festa dei sacrifici rituali') e il 'piccolo bairām' (in turco küciük bairām, 'la festa piccola', oppure sheker-bairāmī, 'la festa dello zucchero'). Il piccolo bairām (in arabo al-'īd aṣ-ṣaghīr, 'la festa piccola' oppure 'īd al-fiṭr, 'la festa della rottura del digiuno') si celebra dopo la

Con angoscia, l'anno prima, all'indomani della sentenza di condanna del capitano ebreo falsamente accusato di tradimento, Pollak aveva annotato: «È stata annunciata la sentenza del processo Dreyfus. Cinque voti sì, due no. Dieci anni di carcere con attenuanti. L'agitazione di questa infamia senza precedenti è enorme» (L. Pollak, *Diari*, XI, 9.9.1899, pp. 35-36, cit. in M.M. Guldan, *cit.*, p. 275)<sup>18</sup>.

Sono anni in cui nei parlamenti di Austria e Francia si discutono proposte di esclusione degli ebrei dagli uffici pubblici, di confisca dei loro beni e di espulsioni in massa; un consigliere influente dello zar, e procuratore al Santo Sinodo, divulgava l'inquietante progetto di «risolvere il problema ebraico» con la morte di un terzo della popolazione ebraica, l'emigrazione di un altro terzo e la conversione in massa di quelli che restavano (Elon, 1979, p. 156). A Vienna, Berlino e Parigi la presenza ebraica aveva assunto in un breve lasso di tempo un carattere di massa, obbligando le comunità ebraiche più antiche a rivedere i parametri dell'acculturazione e dell'assimilazione, i modelli di riferimento e dell'appartenenza. Per Freud, che consegna la sua angoscia al fitto scambio di lettere con Fliess, "l'esito della vicenda" è una fonte "di tristezza" e "di amarezza" che avvelena l'esistenza (Freud a Fliess, 11.9.1899, in Freud, 1986, *cit.* pp. 407-409).

In un gioco di intrecci e di simmetrie segrete, che preparano un incontro che avverrà molti anni dopo a Vienna, lo stesso anno in cui Pollak visita Gerusalemme Freud si accinge a 'varcare il Rubicone': Freud ha visitato in lungo e in largo l'Italia centro-settentrionale prima di trovare in sé la forza di andare a Roma. Nella lettera a Fliess del 27 agosto 1899 afferma che, se avrà «di nuovo di che vivere» e non sarà «linciato» o «boicottato» per il suo «libro egiziano dei sogni», «parlare delle leggi eterne nella Città eterna non sarebbe una cattiva combinazione». Con toni paradossali afferma, con esplicito riferimento al tradizionale augurio del servizio della Pasqua ebraica (*Le Shanah Habbaah Birushalaim*, 'l'anno prossimo a Gerusalemme'), che vedersi a Roma per Pasqua lo farebbe sentire «come un devoto ebreo»<sup>19</sup>. Nelle lettere e nei suoi sogni Roma appare insieme come una 'terra promessa' e un luogo di 'conquista' su cui pesa l'interdizione che impedi ad Annibale di andare oltre il lago Trasimeno<sup>20</sup>. Roma è amata per i suoi tesori più antichi, ma al tempo stesso osteggiata per il ricordo doloroso della distruzione delle ultime vestigia di vita ebraica indipendente a opera delle legioni di Tito, che il virulento antisemitismo contribuisce a riattivare. Non per caso nel 1913, inviando una cartolina dell'Arco di Tito ad Abraham, scriverà «l'ebreo sopravvive. Cordiali saluti e coraggioso Casimiro» (Freud ad Abraham, 13.9.1913, in S. Freud – K. Abraham, 1965).

Annibale e Roma simboleggiavano per me adolescente, il contrasto fra la tenacia dell'ebraismo e l'organizzazione della Chiesa cattolica, mentre la crescente importanza assunta dal movimento antisemitico sulla nostra vita affettiva contribuiva a fissare i pensieri e i sentimenti di quei lontani giorni (Freud, 1989, *ci.*, pp. 185-86)

Collegando fra loro in un crescendo unico il pubblico e il privato, Freud afferma:

Così il desiderio di andare a Roma è diventato, per la vita del sogno, pretesto e simbolo di molti altri ardenti desideri, la cui realizzazione potrebbe essere perseguita con la costanza e la dedizione del

---

fine del mese di digiuno di Ramadan e dura tre giorni. Il grande bairām (in arabo al-'īd al-kabī, 'la grande festa' o 'īd al-aḍḥā, 'la festa dei sacrifici rituali') si celebra settanta giorni dopo il piccolo bairāme dura quattro giorni. (Cfr. G. Filoramo, 2005, p. 232).

<sup>18</sup> Il 21 settembre Pollak scrive nel suo diario: «Dreyfus ha ricevuto la grazia ed è tornato in libertà» (*Diari*, XI, 21.9.1899, cit. in M.M. Guldan, 1988, p. 38). Nel 1906 dopo l'assoluzione scrive: «trionfo della verità» (*Diari*, XIV, 12.7.1906, *cit.*, p. 318). Incontrandolo per caso a Roma nel 1908, annota le seguenti parole: «Dà l'impressione di un uomo distrutto, cosa che certamente non mi meraviglia» (*Diari*, XV, 14.4.1908, p. 171, *cit.*, in M.M. Guldan, *cit.*, p. 275).

<sup>19</sup> «La prossima Pasqua a Roma, mi sentirei come un devoto ebreo» (Freud a Fliess, 16.4.1900, *ivi*, p. 444).

<sup>20</sup> «Il mio desiderio di andare a Roma è profondamente nevrotico [...] legato all'infatuazione che nutro al ginnasio per l'eroe semita Annibale; e in realtà anche quest'anno, come accadde a lui, avvicinandomi a Roma, non sono riuscito ad andare oltre il lago Trasimeno» (Freud a Fliess, 3.12.1897, *ivi*, p. 321).

Cartaginese, benché il loro appagamento sembri per il momento tanto poco favorito dal destino, quanto la suprema aspirazione di Annibale di entrare in Roma (*ibid.*, p. 186).

La premessa è un pretesto per introdurre un altro discorso che tocca da vicino il vissuto di ogni ebreo del tempo e che, come si è già visto, riguarda direttamente la sua decisione di iscriversi, alcuni mesi dopo quel sogno, all'Associazione ebraica dei *B'nai B'rith*:

E ora soltanto mi imbatto nell'esperienza della mia infanzia che manifesta ancor oggi il suo potere su tutte queste sensazioni e questi sogni. Avevo forse dieci o dodici anni quando mio padre incominciò a portarmi con sé nelle sue passeggiate e a rivelarmi nelle conversazioni le sue opinioni sulle cose di questo mondo. Così, una volta, mi fece questo racconto per dimostrarmi quanto migliore del suo fosse il tempo in cui ero venuto al mondo io. «Quand'ero giovanotto – mi disse – un sabato andai a passeggio per le vie del paese dove sei nato. Ero ben vestito, e avevo in testa un berretto di pelliccia, nuovo. Passa un cristiano, e con un colpo mi butta il berretto nel fango urlando: «Giù dal marciapiede, ebreo!». «E tu che cosa facesti?» – domandai io. «Andai in mezzo alla via e raccolsi il berretto» fu la sua pacata risposta. Ciò non mi sembrò eroico da parte di quell'uomo grande e robusto che mi teneva per mano. A questa situazione, che non mi soddisfaceva, ne contrapposi un'altra, molto meglio rispondente alla mia sensibilità, la scena cioè in cui il padre di Annibale, Amilcare Barca, fa giurare al figlio davanti all'ara domestica che si vendicherà dei Romani. Da allora in poi Annibale ha avuto un posto nelle mie fantasie (*ibid.*)<sup>21</sup>.

Dopo lo scioglimento di questo complesso groviglio familiare, che solo in parte l'Interpretazione dei sogni evidenzia, Freud può ammirare e contemplare Roma. L'esperienza è “sconvolgente”, frutto di un “desiderio” lungamente “accarezzato”. Freud contempla “indisturbato l'antica Roma”, potrebbe addirittura inginocchiarsi “in adorazione davanti all'umile e mutilato tempio della Minerva”, ma non gli è possibile «godere liberamente della seconda Roma». Ad impedirlo sono “i principi” (Freud a Fliess 19.9.1901, *cit.*, p. 482).

Lo sfaldamento delle forme tradizionali dell'esistenza ebraica, alla quale Freud assiste partecipandovi, non è annullamento dell'appartenenza o perdita di senso delle origini.

Posso dire di sentirmi lontano dalla religione ebraica come da tutte le altre religioni [...]. Per contro, ho sempre avuto molto forte il senso di appartenenza al mio popolo, che ho cercato di coltivare anche nei miei figli. Abbiamo tutti conservato la denominazione ebraica.

Sono stato giovane in un'epoca in cui i nostri maestri di religione progressisti non annettevano alcun valore alla conoscenza della lingua e della letteratura ebraica. La mia cultura in questo campo è pertanto rimasta indietro, cosa di cui in seguito ho avuto spesso occasione di rammaricarmi (Freud S. Freud, 1925, p. 169).

Per Freud vi è una traccia da cui risalire verso qualcosa di antico e prezioso, gelosamente conservato e tuttora operante.

Il vostro essere ebrei -scrive Freud in occasione del festeggiamento del *B'nai B'rith* per i suoi settanta anni-, non poteva che essermi gradito [...], sono sempre stato un non credente [...]. Ho sempre cercato di reprimere l'orgoglio nazionale, quando ne sentivo l'inclinazione, come qualcosa di calamitoso e ingiusto, spaventato dagli esempi ammonitori dei popoli in mezzo a quali, non ebrei, viviamo. Ma tante altre cose rimanevano che rendevano irresistibile l'attrazione per l'ebraismo e gli ebrei, molte oscure potenze del sentimento, tanto più possenti quanto meno era possibile tradurle in parole, così come la

---

<sup>21</sup> Significativamente nella prima edizione dell'Interpretazione dei sogni Freud commette un lapsus e scrive Asdrubale al posto di Amilcare, senza accorgersene per ben tre volte. In pratica, nel rievocare l'immagine sconfitta del padre, inconsciamente lo ha ‘decapitato’, prendendone il posto. Per ben tre volte aveva avuto la possibilità di rimediare all'errore, controllando le bozze del libro, senza potersene accorgere. Lo stesso accadde con un altro lapsus che attribuiva a Giove l'evirazione di Crono, mentre nel racconto mitologico è Crono a evirare il padre Urano, per quanto esista – come riconosce Freud – una versione orfica del mito che fa ripetere a Zeus l'evirazione sul padre Crono. Cfr. S. Freud, 1901, pp. 245-246. Per un approfondimento vedi D. Meghnagi, 2015, *cit.*, pp. 95-120.

chiara consapevolezza dell'interiore identità, la familiarità che nasce dalla medesima costruzione psichica. E a ciò si aggiunse ben presto la certezza che soltanto alla mia natura di ebreo io dovevo due qualità che mi erano diventate indispensabili nel lungo e difficile cammino della mia esistenza. Poiché ero ebreo mi ritrovai immune da molti pregiudizi che limitavano gli altri nell'uso del loro intelletto e, in quanto ebreo, fui sempre pronto a passar all'opposizione e a rinunciare all'accordo con la "maggioranza compatta" (S. Freud, 1926 [1941], *cit.*, p. 342).

Per nessuno dei lettori di questo libro-scrive Freud nella prefazione all'edizione ebraica di Totem e Tabù-, sarà facile immedesimarsi nell'atteggiamento emotivo dell'autore, che non conosce la lingua sacra, che si sente completamente estraneo alla religione dei padri – come ad ogni altra religione peraltro – e che non riesce a far propri gli ideali nazionalistici, pur non avendo mai rinnegato l'appartenenza al suo popolo e sentendo come ebraico il proprio particolare modo d'essere che non desidera diverso da quello che è. Se gli venisse rivolta la domanda: "Dal momento che hai lasciato cadere tutti questi elementi che ti accomunano ai tuoi connazionali, cosa ti è rimasto di ebraico?", la sua risposta sarebbe: "Moltissimo, probabilmente ciò che più conta" (S. Freud, 1930, pp. 8-9)

Freud può non rispondere direttamente a chi gliene chiede ragione, manifestare un certo disagio frammisto a compiacimento verso chi vorrebbe fare di lui un eroe del popolo ebraico, minimizzare e allo stesso tempo dire con una strategia di comunicazione composita e differenziata<sup>22</sup>; porre l'accento sull'eredità culturale di lungo periodo, ricorrendo a concetti e a forme di linguaggio che egli stesso ha contribuito non poco a superare. Come farà per esempio nei tre saggi su l'Uomo Mosè, dove a dominare è una concezione lamarckiana della trasmissione fra le generazioni, che ne avvicina l'opera, anche se indirettamente, alle speculazioni di Jung sull'inconscio collettivo e sugli archetipi (D. Meghnagi, 2015, *cit.*, pp. 121-159). A una più attenta

riflessione devo confessare – scrive Freud – che da tempo mi sono comportato come se l'ereditarietà di tracce mnestiche delle esperienze dei progenitori, indipendentemente dalla comunicazione diretta e

---

<sup>22</sup> Per citare alcuni esempi, in *Le resistenze alla psicoanalisi* Freud scrive: "Sia concesso infine all'autore di sollevare in tutta modestia la questione se per caso la sua personalità di ebreo che non ha mai voluto nascondere le proprie origini ebraiche non abbia anch'essa contribuito a determinare l'antipatia del mondo che lo circonda alla psicoanalisi. Raramente un argomento come questo viene reso esplicito, ma noi siamo purtroppo diventati talmente sospettosi da non poterci esimere dalla supposizione che una circostanza come questa non sia rimasta completamente priva di conseguenze. E forse non è stato un fatto puramente casuale che il primo esponente della psicoanalisi fosse un ebreo. Per aderire alla teoria psicoanalitica bisognava avere una notevole disponibilità ad accettare un destino al quale nessun altro è avvezzo come l'ebreo: è il destino di chi sta all'opposizione da solo" (S. Freud, 1924, p. 58). Significativamente lo scritto di Freud fu dapprima pubblicato sulla rivista ebraica di Ginevra «La Revue Juive», 25.3.1924, poi riprodotto in tedesco su «Imago» (vol. XI, 3, 1925, pp. 222-233). Nella lettera a Julius Tandler, a cui inviò il saggio per il tramite di Theodor Reik, allora nei guai per il divieto di esercitare la pratica psicoanalitica perché non medico, Freud definirà questo saggio un'«ercografia», un misuratore delle resistenze (S. Freud, Lettera a Julius Tandler, 8.3.1925 in Id., *Briefe 1873-1939*, 1980, trad. it. di M. Montinari – G. Quattrocchi, *Epistolari, Lettere alla fidanzata ed altri corrispondenti, 1873-1939*, Torino 1990). Nell'intervista a G.S. Viereck dirà: «La mia lingua è il tedesco. La mia cultura, i miei risultati sono tedeschi. Intellettualmente mi sono sempre considerato tedesco sino a che non ho notato la crescita di un pregiudizio antisemitico in Germania e nell'Austria tedesca. Da allora preferisco definirmi ebreo» (S. Freud, Intervista a G.S. Viereck, *cit.* in P. Gay, 1990, p. 97). A Morselli, psichiatra e antropologo che insieme a due suoi volumi dai toni fortemente critici sulla psicoanalisi gli aveva inviato un opuscolo sul sionismo, Freud così risponde: «Nel leggere la Sua grande opera sulla psicoanalisi, ho notato con dispiacere che Ella non riesce a dare la Sua adesione alla nostra giovane scienza senza grandi limitazioni, e sono costretto a consolarmi di ciò pensando alla necessaria divergenza delle opinioni in argomenti così difficili, come anche alla certezza che la Sua opera contribuirà enormemente a risvegliare l'interesse dei Suoi concittadini alla psicoanalisi. Invece ho letto, senza sentimenti misti e con piacere incondizionato, la Sua piccola opera sulla questione sionista e mi sono rallegrato della misura di simpatia, umanità e comprensione che Lei dimostra nel prendere posizione su di una questione complicata dalle passioni umane. Ho l'impressione di essere obbligato a ringraziarLa personalmente di tutto ciò. Non so se è giusto il Suo giudizio che vuol vedere nella psicoanalisi un prodotto diretto dello spirito ebraico, ma se così fosse non ne proverei vergogna. Sebbene estraniato da molto tempo dalla religione dei miei antenati, non ho mai abbandonato il sentimento dell'affinità con il mio popolo e penso con soddisfazione che lei chiama se stesso scolaro di uno dei miei compagni di stirpe, il grande Lombroso»: S. Freud, Lettera a Enrico Morselli del 18.2.1926, in Id., *Epistolari*, trad. it. *cit.*, p. 302. Cfr. anche: E. Morselli (1922, 1926). La risposta alle critiche formulate da Morselli alla psicoanalisi fu da Freud affidata a Weiss (cfr. E. Weiss, 1971, p. 72).

dall'influsso che esercita l'educazione mediante l'esempio, fosse fuori discussione. Quando parlavo del persistere dell'antica tradizione di un popolo, del formarsi del carattere popolare, avevo in mente soprattutto una simile tradizione ereditata, e non una tradizione propagata per comunicazione (...). O almeno – continua Freud con un'ulteriore esplicitazione dei motivi che hanno accompagnato la sua riflessione sull'ebraismo lungo l'arco di un'intera esistenza – non ho fatto distinzione tra le due e non mi sono dato chiaramente ragione di quanto c'era di temerario in questa mia trascuratezza (S. Freud, 1934-38, cit., p. 420).

Si tratta di idee che Freud ha sempre coltivato per conto proprio che, di fronte alla violenta ondata di antisemitismo negli anni Trenta, prendono il sopravvento nel discorso pubblico, rovesciando l'accusa antisemita in una orgogliosa rivendicazione di un'identità che affonda le sue radici in un passato remoto, le cui tracce si sono tramesse per secoli e che fa dell'attuale ondata di odio antiebraico, la riproposizione su larga scala della violenta guerra scatenata dai culti pagani dell'antico Egitto contro i seguaci di Akhenaton. Un gioco di argomentazioni paradossali, in cui l'arbitrarietà e infondata ricostruzione della storia biblica, con la negazione dell'origine ebraica di Mosè e la sua presunta morte violenta, sono compensati dall'apologia dell'ebraismo e delle sue vette spirituali raggiunte. Una strategia in cui l'odio per gli ebrei assume il significato di una rivolta contro il pensiero, in cui l'ebraismo assurge a figura dell'etica e la psicoanalisi ne è come un suo sviluppo interno<sup>23</sup>.

Negli stessi anni, facendo i conti con il crollo di un intero mondo, Pollak guarderà alle sue origini come estrema risorsa per trovare la forza di vivere. In visita al cimitero ebraico di Praga, nel novembre 1930, scrive:

Andati dopo al cimitero ebraico, come sempre molto interessante e commovente. I miei antenati sono lì. Ottantamila tombe! Visita nel Museo ebraico. Con commozione e compunzione visto i cancelli della Zigeunersynagogue. Ricordi di infanzia molto profondi (L. Pollak, 7.11.1930, pp. 104-105, cit. in M.M. Guldán, 1988, cit., p. 271).

Di fronte alle notizie terribili e angoscianti che provengono dalla Germania, con estremo atto di resilienza annota: «Una nazione che conta 5693 anni sopravvivrà anche a Hitler» (*ibid.*, 30.3.1933, p. 217, cit. in M.M. Guldán, cit., p. 289). Otto mesi dopo, commentando una biografia di Alfred Mond di Hector Bolitho, aggiunge: «Il ritorno di Melchett al sionismo è commovente. Un libro che rafforza e illumina in questi tempi tristi» (Pollak, 26.11.1933, p. 243, cit. in M.M. Guldán, cit., p. 287). Come fosse 'un oggetto transizionale', da proteggere, la sua *Haggadah* è affidata nel testamento alle cure del rabbino Prato<sup>24</sup>, con cui in questi anni ha intrecciato un intenso legame.

Come Freud anche Pollak condivide un'illusione, diffusa nelle cancellerie europee, che l'Italia fascista, per ragioni geopolitiche e culturali, possa ritrovarsi alleata con le potenze occidentali per porre un argine all'espansionismo nazista e alle derive dell'antisemitismo<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Per un approfondimento dei tre saggi sull'Uomo Mosè di Freud cfr. D. Meghnagi, 1985a, 1987, 1992, 2010b, 2015; Robert, 1981, Yerushalmi, 1996).

<sup>24</sup> David Prato (Livorno, 1882- Roma, 1951). Fu Rabbino capo della Comunità ebraica di Roma negli anni 1945-1951. [www.rabbini.it/david-davide-prato](http://www.rabbini.it/david-davide-prato), ultimo accesso, 1 febbraio 2017.

<sup>25</sup> Nell'aprile del 1934 Pollak scrive: «Mussolini ha ricevuto il rabbino capo di qui, Sacerdoti, e ha parlato con lui degli avvenimenti antisemiti in Germania criticandoli fortemente» (ivi, 24.4.1933, p. 222, cit. in M.M. Guldán, cit., p. 290). Due mesi dopo annota: «La sera grande discorso di Mussolini al Senato sul Viermächtepakt che è stato firmato da Mussolini alle 19.30 insieme ai tre ambasciatori. Dieci anni di pace!» (ivi, 7.6.1933, p. 227, cit. in M.M. Guldán, p. 290). Quando la figlia di un gerarca fascista che era stata mandata in cura da Freud per intercessione di Weiss ebbe concluso il trattamento, di fronte alla richiesta del padre della paziente di fare pervenire a Mussolini un libro con dedica, arrampicandosi sugli specchi Freud inviò il suo carteggio con Einstein sulla guerra (S. Freud – A. Einstein, 1932 [1933], pp. 285-303) con la seguente dedica, che appare sconcertante: «A Benito Mussolini col rispettoso saluto d'un vecchio che nel governante riconosce l'eroe della cultura. 26.4.1933» (cfr. E. Jones, 1953-1957, vol. 3, pp. 213-225). Nella dedica di Freud, il riferimento agli scavi di Roma del 1928 è evidente. L'altro elemento che può aver giocato nella scelta delle parole è la posizione assunta da Roma quale 'garante' dell'indipendenza dell'Austria contro l'espansionismo tedesco.

La storia prenderà però un'altra direzione e i dieci anni di pace, immaginati e sognati da Pollak per la reazione di Mussolini alle mire tedesche sull'Austria e per le rassicurazioni date al rabbino Sacerdoti sul rifiuto del razzismo tedesco, saranno in realtà l'inizio di una catastrofe che andrà oltre ogni immaginazione. Dopo l'Anschluss, Freud lascerà Vienna e, grazie a una mobilitazione internazionale, potrà raggiungere Londra con la famiglia. Vecchio e mortalmente malato dedicherà le sue ultime energie al Mosè (S. Freud, *L'uomo Mosè*, trad. it. cit.). Cinque anni dopo, nel culmine della tragedia, Pollak, secondo alcune testimonianze, si rifiuta di salire sull'auto che alcuni esponenti della curia avrebbero messo a disposizione, poco prima della retata del 16 ottobre, per consentire il suo trasferimento in Vaticano; con la famiglia, seguirà gli ebrei romani deportati ad Auschwitz (cfr. M.M. Guldan, *cit.*, pp. 306-310).

### Considerazioni conclusive

Per proteggere la sua opera dalle speculazioni velenose degli antisemiti, che ne mettono in dubbio il carattere scientifico e universale, Freud può, con una strategia sottile di occultamento (che lascia il più delle volte aperta la strada a una seconda e più approfondita lettura), scegliere di minimizzare, mai però di cancellare del tutto, ciò che considera essenziale per la comprensione della genesi delle proprie scoperte e che avrebbe in seguito fornito lo sfondo delle sue speculazioni sulle origini del monoteismo ebraico.

Tra i precetti della religione mosaica se ne trova uno che è più importante di quanto non si riconosca a prima vista. È il divieto di fare immagini di Dio [...] quando questo divieto fu accettato, dovette esercitare un effetto profondo. Esso significa infatti posporre la percezione sensoriale alla rappresentazione cosiddetta astratta, un trionfo della spiritualità sulla sensibilità, a rigore di termini una rinuncia pulsionale con le necessarie conseguenze psicologiche.

Per convincersi di questo [...] occorre richiamarsi ad altri processi di ugual carattere nello sviluppo della civiltà umana. Di questi il più antico, forse il più importante, si perde nella notte dei tempi (S. Freud 1934-38, pp., 431-432).

Letto nella massima assise del movimento psicoanalitico nell'imminenza della tragedia, il paragrafo suona come un testamento spirituale dell'autore, la risposta al dilagante estendersi delle restrizioni antiebraiche, che ormai non erano più una prerogativa del Reich tedesco e dei regimi più tradizionalmente antisemiti. In quello stesso anno il regime fascista mise in atto la legislazione antisemita (Cfr. D. Meghnagi, 2005, *cit.*; *Id.*, 2014, *cit.*, pp. 1155-1181).

Se a Freud fosse accaduto di sottovalutare quest'importante eredità di lungo periodo, o di sorvolare su un legame così evidente e palese per essere ripreso e commentato, non sarebbe certo mancato qualcuno a ricordarlo. Come perspicacemente gli fece notare Abraham in una lettera del maggio 1908:

Dopotutto il nostro modo di pensare talmudico non può essere scomparso all'improvviso. alcuni giorni fa un piccolo paragrafo del *Motto* mi attirò stranamente. Quando ho visto più chiaramente, ho notato che, nella tecnica dell'opposizione e nella sua struttura, era completamente talmudico (Abraham a Freud, 11.3.1908, in S. Freud – K. Abraham, *cit.*).

Per parafrasare le seconda tesi sulla storia di Benjamin, il rapporto tra le generazioni passate e la nostra, non si è definitivamente spezzato. C'è 'un'intesa segreta': "A noi come ad ogni altra generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una debole forza messianica, su cui il passato ha un diritto" (W. Benjamin, 1941, *cit.* pp. 72-73)<sup>26</sup>.

Come tutto questo potesse conservarsi in futuro, nonostante l'abbandono della tradizione religiosa e i cambiamenti intervenuti nella vita ebraica, è un problema che Freud lascerà aperto. A meno di non

---

<sup>26</sup> Per la ricostruzione di questo denso scritto benjaminiano e delle sue varianti di stesura, cfr. G. Bonola – M. Ranchetti (1997).

considerare per buono il ricorso a un lamarckismo che il pensiero biologico aveva largamente abbandonato e che Freud testardamente faceva suo, che sembra suonare piuttosto come il surrogato di un'identità che non è più in grado di appoggiarsi alla tradizione religiosa e alla trasmissione culturale. Una scelta che finisce per trasformare, ai suoi stessi occhi, l'ambizioso progetto del Mosè, in "una ballerina in equilibrio sulla punta di un piede" (Freud, S. giugno 1938, in Id., 1934-38, p. 382).

Raccogliendo implicitamente la sfida posta da Kafka, di cui non poteva conoscere le riflessioni segrete, con Freud il problema dell' "ebraismo del padre", che ossessiona larghi settori dell'ebraismo occidentale, si trasformava nel problema generale del rapporto di ogni figlio con il 'padre' e la 'legge'. Il riferimento alla mitologia greca e alla cultura classica, a lui così care e che non sono una semplice maschera, non deve trarre in inganno. È del 'padre Jacob' e di una 'yiddishe mame' che la *Traumdeutung* parla in modo nuovo e universale. È dei sogni di una generazione, dei suoi dilemmi e aspirazioni. Dietro il dramma di Edipo si possono ascoltare gli echi della verità di Abraham, pienamente secolarizzata e spogliata di ogni valenza metafisica, che chiedeva ascolto.

Rifiutato e isolato con la delirante accusa di 'deicidio', l'ebreo si prende con Freud una 'rivincita' con una teoria che fa della pulsione omicida verso il padre e del sentimento di colpa che ne deriva, le basi dell'etica. Oggetto di sentimenti *unheimlich*, che gli negano il diritto di esistere, l'ebreo torna come teoria del transfert. Identificato con il 'demoniaco' e respinto dalla cultura, l'ebreo si prendeva una rivincita 'come teoria dell'inconscio'. Ridimensionato a favore della saggezza dell'antico Egitto, l'ebraismo ne diventa paradossalmente erede e depositario. A una più attenta lettura, l'intera vicenda della psicoanalisi può apparire come una grande battuta di spirito ebraica, un *Witz*, riuscito verso la cultura del suo tempo.

## Bibliografia

- ALGOM, D. e LUCCIO, R. (2011). "A brief history of the evolution of Psychology in Israel: the role of Enzo Bonaventura". Proceedings of the 27th Annual Meeting of the International Society for Psychophysics, Herzliya, Israel, 24-27, October, 2011. Vol. 27 (2011).
- ARIETI J. (1998). "Ricordi del figlio di uno psichiatra". In: Bruschi R. (a cura di). *Uno psichiatra tra due culture. Silvano Arieti 1914-1981. Il senso della psicosi*. (Atti del convegno tenuto a Pisa il 3-4 ottobre 1998). Pisa: Edizioni PLUS Università di Pisa, 2001, pp. 29-37 (trad. inglese: "Memories of the son of a psychiatrist". In *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 1999, 27, 4: 541-550).
- ARIETI S. (1967). *The Intrapsychic Self*. New York: Basic Books (trad. it.: *Il Sé intrapsichico: affettività, cognizione e creatività nella salute e nella malattia mentale*. Torino: Boringhieri, 1969).
- ARIETI S. (1979). *The Parnas: A Scene from the Holocaust*. New York: Basic Books (trad. it.: *Il Parnàs*. Milano: Mondadori, 1980).
- ASCARELLI, R. *Arthur Schnitzler*. Roma: Studio Tesi, 1995.
- BARGAL, D. (1998). "Kurt Lewin and the first attempts to establish a Department of Psychology at the Hebrew University". *Minerva*, 36, 49-68.
- BARNEY, S.A. 'Allegory'. In *Dictionary of the Middle Ages*, vol.1;
- BEN ARI, R., & AMIR, Y. (1986). "Psychology in a developing society: The case of Israel". *Annual Review of Psychology*.
- BENJAMIN, W. – SCHOLEM (1980). G. *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940 (Briefwechsel 1933-1940)*. trad. it. di A.M. Marietti, Torino: Einaudi, 1987.
- BENJAMIN, W. *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. A cura di R. Solmi. Torino: Einaudi, 1962, tesi n. 6, pp. 74-75.
- BERNFELD S. (1919-29 [1969]). *Antiautoritarismo e psicoanalisi nella scuola. Gli scritti fondamentali di un precursore della psicopedagogia contemporanea [1919-29]*. (*Antiautoritäre Erziehung und Psychoanalyse. Ausgewählte Schriften*, 1969). A cura di Lutz von Werder & Reinhart Wolff. Milano: Feltrinelli, 1971.
- BERNFELD, S. & CASSIRER-BERNFELD, S. (1944-1952 [1981]). *Bausteine der Freud-Biographik*. A cura di I. Gubrich Simitis. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981 (trad. it.: *Per una biografia di Freud*. Torino: Bollati Boringhieri, 1991).
- BONAVENTURA, E. (1938). *La psicoanalisi*. Milano: Mondadori. L'edizione del 1950 ha la prefazione di Alberto Marzi. L'edizione ebraica, tradotta da David Asheri Bonaventura è a cura di Haim Ormian: Jerusalem: The Hebrew University/Magnes Press, 1952. L'edizione del 2017 è a cura di David Meghnagi: Venezia: Marsilio, 2017.
- BONOLA, G. - RANCHETTI, M. *Sul concetto di storia*. Torino: Einaudi, 1997.

- CASTAGNOLI MANGHI, A. e TERRACINI, L (1982). “Le invarianti e le variabili dell’inganno, Don Juan Manuel, Cervantes, Andersen, il re nudo”. In *L’immagine riflessa*, Semestrale di sociologia dei testi letterari. Casa editrice Tilgher-Genova, 5, 1982, pp. 187-236.
- COOK, W.R. – HERZMAN, R.B. *Discovering the Middle Ages*. DVD, 2001.
- CORBIN, H (1964). *Storia della filosofia islamica (Histoire de la philosophie islamique)*. Trad. it. Milano 1973.
- CORSA, R. *Edoardo Weiss a Trieste con Freud. Alle origini della psicoanalisi italiana*. Roma: Alpes, 2013.
- DAVID, M. *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Torino: Boringhieri, 1970.
- ELON, A. (1975). *La rivolta degli ebrei (Herzl. A Biography)*. Rizzoli: Milano, 1979.
- FILORAMO, G. (A cura di). *Storia delle religioni*, vol. 6: Islam, Roma 2005.
- FINZI, R. *L’università italiana e le leggi antiebraiche*. Editori Riuniti: Roma 1997. Seconda edizione ampliata Editori Riuniti: Roma, 2003.
- FRESCHI, M. *Introduzione a Kafka*. Bari: Laterza, 1993.
- FREUD, A. *Inaugural Lecture for the Sigmund Freud Chair at The Hebrew University, Jerusalem 1978*. In *The International Journal of Psychoanalysis (IJP)*, LIX, pp. 145-148.
- FREUD, S. (1889). *L’interpretazione dei sogni (Die Traumdeutung, 1900)*. In Id., *Opere*, a cura di C. Musatti (d’ora in avanti OSF). Vol. 3, pp. 1-613.
- FREUD, S. (1901). *Psicopatologia della vita quotidiana*. OSF, 4, pp. 51-297.
- FREUD, S. (1903). *Il metodo psicoanalitico freudiano*. O.S.F., 4 [SIGMUND FREUD, S. Il metodo psicoanalitico freudiano. Prima traduzione italiana a cura di R. Assagioli. In *Psiche, Rivista di Studi Psicologici*, vol. 1, n. 2, 1912.
- FREUD, S. (1912-13), *Totem e tabù (Totem un Tabu)* In OSF, vol. 7, pp. 1-164.
- FREUD, S. (1915-17). *Introduzione alla psicoanalisi (Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse)*. In OSF, vol. 7, pp. 189-611.
- FREUD, S. (1924), *Le resistenze alla psicoanalisi (Freud, Brief an den Herausgeber)*. In OSF, vol. 10, pp. 45-58.
- FREUD, S. (1930a). Prefazione all’edizione ebraica di ‘Totem e Tabù’, 1930. In OSF, vol. 7, pp. 8-9.
- FREUD, S. (1922). “Lettera a S. Ferenczi”, 30 marzo 1922. In: P. Gay, 1988, p. 546.
- FREUD, S. (1924). *Autobiografia*. In: OSF, vol. 9, pp. 69-141.
- FREUD, S. (1925). *In occasione dell’inaugurazione dell’Università ebraica*. In: OSF, vol. X, p. 175.
- FREUD, S. (1925). *Prefazione a “Gioventù travolta” di August Aichorn*. In: OSF, vol. X, pp. 177-183.
- FREUD, S. (1925). “Lettera al Direttore del periodico “Jüdische Presszentrale Zürich”. In: OSF, vol. X, p. 169.
- FREUD, S. (1926 [1941]). *Discorso ai membri dell’Associazione B’nai B’rith*. In OSF, vol. 10, pp. 337-343.
- FREUD, S. (1930). *Prefazione a “Elementi di psicoanalisi” di Edoardo Weiss*. In OSF, XI 11, p. 23.
- FREUD, S. (1930b). “Lettera a Einstein”, 26 febbraio 1930. In: P. Gay, 1988, p. 543.
- FREUD, S. (1930a). *Prefazione all’edizione ebraica di “Totem e Tabù*. In: OSF, vol. VII, pp. 8-9.
- FREUD, S. - EINSTEIN, A (1932 [1933]). *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein) (Warum Krieg?)*. In OSF, vol. 11, pp. 285-303.
- FREUD, S. (1933). “Lettera a Judah Magnes”, 17 novembre. In: Rosenbaum. *Cit.*
- FREUD, S. (1934-38). *L’uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*. In: OSF vol. 11, pp. 334-453.
- FREUD, S. (GIUGNO, 1938). *Avvertenza seconda*. In: Freud (1934-38). *Cit.*, pp. 381-382.
- FREUD, S. (1938). *Compendio di psicoanalisi (Abriss der Psychoanalyse)*. In: OSF, vol. 11, pp. 567-634.
- FREUD, S. (1938). *Una parola sull’antisemitismo*. In: OSF, vol. 11, pp. 138-141.
- FREUD, S. & Abraham, K. (1965). *A Psychoanalytic Dialogue. The letters of Sigmund Freud and Karl Abraham (1907-1926)*. Ed. by Hilda C. Abraham and Ernest L. Freud, The Hogart Press and The Institute of Psychoanalysis, London.
- FREUD, S. (1941[1926]). *Discorso ai membri dell’Associazione B’nai B’rith (Ansprache an die Mitglieder des Vereins B’Nai B’rith)*. In OSF, vol. X, pp. 337-343.
- FREUD, S. (1960). *Epistolari. Lettere alla fidanzata ed altri corrispondenti, 1873-1939 (Briefe 1873-1939)*. Trad. it. di M. Montinari – G. Quattrocchi. Torino: Bollati Boringhieri, 1990.
- FREUD, S. – ABRAHAM, K. (1965). *A Psychoanalytic Dialogue. The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham (1907-1926)*. Ed. by H.C. Abraham and E.L. Freud, London, The Hogart Press-The Institute of Psychoanalysis.
- FREUD, S. & ZWEIG, A. *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*. Ed. by E.L. Freud. London: The Hogarth Press, 1970.
- FREUD, S. (1985). *Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Edizione integrale a cura di J. M. Masson. Avvertenza di M. Schroeter. Introduzione (in appendice) di E. Kris. Traduz. it. Di M:A: Massimello. Torino: Bollati Boringhieri, 1986.
- FREUD, S. & ZWEIG, A. *Lettere sullo sfondo di una tragedia (1927-1939). (Briefwechsel, 1968)*. Edizione italiana a cura di D. Meghnagi. Traduzione di M. Meghnagi. Venezia: Marsilio, 2000.
- GALLI, P.F. (1984). *La psicanalisi in Italia. Conversazione con Pier Francesco Galli. Parte I: L’istituzione psicanalitica (a cura di Carlo Viganò)*. In *Freudiana*, 4: 109-116 (Parma: Pratiche Editrice). Anche col titolo: *La psicoanalisi e l’istituzione psicoanalitica in Italia*. In: *Psicoterapia e Scienze Umane*, 2009, XLIII, 1: 95-104. Edizione inglese su Internet: [www.psychomedia.it/pm/modther/probpsiter/galli84.htm](http://www.psychomedia.it/pm/modther/probpsiter/galli84.htm)
- Edizione inglese: *Psychoanalysis and Psychoanalytic Institution in Italy in the 1950s and 1960s*. Carlo Viganò interviews Pier Francesco Galli. *Trauma and Memory*, 2015, 3, 2: 83-91. DOI: 10.12869/TM2015-204. Internet: [www.eupsycho.com/index.php/TM/article/view/48/pdf](http://www.eupsycho.com/index.php/TM/article/view/48/pdf)
- GAY, P. (1978). *Freud, gli ebrei e altri tedeschi Freud (Jews and Other Germans)*. Trad. it. di S. Maddaloni, Roma 1990.

- GAY, P. (1988). *Freud: A Life for Our Time*. New York: Norton (trad. it.: *Freud: una vita per i nostri tempi*. Milano: Bompiani, 1988).
- GULDAN, M.M. *Die Tagebücher von Ludwig Pollak. Kennerschaft und Kunsthandel in Rom 1893-1934* (I Diari di Pollak). Wien, 1988.
- HARREL, M. (1974). The Jewish Presence in Jerusalem through the Ages, in J.M. Oesterreicher–A. Sinai (eds.), Jerusalem, New York 1974 (<[https://it.wikipedia.org/wiki/Gerusalemme#XX\\_secolo](https://it.wikipedia.org/wiki/Gerusalemme#XX_secolo)>; ultima consultazione: 4.10.2020).
- Heavently Torah: As Refracted through the Generations*, New York–London 2005.
- JONES, E. (1953-57). *Vita e opere di Freud*. 3 voll. (*The Life and Work of Sigmund Freud, 1953- 1957*). Milano: Garzanti, 1977.
- KAFKA, F. *Confessioni e Diari*. A cura di E. Pocar. Milano: Mondadori, 1972.
- KAFKA, F. *Lettere (Brieve 1902-1924)*. A cura di F. Masini. Trad. ital. di F. Masini. Milano: Mondadori, 1988.
- KAFKA, F. *Preparativi di nozze in campagna (Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande, 1907)*. Trad. it. di G. Tarizzo, Milano 1960.
- KAFKA, F. *Preparatifs de noce à la campagne*, Paris, Gallimard, 1957.
- KEELER, A. *Sufi Hermeneutics: the Qur'an commentary of Rashīd al-Din Maybudī*. Oxford 2006.
- LO RUSSO, M. *Otto Gross. Psiche, Eros, Utopia*. Roma: Editori Riuniti, 2011.
- MEGHNAGI, D. (1985a). *Modelli freudiani della critica e teoria psicoanalitica*. Roma: Bulzoni, 1985.
- MEGHNAGI, D. (1985b). Una società di paria e di 'luftmenshn'. Gli Ebrei dell'Est Europa, la questione ebraica, il socialismo ebraico. Considerazioni storico-psicologiche. In M. Brunazzi e A. M. Fubini (a cura di). *Gli Ebrei dell'Europa orientale dall'utopia alla rivolta: 1897-1943*. Atti del congresso internazionale di Torino, gennaio 1984. Coordinamento scientifico D. Meghnagi, M. Brunazzi, A. M. Fubini. Milano: Ed. di Comunità, 1985, pp. 172-184.
- MEGHNAGI, D. (a cura di). (1987) *L'altra scena della psicoanalisi: tensioni ebraiche nell'opera di Sigmund Freud*. Roma: Carucci, 1987.
- MEGHNAGI, D. (1990a). Isaac Deutscher: un ebreo di confine. In M. Brunazzi e A. M. Fubini (a cura di). *Ebraismo e cultura europea del Novecento*. Atti del convegno internazionale. Torino, marzo 1988. Coordinamento scientifico D. Meghnagi, M. Brunazzi, A. M. Fubini. Firenze: La Giuntina, 1990, pp. 113-122.
- MEGHNAGI, D. La vicenda ebraica. Primo Levi e la scrittura. In E. Ferrero (a cura di), *Primo Levi: un'antologia della critica*. Torino: Einaudi, 1997, pp. 289-299. Il saggio è una rielaborazione della relazione tenuta in occasione del Convegno internazionale di Torino del 1988 in memoria di Levi ad un anno dalla sua scomparsa.
- MEGHNAGI, D. (1989a). Freud, il mito ebraico e l'Isola della rugiada divina. In: Novelletto. *L'Italia nella psicoanalisi*, Roma Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Catalogo della mostra in occasione del 36° congresso dell'International Psychoanalytical Association. Direzione del comitato scientifico per la mostra, A. Novelletto. Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1989, pp. 89-95. Anche in: Meghnagi, *Rivista di Psicoanalisi*, 2010, 56: 728-733. Per un errore, in entrambi i casi, il prof. Novelletto compare erroneamente come autore di questo saggio. Si veda la ristampa del volume a cura dell'Istituto dell'Enciclopedia italiana (1990) e la errata corregge a p. 5 del n. 1/2012 della *Rivista di Psicoanalisi*). Lo stesso errore si è verificato anche con il saggio di Miriam Meghnagi dedicato a Levi Bianchini (Cfr. A. Novelletto, *L'Italia nella psicoanalisi*, cit., pp. 97-101, anche in «*Rivista di Psicoanalisi*», LVI (2010), 3, pp. 735-751).
- MEGHNAGI, D. (a cura di). (1989b). *Un secolo di Freud*. Milano: Guerini, 1989.
- MEGHNAGI, D. (1990b). Dall'Inquisizione al nazismo. In *Itinerari Ebraici II* (a cura di D. Meghnagi). In *Lettera Internazionale*, n. 26 ottobre-dicembre 1990, pp. 38-40.
- MEGHNAGI, D. (1992). *Il padre e la legge. Freud e l'ebraismo*. Venezia: Marsilio, Terza edizione ampliata, 2015.
- MEGHNAGI, D. (1994). "Il libro restituito. La vicenda del Parnas di Pisa nella ricostruzione di Silvano Arieti". in A. Di Meo (a cura di). *Cultura ebraica e cultura scientifica in Italia*. Atti del convegno internazionale della Fondazione Gramsci in occasione della settimana di cultura ebraica, 4-13 novembre 1992, Roma: Editori Riuniti, 1994, pp. 53-58.
- MEGHNAGI, D. *Tra Vienna e Gerusalemme. Itinerari psicoanalitici*. Firenze: Libri Liberi, 2002.
- MEGHNAGI, D. *Interpretare Freud*. Venezia: Marsilio, 2003.
- MEGHNAGI, D. *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*. Venezia. Marsilio, 2005.
- MEGHNAGI, D. (2010b). "Freud, il mito ebraico e l'Isola della rugiada divina". In NOVELLETTO, A. (A cura di (1989). *L'Italia nella psicoanalisi*. Catalogo della Mostra in occasione del 36° Congresso dell'International Psychoanalytic Association (IPA), Roma, 30 luglio-4 agosto 1989. Roma: Enciclopedia Treccani, 1989, pp. 89-95 (2a ediz.: 1990). Anche in Meghnagi, *Rivista di Psicoanalisi*, 2010, 56: 728-733. Cfr. D. Meghnagi, 1989a.
- MEGHNAGI, D. La memoria del trauma della Shoah nella costruzione dell'identità europea. In *International Journal of Psychoanalysis and Education – IJPE*. I (2009), 2, pp. 176-193 (<[www.psychoedu.org/index.php/IJPE/article/view/91](http://www.psychoedu.org/index.php/IJPE/article/view/91)>; ultima consultazione: 4.10.2020).
- MEGHNAGI, D. (2010a) *Le sfide di Israele. Lo Stato ponte tra Occidente e Oriente*. Venezia: Marsilio, 2010a.
- MEGHNAGI, D. (2010b). Il Testamento spirituale di Freud: I Tre saggi su L'uomo Mosè e la religione monoteistica. In *International Journal of Psychoanalysis and Education – IJPE*, 2010 vol. II, n° 2 pp. 143-162 (<[www.psychoedu.org/index.php/IJPE/article/view/122](http://www.psychoedu.org/index.php/IJPE/article/view/122)>; ultima consultazione: 4.10.2020).

- MEGHNAGI, D. (2012a). La malattia come premonizione. In: *Psicoterapia e Scienze Umane*. 2012, XLVI, 2: 209-224. DOI: 0.3280/PU2012-002003.
- MEGHNAGI, D. (2012b). Le parole per dire. Trauma e scrittura nell'opera di Primo Levi. In: *Rivista Sperimentale di Freniatria*. 2012, CXXXVI, 2: 39-62. DOI: 10.3280/RSF2012-002003. English translation: "The word to tell. Trauma and writing in Primo Levi's work". In: *Trauma and Memory*, 2014. *cit.*
- MEGHNAGI, D. (2014b). "The word to tell. Trauma and writing in Primo Levi's work. In *Trauma and Memory*. 2014, 2, 1: 3-1, pp. 3-18. DOI: 10.12869/TM2014-1-02. www.eupsycho.com/index.php/TM/article/view/19
- MEGHNAGI, D. (2014a). "Silvano Ariet's novel The Parnas: A Scene from the Holocaust". *International Journal of Psychoanalysis*. 2014, 95, 6: 1155-1181. DOI: 10.1111/1745-8315.12149.
- MEGHNAGI, D. "La psicoanalisi di Enzo Bonaventura. Attualità di un pensiero, storia di una rimozione". *Psicoterapia e Scienze Umane*. 2017, 51 (2): 247-266. DOI: 10.3280/PU2017-002004.
- MEGHNAGI, D. "Enzo Bonaventura and psychoanalysis. Interview with David Meghnagi". By Rita Corsa. In *Trauma and Memory*. 2018, Volume 6, no. 3, pp. 57-72. DOI: 10.12869/TM2018-3-03 (ISSN 2282-0043). www.eupsycho.com
- MEGHNAGI, D. "Enzo Joseph Bonaventura's La psicoanalisi: The importance of his thinking, history of a repression". In: *Trauma and Memory*. 2019, vol. 7 n. 2, pp. 54-70. DOI: 10.12869/TM2019-2-01 ISSN 2282-0043. www.eupsycho.com
- MEGHNAGI, M. (1989). Levi Bianchini. In: *Novelletto*, 1989, pp. 97-101. Anche in: *Rivista di Psicoanalisi*, 2010, 3: 735-751 (la parte relativa a Levi Bianchini, di Miriam Meghnagi, risulta erroneamente attribuita ad Arnaldo Novelletto).
- MORSELLI, E. La questione ebraico-sionista nei riguardi dell'etnologia, Introduzione all'edizione italiana di A. Ruppini, *Gli ebrei d'oggi dall'aspetto sociale*, Torino: Bocca, 1922.
- MORSELLI, E. *La Psicanalisi*. Torino: BOCCA, 1926.
- MOSSE, G.L. (1985). *Il dialogo ebraico tedesco. Da Goethe a Hitler (German Jews beyond Judaism)*. Trad. ital. di D. Vogelmann, Firenze: Giuntina, 1988.
- MUSATTI, C. (1982). *Mia sorella gemella la psicoanalisi*. Roma: Editori Riuniti.
- NEHER, A. (1970). *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz (L'Exil de la Parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz)*. Trad. it. di G. Cestari. Introduzione di S. Quinzio, Casale Monferrato 1983.
- NOVELLETTO, A. (A cura di (1989). *L'Italia nella psicoanalisi*. Catalogo della Mostra in occasione del 36° Congresso dell'International Psychoanalytic Association (IPA), Roma, 30 luglio-4 agosto 1989. Roma: Enciclopedia Treccani, 1989 (2a ediz.: 1990).
- OSTOW, M. (Ed by). (1982). *Judaism and Psychoanalysis*. New York: Ktav Publishing House.
- PARDES. In Internet: www.wikizero.com/it/Pardes. Ultima consultazione 4/10/2020.
- PRATO, D. In "Rabbini Italiani" www.rabbini.it/david-davide-prato/ultimo accesso, 1 febbraio 2017.
- POLIAKOV, L. (1977). *Storia dell'antisemitismo, vol. 4: L'Europa suicida (1870-1933)*. (*The History of Anti-Semitism: Suicidal Europe. 1870-1933*). Trad. it. di R. Salvadori. Firenze: Giuntina, 1990..
- POLLAK, L. (A cura di Orietta Rossini). *Archeologo e mercante d'arte. Praga 1868- Auschwitz, 1943. Gli anni d'oro del collezionismo internazionale da Giovanni Barracco a Sigmund Freud*, Roma 2018, catalogo della mostra (Museo di Scultura Antica Giovanni Barracco – Museo Ebraico di Roma, 5.12.2018 – 5.5.2019). Roma: Gangemi editore International, 2018.
- ROBERT, M. (1974). *Da Edipo a Mosè. Freud e la coscienza ebraica*. Firenze: Sansoni, 1981.
- ROLNIK, E. J. (2007). *Freud in Zion. Psychoanalysis and the making of Modern Jewish identity*. London: Karnac, 2012. (Hebrew edition 2007, Tel Aviv: Am Oved).
- ROSENBAUM, M. "Freud- EitIngon- Magnes correspondence: Psychoanalysis at the Hebrew University". In *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 1954, 2, 311-317.
- ROSSINI, O. (a cura di). *Ludwik Pollak. Archeologo e mercante d'arte. Praga 1868-Auschwitz 1943. Gli anni d'oro del collezionismo internazionale da Giovanni Baracco a Sigmund Freud*. Roma: Gangemi international, 2019.
- RUBINSTEIN, R.L. (1968). *L'immaginazione religiosa Studio sulla psicoanalisi e sulla teologia ebraica (The Religious Imagination: A Study in Psychoanalysis and Jewish Theology)*. Trad. it. di G. Sardelli Roma: Astrolabio, 1974.
- BENJAMIN, W. E SCHOLEM, G. (1933-1940). *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*. Torino: Einaudi, 1987.
- POLIAKOV, L. (1977). *Storia dell'antisemitismo*. Vol. IV, *L'Europa suicida, 1870-1933*. Firenze: La Nuova Italia, 1990.
- RUPPIN, A. *Gli ebrei d'oggi dall'aspetto sociale*. Prefazione di E. Morselli, Torino: Bocca, 1922.
- SERVADIO, E. Il movimento psicoanalitico in Italia. In *Rivista Psicoanalitica Italiana*. 22, 1976, pp. 162-168.
- STEINZALTZ, A. *Il Talmud (Ha-Talmud Lakòl)*. Trad. it. a cura di S. Servi, Firenze: Giuntina, 2016.
- TANAKH (Bibbia ebraica): *Neemia (2:8); Qohelet (Ecclesiaste, 2:5); Shir Ha-Shirim (Il Cantico dei Cantici, 4:13). Torah Min Ha-Shamaym BeIspaqarya Shel Ha-Dorot [Ebraico]*, London-New York, 1962-1965 (voll. I-II); *The Jewish Theological Seminary of America, New York-Jerusalem, 1995 (vol. III)*.
- VOGHERA, G. *Gli anni della psicoanalisi*. Venezia: Studio Tesi, 1980.
- WEISS E. (1970). *Sigmund Freud come consulente (Sigmund Freud as a Consultant)*. Trad. it. di F. Rasetschnig – G. Guidi, Roma 1971.
- WERFEL, F. *Schweiger: Ein Trauerspiel in drei Akten*. München 1922.
- YERUSHALMI, H. (1991). *Il Mosè di Freud*. Torino: Einaudi, 1996.