



# L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

## **sogno e trauma**

---

### **come materiale storiografico**

ISSN 2499-8729

Roberto R. Aramayo  
Sergio Benvenuto  
Livio Boni  
Pio Colonnello  
Angela Coppola  
Claudio D'Aurizio  
Juan de Dios Bares Partal  
Faustino Oncina Covas  
Giuseppe Maccauro  
Linda Maeding  
Ana Meléndez  
Stefano Oliva  
Rafael Pérez Baquero  
Aldo Pisano  
Pedro Ruiz Torres  
Arianna Salatino  
Vicente Serrano  
Viviana Vozzo



UNIVERSITÀ  
DELLA CALABRIA

**L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**  
**N. 8 - Sogno e Trauma come materiale storiografico**  
**Dicembre 2019**

Rivista pubblicata dal  
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"  
dell'Università della Calabria  
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -  
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Registrazione in corso presso il  
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2000

ISSN 2499-8729

# **L'inconscio.**

## **Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**

**N. 8 - Sogno e Trauma come materiale storiografico**  
**Dicembre 2019**

### **Direttore**

Fabrizio Palombi

### **Comitato Scientifico**

Felice Cimatti (Presidente)

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

### **Caporedattore**

Deborah De Rosa

### **Segretario di Redazione**

Claudio D'Aurizio

### **Redazione**

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Ivan Rotella, Arianna Salatino, Emiliano Sfara

*I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti  
a double blind peer review*



# Indice

## *Editoriale*

*L'inconscio: il doppio ruolo di una rivista*  
Fabrizio Palombi p. 8

## **Sogno e Trauma come materiale storiografico**

*Sueño y trauma: dos conceptos desafiantes para la historia conceptual*  
Faustino Oncina Coves p. 15

*I retaggi filosofici di traumi e fantasticherie in Rousseau, Kant e Schopenhauer*  
Roberto R. Aramayo p. 40

*Ensueño y existencia en Ludwig Binswanger*  
Pio Colonnello p. 66

*Los tres tratados aristotélicos sobre el sueño*  
Juan de Dios Bares Partal p. 75

*Il rito della guerra: trauma, nevrosi e memoria del primitivo*  
Giuseppe Maccauro p. 100

*Sueño y terror. La vida onírica bajo el totalitarismo según Charlotte Beradt*  
Linda Maeding p. 121

*Trauma, un concepto histórico fundamental del siglo XX*  
Ana Meléndez p. 143

*La historia y la memoria desde las secuelas del trauma*  
Rafael Pérez Baquero p. 172

*Trauma y posmemoria en el análisis histórico*

Pedro Ruiz Torres p. 201

*Il mito dell'inconscio e il trauma moderno*

Vicente Serrano p. 228

## **Inconsci**

*Das Unheimliche, un secolo dopo*

Sergio Benvenuto p. 250

*Poétiques du genre chez Rabindranath Tagore. Genre romanesque, réinvention du féminin et subjectivité post-coloniale*

Livio Boni p. 274

*La ripetizione in Jacques Lacan. Dal ritorno significante al ritorno di godimento*

Angela Coppola p. 298

*Eternal sunshine of the (un)spotless mind. Memoria e processo di individuazione: una prospettiva etica*

Aldo Pisano p. 321

## **Atelier**

*Dalla merce al brand. Nuovi feticismi*

Arianna Salatino p. 343

## **Note critiche**

*Strutturalismo ed epistemologia nel Seminario XVI. Da un Altro all'altro di Jacques Lacan*

Claudio D'Aurizio p. 362

*Curare gli umani: a partire dal Neurone bugiardo di Walter Procaccio*

Stefano Oliva	p. 374
<i>“La donna” e il “desiderio a vuoto”. Una riflessione sul concetto di chiaroscuro</i>	
Viviana Vozzo	p. 380
<b>Notizie biobibliografiche sugli autori</b>	p. 386

## I retaggi filosofici di traumi e fantasticherie in Rousseau, Kant e Schopenhauer

Roberto Rodríguez Aramayo

Concepito il disegno di descrivere lo stato abituale della mia anima in questa situazione, stranissima tra quelle in cui mai possa trovarsi un mortale, non ho veduto alcuna maniera altrettanto semplice e sicura di eseguire quest'impresa che tenere un fedele registro delle mie passeggiate solitarie e delle fantasie che le occupano, quando lascio la testa interamente libera e le idee al loro corso, senza resistenza e costrizione

Jean-Jacques Rousseau (1776, p. 1325)

Molto probabilmente e forse senza neanche saperlo, ognuno di noi si sente condizionato da esperienze d'infanzia che, nella maggior parte dei casi, non sono neanche veri e propri ricordi, ma creazioni posteriori di immagini prese dalla nostra memoria o dai racconti ascoltati dai nostri familiari. Ciò che è importante non è tanto il trauma o la fantasia di per sé, quanto piuttosto la sua rielaborazione *simbolica*, che può, tra l'altro, subire forti variazioni. Tutto ciò va a costituire la nostra identità mediante sofisticate ricostruzioni, che elaboriamo più e più volte con l'andar del tempo. Alle volte, vecchie fotografie accompagnano questi racconti, mentre in altre finiscono per sconvolgerli. Di recente mi è stato mostrato un video di quasi quarant'anni fa che non avevo mai visto prima, dove appaiono dei parenti



molto stretti ormai scomparsi da parecchio tempo. Vedere improvvisamente i tuoi genitori più giovani di quanto lo sia tu ora è sconvolgente e ti spinge a ripercorrere la galleria di immagini archiviate, più dall'immaginazione che dalla memoria, tra i tuoi ricordi. Andiamo ora a vedere quale fu l'impatto di traumi e sogni in autori come Leonardo da Vinci, Freud, Schopenhauer, Kant e Rousseau.

### **Il ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci**

Come noto, Freud dedicò uno studio a Leonardo da Vinci sulla base di un ricordo d'infanzia, narrato da quest'ultimo, e vi costruì un'intera teoria riguardante il suo genio artistico, la sublimazione e persino le sue inclinazioni sessuali (per quanto l'indiscutibile carattere omosessuale di Leonardo potesse anche essere bisessuale, così come era ambidestro ed uno strabismo divergente pare condizionò il suo modo di dipingere).

Il ricordo d'infanzia annotato da Leonardo racconta di un uccello che, svolazzando sulla sua culla, gli mise la coda nella bocca. Oskar Pfister, discepolo di Freud, riuscì ad individuare l'uccello in questione in uno dei quadri di Leonardo, che si trova nel museo del Louvre. In *Sant'Anna, la Vergine e il Bambino* (1510-1513), il mantello azzurro della vergine rappresenterebbe un avvoltoio capovolto, la cui coda tocca la bocca di Gesù. Con ciò veniva confermata l'omosessualità del geniale pittore. Il problema è che Leonardo parlava di un nibbio, non di un avvoltoio.

A mio parere, risulta più interessante l'interpretazione freudiana di un altro quadro di Leonardo, che mi è sempre sembrato affascinante e che è conservato nella *National Gallery* di Londra, in una stanza poco illuminata per non danneggiare questo enigmatico bozzetto. Stavolta un San Giovanni Battista, affiancato da Sant'Anna, si avvicina a Gesù tra le braccia di sua madre.

Secondo Freud, Leonardo avrebbe elaborato il trauma che gli produsse l'esser strappato dalle braccia di sua madre quando era molto piccolo, per poi essere affidato alla nonna paterna; il caso vuole che i volti delle figure concordino perfettamente con quanto affermato da Freud. Leonardo avrebbe così ricreato una felicità difficile da rimembrare ed attribuita ai primi anni trascorsi con sua madre, mostrando al contempo il suo dispiacere per il trasferimento nella casa paterna in cui viveva un'altra famiglia e dove un figlio nato fuori dal matrimonio, benché primogenito, non riceveva un trattamento preferenziale. Ebbene, che il padre della psicoanalisi potesse trarre profitto dai traumi infantili e dalle fantasie che ne possono seguire non può sorprenderci, anzi, va da sé. Tuttavia, i traumi ed i sogni si presentano anche nella filosofia di autori come Rousseau, Kant e Schopenhauer.

Quest'ultimo venne rinnegato da Freud, che sostenne di non aver letto gli scritti del filosofo e, pertanto, di non averne potuto subire l'influenza, benché sia stato costretto a riconoscerlo, essendo impossibile negare una tale evidenza, come un illustre predecessore in questioni fondamentali.

## **2. La strana posizione di Freud rispetto a Schopenhauer**

Prima di Freud, anche Schopenhauer si interessò alla oniromanzia, tanto quanto il padre della psicoanalisi. Per l'autore de *L'interpretazione dei sogni* (1899), analizzare le nostre fantasie oniriche, come se fossero un complesso geroglifico, era il miglior modo per accedere a quell'ignoto inconscio che, in ultima istanza, condiziona ogni nostro comportamento; ma Schopenhauer si era spinto ancora più lontano ed era del tutto convinto, come Calderón, che tutta la vita fosse paragonabile ad un sogno, se non ad un insopportabile incubo.

La nostra vita sarebbe un sogno effimero dal quale ci risvegliamo al momento della morte e solo allora ritorniamo

alle nostre origini, rientrando a far parte di una realtà primigenia, latente dietro tutto ciò che esiste, che costituisce il soggetto di un altro sogno, questa volta eterno.

Schopenhauer definisce la volontà come il nucleo, la natura o l'essenza intima delle cose, l'in-sé del mondo. Si tratta del cuore stesso dell'universo, del magma nascosto della natura, di qualcosa che, «considerata puramente in sé, non ha conoscenza ed è solo un impulso cieco e inarrestabile» (Schopenhauer, 1819, p. 541).

Quest'ultima definizione, tanto vicina alla libido freudiana, basterebbe già per chiedersi se non siamo in presenza di un pioniere delle indagini psicoanalitiche, soprattutto tenendo in considerazione l'interesse dimostrato per i fenomeni ipnotici e per la vita onirica, ovvero per i due sentieri percorsi da Freud nel suo intento di osservare l'inconscio. La questione sembra chiara anche allo stesso padre della psicoanalisi, che giunse a riconoscerlo con queste parole:

Probabilmente pochissimi uomini hanno compreso che ammettere l'esistenza di processi psichici inconsci significa compiere un passo denso di conseguenze per la scienza e per la vita. Affrettiamoci comunque ad aggiungere che un tale passo la psicoanalisi non l'ha compiuto per prima. Molti filosofi possono esser citati quali precursori, e sopra tutti Schopenhauer, la cui "volontà" inconscia può essere equiparata alle pulsioni psichiche di cui parla la psicoanalisi. Si tratta del resto dello stesso pensatore che, con enfasi indimenticabile, ha anche rammentato agli uomini l'importanza, tuttora misconosciuta, delle loro aspirazioni sessuali (Freud, 1916, pp. 663-664).

Ben diverso è riconoscere o meno, al pioniere in questione, il suo ruolo di musa ispiratrice. A tale riconoscimento Freud non sembra ben disposto, come scrive nella sua *Autobiografia* (1924):

Le notevoli concordanze fra la psicoanalisi e la filosofia di Schopenhauer, il quale non solo ha sostenuto il primato dell'affettività e l'importanza preminente della sessualità, ma ha conosciuto addirittura il meccanismo della rimozione, non possono essere ascritte alla mia conoscenza delle sue teorie. Ho letto Schopenhauer molto tardi nella mia vita (Freud, 1924, pp. 126-127).

Freud preferisce dichiararsi ignorante e confessare un deficit di letture piuttosto che rinunciare alla gloria di attribuirsi una scoperta. Pur volendo confutare le affermazioni che segnalano Schopenhauer come notevolmente influente per la teoria psicoanalitica, Freud non mancherà di ammettere una parentela intellettuale, ma insiste sul fatto che non conosceva in anteprima il pensiero del filosofo e che, pertanto, quest'ultimo non poté guidarlo in quelle scoperte che Freud non voleva condividere.

Sono certo di aver elaborato autonomamente la mia teoria della rimozione [...] non so di alcuna fonte che mi abbia influenzato e avvicinato ad essa, e per lungo tempo ho ritenuto che si trattasse di una concezione originale fino a quando Rank ha segnalato il passo del Mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer ove il filosofo tenta una spiegazione della follia. Ciò che là è detto circa la riluttanza ad accettare ciò che della realtà risulta penoso, coincide così perfettamente con il contenuto del mio concetto di rimozione, che ancora una volta ho potuto ringraziare le lacune della mia cultura che mi avevano permesso di fare una scoperta. Altri, infatti, hanno letto quel brano senza soffermarvisi, senza fare questa scoperta, e forse lo stesso sarebbe capitato a me se negli anni giovanili avessi trovato più gusto nella lettura di autori filosofici (Freud, 1914, pp. 388-389).

Nel 1933 si pubblicarono le nuove lezioni di *Introduzione alla psicoanalisi*. In questo testo e per l'ultima volta, Freud si riferisce alle possibili influenze di Schopenhauer ed il tono che

egli usa rivela chiaramente quanto fastidiosa gli risultasse l'intera vicenda.

Forse scrollerete le spalle: questa non è scienza della natura, è filosofia, la filosofia di Schopenhauer. E perché mai, Signore e Signori, un audace pensatore non dovrebbe aver intuito ciò che una spassionata, faticosa e dettagliata ricerca è in grado di convalidare? E d'altronde, tutto è già stato detto una volta, e molti prima di Schopenhauer hanno detto cose simili. E infine, ciò che diciamo non è neanche l'autentico Schopenhauer (Freud, 1933, p. 215).

La persona a cui Freud si rivolge con questa dura affermazione non è altri che egli stesso o, più precisamente, l'autore de *Al di là del principio del piacere* (1920), che tredici anni prima sembrava sostenere una cosa ben diversa:

Ma c'è ancora qualcos'altro di cui non possiamo evitare di prendere atto: improvvisamente ci accorgiamo di essere approdati nel porto della filosofia di Schopenhauer, per il quale la morte è "il vero e proprio risultato, e, come tale, scopo della vita", mentre la bramosia sessuale è l'incarnazione della volontà di vivere (Freud, 1920, p. 235).

### **3. Il suicidio del padre di Schopenhauer**

Lasciamo ora da parte Freud con i suoi traumi intellettuali e riflettiamo invece un momento sull'importanza che esercitò nel pensiero di Schopenhauer un evento per lui indubbiamente molto traumatico, ovvero il suicidio di suo padre. Questo suicidio lo liberò da una promessa che lo atterriva, quella di farsi carico degli affari di famiglia, e gli consentì, grazie all'eredità che ricevette quando venne a mancare il suo genitore, di procurarsi un patrimonio tale da potersi dedicare interamente agli studi per il resto della sua vita.

Questa circostanza gli permise di vivere *per* la filosofia, senza dover vivere *di* essa, come accadde invece a Fichte o ad Hegel, con il quale, tra l'altro, entrò in competizione come professore universitario nella nuovissima università di Berlino. Detto per inciso, Schopenhauer attribuì ad un sogno la decisione di lasciare Berlino poco prima che un'epidemia di colera devastasse la città e uccidesse lo stesso Hegel. Nella notte di San Silvestro del 1830, Schopenhauer sognò che un gruppo di uomini gli davano il benvenuto mentre visitava un paese a lui sconosciuto. In qualche modo riuscì a riconoscere, nelle fattezze di un uomo adulto, un vecchio compagno di giochi d'infanzia morto all'età di dieci anni, da ormai tre decenni. Schopenhauer lo interpretò come un avvertimento di lasciare la propria casa.

Tornando al trauma del suicidio paterno ed alle sue agrodolci conseguenze, anche il padre sottopose Schopenhauer, durante la sua adolescenza, ad una decisione che gli risultò traumatica e che sarebbe stata d'ispirazione per le sue riflessioni sulla libertà umana. Secondo Schopenhauer non possiamo giungere a conoscere noi stessi se non leggendo il libro che scriviamo con le nostre proprie azioni - dal momento che esse esprimono la nostra essenza - e siamo in grado di riconoscere fino a che punto siamo ciò che facciamo solo quando le nostre scelte ci rivelano ciò che vogliamo realmente. Per quanto ci piaccia pensare di nutrire anche altre preferenze, esse vengono smentite dalle nostre decisioni. Come suggerisce Rüdiger Safranski nella sua splendida biografia su Schopenhauer, questa teoria della libertà è radicata in un'esperienza biografica di grande intensità per lo stesso autore.

Suo padre lo mise nella condizione di confrontarsi con se stesso, ponendolo dinanzi ad un bivio: doveva scegliere tra l'andare all'università, come Schopenhauer sosteneva di volere, o realizzare un lungo viaggio per l'Europa che, però, avrebbe condizionato la sua vocazione professionale, poiché così facendo accettava il compromesso di abbandonare la sua passione per lo studio e proseguire la tradizione familiare

dedicandosi al commercio. Heinrich Floris voleva che suo figlio si dedicasse agli affari e perciò decise di farlo viaggiare per la Francia e l'Inghilterra, affinché imparasse nuove lingue e divenisse un uomo di mondo. Contrariato poiché mostrava altre inclinazioni, gli tese un'ingegnosa trappola, come ci racconta lo stesso Schopenhauer:

Benché il suo innato rispetto per la libertà gli impedisse di impormi coercitivamente il suo progetto, non si fece alcuno scrupolo a ricorrere ad un astuto stratagemma. Egli sapeva che io ero desideroso di vedere il mondo. Per questo motivo mi disse che la primavera successiva aveva intenzione di intraprendere con sua moglie un lungo viaggio per buona parte dell'Europa e che io potevo avere l'occasione di parteciparvi, se solo gli avessi promesso che al ritorno mi sarei dedicato completamente al mestiere di commerciante. La scelta era mia (Schopenhauer, 1987, pp. 649-650).

Se non accettava questa condizione e preferiva dedicarsi allo studio, Schopenhauer poteva restare ad Amburgo e studiare latino. Ma non seppe resistere alla tentazione e sperimentò sulla sua pelle ciò che in seguito teorizzò come un punto fondamentale della sua dottrina morale, ovvero che solo i nostri atti danno prova di ciò che vogliamo realmente. Possiamo ripercorrere le nostre motivazioni e dire a noi stessi che i nostri desideri puntavano in un'altra direzione, ma in realtà l'unico notaio delle nostre autentiche volizioni è ciò che facciamo. Il viaggio iniziò ad essere istruttivo prima ancora di cominciare. Durante questo viaggio, Schopenhauer non poteva consolidare la sua anelata formazione accademica, spostandosi da un posto ad un altro e visitando l'Olanda, la Francia, l'Inghilterra, il Belgio, la Svizzera, l'Austria e la stessa Germania. Tuttavia, nel momento di fare il bilancio, anche questo gli sembrò un grande vantaggio più che un inconveniente:

Durante quegli anni di pubertà, quando l'anima umana è più ricettiva e si apre a qualsiasi tipo di impressioni, poiché la sua

intensa curiosità esige unire conoscenze e cose, diversamente da quanto avviene di solito, il mio spirito non si riempì di parole vuote, né di descrizioni su ciò di cui ancora non si poteva possedere una comprensione precisa e concreta, cosa che offusca la naturale acutezza dell'intelletto; al contrario, nutrito e addestrato dall'intuizione diretta delle cose, apprese a discernere il che ed il come dell'essere delle cose, prima ancora che gli venissero innestate un mucchio di opinioni a riguardo (*ivi*, p. 650).

Senza volerlo e contro i suoi stessi progetti, il padre trasformò il figlio in un raffinato autodidatta, che, oltre a poter leggere in sette lingue diverse, era capace di apprezzare l'arte ed osservare i suoi simili con grande perspicacia, acquisendo così un bagaglio utilissimo per la sua riflessione filosofica. Tuttavia, soltanto la strana ed inaspettata morte di suo padre fece sì che Schopenhauer potesse realizzare la sua vocazione ed andare incontro al suo destino filosofico. In tutto ciò, non si può dimenticare anche il ruolo giocato da sua madre, Johanna, poiché fu quest'ultima a liberare suo figlio dal compromesso stabilito con il padre, così come Edipo poté accedere al trono di Tebe solo quando sposò Giocasta. Schopenhauer, però, non fu mai grato a sua madre per questo decisivo gesto. Le relazioni tra i due si guastarono progressivamente sino a sfociare in un'irreversibile rottura. Lei non poteva sopportare l'intollerabile carattere del figlio, mentre questi le rimproverava di esser quasi contenta della sua vedovanza. Questa circostanza, infatti, le permise di dedicarsi con qualche esito alla letteratura una volta stabilitasi a Weimar, dove il suo salotto vantava di essere frequentato da Goethe, al quale Schopenhauer non smise di inviare i suoi scritti sulla *Teoria dei colori* (1810) e *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), alla ricerca di un suo riconoscimento.



#### 4. Cosa accadde a Kant quando compì quarant'anni?

Solo un ritratto ornava il sobrio studio di Kant. Annebbiato dal fumo della sua pipa, c'era un ritratto di Rousseau, suo contemporaneo nato solo dodici anni prima di lui e, pertanto, appartenente alla stessa generazione. I biografi di Kant assicurano che egli aveva letto tutte le opere di Rousseau e che le conosceva bene. Inoltre, diffusero il noto aneddoto secondo il quale Kant smise di fare le sue passeggiate solo quando si immerse nella lettura di Rousseau (sicuramente dell'*Emilio*, che gli mostrò l'importanza dell'educazione e lo spinse a riflettere sull'utilità di porre la religione entro i limiti della sola ragione, ma forse anche in quella del *Contratto sociale* e/o di uno dei due *Discorsi*). Ad ogni modo, Kant prese atto dell'enorme effetto prodotto dalle letture di Rousseau in una delle annotazioni che scrisse a margine di un suo libro, l'esemplare che aveva nella sua biblioteca delle *Osservazioni sul bello ed il sublime* (1764).

Queste note furono scritte tra il 1764 ed il 1765, ovvero quando Kant aveva circa quarant'anni; la stessa età che aveva Platone quando intraprese il suo primo viaggio a Siracusa, con il proposito di trasformare un tiranno in un filosofo, e anche la stessa che Kant attribuisce a Diogene, quando divenne il precettore del figlio di colui che lo aveva comprato come schiavo.

In queste riflessioni a margine delle *Osservazioni*, Kant rende noto l'incredibile impatto che le opere di Rousseau ebbero per la sua carriera intellettuale, opere la cui lettura lo spinse verso un'irreversibile piega pratica. In qualche modo, Kant si propone di continuare l'opera di Rousseau, cambiandone unicamente il metodo. «Rousseau», afferma Kant, «procede sinteticamente e comincia dall'uomo allo stato di natura; io procedo analiticamente e comincio dall'uomo costumato» (Kant, 1764-1765, p. 26).

Kant sottolinea anche che l'eloquenza di Rousseau lo distrae, ragion per cui è costretto a rileggerlo più e più volte, per poterne esaminare i contenuti con maggiore freddezza, senza

lasciarsi stregare dalla magia della sua penna. Queste annotazioni riflettono le successive sensazioni sperimentate da Kant nella sua lettura di Rousseau:

La prima impressione che un lettore competente, che non legge semplicemente per futilità o per passare il tempo, riceve dagli scritti del signor J.J. Rousseau, è che costui sia uno scrittore dotato di una straordinaria perspicacia di spirito, di un nobile slancio del genio e di un animo molto sensibile; queste doti poi, sono talmente forti da far pensare che nessuno scrittore, appartenente a qualsivoglia altra epoca o popolo, le abbia mai possedute tutte insieme (*ivi*, p. 63).

Una volta rotto l'incantesimo della sua affascinante retorica, in un secondo momento il lettore si trova pervaso dalla perplessità suscitata dalle paradossali opinioni di Rousseau. Esse sembrano talmente contrarie ai luoghi comuni abituali che si finisce per chiedersi «se l'autore, grazie al suo talento straordinario, abbia solo voluto mostrare l'incanto dell'eloquenza e atteggiarsi a originale per distinguersi, grazie al fascino della novità, dai suoi rivali in arguzia» (*ibidem*).

Al di là di queste considerazioni sul peculiare e seducente stile letterario di Rousseau, Kant ci confessa che le letture di questo autore hanno modificato radicalmente le sue inquietudini. Dichiarò di aver avuto da sempre la vocazione alla ricerca e di estendere le sue conoscenze, spronato dal piacere procuratogli da ogni nuova scoperta. Basti ricordare, ad esempio, la teoria che porta il nome di Kant-Laplace sulla formazione del sistema solare. Tuttavia, Rousseau gli ha permesso di vedere le cose in altro modo. Kant riconosceva il disprezzo per l'ignoranza e credeva che solo il sapere potesse nobilitare l'umanità, ma questa sensazionale superiorità svanisce quando Rousseau gli mostra che ci sono altre battaglie più urgenti da combattere:

Ho imparato a rispettare gli uomini - scrive Kant - e mi sentirei all'improvviso più inutile di un comune lavoratore se non credessi al tempo stesso che le mie osservazioni possano

rappresentare un valore per tutti, in grado di costituire i diritti dell'umanità (*ivi*, p. 64).

Agli occhi di Kant, Rousseau appare come il Newton del mondo morale, poiché l'autore del *Discorso sulla disuguaglianza* (1755) lo ha reso sensibile ai problemi originati dalla disuguaglianza e dall'elitismo.

L'idea della disuguaglianza rende disuguali anche gli uomini. Solo l'insegnamento del signor Rousseau può far sì che il filosofo più dotto, con tutto il suo sapere, onestamente e senza ricorrere alla religione, non si senta migliore dell'uomo comune (*ivi*, p. 192).

Come Kant spiega nelle sue *Lezioni di etica* (1775-1781), Rousseau afferma che

il fine dell'umanità non è il sapere [...] l'uomo di scienza non può credere di avere una preminenza rispetto agli altri cittadini [...], perché anche un artigiano col suo lavoro contribuisce in qualcosa al conseguimento dei fini del genere umano, altrettanto bene quanto un uomo di scienza (Kant, 1775-1781, pp. 276-277).

D'altra parte, l'autore dell'*Emilio o dell'educazione* (1762) consentì a Kant di riconoscere anche la somma importanza della pedagogia. In queste annotazioni di Kant leggiamo:

L'educazione di Rousseau è l'unica formula adatta per ristabilire la fioritura della società civile, poiché là dove l'opulenza si incrementa senza misura, dando luogo all'indigenza, all'oppressione e al disprezzo, così come alla guerra, le leggi non possono far nulla per cambiare le cose (Kant, 1764-1765, p. 192).

Come già segnalato, è interessante soffermarsi sull'età che Kant aveva quando prende atto di questo cambiamento nei suoi

interessi fondamentali, stabilendo le sue priorità nel coltivare una sorta di filosofia politica compromessa con i cambiamenti sociali, benché non abbandoni mai del tutto il suo interesse per le questioni scientifiche. Kant si avvicina ai quaranta, l'età che segnala nelle sue lezioni di *Antropologia* come quella adatta per verificare la rivoluzione interiore che tutti dobbiamo intraprendere nel corso delle nostre vite. È probabile che la prematura morte di un amico molto stretto, avvenuta nel 1764, abbia inciso su queste riflessioni quando si trattò di stabilire in che momento fissare questo punto di svolta vitale. Nella prima sezione de *La religione entro i limiti della sola Ragione* (1793), Kant ci dice che il transito dalla legalità - o l'osservanza delle leggi - alla moralità - o compimento della legge morale per se stessa - non può avvenire mediante riforme graduali, ma è necessario che ci sia una rivoluzione interiore nell'intenzione, una rivoluzione che riguardi il modo di pensare. L'uomo cosciente di aver cambiato il suo modo di pensare acquisisce un carattere di indole morale solo grazie a se stesso, poiché nessuno, né la natura né gli altri, possono farlo al suo posto; carattere che ha un valore intrinseco e si trova al di sopra di qualsiasi prezzo, come la volontà buona in se stessa di cui ci parla nella *Fondazione*.

Educazione, esempi, insegnamento non possono in genere produrre *a poco a poco* una tale fermezza e saldezza di principi, ma queste possono prodursi solo per mezzo come di un'esplosione, che ad un tratto succede al disgusto per l'instabile condizione dell'istinto. Forse son pochi quelli che hanno tentato questa rivoluzione prima dei trent'anni, e ancor meno quelli che l'hanno stabilmente compiuta prima dei quaranta (Kant, 1798, p. 186).

Molto probabilmente, Kant sta ricreando qui la sua esperienza personale ed il cambiamento che sperimentò quando lesse gli scritti di Rousseau, il quale non solo determinò la sua sensibilità politico-sociale, ma anche i suoi approcci alla morale, come

mostrano le somiglianze tra la *Professione di fede del vicario savoiardo* e *La religione entro i limiti della sola Ragione*.

Nella terza passeggiata delle *Fantasticherie del passeggiatore solitario* (1776), Rousseau ci parla anche della grande rivoluzione che ebbe luogo nella sua interiorità e che gli svelò un altro mondo morale quando compì quarant'anni, sradicando dal suo cuore la cupidigia e l'ansia che davano un valore a tutto ciò che egli aveva ormai deciso di abbandonare.

Anche i popoli sperimentano rivoluzioni che producono effetti simili a quelle interiori degli individui, facendo sì che rinascano dalle loro ceneri e recuperino il vigore della gioventù, così come, secondo Rousseau nel suo *Contratto sociale* (1762), sarebbe il caso di Sparta ai tempi di Licurgo, della Roma repubblicana dopo la dinastia dei Tarquini o dell'Olanda e della Svizzera dopo l'espulsione dei tiranni.

## **5. Rousseau e la fantasia di aver assassinato sua madre**

La madre di Rousseau morì qualche giorno dopo la sua nascita a causa di una febbre contratta durante il parto. «Costai la vita a mia madre e la mia nascita fu la prima delle mie sventure» (Rousseau, 1782-1789, p. 748), scrive Rousseau nel primo libro delle sue *Confessioni*. In questo testo racconta che suo padre non poté mai consolarsi di questa perdita e che credeva di rivedere la madre in suo figlio, «senza poter dimenticare che proprio io gliela avevo tolta» (*ibidem*), motivo per il quale i suoi baci portavano sempre con sé dei sospiri ed ai suoi teneri abbracci si mescolava sempre un'amara tristezza. (sic). Tutto questo segnò il suo destino.

Mia madre aveva lasciato dei romanzi, mio padre e io ci mettemmo a leggerli dopo cena, insieme. [...] leggevamo a turno senza posa e passavamo le notti in questa occupazione. [...] In poco tempo, grazie a questo metodo dannoso, acquistai non soltanto una grandissima capacità nel leggere e nel

comprendere me stesso, ma anche una comprensione di passioni straordinaria per la mia età. [...] Non avevo pensato niente, avevo sentito tutto; [...] Queste emozioni formarono [la ragione] d'una tempra diversa; mi diedero della vita nozioni stravaganti e romanzesche, dalle quali l'esperienza e la riflessione non hanno mai potuto guarirmi (*ivi*, p. 749).

Plutarco divenne la sua lettura preferita, al punto da eclissare i romanzi. Queste letture e le conversazioni con il padre forgiarono il suo spirito repubblicano, così come un carattere indomabile ed incapace di sopportare il dominio e la servitù. «Mi occupavo incessantemente di Roma e di Atene, vivendo, per così dire, con i loro grandi uomini, nato io stesso cittadino di una repubblica, [...] mi credevo greco o romano, diventavo il personaggio del quale leggevo la vita» (*ibidem*).

Oltre a sentirsi colpevole, credendo che la sua nascita avesse causato la morte della madre, Rousseau la cercò dovunque. Dapprima in queste letture precoci, che plasmarono la traboccante fantasia dell'autore delle *Fantasticherie di un passeggiatore solitario* e lo resero un amante dei valori repubblicani - come rivela l'illuminazione di Vincennes, quando la prosopopea di Fabrizio, scritta in un momento di estasi, darà inizio al suo primo *Discorso* e, successivamente, ad una splendida carriera come saggista, che culminerà con il *Contratto sociale*. Questo senso di colpa modellò, in ultima istanza, la sua nozione di coscienza morale, che tanto dovette influire su Kant, intesa come un temibile censore che controlla con costante ed inestinguibile vigilanza le nostre più piccole intenzioni dal nostro intimo, come testimoniano le sue *Lettere morali* - indirizzate, tra l'altro, ad un amore non corrisposto.

D'altra parte, Rousseau non smise di cercare l'assente figura materna neanche nella sua prima istituttrice o la sua prima amante, che chiama "mamma" così come chiama la natura la "madre comune"; elemento, questo, che condizionerà seriamente la sua vita sessuale ed il suo comportamento con i

figli, dando luogo a due opere estremamente influenti come *l'Emilio* e *La nuova Eloisa*.

La vita sessuale di Rousseau fu ben lungi dall'esser stata soddisfacente e non solo per i problemi urologici che lo tormentavano da sempre, trattandosi di una malformazione congenita, ma anche per cause di altro tipo, come mostra ad esempio il caso di un episodio che orientò la sua sessualità verso una particolare direzione. Si tratta delle percosse che gli diede la sua istituttrice per punirlo. Chi avrebbe mai detto, ci dice Rousseau all'inizio delle sue *Confessioni*, che un castigo che si dà ai bambini, ricevuto all'età di otto anni e per mano di una donna di trenta, avrebbe determinato i suoi gusti, i suoi desideri e le sue passioni per il resto della vita. Tormentato da molto tempo e senza sapere perché, divorava con occhi ardenti le belle donne; la sua immaginazione le ricordava senza censure, per poi utilizzarle a suo piacere e trasformarle in altrettante istituttrici.

Nei miei sciocchi sogni, nei miei furori erotici [...] chiedevo all'immaginazione l'aiuto dell'altro sesso, senza pensare mai che esso potesse servire ad altro che a quello per cui ardevo. Esser devoto a una amante imperiosa [...] [era per me una gioia dolcissima]. [...] Ho posseduto ben poco, ma non ho mai tralasciato di godere a modo mio, con l'immaginazione (*ivi*, p. 754).

Questo puerile masochismo sembra aver trovato sfogo con una certa signorina Gotón, che «aveva la bontà di far da maestra» (*ivi*, p. 759).

L'immaginazione erotica di Rousseau tendeva anche ad aspetti incestuosi, secondo quanto testimonia la sua prima relazione sessuale non meramente immaginaria che ebbe luogo con colei che egli chiamò sempre “mamma”, mentre quest'ultima lo chiamava “piccolo mio”, e della quale afferma esser stata per lui “la più dolce delle madri” ed al cui ricordo dedica il finale delle sue memorie, quello delle *Fantasticherie*, evocando il momento

in cui la vide per la prima volta nientemeno che mezzo secolo prima. Lei allora aveva ventotto anni, mentre lui ne aveva ancora diciassette:

La mia indole ancora in crescita, ma che non conoscevo, offriva un calore nuovo a un cuore naturalmente pieno di vita. Se non era da meravigliarsi che concepisse della benevolenza per un giovane vivo, ma dolce e modesto, assai piacevole nella figura, lo era ancora meno che una donna bella, piena di spirito e di grazia, ispirasse a me, insieme con la riconoscenza, sentimenti affatto teneri, che non distinguevo. È meno ordinario, invece, che quel primo momento abbia deciso di me per tutta la vita e abbia dato origine, per concatenazione, alla sorte del resto dei miei giorni. Essa mi aveva allontanato, ma tutto mi richiamava a lei: bisognava tornare. Questo ritorno decise del mio destino, e molto prima di possederlo non vivevo che in esso e per esso. Se fossi bastato al suo cuore, com'essa bastava al mio! (Rousseau, 1776, p. 1377).

Ciò che Rousseau lascia intendere in queste linee è che, quando ritornò per la prima volta a casa della signora di Warens, “mamma” divideva il letto con un altro lacchè, ma la cosa non sembrava importargli molto. Dapprima, Rousseau afferma che un lettore indignato si sbaglierebbe se ritenesse che l'esser posseduta da un altro uomo la denigrasse dinanzi ai suoi occhi e che, pertanto, un sentimento di disprezzo raffreddasse i sentimenti che aveva ispirato in lui. In seguito, aggiunge:

Questa divisione, è vero, mi dava una pena crudele, [...] [e] la trovavo poco degna di lei e di me; ma i miei sentimenti per lei non ne venivano affatto alterati [...]; in realtà non vi era che una donna, che potesse garantirmi dalle altre, e mettermi al di sopra delle tentazioni. Senza desiderare di possederla, ero ben felice che mi togliesse il desiderio di possederne delle altre [...] A forza di chiamarla mamma, a forza di avere con lei la familiarità di un figlio, mi ero abituato a considerarmi tale [...] era per me più di una sorella, più di una madre, più che



un'amica, anche più che una amante. [...] Mi sentivo come se avessi commesso un incesto (Rousseau, 1782-1789, p. 856).

Qualsiasi commento altererebbe una tale confessione. «Mamma prodigava i suoi favori, ma non li vendeva» (*ivi*, p. 857) (sic), enfatizza Rousseau. «Lei non ha conosciuto che un solo vero piacere al mondo: renderne a coloro che amava» (*ivi*, p. 858). La signora di Warens riusciva ad intenerire i cuori dei suoi due amanti, che si abbracciavano bagnati di lacrime, riconoscendo che entrambi erano necessari per la felicità della sua vita.

Ciononostante, una tale sistemazione non sembrava soddisfacente. Le necessità dell'amore lo divoravano. Aveva una tenera madre, un'amata amica, ma gli mancava un'amante. «Se mai, una sola volta nella vita, avessi gustato tutte le delizie dell'amore, penso che la mia fragile esistenza non avrebbe potuto sopravvivere» (*ivi*, p. 869). Tuttavia, più avanti ringrazia una tal signora de Larnage per non essere morto «senza aver conosciuto il piacere» (*ivi*, p. 889), benché aggiunga:

Non ho sentito il vero amore che una sola volta nella mia vita e non fu vicino a lei. Non la amavo, neanche, come avevo amata e come amavo la signora di Warens, ed era anche per questo che la possedevo cento volte meglio (*ibidem*).

La sua nuova amante aveva una figlia di quindici anni e Rousseau ebbe paura di innamorarsi di lei. «Andavo dunque, come ricompensa alle bontà della madre, a corrompere la figlia [...]?» (*ivi*, p. 892). Il caso volle che, quando Rousseau tornò per la seconda volta a casa della signora di Warens, trovò il suo posto occupato da un nuovo pretendente, che dunque non era lo stesso venuto dopo di lui, ormai deceduto nel periodo in cui dividevano la loro amante. In questa occasione non fu capace di sopportare un altro triangolo amoroso, cosa che però non piacque per nulla a mamma:

Prendete la donna più sensata, [...] la meno attaccata ai suoi sensi, il delitto più irremissibile che possa commettere verso di lei l'uomo del quale, per il resto, lei si preoccupa di meno è di poterne godere e di non farlo (*ivi*, p. 896).

Benché prima si fosse sempre rifiutato, durante il suo soggiorno a Venezia Rousseau entrò in contatto con due meretrici. L'incontro con la prima gli provocò l'ossessione di aver contratto una qualche malattia venerea, ma ciò non gli impedì di cercare di conoscerne anche una seconda: la bella Zuletta.

Non cercate di immaginare il fascino e le grazie di questa ragazza incantatrice, restereste troppo lontani dalla verità. Le giovani vergini dei chiostrì sono meno fresche, le bellezze del serraglio sono meno vive, le urì del paradiso sono meno provocanti. Mai un godimento così dolce si offrì al cuore e ai sensi di un mortale. Ah! Avessi saputo almeno gustarlo pieno ed intero un solo momento (Rousseau, 1782-1789, p. 928).

Secondo quanto raccontato da egli stesso, Rousseau smise improvvisamente di apprezzare il suo incanto e iniziò a pensare solo a quale potesse essere la ragione per cui lei voleva darsi a lui. Il suo atteggiamento mandò a monte la serata e chiese un nuovo appuntamento. Quando tornò con l'intento di riparare ad un simile danno, Zuletta aveva ormai abbandonato la città. Più avanti apparirà nella sua vita, e stavolta per restarvi, Teresa Lavasseur, che conobbe nel suo ospedale parigino. Restò colpito dal suo sguardo vivo e dolce, senza uguali, benché, per dirla tutta, «avevo bisogno di un successore a mamma [...]; era necessario che la dolcezza della vita privata e domestica mi compensasse della carriera brillante alla quale rinunciavo» (*ivi*, p. 935). Con lei visse tanto felice quanto poteva esserlo, dato il corso degli eventi. Lei non sapeva leggere bene, né tantomeno sapeva contare.

Eppure, questa persona tanto limitata dava consigli eccellenti in situazioni difficili. Rousseau mantenne la sua promessa di non abbandonarla, mentre non mantenne quella di non sposarla

mai. Quando Teresa diede alla luce il primo figlio, una bambina, Rousseau non indugiò nel seguire l'usanza del paese di portarla all'orfanotrofio, benché gli costò molto convincere la madre «affinché adottasse questo unico mezzo di salvare il suo onore» (*ivi*, p. 942). In questa occasione mise un contrassegno nelle fasce della bambina, in modo da poterla eventualmente identificare. A partire dalla seconda volta, Rousseau si dimenticherà anche di questa piccola accortezza che sarebbe servita ad identificare i suoi figli.

Nella sua corrispondenza letteraria con Sofia, usata poi per redigere alcuni passaggi chiave delle *Professione di fede del vicario savoiardo* inclusa nel suo *Emilio*, Rousseau sottolinea che «gli atti della coscienza non sono dei giudizi, ma dei sentimenti» (Rousseau, 1762, p. 557). Questa definizione della coscienza sembra tremendamente lontana da quanto affermato da Kant. Tuttavia, così come vale la pena fare una lettura kantiana di Rousseau, forse è utile anche il contrario. Dopotutto, il rispetto per la legge morale del quale ci parla Kant non smette di essere un sentimento, che attenua il nostro amor proprio e ci permette di unirci alla volontà generale, dato che, come leggiamo nella *Critica della Ragion pratica*, il rispetto che ci infonde la legge morale è un sentimento morale e positivo, capace di annichilire la nostra volontà. Se il rispetto per la legge morale corrode l'amor proprio, d'altra parte, il sentimento soggettivo di autosoddisfazione, qualificato come “sentimento morale”, potrebbe essere l'equivalente funzionale dell'amor di sé rivendicato da Rousseau. Anche nell'*Emilio* Rousseau usa l'espressione ripresa dopo da Kant della *contentezza di sé*, il che andrebbe a rinforzare il parallelismo segnalato.

Lasciando da parte i parallelismi tra la coscienza morale kantiana e quella formulata da Rousseau, quest'ultimo ricalca le due pulsioni primitive dell'uomo: la pietà e l'istinto di conservazione, la ripugnanza naturale al veder soffrire e l'interesse per il proprio benessere, di modo che «dal concorso e dalla combinazione, che il nostro spirito sa fare di questi due principi, [...] sembrano scaturire tutte le regole del diritto

naturale» (Rousseau, 1755, p. 41). Con la società, l'istinto di conservazione diviene amor proprio e ognuno si considera al centro del mondo. Il ruolo della pietà risulta allora ancora più capitale. Come sentenza Rousseau nel suo *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*:

essa [la pietà], in luogo di quella sublime norma di giustizia ragionata “Fa’ agli altri quel che vuoi fatto a te stesso”, ispira a tutti gli uomini quell'altra massima di bontà naturale assai meno perfetta, ma più utile forse della precedente: “Fa’ il tuo bene col minor male altrui possibile” (*ivi*, p. 56).

La pietà è condizione di possibilità per vivere in società, nella misura in cui permette alla ragione di ragionare contro se stessa. Senza empatia la coesione sociale svanisce e per questo è molto utile rileggere Rousseau nei giorni nostri, quando tale empatia spicca per la sua assenza, eclissata da una feroce competitività individualista.

Kant e Rousseau, dunque, si riferiscono a cose molto diverse quando parlano della coscienza, a dispetto del fatto che la sua funzione possa avere una certa somiglianza. In effetti, la coscienza rousseauiana non ha nulla a che fare con l'imperativo categorico di Kant, in quanto imperativo di un disinteresse assoluto, che esige la rinuncia a tutte le passioni; per Rousseau, al contrario, è la passione per la giustizia ciò che deve essere coltivata meticolosamente, poiché solo questa passione può opporsi a quelle sociali dell'amor proprio. Questa coscienza soddisferebbe il nostro interesse particolare mediante la realizzazione dell'interesse comune. Ciò che colpisce è che, anche quando Kant e Rousseau invocano la coscienza morale come pietra di paragone per stabilire ciò che è eticamente corretto, il primo viene per questo associato alla ragione come istanza suprema, mentre il secondo si rimette piuttosto al sentimento.

Difatti, in Rousseau le fantasticherie ed i pensieri non restano solo intrecciati tra loro, ma risulta anche difficile discernere tra

finzione e realtà, così come testimonia il prodotto delle sue *Confessioni*, dove eventi capitali per la sua vita, come il furto del nastrino per Marion o l'abbandono dei suoi figli in un orfanotrofio, vengono ricreati come se fossero un racconto letterario, il cui protagonista può interpretare un ruolo o un altro, a margine delle circostanze.

Non meno curiosa è l'identificazione ideale di Rousseau con Saint Preux, il protagonista del romanzo *Giulia o La nuova Eloisa*, dove pare descrivere il giovane precettore che gli sarebbe piaciuto essere, corteggiato da due cugine di bellezza e caratteri complementari. Benché, senza dubbio, nulla possa eguagliare ciò che avvenne alla signora di Houdetot, la Sofia delle sue *Lettere morali*, che, lungi dall'ispirare la Giulia protagonista de *La nuova Eloisa*, restò al contrario rivestita degli attributi che già aveva proiettato sul suo personaggio. Così come lo racconta lo stesso Rousseau:

Il ritorno della primavera aveva raddoppiato il mio tenero delirio; e nei miei trasporti erotici avevo scritte diverse lettere, per le ultime parti della Giulia, le quali, oso dire, sentono del rapimento in cui le scrivevo. [...] Proprio in quello stesso periodo ricevetti una seconda visita imprevista dalla signora di Houdetot [...] [in] assenza di suo marito [...] e del suo amante [...]. Venne, la vidi, - prosegue Rousseau nel nono libro delle *Confessioni* - io ero ebbro di amore senza oggetto; questa ebbrezza affascinò i miei occhi, questo oggetto si fissò su lei, vidi la mia Giulia nella signora di Houdetot, e presto non vidi più che la signora di Houdetot, ma rivestita di tutte le perfezioni di cui avevo ornato l'idolo fittizio del mio cuore. Per completare, mi parlò di Saint-Lambert da amante appassionata. Forza contagiosa dell'amore! Ascoltandola, mi sentivo vicino a lei [...]; credevo di interessarmi solo ai suoi sentimenti, mentre ne assorbivo di simili; [...] Alla fine, senza che me ne accorgessi, né che se ne accorgesse lei, mi ispirò per se stessa tutto quello che esprimeva per il suo amante. [...] da principio non mi accorsi di quel che mi era successo; solo dopo la sua partenza, volendo pensare a Giulia, fui colpito di

non poter più pensare che alla signora di Houdetot (Rousseau, 1782-1789, pp. 997-998).

Finzione e realtà si stringono la mano. L'episodio è molto rilevante nell'*opus* di Rousseau, non solo poiché vi si rimette il suo celebre romanzo, ma anche perché le *Lettere morali*, scritte per Sofia, daranno luogo alla *Professione di fede del vicario savoiardo* inserite nell'*Emilio*, dove a sua volta si abbozzano alcune delle linee maestre del *Contratto sociale*.

## Bibliografia

- Freud, S. (1914), *Per la storia del movimento psicoanalitico*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VII.
- Id. (1916), *Una difficoltà della psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
- Id. (1920), *Al di là del principio del piacere*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
- Id. (1924), *Autobiografia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
- Id. (1933), *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Kant, I. (1764-1765), *Annotazioni alle osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, tr. it., Guida, Napoli 2002.
- Id. (1775-1981), *Lezioni di Etica*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1971.
- Id. (1798), *Antropologia pragmatica*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1993.
- Rousseau, J.-J. (1755), *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, tr. it., in Id. (1972), pp. 31-96.
- Id. (1762), *Emilio o dell'educazione*, tr. it., in Id. (1972), pp. 347-712.

- Id. (1776), *Le passeggiate solitarie*, tr. it., in Id. (1972), pp. 1319-1378.
- Id. (1782-1789), *Le Confessioni di J.-J. Rousseau*, tr. it., in Id. (1972), pp. 745-1122.
- Id. (1972), *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze.
- Schopenhauer, A. (1819), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it., Bompiani, Milano 2006.
- Id. (1987), *Gesammelte Briefe*, hrsg. A. Hübscher, Bouvier, Bonn.

## **Abstract**

### **Philosophical Legacies of Traumas and Reveries in Rousseau, Kant and Schopenhauer**

It could be said that Rousseau's philosophical reflection was nourished by an original trauma, since his mother died as a result of childbirth a few days after his birth and he always felt guilty for that, even though such a circumstance contributed to design his conception of moral conscience. On the other hand, Rousseau not only wrote the *Dreams of a Lonely Walker* (1776) but also connected his own personal experiences with the literary characters of *Julie, or the New Heloise* (1761). Kant, the author of a visionary's *Dreams of a Ghost-seer explained by Dreams of Metaphysics* (1765), said that without daytime dreamers such as Plato or Rousseau there would be no room for the moral progress of humanity. For his part, Schopenhauer was convinced that a premonitory dream had saved his life, making him leave Berlin so as not to fall victim to the same epidemic that killed Hegel. Schopenhauer understood that, by dreaming while we sleep, we access another universe where the space-time coordinates do not exist, on that other side of the Veil of Maya where we will return when we die and we were before we were born, coming to describe our ephemeral life as the dream of a primeval will that homologates with the thing in itself Kantian, making good what was said by his admired Calderon regarding that life is a dream. Curiously, Freud

preferred to deny that he had read Schopenhauer, rather than recognize Schopenhauer's obvious influence on fundamental points of psychoanalysis, such as considering our dream life the best point of access to the unconscious, as shown by *Leonardo da Vinci's Childhood Memory* (1910).

**Keywords:** Freud; Schopenhauer; Rousseau; Kant; Trauma; Dreams.