

**Franco Maiullari**

*Freud e l'Antichità Classica,  
una leggenda da sfatare: parliamone!\**

**Abstract.** In questo contributo, ispirato dalla lettura di un recente articolo di Antonio Puleri, apparso su questa rivista, si vogliono puntualizzarne alcuni concetti per sfatare una leggenda edificante che, come ogni buona leggenda, tende a permanere, anzi ad autoalimentarsi. Essa concerne il rapporto di Freud con l'Antichità Classica, ritenuto erroneamente un rapporto quasi "organico". Si tratta di un *bias*, con ogni probabilità creato ad arte per porre la teoria psicoanalitica sui sogni, epistemologicamente carente, in un'aura di riverente magnificenza grazie anche alla cultura umanistica, soprattutto dell'antica Grecia. Il saggio di Puleri, ricostruendo con meticolosità l'attrazione fatale di Freud per Artemidoro a proposito dell'interpretazione dei sogni, da un lato è un ottimo documento storico che contribuisce ad esplicitare il surrettizio valore scientifico della posizione freudiana, dall'altro, però, a causa della sua conclusione speculativa fantasiosa, finisce per alimentare la leggenda del rapporto "organico" di cui si è detto.

**Abstract.** In this contribution, inspired by the reading of a recent article by Antonio Puleri, which was published in this journal, we want to point out some ideas in order to dispel an edifying legend that, like any good legend, tends to persist, indeed to feed itself. It concerns Freud's relationship with Classical Antiquity, wrongly considered an almost "organic" relationship. It is a bias, probably artfully created to place the psychoanalytic theory, epistemologically deficient, in an aura of reverent magnificence also made of humanistic culture and especially ancient Greek's culture. Puleri's essay, meticulously reconstructing Freud's fatal attraction for Artemidorus with regard to the interpretation of dreams, on one hand is an excellent historical document that helps to make explicit the surreptitious scientific value of the Freudian position, on the other hand, however, due to its fanciful speculative conclusion, it feeds the legend of the "organic" relationship mentioned above.

*Premessa*

Lo spunto per queste sintetiche riflessioni nasce dalla lettura di un articolo (Puleri, 2020) in cui si confronta la teoria dei sogni di Freud con quella di Artemidoro di Dalidi; in esso si parla di questo Autore del II secolo come di uno psicoanalista *ante litteram*, e si specula sull'idea che Freud possa averne letto i libri in originale e non soltanto in traduzione. Ho pubblicato alcuni contributi sul rapporto di Freud con l'Antichità Classica, con Sofocle in particolare, per cui mi è sembrato opportuno scrivere queste note per invitare i filologi ad una valutazione più attenta della questione, basata

---

\* Ringrazio Luigi Spina per avermi segnalato l'articolo di Antonio Puleri e per avere discusso con me parti di questo scritto.

innanzitutto sull'analisi dei testi a disposizione. A mio parere, una tale valutazione si dimostrerebbe congruente per evitare la formulazione di nuove congetture che portano solo ad alimentare un classico *bias*, cioè che il rapporto Freud-Antichità (greca in particolare) fosse un rapporto “organico”. Questa conclusione, in realtà, è una leggenda psicoanalitica, basata sulla credenza (non vera: Jung *dixit*) che Freud sapesse il greco, che leggesse l'*Edipo Re* in lingua originale (improbabile), e ora, addirittura, che avesse letto Artemidoro in greco e collaborato ad una traduzione del suo manuale (speculazioni fantasiose). Queste ultime due affermazioni sono tanto più significative, oserei dire inquietanti, a proposito del mantenimento/sostegno della nostra storia agiografica, quanto più si constata che i loro autori non sono degli psicoanalisti interessati ad alimentare la leggenda eroica di Freud, ma dei filologi che fanno dell'acribia analitica la loro cifra metodologica.

Il tema qui posto in discussione, in realtà, è più complesso, sia perché l'agiografia freudiana si incrocia con un'altra, alla quale Freud ha legato il suo nome – nella seconda parte dell'articolo, trattando della “Questione uno-molti”, accennerò a quest'altra storia agiografica, che tradizionalmente vede in Edipo una vittima inconsapevole del Fato, conclusione che Freud trasforma in vittima inconsapevole dell'Inconscio – sia perché le questioni che emergono dall'articolo di Puleri vanno viste in un contesto più ampio: il senso che si suppone avessero i sogni nel mondo antico e il modo in cui quelle antiche interpretazioni sono state utilizzate da Freud nella sua *Interpretazione dei sogni* (in seguito *Interpretazione*) del 1899. Anche a questo riguardo, va detto che la confusione e i pregiudizi non mancano, come si evidenzia, ad esempio, in due testi di illustri filologi, uno recente (Bettini, 2017), l'altro più datato (Harris, 2009), quest'ultimo tanto dettagliato quanto poco utile per comprendere la bellezza dei sogni in senso psicologico, psicosociale e letterario, ad esempio nella poetica onirica di Omero.

### 1. *L'attrazione fatale di Freud per Artemidoro*

L'articolo menzionato di Puleri è molto interessante nella parte storico-analitica, meno nella sua congettura conclusiva, per quanto anche da quest'ultima si possa trarre un insegnamento. Puleri compie una meticolosa ricostruzione di quella che, a questo punto, grazie alla sua analisi, potremmo chiamare l'attrazione fatale subita da Freud nei confronti di Artemidoro. L'Autore analizza i riferimenti all'*Onirocritica* presenti in tutto il *Corpus* freudiano, e mette in evidenza una sempre maggiore considerazione di quell'opera da parte dello psicoanalista viennese; si va, infatti, da un breve accenno ad essa nell'*Interpretazione* edita nel 1899, ad una sua sempre maggiore presenza, e soprattutto ad un sempre maggiore apprezzamento della simbologia onirica di Artemidoro, nelle edizioni successive e in altri scritti. È vero che Freud e i suoi esegeti sostengono che la psicoanalisi è un metodo che va al di là dell'Autore antico, perché si

basa non solo sul valore simbolico del materiale onirico, ma anche e soprattutto sulle libere associazioni, ma è altrettanto vero che una tale affermazione è in gran parte fallace, innanzitutto perché le associazioni in analisi non sono mai del tutto libere, e poi perché l'interpretazione dei sogni mira a esplicitarne il significato, il quale in psicoanalisi è alquanto riduttivamente legato alla simbologia sessuale di numerosi oggetti, una simbologia il cui significato recondito (inconscio), come afferma Freud, è ignoto al paziente e quindi deve essere rivelato dallo psicoanalista. Al di là di ciò che ne possano dire i diretti interessati per attenuare il valore del simbolismo onirico sessuale per la psicoanalisi, non è un caso che questa sia la percezione che si ha della novità freudiana da parte di un pubblico anche di buona cultura. D'altra parte, che ad attrarre Freud fosse la simbologia onirica contenuta nell'opera di Artemidoro – un'ampia parte della quale è dedicata ai sogni a contenuto sessuale – è messo bene in evidenza nella ricostruzione di Puleri, il quale, sottolineando il sempre maggiore interesse di Freud per Artemidoro e per il suo stile quasi stenografico nell'interpretare il simbolismo sessuale, si spinge ad affermare che lo psicoanalista viennese fu “a un passo dal comporre un nuovo volume della simbologia del sogno non dissimile dal manuale dell'interprete di Daldi” (Puleri, 2020, p. 43).

La ricostruzione del legame Freud-Artemidoro porta poi l'Autore dell'articolo a fare una bella considerazione storica circa il cambiamento di importanza che assume Artemidoro nell'opera freudiana. Vale la pena citare per esteso il passo per comprendere la posta che qui è in gioco, su cui tornerò nelle Postille:

Fu all'incirca un decennio dopo la sua prima apparizione che il lavoro di Freud cominciò ad essere gradito e le sue teorie sui sogni ampiamente diffuse. Fu allora che le cose cambiarono, che seguirono nuove edizioni dell'opera in grado di garantirle una popolarità duratura; fu allora che, come s'è visto, crebbero nel testo le citazioni di Artemidoro e di altre illustri personalità del mondo antico. Guadagnatosi il successo, Freud sembrò non nutrire più preoccupazioni nei riguardi della ricezione scientifica. Niente più vergogna di greci e latini, del loro pensiero: l'evocazione della cultura classica, dapprima timida, incidentale, si fece ben presto puntuale e costante (*ibid.*, p. 46).

Una tale considerazione è intrigante per due motivi, il primo ben noto agli specialisti, il secondo meno. Innanzitutto, perché è un'ulteriore conferma della potente capacità “politica” di Freud, come dimostra la storia del movimento psicoanalitico, gravato da “politiche di potere” (Cremerius, 1987, *passim*) e da “guerre fratricide” (Frances, 2016), ma anche perché mette bene in evidenza il debito che egli aveva nei confronti di Artemidoro, a cui in effetti la sua teoria assomiglia più di quanto si possa immaginare. Accanto a questo aspetto specifico concernente Artemidoro, il riferimento di Freud ai classici, divenuto sempre più marcato con il passare degli anni (non si dimentichi, però, che il riferimento più noto, quello all'*Edipo Re*, si trova già nell'*Interpretazione* del

1899, sebbene il concetto di “complesso edipico” sia di un decennio posteriore) pare quindi aver fatto parte di “mere strategie retoriche finalizzate esclusivamente ad evidenziare le radici classiche della psicoanalisi [... alle quali] attingere per ottenere prove ed autorevoli conferme” (Puleri, *cit.*, p. 51), conferme tanto più necessarie quanto più egli si avvicinava a un Autore che proponeva delle interpretazioni non solo piuttosto lineari, spesso basate su analogie simili alle interpretazioni descritte nei libri dei sogni dell’antico Egitto, ma anche pericolosamente metafisiche<sup>1</sup>.

Freud, in definitiva, vedeva in Artemidoro una specie di psicoanalista *ante litteram*, un pioniere dell’arte onirica a cui collegarsi con i dovuti distinguo per legittimare la propria teoria<sup>2</sup>, sostiene Puleri (*ibid.*), il quale, subito dopo, aggiunge un’ultima arguta considerazione, cioè che nel riottoso attaccarsi di Freud all’antico si trova anche il senso della sua protesta contro la scienza e la medicina del tempo, come si evince anche dal motto virgiliano posto *in exergo* alla sua grandiosa impresa: *Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo*, “Se non potrò piegare a mio favore le potenze Celesti, mi rivolgerò a quelle Infernali” (per un commento vedi Postilla 1)<sup>3</sup>.

Come detto, a conclusione della meticolosa e, per gli storici della psicoanalisi, molto proficua ricostruzione del rapporto Freud-Artemidoro, Puleri, quasi per un eccesso di zelo, si sbilancia nel congetturare che Freud possa aver letto Artemidoro in greco, e lo sostiene con un ragionamento da romanzo poliziesco, stile “Lettera rubata” di Edgar Allan Poe (1844), tanto è vero che egli giunge a ipotizzare il furto dei libri di Artemidoro dalla biblioteca di Freud. Ecco come intitola il punto 7, l’ultimo del suo saggio: “Lesse, Freud, Artemidoro in greco?”, in cui riprende tutti gli stereotipi menzionati all’inizio a proposito del rapporto “organico” di Freud con l’Antichità Classica e, per amor di tesi, si mette nelle vesti di un improvvisato Auguste Dupin ed

<sup>1</sup> In un recente articolo (MAIULLARI *ET ALII* 2020) abbiamo ribadito l’idea – già sostenuta in Maiullari, 1978 – che nella teoria onirica freudiana si evidenziano tratti di riduzionismo, antropomorfismo e finalismo metafisico; in un articolo poco meno recente la teoria è stata considerata dipendente da un agente “onnipotente e trascendentale”, nonché “antropomorfica” (BOAG 2017), mentre qualche anno fa un neurobiologo ha scritto, con motivazioni neuroscientifiche fondate, questa stroncatura senza appello: “[La teoria freudiana dei sogni è da abbandonare perché riporta la loro interpretazione] al tempo degli studiosi della Bibbia, di Artemidoro e degli altri antichi interpreti dei sogni” (HOBSON 2003, p. 4; una stroncatura ripresa e sostenuta ampiamente da Harris nell’introduzione del suo libro del 2009 sui sogni nel mondo antico).

<sup>2</sup> In realtà, più che essere Artemidoro uno psicoanalista *ante litteram*, ciò che emerge dall’analisi di Puleri è che sia piuttosto Freud da considerare un epigono artemidoreo.

<sup>3</sup> Tenuto conto di queste ultime considerazioni, un passo del libro di Harris, *cit.*, permette di ipotizzare un’analogia contestuale e caratteriale che forse contribuiva ad avvicinare Freud ad Artemidoro; questi era di una “ingenuità colossale”, scrive Harris, e i suoi libri furono “oggetto di scherno”, per quanto egli si sentisse investito di una missione, per la quale sosteneva di volersi opporre con ogni mezzo “a coloro che tentano di eliminare la divinazione”, allo scopo di fornire “una cura salvifica” per coloro che si rivolgevano alla profezia dei sogni per un consiglio (HARRIS *cit.*, p. 122). Come stiamo vedendo, anche l’*Interpretazione* di Freud, per quanto riguarda il lavoro onirico e l’intervento di un “censore”, ha degli aspetti imbarazzanti di “ingenuità colossale” (vedi anche Postilla 1).

elabora un'ipotesi partendo da due domande: “Si servì, Freud, soltanto di studi e delle traduzioni di Krauss e Licht per conoscere Artemidoro? Oppure ebbe modo di leggere il suo testo anche in greco?”. Puleri chiarisce subito che non vi sono prove evidenti a sostegno di una tale ipotesi, ma, aggiunge: “È sempre lecito, tuttavia, avanzare qualche supposizione” (*ibid.*, p. 53).

Cos'è successo tra il pensare a un'ipotesi non sostenuta da fatti comprovati/comprovabili e l'avanzare qualche supposizione? È intervenuto il ricordo della leggenda che induce lo studioso non solo a prestarle fede, ma addirittura ad alimentarla, tanto è vero che Puleri afferma, in modo gratuito rispetto alla realtà dei fatti, che un personaggio come Freud “capace di redigere persino composizioni in greco antico, di certo non avrebbe avuto difficoltà nel leggere Artemidoro in lingua originale” (*ibid.*). Forte di tale convinzione favolistica, ecco infine il suo colpo di scena alla Dupin: “Mitchell-Boyask riferisce che nella biblioteca di Freud non fu trovato alcun testo in latino o greco, neppure Virgilio o Sofocle che egli dovette studiare bene in occasione dell'esame di maturità. Rimangono soltanto alcuni testi scolastici che recano sulle pagine annotazioni scritte in greco e traduzioni – per lo più in tedesco, alcune però pure in inglese – di altri autori classici come Omero, Ippocrate, Platone ed il nostro Artemidoro nella resa di Krauss. Questo libro è privo di appunti.”, scrive Puleri, che subito dopo fornisce il suo contributo alla leggenda: “Ipotesi dell'autore [di Mitchell-Boyask] è che qualche fanatico, negli anni tra la morte di Freud e l'apertura del suo museo, abbia potuto intrufolarsi e portar via testi come l'*Eneide* e l'*Edipo re*. Chissà che, in questo supposto ladrocinio, non siano stati arraffati altri volumi tra cui anche un *Artemidoro originale!*” (*ibid.*; corsivo dell'ultima frase aggiunto).

Questo aspetto favolistico a conclusione di un acribico saggio è per noi, comunque, interessante perché ci consente di capire come un *bias* possa funzionare e crescere per alimentare una leggenda, anche nel mondo filologico, verosimilmente, anche qui, “subornato” a causa di un principio di autorità, anzi di un doppio principio di autorità: quello della tradizione, appena menzionato, e quello di uno studioso di fama acclarata, come stiamo per vedere. Infatti, a implicito sostegno dell'ipotesi del “ladrocinio”, Puleri cita la seguente affermazione dall'ultimo libro di Bettini sui sogni: “Pare che Freud avesse perfino collaborato ad una traduzione tedesca di Artemidoro” (Bettini, *cit.*, p. 92; Puleri, *cit.*, p. 54). A dire il vero, Puleri, citando la frase dell'insigne filologo, si dichiara sorpreso, non solo per il fatto che essa non ha alcun riscontro in altri studi, ma anche perché Bettini non menziona alcuna fonte a suo sostegno, come se si trattasse di una speculazione originale, visto poi che alla fine del libro – altro eccesso di zelo – la sua affermazione non è più ipotetica, ma assertiva (vedi nota 5). Per completare il quadro, a questo punto, incuriositi dal susseguirsi di tante fantasie, ci piacerebbe conoscere qualche altro particolare a proposito della conclusione favolistica di cui si sta parlando, per sapere, ad esempio, se a Puleri l'idea del “ladrocinio” sia venuta indipendentemente da ciò che scrive Bettini, o se ne sia una conseguenza, inoltre sarebbe interessante

sapere se la frase ipotetica/assertiva di quest'ultimo sia sostenuta da dati comprovati/comprovabili, oltre che dalla sua ammirazione per Freud.

## 2. Le questioni da porre all'odg circa la leggenda del rapporto "organico" Freud-Antichità Classica: sette brevi suggerimenti

Questo punto della discussione è apparentemente marginale rispetto al tema dei sogni, ma, essendo utile per comprendere il rapporto di Freud con l'Antichità Classica, lo è anche per comprendere lo stile operativo di Freud, quindi indirettamente anche il suo approccio al mondo onirico. Vi sarebbero molte questioni da mettere all'ordine del giorno, innanzitutto quelle riferibili all'uso che lo psicoanalista viennese fece dell'*Edipo Re*. A questo riguardo suggerisco quattro punti di discussione: la questione testuale uno-molti; la questione testuale della Sfinge; la questione mitologica e la relativa riflessione psicologica sulla posizione dei genitori (Laio e Giocasta) rispetto al figlio (Edipo); infine, la questione di un'analisi critica globale dell'*Edipo Re*. Suggerisco poi un quinto punto, concernente la scotomizzazione da parte di Freud delle altre due tragedie del ciclo tebano (*Antigone* e *Edipo a Colono*), e un sesto punto a proposito dell'uso strumentale di una frase del *Filottete* di Sofocle. Infine, come ultimo punto, una testimonianza di Jung sul fatto che Freud non sapesse il greco.

1. *La questione uno-molti (Edipo Re I)*. In alcune pubblicazioni ho dimostrato l'uso improprio che Freud fece di alcuni passi della tragedia, "aggiustandoli" ai fini della tesi che voleva sostenere (Maiullari, 2011). Uno di questi concerne la questione uno-molti (briganti) che uccisero Laio, una specificazione numerica fondamentale che attraversa tutto il dramma sofocleo. Quando Freud nell'*Interpretazione* parla dell'*Edipo Re* (Freud, 1899, pp. 243-245), non si pone nemmeno la questione di cui stiamo parlando, come se non esistesse, non l'avesse compresa o procedesse piuttosto a memoria (come nella prossima "questione"), tanto che il plurale del testo originale viene da lui appiattito sull'interpretazione tradizionale del dramma e addirittura tradotto al singolare. Ho controllato sulla traduzione tedesca di Donner, quella menzionata da Freud, e ho constatato che essa è conforme al testo greco (non solo per la questione uno-molti, "aggiustata" da Freud, ma anche nel riportare il *kai* del verso 981, psicoanaliticamente tralasciato). Ora, se Freud ha modificato il testo leggendo il greco, è sintomatico a proposito del suo stile di ricercatore, ma lo è altrettanto se l'ha fatto leggendo solo una traduzione della tragedia.

Per inciso. Si inizia così a intravedere tutta la complessità della leggenda freudiana, fatta di frammenti sfuggenti che a fatica si riescono ad incastrare, anche perché, come accennato nella Premessa, essa si intreccia con un'altra leggenda, quella concernente l'interpretazione tradizionale/edificante dell'*Edipo Re*, la quale sostiene che alla *Schisté*

Laio si scontrò con “un” brigante, cioè con Edipo, ed è ancora questa la convinzione generale, anche dei filologi, benché essa non regga a una lettura critica della tragedia sofoclea; d'altra parte, a ulteriore complessità della questione, va aggiunto che la storia ermeneutica dell'*Edipo Re* inizia con Aristotele e che l'interpretazione tradizionale è normalmente considerata sostenuta dalla *Poetica*, per quanto nemmeno ciò che si attribuisce allo Stagirita regga a una lettura critica del suo testo (Maiullari, 2012, 2015). Freud, in definitiva, parlando di “uno”, si uniforma alla versione tradizionale/edificante della tragedia, per cui esse si rafforzano a vicenda (vedi anche nota 5) e diventano sempre più difficili da scalfire. Si potrebbe aggiungere che la versione freudiana, nel suo piccolo, contribuisce ad allontanare una “analisi impregiudicata della tragedia”, come Oddone Longo auspicava che avvenisse, pur senza riferirsi alla posizione freudiana (vedi Prefazione a Maiullari, 1999a).

2. *La questione della Sfinge (Edipo Re 2)*. Vuoi che leggesse l'*Edipo Re* in greco, o una sua traduzione, Freud non si accorse che nella tragedia sofoclea non vi è alcun indovinello della Sfinge (una non-presenza che trae in inganno alcuni filologi ancora oggi), a conferma di un sospetto, cioè che forse citava a memoria. Questa seconda questione è intrigante perché non solo Freud attribuisce al testo un indovinello inesistente, ma ne dà pure l'interpretazione, affermando, con la sua consueta assertività, che “l'enigma della Sfinge è il problema di dove vengano i bambini” (Freud, 1924, p. 104). Forse nemmeno Artemidoro si sarebbe spinto fino a tanto.

3. *La questione familiare Laio-Giocasta-Edipo (Edipo Re 3)*. Freud aveva una tragedia complessa dinnanzi a sé (questa e le altre due del ciclo tebano sono sufficienti per scrivere un trattato sulle relazioni familiari e sullo sviluppo psicologico individuale all'interno di quelle relazioni e da esse condizionato), tuttavia, con una visione del tutto astigmatica, egli colse solo “un” particolare della storia: la pulsione sessuale che spinge il figlio a desiderare la madre e di conseguenza a voler eliminare il rivale-padre. In altri termini, Freud esprime anche nei confronti di tutta la storia edipica lo stile evidenziato nei due punti precedenti, per cui riduce il dramma sofocleo a suo uso e consumo. Nel caso della dinamica familiare il riduzionismo si esprime a due livelli: uno attraverso la primaria importanza attribuita alla sessualità, scotomizzandone l'aggressività; l'altro con l'analogo valore attribuita alla pulsione (sessuale), scotomizzando la relazione. Freud, in sostanza, non considera importante il fatto che Laio, alla nascita del figlio, per eliminarlo lo aveva fatto esporre dopo avergli bucato i piedi. Tra l'altro, cosa ben nota, è a causa di quella ferita ai piedi che Edipo ricevette il suo vergognoso nomignolo, ferita verosimilmente inferta per mezzo di una fibula a doppio arco (Maiullari, 1998).

4. *La questione anamorfica (Edipo Re 4)*. In ogni caso, che leggesse l'*Edipo Re* in greco o una sua traduzione, Freud avrebbe pur potuto/dovuto notare qualcuna di quelle

innumerevoli incongruenze della tragedia, che, nel lavoro fatto con Oddone Longo ed Ezio Savino, ho chiamato “inciampi testuali” (Maiullari, 1999a, 1999b, 2001, 2014). Ad esempio, solo per menzionarne uno, il fatto che, quando Edipo giunse a Tebe, era impossibile che nessuno l’avesse riconosciuto per via dell’età, dei piedi sciancati (con relativa probabile zoppia) e della sua somiglianza con Laio, cosa di cui parla esplicitamente Giocasta ai versi 742-743. Per uno come Freud, che sosteneva di voler scoprire i segreti psichici nascosti dietro l’apparenza testuale, e che parlava della psicoanalisi come di un metodo investigativo poliziesco, la tragedia sofoclea avrebbe potuto essere perfetta da studiare in tutti i suoi inciampi. Senonché, convinto che il bambino fosse una specie di *puer sexualis* e avendo rimosso le questioni relazionali, nonché quelle legate al potere (tra cui l’omertà, un’altra componente fondamentale della tragedia; vedi Maiullari, 2000a, 2000b), Freud, indotto dal suo astigmatismo teorico, non considerò l’opera nel suo insieme, ma ne estrapolò un particolare.

Se avesse applicato con maggiore spirito scientifico il criterio investigativo, Freud stesso avrebbe anche potuto individuare la fattura doppia della tragedia edipica, un testo anamorfico, come ho indicato in Maiullari, 1999a, cioè composto in doppia versione da Sofocle *volutamente*, non “inconsciamente”, ma nemmeno “senza rendersi conto”, o come se non avesse avuto tempo di controllare i particolari-dettagli del testo (menziono questa strana tesi perché è stata sostenuta in Paduano, 1994, dove a pagina 108, nota 117, trattando del bisticcio singolare-plurale, quest’altro insigne filologo parla di “disprezzo del dettaglio che caratterizza la drammaturgia sofoclea”, una bizzarra illazione a mio avviso giustificata solo dal fatto di non essere riuscito a comprendere altrimenti i numerosi inciampi del dramma, i quali vanno ben al di là della questione uno-molti). Se Freud avesse colto la doppia cifra su cui si basa la tragedia sofoclea – una apparente-“superficiale” e una nascosta-“profonda”, proprio come nel teschio anamorfico, posto da Holbein ai piedi dei due *Ambasciatori* – immagino che avrebbe potuto dare un valido contributo agli studi filologici, che ancora oggi sono piuttosto paludati, fermi ai tentativi di normalizzare un “testo linguisticamente effervescente”, come Oddone Longo definiva l’*Edipo Re*. Solo per fare un altro esempio di avallo qualificato della versione edificante (superficiale) della storia edipica, un altro grande studioso dell’*Edipo Re*, il filologo Jean Bollack, da me richiesto a margine di un convegno asconese, mi disse che gli abitanti di Tebe non potevano riconoscere l’identità di Edipo, perché Apollo aveva fatto in modo che, a quel preciso e unico scopo, la loro cognizione fosse ottenebrata.

5. *La scotomizzazione dell’Antigone e dell’Edipo a Colono*. Il cannocchiale di Freud funzionava in modo astigmatico dall’infinitamente piccolo (nel nostro caso, la pulsione sessuale di Edipo), alle osservazioni di media grandezza (il desiderio libidico Edipo-madre, rispetto alla complessità delle relazioni familiari), all’infinitamente grande: della trilogia del ciclo tebano Freud scotomizza l’*Antigone* e l’*Edipo a Colono*, mai citate



nelle sue *Opere* (Maiullari, 2017a, Gramantieri, 2018), nonostante la ricchezza psicologica in particolare dell'*Antigone*, in cui, tra le dinamiche patologiche che se ne possono evincere, psicologicamente parlando, vi sono, ad esempio, quelle concernenti i rapporti Edipo-Antigone e Antigone-Ismene (in Maiullari, 2017a, ho anche segnalato una curiosità, cioè che Freud a volte si rivolgeva alla figlia Anna appellandola “la mia Antigone”; vedi anche Maiullari, 2013, 2017b).

6. *Una frase dal Filottete, come nella fiaba di Andersen.* La leggenda di cui stiamo parlando presenta anche un passaggio che evoca un ben noto racconto di Andersen. Si tratta dell'argomentazione con cui i due sarti burloni della fiaba *I vestiti nuovi dell'imperatore* convincono i cortigiani a vedere ciò che non esiste; infatti, con una specie di *escamotage* pragmalinguistico, essi dicono che solo i più intelligenti sono in grado di vedere i nuovi vestiti, fatti con delle stoffe praticamente invisibili e impercettibili. L'imperatore stesso, alquanto scettico all'inizio, se ne autoconvince leggendo la convinzione nello sguardo dei suoi cortigiani, divenuti nel frattempo una parte del problema (quest'ultima fa parte di una classica pratica “omertosa”, concernente il non poter dire la verità, nonostante la sua evidenza; su questa tematica si regge il film di Elio Petri, *Indagine su un cittadino al di sopra di ogni sospetto*, Italia, 1970). Freud ripropone pari pari quell'*escamotage* quando nel 1922 scrive: *con tutta modestia, affermo che persino i più ottusi dei contemporanei iniziano a rendersi conto che gli stati nevrotici non possono essere compresi senza l'aiuto della psicoanalisi, e conclude in stile magniloquente con una citazione presa dal suo florilegio classico: “Queste frecce [quelle psicoanalitiche, cioè le sue] possono conquistare Troia, queste soltanto, come ammette Odisseo nel Filottete di Sofocle”* (Freud, 1922, p. 538). Chiaramente, sia nel caso dei due sarti sia nel caso di Freud, siamo di fronte a una trappola retorica orientata a burlarsi della dabbenaggine umana, al fine di ottenere il consenso, in ogni modo, e vincere.

7. *Una testimonianza di Jung.* È ormai opinione comune che Freud sapesse bene il greco, da cui deriva implicitamente che egli conoscesse bene l'opera sofoclea e che la leggesse in greco, ma non vi sono notizie dirette certe che lo comprovino (i riferimenti del biografo Ernest Jones sono piuttosto agiografici), né vi sono notizie indirette che possano farvi pensare (dalla ricerca di Mitchell-Boyask sulla biblioteca di Freud, di cui si è detto, alle sette questioni testuali e paratestuali poste sopra). Una notizia “di origine” credibile – l'unica, a quanto mi risulta – che potrebbe aver indotto la creazione della leggenda, si riferisce alla prova di greco sostenuta all'esame di maturità, di cui Freud stesso scrive a Emil Flüß, dicendo di averla superata brillantemente e che era consistita nella “traduzione di trentatré versi dell'*Edipo Re*, un pezzo che avevo già letto da me” (Clark, 1980, p. 40; per la lettera menzionata, del 10 giugno 1873, vedi l'edizione delle Lettere Freud-E. Flüß). È probabile che, come avviene in ogni

costruzione mitologica, anche qui si sia presa la parte per il tutto; infatti, potrebbe costituire una testimonianza chiarificatrice quella riferita da Mircea Eliade nel suo Diario, il 16 luglio 1971: “Non dimenticherò mai il volto indignato di Jung, acceso da un’improvvisa collera, quando parlando di Freud mi disse: ‘E dire che neanche sapeva il greco!’” (Eliade, 1983, p. 42).

### 3. *Aspetti preomerici nell’Interpretazione dei sogni di Freud. Per un ritorno alla poetica onirica di Omero*

Durante la mia formazione analitica adleriana con Francesco Parenti ho scritto una tesi sui sogni per l’esame di specialità in Neuropsichiatria infantile, poi pubblicata (Maiullari, 1978). Già in quel lavoro ebbi l’occasione di indicare come antropomorfica l’*Interpretazione*, ma in quegli anni la psicoanalisi era ancora in fase ascendente e gli studi sul cervello erano ai primi passi. Ora che la neurobiologia e altri ambiti correlati hanno dettagliato non pochi aspetti dei temi qui in discussione, vari studiosi hanno iniziato a esplicitare gli aspetti “tolemaici” della teoria freudiana (vedi Sulloway, 1979, 2016; vedi anche nota 1). In due articoli recenti, uno pubblicato (Maiullari *et alii*, 2020a) e uno inviato per pubblicazione (Maiullari, 2021), sono ritornato sulla questione mettendo meglio in evidenza gli aspetti critici della teoria freudiana – affetta, come detto in nota 1, da riduzionismo, antropomorfismo e finalismo metafisico – che si direbbe esca perdente da un confronto con Omero, per cui propongo di riconsiderare il senso dell’interpretazione dei sogni in psicoterapia, partendo da un “ritorno alla poetica onirica di Omero” (oltre che a Eraclito, vedi Postilla 2): un invito che vale anche per i filologi, visto che i due sogni più belli di cui il Grande Cieco parla (quello di Agamennone in *Iliade* II e quello di Penelope in *Odissea* XIX) non sono stati compresi nella loro genialità narrativa a causa di alcuni pregiudizi che ancora gravano sugli studi classici (Maiullari, 2000c, 2004, 2006)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> I due libri sui sogni nell’antichità che qui ho menzionato lo confermano (HARRIS, *cit.*, BETTINI, *cit.*). Tra l’altro, è curioso notare la mistificazione a proposito del primo titolo, tradotto in italiano mettendo in bella evidenza “le due porte dei sogni”, inesistenti nel titolo inglese, ma praticamente inesistenti come discussione pure nel testo. Tutto ciò non serve che ad alimentare altre leggende: la prima e più perniciosa sostiene che per (tutti) gli antichi i sogni dipendevano dalla divinità – cosa non vera per Omero, al di là dell’apparenza divinatoria, mentre è addirittura vera per Freud, al di là dell’apparenza scientifica, dato che nella sua teoria un non meglio precisato “fattore inconscio” funziona in sogno come una specie di censore-divinità, non molto dissimile da un *deus ex machina*, il quale fa in modo che “sempre” si realizzino i desideri rimossi – la seconda, che non lo è da meno, sostiene altrettanto surrettiziamente che gli antichi credevano che gli dèi inviassero i sogni agli uomini attraverso le due famose porte (notizia derivante da *Odissea* XIX e ancora oggi riportata come vera nei diversi manuali di Antichità Classica, mentre, secondo me, come ho indicato in MAIULLARI 2000c, si tratta di un’altra geniale invenzione narrativa di Omero, questa volta all’interno della schermaglia dialettica in corso tra Penelope e Ulisse).

Per tutti questi motivi ritengo che la data di edizione dell'*Interpretazione* – contrariamente al desiderio di Freud di farla risultare posticipata al 1900, per sottolinearne il valore di prima opera scientifica del nuovo secolo a proposito dei sogni – è opportuno che resti il 4 novembre 1899, quale ultimo grandioso tentativo fallito, compiuto nell'Ottocento, per entrare nella modernità.

#### 4. Conclusione: invito alla discussione

C'è un sentore di tragedia greca nel destino della psicoanalisi e di Freud, il suo eroe fondatore: un destino che coinvolge tutti noi, vistane la presenza nella cultura del Novecento. E probabilmente è per questo che si fa fatica ad abbandonare quella teoria, in generale e in particolare per intendere i sogni, anche se poi la si guarda con scetticismo. D'altra parte, restare senza una tale spiegazione-feticcio sarebbe come essere rimasti, ai tempi di Galileo, senza il feticcio aristotelico-tolemaico: “Meglio una cattiva verità che una non verità”, oppure, paradossalmente, *meglio la bella leggenda psicoanalitica che ricascare nella psicologia popolare*, si potrebbe dire parafrasando Nietzsche. Deve essere proprio così, se anche un serio e rinomato filologo come Bettini contribuisce ad alimentare una leggenda in stile con la fiaba di Andersen, visto che anch'egli afferma di aver visto nuovi particolari di un vestito inesistente<sup>5</sup>. Forse è un'impresa impossibile quella che mi sono proposto con i miei studi su Sofocle e Omero, quindi su Sofocle, Omero, la psicoanalisi e la psicoterapia, ma almeno: parliamone!

**Postilla 1.** *Due domande inquietanti: come sono stati possibili lo scivolamento epistemologico di Freud a proposito dell'interpretazione dei sogni e la sua “colossale ingenuità” che ricorda quella attribuita da Harris ad Artemidoro? E come è stato possibile il permanere di un tale abbaglio per più di cento anni, senza alcuna critica qualificata da parte degli psicoanalisti e dei filologi?*

---

<sup>5</sup> È interessante notare come la frase dubitativa già citata, con cui Bettini all'inizio del suo libro (*cit.*, p. 92) attribuisce a Freud un'ipotetica collaborazione a una traduzione tedesca del manuale di Artemidoro, alla fine del libro diventi una frase assertiva: “Il suo [di Artemidoro] testo gli [a Freud] era noto e anzi (come abbiamo già detto [non vero] ) aveva collaborato a una traduzione tedesca di quest'opera” (p. 353; corsivo aggiunto). L'asserzione è fatta in un capitolo in cui Bettini ripete, con evidente simpatia, la tradizionale interpretazione freudiana dell'*Edipo Re*, all'interno della tradizionale interpretazione edificante della tragedia sofoclea, tanto che le due versioni, come già detto, finiscono per rafforzarsi reciprocamente; d'altra parte, contrariamente a Harris (vedi note 1 e 3), lo studioso italiano sparge incenso lungo tutto il suo volume nei confronti di Freud e dell'*Interpretazione*, contribuendo così, implicitamente, all'agiografia generale dello psicoanalista viennese, che, anzi, nel caso qui menzionato, sembra addirittura imitare (vedi sopra le “questioni” 1 e 2).

È piuttosto evidente la contraddizione tra uno dei principi dichiaratamente alla base della psicoanalisi, cioè il principio scientifico del determinismo psichico, e l'antropomorfismo / finalismo metafisico che implicitamente sostiene l'impianto teorico dell'*Interpretazione*, per cui pongo alla riflessione degli studiosi – psicoanalisti e filologi *in primis* – le due domande di questa Postilla, e accenno a delle risposte.

Riassumendo alcune riflessioni fatte in vari miei lavori citati in bibliografia, ecco quella che mi sembra la risposta più plausibile alla prima domanda. I due motti di Freud, essenziali per comprendere il suo modo di intendere i sogni – il primo: *i sogni sono (sempre) la soddisfazione di un desiderio libidico (sessuale) infantile, legato al complesso edipico e rimosso nell'inconscio* (una definizione di recente ripetuta pressoché identica da Fausto Petrella, ex presidente della Società Italiana di Psicoanalisi; Petrella, 2016); il secondo: *il sogno è il custode del sonno* – sono lanciati come un azzardo, una sfida provocatoria nei confronti del mondo accademico e scientifico dell'epoca, dato che sono di surrettizia scientificità, ma presentati in stile perentorio e assoluto, quasi messianico. A quest'ultimo riguardo, va detto che lo stile argomentativo di Freud in ambito psicodinamico era una novità assoluta; ricco culturalmente e in genere molto sicuro di sé, egli era, di conseguenza, difficile da contestare: o lo si seguiva fedelmente, o lo si abbandonava, anche perché il personaggio era “politicamente” ambizioso, come dimostra la storia del movimento psicoanalitico del secondo decennio del secolo scorso, pieno di scissioni e di organizzazioni segrete intorno a Freud. Uno dei seguaci più importanti della prima ora ad essere travolto e cancellato da questa “politica di potere” (Cremerius, *cit.*) fu Ferenczi, il quale subì una *damnatio memoriae* per più di mezzo secolo, venendo poi gradualmente riabilitato anche dalla psicoanalisi ufficiale; a tale politica lo psicoanalista ungherese si riferiva quando nel 1931 – nel corso di una conferenza da lui tenuta a Vienna per il 75.mo compleanno di Freud – con sottile figura retorica, apparentemente negandolo, accusò il suo Maestro e Guida di essere un “tiranno” (Ferenczi, 1931): fu il suo ultimo atto pubblico da psicoanalista.

Ma perché si può plausibilmente ipotizzare che i due motti sul sogno siano stati usati da Freud come un azzardo, una scommessa destinale, la “sfida della vita”, fatta nel “libro della vita”, quasi come l'azzardo di un grande giocatore di poker? Da un lato per l'analisi di vari aspetti teorici della psicoanalisi, concernenti l'*Interpretazione* e non solo, su alcuni dei quali abbiamo detto, dall'altro perché ce lo suggerisce con bella evidenza Freud stesso in una lettera del primo febbraio 1900 a Fliess; rispondendo al collega berlinese che lo elogiava per l'*Interpretazione* appena pubblicata, Freud, come schermandosi, gli confida di aver operato in realtà da giocatore d'azzardo, da *conquistador*, avventuriero, *mettendo in atto una sfida che se riesce è la gloria, ma se non riesce è l'infamia*. Questa affermazione, così esplicita da sembrare arrogante, ricorda lo stratagemma, già greco, del nascondere in piena luce, su cui si basa il racconto “La lettera rubata” di Edgar Allan Poe (già incontrata nelle ultime considerazioni fatte sull'articolo di Puleri); infatti, pronunciata da così alto scranno, dopo un'impresa titanica come l'*Interpretazione*, essa suscita paradossalmente l'incredulità dell'interlocutore, sebbene, a mio parere, contenga più verità di quanta se ne sia mai voluta vedere, vuoi che la si intenda come un motto di spirito, un lapsus o un dire per schermirsi.

La verità in essa contenuta è avvalorata da alcune constatazioni. Innanzitutto dall'esergo stesso dell'*Interpretazione*, il già menzionato “Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo”, che va collegato – ricordandosi della rabbia e dello spirito vendicativo della dea virgiliana che

lo pronuncia – non tanto con l'idea edificante Entità superiori = Coscienza, Inferi = Inconscio, quanto piuttosto con l'ambizione di Freud e i suoi conflitti con il mondo accademico (in passato ho svolto un'indagine con professionisti psy sulla sensazione suscitata dal motto virgiliano, senza menzionare l'uso fattone da Freud; tra le risposte ce ne fu una particolarmente significativa che diceva: si tratta di una specie di patto con il diavolo, fatto da qualcuno disposto a tutto pur di realizzare il suo obiettivo).

L'esergo però è solo la constatazione più immediata e diretta a sostegno di ciò che Freud scrive a Fliess; accanto ad esso va posto un altro degli adagi preferiti dal grande psicoanalista viennese, una frase dell'*Amleto*: “Con l'esca di una frottola si pesca una carpa di verità” (Freud, 1937, p. 546; Shakespeare, 1603, vv. 60-61), che evoca nuovamente l'azzardo e il patto con il diavolo, soprattutto se ci si ricorda di ciò che Freud stesso scrive circa i suoi modelli eroici infantili, che erano Annibale e Napoleone, e lo si unisce all'accusa di essere un tiranno, rivoltagli da Ferenczi. A tutto ciò si possono poi aggiungere, come esempi concreti, le “sette questioni” poste sopra in discussione, a partire dall'evidente “aggiustamento/imbroglio” nell'intendere alcuni passi essenziali dell'*Edipo Re* di Sofocle, alla stupefacente soluzione dell'inesistente enigma della Sfinge, alla testimonianza di Jung che Freud non sapesse il greco, fino alla capacità del Nostro di alzare la posta in gioco, da vero giocatore d'azzardo che sta bluffando, come stiamo per vedere.

Quest'ultima caratteristica circa il modus operandi di Freud è particolarmente interessante perché offre anche una plausibile risposta alla seconda domanda: perché da più di un secolo psicoanalisti e filologi, con alcune eccezioni che iniziano ad emergere, non fanno altro che alimentare l'agiografia freudiana, senza rendersi conto della sua “colossale ingenuità”, per parafrasare Harris, o delle sue “cantonate”, per parafrasare il titolo di un libro istruttivo, pensando però che nel nostro caso esse non portarono alla scienza (Livio, 2013)? Come abbiamo visto, servendosi di un escamotage pragmalinguistico e dicendo – *con tutta modestia* – che persino i più ottusi dei contemporanei iniziano a rendersi conto della fondamentale importanza della psicoanalisi (nel cui corpus teorico, naturalmente, i sogni costituiscono un tassello fondamentale!), Freud usa la stessa strategia di cui si servono i due sarti burloni nella fiaba di Andersen e dà, con tutta il sarcasmo di cui era capace, dell'imbecille a quanti non prestavano ancora fede alle sue teorie. Questo parallelismo con la fiaba di Andersen, pertanto, ci permette di ipotizzare una facile risposta alla seconda domanda: il fascino reverenziale esercitato da Freud, dal suo potente apparato di pensiero e dalla sua politica di potere assolutistico, per analogia con la fiaba, hanno verosimilmente indotto – e continuano ad indurre – anche la sua corte e i relativi epigoni a vedere l'invisibile.

(Ancora due brevi incisi, sul sarcasmo e sulla cocaina nella vita di Freud. A proposito del sarcasmo, va detto che esso era ben presente tra le frecce di Freud, come dimostrano vari episodi divenuti aneddotici, ad esempio a proposito della morte di alcuni colleghi. Per quanto concerne, infine, una notizia certa e ben nota – cioè l'uso regolare che Freud fece della cocaina, da giovane e nel corso di tutta la sua vita – lascio alla riflessione del lettore il dubbio che tale uso costante possa avere in qualche modo accentuato l'astigmatismo teorico dello psicoanalista, orientandolo più alla letteratura che alla scienza; d'altronde, a tale proposito, non si dimentichi che già Cesare Musatti, nell'Introduzione all'*Interpretazione*, definiva quest'opera freudiana più un romanzo autobiografico che un trattato scientifico.)

**Postilla 2.** *Invito ai filologi ad aprire una discussione sull'interpretazione dei sogni, partendo innanzitutto dall'analisi critica di alcuni testi antichi.*

L'analisi critica di alcuni testi (in primis dell'*Edipo Re*, oltre che dei libri I e II dell'*Iliade*), il confronto tra alcune teorie psicodinamiche e gli studi sul cervello degli ultimi decenni aiuterebbero a collocare in una prospettiva diversa il mondo onirico, permettendo di chiarire alcuni malintesi che ancora accompagnano il confronto filologia-psicoanalisi; ad esempio, permetterebbero di comprendere che Omero, pur parlando di sogni inviati dagli dèi, ha una teoria onirica implicita piuttosto “razionale”, “realistica”, mentre Freud, pur parlando di scienza e di determinismo psichico, ha una teoria onirica implicita piuttosto “antropomorfa”, “metafisica”, in cui il censore inconscio si comporta come un *deus ex machina* (vedi nota 4). In un lavoro (in corso) sui sogni, a partire dall'antichità, metto in evidenza come il fr. 120 D-K di Eraclito – “Il Signore di cui è l'oracolo in Delfi non dice e non nasconde: significa” – possa valere, a tutt'oggi, come la più bella sintesi per intendere il mondo onirico. Per tutte queste ragioni, un “Colloquio internazionale” sui sogni con la partecipazione di filologi, psicoterapeuti, filosofi dell'antichità, oltre che di alcuni scrittori/poeti e neuroscienziati potrebbe contribuire a fondare una nuova epistemologia nell'ambito delle scienze umane.

Riferimenti bibliografici:

ANDERSEN 1837

H.C. Andersen, *I vestiti nuovi dell'Imperatore*, in *Fiabe*. Edizione it. a cura di Gianni Rodari, Torino 1970.

Artemidoro di Daldis (II secolo). *Il libro dei sogni*. Edizione it. a cura di D. Del Corno, Milano, 1975.

BETTINI 2017

M. Bettini, *Viaggio nella terra dei sogni*, Bologna.

BOAG 2017

S. Boag, *On Dreams and Motivation: Comparison of Freud's and Hobson's Views*, «Frontiers in Psychology» Published online.

CLARK 1980

R.W. Clark, *Freud, the Man and the Cause*, London (trad. it. *Freud. Vita e opera del padre della psicoanalisi*, Milano 1983).

CREMERIUS 1987

J. Cremerius, *Alla ricerca di tracce perdute. Il "Movimento psicoanalitico" e la miseria dell'istituzione psicoanalitica*, «Psicoterapia e Scienze Umane» XXI.3, 3-34.

ELIADE 1993

M. Eliade, *Jurnal, volumul II*. Bucarest (trad. it. *Diario 1970-1985*, Milano 2018).

Eraclito (VI-V secolo a.C.). *I frammenti e le testimonianze*. Edizione italiana a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra. Milano 1993.

FERENCZI 1931

S. Ferenczi, *Analyse d'enfants avec des adultes*, in *Oeuvres complètes*, Paris 1968-1982 [trad. it. *Analisi infantili con gli adulti*, in *Opere*. Vol. IV (1927-1933), Milano 1989-2002, 65-78 (Conferenza del 6.5.1931 per il 75.mo compleanno di Freud)].

FO 2003

D. Fo, *Mistero buffo. Giullarata popolare*, Torino.

FRANCES 2016

A. Frances, *Cosa resta della psicoanalisi. Domande e risposte. Numero speciale per il cinquantesimo anno*, «Psicoterapia e Scienze Umane» L.3: 458-61.

FREUD 1887-1904 [1985]

S. Freud, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904* (Masson J.M., ed. and transl.), Cambridge 1985 (trad. it. *Lettere a Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Torino 1986; trad. tedesca: *Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*, Frankfurt a.M. 1986).

FREUD 1899 [1900])

S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, 3, Torino 1966 (ediz. tedesca: *Die Traumdeutung*, Frankfurt a.M. 1972).

FREUD 1922

S. Freud, *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo*, in *Opere*, 9, Torino 1977, 521-58.

FREUD 1924

S. Freud, *Autobiografia*, in *Opere*, 10, Torino 1977, 71-141.

FREUD 1937

S. Freud, *Costruzione nell'analisi*, in *Opere*, 11, Torino 1979: 537-52.

GRAMANTIERI 2018

R. Gramantieri, *Freud e la rimozione dell' Edipo a Colono*, «Psicoterapia e Scienze Umane» XLII.3, 435-48.

HARRIS 2009

W.V. Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge (M), London (trad. it. *Due son le porte dei sogni. Esperienza onirica nel mondo antico*, Roma-Bari 2013).

HOBSON 2002

J.A. Hobson, *Dreaming: An Introduction to the Science of Sleep*, New York (trad. it. *La scienza dei sogni: alla scoperta dei segreti del sonno*, Milano 2003).

HOBSON 2004

J.A. Hobson, *Freud returns? Like a bad dream*, «Scientific American» 290.5, 89 (risposta sarcastica all'articolo di M. Solms, "Freud returns", vedi riferimento bibliografico).

LIVIO 2013

M. Livio, *Cantonate. Perché la scienza vive di errori*, Milano.

MAIULLARI 1978

F. Maiullari, *Simbolo e sogno nell'età evolutiva alla luce della Psicologia Individuale*. Presentazione di Francesco Parenti, Milano, «Quaderni della Rivista di Psicologia Individuale», 2, p. 165.



MAIULLARI 1993

F. Maiullari, *Edipo e Teseo, storia di un doppio mimetico*, Presentazione di Giampaolo Lai. Cormano (Svizzera).

MAIULLARI 1998

F. Maiullari, *La peróne nel destino di Edipo*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s. 60, 17-34.

MAIULLARI 1999a

F. Maiullari, *L'interpretazione anamorfica dell'Edipo Re. Una nuova lettura della tragedia sofoclea*, Prefazione di Oddone Longo (Collana "Filologia e critica" diretta da Bruno Gentile). Pisa.

MAIULLARI 1999b

F. Maiullari, *L'interpretazione anamorfica del v. 1374 dell'Edipo Re*. Atti "Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti" 157.1, 125-54. Venezia, luglio 1999.

MAIULLARI 2000a

F. Maiullari, *Il concetto di omertà a partire dalla Grecia antica*, «Quaderni di Storia» 51, 77-109.

MAIULLARI 2000b

F. Maiullari, *Non vedo, non sento, non parlo: il gioco delle tre scimmie nell'Edipo Re*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s. 64, 45-85.

MAIULLARI 2000c

F. Maiullari, *Il sogno e l'arco. Sofismi e paradossi nel canto 19 dell'Odissea*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s. 65: 15-60.

MAIULLARI 2001

F. Maiullari, *Sogno e omertà nell'Edipo Re. Una tragedia per tutti e per nessuno*, Prefazione di F. Sartori, E. Pianezzola e O. Longo, Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti (IVSLA).

MAIULLARI 2004

F. Maiullari, *Omero anti-Omero. Le incredibili storie di un trickster giullare alla corte micenea*. Roma.

MAIULLARI 2006

F. Maiullari, *Il trick, il sogno e la terapia*, «Studi italiani di Filologia classica» 4, 59-101.

MAIULLARI 2008a

F. Maiullari, *Il trauma e la cura, un eterno ritorno*, Roma.

MAIULLARI 2008b

F. Maiullari, *Il sogno di un'ombra è l'uomo*, «Rivista di Psicologia Individuale» XXXVI.64, 97-99 (Relazione al XX Congresso Nazionale della *Società Italiana di Psicologia Individuale* [SIPI] “Il sogno tra psicoterapia e neuroscienze”, Torino, 23-24 novembre 2007).

MAIULLARI 2009

F. Maiullari, *Il mito e le passioni. Introduzione alla mitologia greca e prospettive analitiche adleriane*, Presentazione di Giulio Guidorizzi, Firenze.

MAIULLARI 2011

F. Maiullari, *Un altro Edipo. Lettura anamorfica della tragedia di Sofocle e critica dell'interpretazione freudiana*, «Psicoterapia e Scienze Umane» XLV.2, 199-226.

MAIULLARI 2012

F. Maiullari, *Consistency of the inconsistency in Sophocles' Oedipous Tyrannos (connections with Aristotle's Poet. 1454A 26-28)*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» n.s. 102, 55-85.

MAIULLARI 2013

F. Maiullari, *Inferiorità e compensazione*, Sesto S. Giovanni (Milano).

MAIULLARI 2014

F. Maiullari, *Un sogno in scena. Come rappresentare l'Edipo Re di Sofocle*, Sesto S. Giovanni (Milano).

MAIULLARI 2015

F. Maiullari, *Why Poetics' locution "Exo tes tragoidias" applied to Oedipus Rex by Aristotle is inconsistent*, «Quaderni di Storia» 82, 77-100.

MAIULLARI 2016

F. Maiullari, *Andromache, a post-traumatic character in Homer*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s. 113, 11-27.

MAIULLARI 2017a

F. Maiullari, *Antigone, una scena psicoanalitica rimossa*, «Psicoterapia e Scienze Umane», LI.4, 559-80.

MAIULLARI 2017b

F. Maiullari, *Il principio di potere. Impotenza, onnipotenza, ripudio, dall'Antigone alla clinica*. «Rivista di Psicologia Individuale» XLV.81, 29-56.

MAIULLARI 2018

F. Maiullari, *Ricordo di Francesco Parenti e prospettive in psicoterapia, psicoanalisi, libera psicoanalisi e Psicologia Individuale*, «Rivista di Psicologia Individuale», XLVI.84, 9-55.

MAIULLARI ET ALII 2019

F. Maiullari, B.M. de Adamich, M. Fragapane, *Il finalismo del sogno nella Psicologia Individuale di Alfred Adler*, «Psicoterapia e Scienze Umane», LIII.4, 599-624.

MAIULLARI ET ALII 2020

Maiullari F., Fragapane M., de Adamich B.M., Cavasino P., Dodero V., Sacchi A., Bosetto D. (2020a). Sogno, gioco, racconto nella costruzione dell'identità personale e in psicoterapia. Nuovi suggerimenti individualpsicologici. *Rivista di Psicologia Individuale*, XLVIII, 87: pp. 85-113.

MAIULLARI 2020

F. Maiullari, *Strategie retoriche e non, per conquistare Troia. Riflessioni psicoterapeutiche a partire dal Filottete di Sofocle*, in B. Capaci, M. D'Angelo (a cura di), *Il silenzio di Ippocrate. Quello che il medico dice e non dice: bugie pietose e reticenze nella cura*, Bologna, 221-35 (intervento all'Incontro internazionale su "La comunicazione medico-paziente", organizzato dal Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica di Bologna, 4-5 maggio 2017).

MAIULLARI 2021

F. Maiullari, *Il sogno come gioco narrativo neurobiologico, psicologico e psicosociale. Come salvaguardare scienza e immaginario nelle terapie psicodinamiche, al di là della psicoanalisi* (inviato per pubblicazione; questo lavoro sviluppa la relazione introduttiva per un convegno mai avvenuto, a causa della pandemia da Covid-19 scoppiata tra febbraio e marzo 2020: Convegno nazionale sul tema *Il sogno, l'arte e l'arte di vivere*, previsto a Milano per il 4 aprile 2020, organizzato dall'APIAAM, di cui l'autore è presidente, in collaborazione con l'Università Cattolica e la Scuola di psicoterapia adleriana del CRIFU).

Omero (VIII-VII secolo a.C.), *Iliade*, ed. it. a cura di Rosa Calzecchi Onesti, Torino 1950.

Omero (VIII-VII secolo a.C.), *Odissea*, ed. it. a cura di Rosa Calzecchi Onesti, Torino 1963.

Omero (VIII-VII secolo a.C.), *Inni omerici*, ed. it. a cura di Filippo Càssola. Milano 1994 (su licenza della Fondazione Lorenzo Valla, 1975).

PADUANO 1994

G. Paduano, *Lunga storia di Edipo Re. Freud, Sofocle e il teatro occidentale*, Torino.

PETRELLA 2016

F. Petrella, *Estetica del sogno e terapia a cento anni dalla Traumdeutung*, in S. Bolognini (a cura di), *Il sogno cento anni dopo*, Sesto San Giovanni (Milano), 29-48.

PETRI 1970

E. Petri, *Indagine su un cittadino al di sopra di ogni sospetto*, Italia (film).

POE 1844

E.A. Poe, *The Purloined Letter*, Philadelphia, PA: The Gift 1845 (trad. it.: *La lettera rubata*. Roma: Documento, 1944).

PULERI 2020

A. Puleri, *La psicoanalisi ai tempi di Artemidoro. Freud, la cultura degli antichi, l'inventiva dei suoi predecessori*, «Classico Contemporaneo» 6: 20-59.

Shakespeare 1603

W. Shakespeare, *Amleto* (trad. it. di Eugenio Montale. Milano 1988).

SOLMS 2004

M. Solms, *Freud returns*, «Scientific American» 290.5: 82-88.

SULLOWAY 1979

F.J. Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*, New York (trad. it.: *Freud, biologo della psiche. Al di là della leggenda psicoanalitica*. Milano 1982).

SULLOWAY 2016

F.J. Sulloway, *Cosa resta della psicoanalisi. Domande e risposte. Numero speciale per il cinquantesimo anno*, «Psicoterapia e Scienze Umane» L.3: 606-609.