



## Dall'Es all'io

# Il cammino rischioso di maturazione della persona alla luce della psicoanalisi

di Arnaldo Petterlini



In un articolo del 1916 (*Una difficoltà della psicoanalisi*) Freud descrive come al narcisismo dell'uomo siano state inflitte, nel corso della sua storia, tre fondamentali ferite, che ne hanno progressivamente minato l'immagine di cui andava orgoglioso: la prima ferita, *cosmologica*, ha spossessato l'uomo della sua centralità nell'universo, con il passaggio dal sistema tolemaico a quello copernicano; la seconda ferita, *biologica*, gli ha tolto la sua signoria sulla terra, facendone, con Darwin, l'anello di un'ininterrotta catena evolutiva; la terza ferita, quella *psicologica*, più grave e intollerabile, è quella inferta dallo stesso Freud: la scoperta dell'inconscio ha tolto all'uomo l'ultimo baluardo a protezione della sua identità, il sacrario della *coscienza*, che a partire dal *Cogito* cartesiano era l'indubitabile punto di partenza. Dopo Freud, l'uomo non è più padrone nemmeno in casa propria.

Il giovane medico viennese, giunto a Parigi negli anni '80 presso la clinica *la Salpêtrière* diretta da Charcot, si era reso conto, assistendo all'esperienza della *suggestione post-ipnotica*, che un inconscio dinamico, con le sue caratteristiche, i suoi meccanismi, il suo linguaggio, all'insaputa del soggetto ne condizionava le scelte, ne distorceva le percezioni, ne inquinava i valori. In sostanza: ne minava alla radice la sua riconosciuta identità. Dopo il dubbio sulla cosa, operato da Cartesio, si poneva ora il dubbio sulla coscienza e Freud, accanto a Marx e a Nietzsche, si poneva tra i maestri del sospetto.

I primi casi clinici da lui trattati, che costantemente nel ri-

cordo dei pazienti presentavano un trauma sessuale infantile non abregito, avevano suggerito a Freud un primo modello teorico di spiegazione: il *trauma reale precoce* veniva ritenuto responsabile della nevrosi adulta successiva e la prima modalità terapeutica consisteva nel compiere il cammino a ritroso, con l'aiuto dell'ipnosi, così da far riemergere nel ricordo l'antico trauma con le emozioni concomitanti fino ad allora rimosse e liberare in tal modo il paziente – col metodo non a caso chiamato *catartico* – dai suoi sintomi e dalle sue nevrosi. Questo *primo modello* teorico crollò – nel '97 – quando Freud ebbe modo di verificare che i traumi reali – di cui i soggetti erano pienamente convinti – non erano quasi mai esistiti. Ciò costrinse Freud a spostare il fulcro della ricerca sul mondo ancora sconosciuto delle profondità psichiche: siamo al secondo modello teorico, durato un quarto di secolo, dal '97 al 1922-23, con la pubblicazione de *L'Io e l'Es*. L'indagine dell'inconscio, ottenuta soprattutto attraverso *L'Interpretazione dei sogni* (1899) – il sogno come *via regia* per la conoscenza dell'*Inconscio* – mette in luce elementi insospettabili: nell'*Inconscio* non esiste distinzione tra fantasia e realtà, gli opposti convivono senza configgere, anzi si richiamano secondo le fondamentali leggi associative, il fattore tempo è del tutto inesistente, il linguaggio logico, proposizionale della veglia si decostruisce e regredisce a livello arcaico, a sequenza immaginativa priva di nessi grammaticali e sintattici ecc.

L'apparato psichico, in questo *secondo modello teorico* (modello *topografico*), si compone delle tre località psichiche della *Coscienza*, del *Preconscio* e dell'*Inconscio dinamico o sistemico*.

I desideri più antichi, provenienti dalle profondità della psiche, non possono pervenire alla coscienza se non dopo aver subito, da parte di una prima censura tra l'*Inconscio sistemico* e il *Preconscio* e di una seconda censura tra il *Preconscio* e la *Coscienza*, una serie di modificazioni, camuffamenti, trasformazioni in modo da rendere tollerabili da parte della coscienza contenuti che nella loro fisionomia originaria sarebbero per la coscienza assolutamente inaccettabili. Questo è anche il motivo, tra gli altri, per cui la sequenza onirica manifesta – ciò che ricordiamo dei sogni – risulta solitamente incomprensibile e priva di significato. Il conflitto psichico,

tra un desiderio inconscio che esige soddisfacimento e la coscienza che vi si oppone – per ragioni etiche, religiose, o di riprovazione sociale – si risolve in una formazione di compromesso, come accade per la via usuale del sogno, o per quella, implicante la sofferenza, dei sintomi psiconevrotici, o per quella, più rara e fortunata, della produzione artistica.

Il terzo e ultimo *modello teorico* – quello *strutturale* – che dalla pubblicazione de *L'Io e l'Es* (1923) permane fino alla morte di Freud (1939) non vanifica il precedente modello topografico, ma lo modifica anche sotto l'aspetto terminologico e, per quanto attiene al nostro tema, rende più problematica l'identificazione della dimensione personalistica. La coscienza non viene più nominata, ma è ricondotta – e ridotta – a organo di senso dell'Io il quale, tuttavia, è ora considerato per gran parte inconscio, mentre nel primo Freud i due termini (Io e coscienza) trovavano sostanziale coincidenza.

Già nel modello topografico, tuttavia, con l'irruzione dell'Inconscio – che è inteso come «lo psichico reale nel vero senso della parola»<sup>1</sup> – viene anticipato quanto in seguito è dato come ovvio: «Che parte rimane – si chiede Freud alla fine dell'*Interpretazione dei sogni* – [...] alla coscienza, che un tempo era onnipotente e ricopriva tutto il resto? Nient'altro che *quella di organo di senso per la percezione di qualità psichiche*»<sup>2</sup>.

L'Es è il termine nuovo per l'inconscio e rappresenta l'eredità arcaica della psiche. È il pronome neutro tedesco che i francesi rendono con *ça* e gli angloamericani col latino *Id*. La terza istanza, il *Super-Id*, definito da Freud come l'erede del complesso edipico, assume il ruolo di coscienza morale, di giudice e censore nei confronti dell'Io, e si costituisce, attraverso l'interiorizzazione o, più precisamente, l'*introiezione* delle esigenze e dei divieti dei genitori.

Anzi, «il Super-Id del bambino non viene costruito secondo il modello dei genitori, ma su quello del loro Super-Id; si riempie dello stesso contenuto, diventa il

<sup>1</sup> S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1966, vol. 3°, cap. VII, 557. L'edizione italiana delle *Opere* di Freud in dodici volumi è stata pubblicata tra il 1966 e il 1980.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 560.

veicolo della tradizione, di tutti i giudizi di valore imperituri che per questa via si sono trasmessi di generazione in generazione»<sup>3</sup>. L'Io, in questo caso, non è tale per la propria personale identità o per l'autonomia della propria storia, ma si ritrova quale ultimo anello di una serie ininterrotta di vicende alle quali partecipa e alle quali è collegato come dato di fatto, in base non ad una scelta, ma secondo una necessità biologica e psichica: è il riferimento all'identità greca del *ghénos* e a quella della *gens* presso i latini.

Tuttavia l'oltrepassamento dell'identità del singolo non è riscontrabile solo in senso diacronico – la tradizione familiare e storico-sociale – ma anche in senso sincronico, come si può verificare nella psicologia dei gruppi: come osserva Freud – seguendo in parte la *Psychologie des foules* di G. Le Bon –

«quando gli individui si trovano riuniti in una massa, tutte le inibizioni individuali scompaiono e tutti gli istinti crudeli, brutali, distruttivi, che nel singolo sonnecchiano quali relitti di tempi primordiali, si ridestano e aspirano al libero soddisfacimento pulsionale. Per influsso della suggestione le masse sono però anche capaci di prestazioni elevate, quali l'abnegazione, il disinteresse, la dedizione a un ideale»<sup>4</sup>.

Queste considerazioni, che lo scritto in questione, pubblicato nel 1921, amplia e approfondisce, vengono così riassunte nella citata lezione 31°, che ha significativamente per titolo: *La scomposizione della personalità psichica*: «Dal punto di vista psicologico, la massa è un'unione di singoli che hanno assunto nel loro Super-Io la medesima persona e si sono identificati fra loro nel proprio Io in base a questo elemento comune»<sup>5</sup>.

La maggiore problematicità rispetto al nostro argomento è data dal fatto che non solo l'Es entra in conflitto con l'Io

<sup>3</sup> FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, [1932], lez. 31°, in *Opere*, 11° (1979), 179.

<sup>4</sup> FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, 9° (1977), 269.

<sup>5</sup> FREUD, *Opere*, 11°, 180.

e il Super-Io, ma anche e soprattutto perché sia l'Io che il Super-Io sono, dal punto di vista genetico, differenziazioni dell'Es, pronomi neutro proprio perché impersonale, regno delle cieche pulsioni di Eros e Thanatos, in perenne lotta fra loro e mitologicamente riprese da Empedocle e teorizzate in *Al di là del principio di piacere* del 1920. Ora proprio perché sia l'Io che il Super-Io, oltre che provenire geneticamente dall'Es, sono essi stessi per gran parte inconsci, si comprende come la prospettiva che ne risulta sia fondamentalmente "spersonalizzante". Il neutro Es, del resto, è accolto da Freud sulla base delle indicazioni di «Groddeck<sup>6</sup> il quale – precisa Freud in *L'Io e l'Es* – non si stanca di sottolineare che ciò che chiamiamo il nostro Io si comporta nella vita in modo essenzialmente passivo, e che – per usare la sua espressione – noi veniamo "vissuti" da forze ignote e incontrollabili». Groddeck tuttavia – annota Freud – «a sua volta segue l'esempio di Nietzsche, che usa correntemente questa espressione grammaticale per indicare quanto nel nostro essere vi è di impersonale e, per così dire, di naturalisticamente necessitato»<sup>7</sup>. La conclusione che ne trae Freud è che «un individuo è dunque per noi un Es psichico, ignoto e inconscio, sul quale poggia nello strato superiore l'Io»<sup>8</sup>. È pur vero, tuttavia, che «l'Io si sforza altresì di far valere l'influenza del mondo esterno sull'Es e sulle sue intenzioni tentando di sostituire il principio di realtà al principio di piacere, che nell'Es esercita un dominio incontrastato»<sup>9</sup>. Ed è altrettanto vero che «l'Io rappresenta ciò che può dirsi ragione e ponderatezza, in opposizione all'Es che è la sede delle passioni»<sup>10</sup>. In questo senso

«l'Io può essere paragonato, nel suo rapporto con l'Es, al cavaliere che deve domare la prepotente forza del cavallo, con la differenza

<sup>6</sup> Georg Groddeck (1866-1934) pubblicò nel 1923 *Il libro dell'Es* (*Das Buch vom Es*), ma già in una lettera a Freud del 17 maggio 1917 aveva chiarito il concetto di *Es* e l'uso che intendeva farne.

<sup>7</sup> FREUD, *L'Io e l'Es*, in *Opere*, 9°, 486 e 486 n. 3.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, 488.

<sup>10</sup> *Ibid.*

che il cavaliere cerca di farlo con mezzi propri, mentre l'Io lo fa invece con mezzi presi a prestito. Si può proseguire nell'analogia. Come il cavaliere che non vuole essere disarcionato dal suo cavallo, è costretto spesso ad ubbidirgli e a portarlo dove vuole, così anche l'Io ha l'abitudine di trasformare in azione la volontà dell'Es come se si trattasse della volontà propria»<sup>11</sup>.

Il richiamo a Nietzsche, un autore col quale Freud si è molto spesso sintonizzato, trova un punto d'incontro, tra gli altri, nella genesi dei valori più alti, intesi come *sublimazione* di impulsi inconsci di opposto significato. «Come può qualcosa – si domanda Nietzsche in *Umano, troppo umano – nascere dal suo opposto*, per esempio il razionale dall'irrazionale, ciò che sente da ciò che è morto, la logica dall'illogicità, il contemplare disinteressato dal bramoso volere, il vivere per gli altri dall'egoismo, la verità dagli errori?»<sup>12</sup>. La risposta è un invito a spostare l'interrogativo sull'aspetto genealogico da cui possono scaturire le opposizioni stesse. Ciò di cui si avverte il bisogno – dichiara Nietzsche – «è una *chimica* delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici»<sup>13</sup>. Allora gli opposti manifestano insieme il loro profondo legame e conducono inevitabilmente ad affermare che «non esiste, a rigor di termini, né un agire altruistico né un contemplare pienamente disinteressato, entrambe le cose sono soltanto sublimazioni, in cui l'elemento base appare quasi volatilizzato e solo alla più sottile osservazione si rivela ancora esistente»<sup>14</sup>.

Questo concetto di sublimazione corrisponde esattamente a quello freudiano. La sua derivazione fisico-chimica non è diversa da un iniziale lessico scientifico che Freud incontra nella sua formazione rigidamente positivista, che ha nella *Società berlinese di fisica* verso la metà dell'Ottocento la sua codificazione, e della quale fecero parte, fra gli altri, Helmholtz, Du Bois-Raymond e il "venerato" ma-

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, vol. IV, t. II, 15.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

estro di Freud, il fisiologo Ernst Brücke. Nel "caso Dora" del 1901, citando le perversioni sessuali, Freud dichiara che

«esse costituiscono lo sviluppo di germi, tutti contenuti nella disposizione sessuale indifferenziata del bambino, la cui repressione o volgimento verso fini asessuali più alti – la "sublimazione" – è destinata a fornire le energie per gran parte dei nostri contributi alla civiltà»<sup>15</sup>.

E questi fini o valori più alti, che si pongono al vertice della produzione spirituale di ogni civiltà, riguardano, per Freud, l'arte, la scienza, la morale, la religione, la filosofia.

Gli opposti dunque, che nella loro immediata fisionomia sembrano escludersi a vicenda, ricondotti alla loro genesi scoprono una radice comune. Così, nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) si legge che «la disposizione sessuale generalmente perversa dell'infanzia può essere considerata come la sorgente di tutta una serie delle nostre virtù»<sup>16</sup>.

Analogamente Nietzsche ci mette in guardia dall'illuderci troppo sulla bontà dei motivi che ci spingono ad agire. Questi motivi, egli dice,

«per quanto alti siano i nomi che noi diamo loro, sono cresciuti dalle stesse radici in cui crediamo annidati i cattivi veleni; fra buone e cattive azioni non esiste una differenza di genere, ma tutt'al più di grado. Buone azioni sono cattive azioni sublimite; cattive azioni sono buone azioni imbruttite e abbruttite»<sup>17</sup>.

Se l'Es, come abbiamo accennato, spersonalizza l'Io, l'esperienza religiosa per Freud ne cattura illusoriamente i desideri più antichi. Siamo cioè in presenza di una *duplice espropriazione dell'Io*; utilizzando un linguaggio caro a Ricoeur potremmo dire: espropriazione *archeologica* la prima (da parte dell'Es), *teleologica* la seconda (da parte dell'illusione religiosa). Della prima s'è accennato, chiarendo la stessa scelta terminologica (dell'Es), ma che analizzeremo più avanti.

<sup>15</sup> FREUD, *Frammento di un'analisi d'isteria [Caso clinico di Dora]*, in *Opere*, 4° (1970), 341.

<sup>16</sup> FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere*, 4°, 542.

<sup>17</sup> NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, § 107, 83.

Nei confronti della seconda, che ha interessato Freud – il sedicente ateo Freud – per l'intera esistenza, fanno fede non solo gli scritti specificamente dedicati al fenomeno religioso, ma anche i vari interventi sull'argomento presenti nelle sue opere, senza dimenticare il trentennale carteggio col pastore protestante Oscar Pfister, amico e discepolo di Freud.

Questa espropriazione teleologica, che sposta nell'*éscha-ton* il senso più profondo dell'uomo, la sua piena e definitiva identità, accomuna Freud a Feuerbach, oggetto quest'ultimo di appassionate letture giovanili. Per entrambi il significato proiettivo, illusorio e alienante, della religione è fuori discussione. Per Feuerbach – ne *L'essenza del Cristianesimo* – «la coscienza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé. [...] La religione è la prima, ma indiretta autocoscienza dell'uomo. [...] L'uomo sposta il suo essere fuori di sé, prima di trovarlo in sé»<sup>18</sup>. E nelle *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia* dice in forma scultorea: «Il segreto della teologia è l'antropologia»<sup>19</sup>. Freud in un capitolo della *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) scrive: «Credo [...] che gran parte della concezione mitologica del mondo, che si estende diffondendosi sino alle religioni più moderne, non sia altro che *psicologia proiettata sul mondo esterno*»<sup>20</sup>. E nel 1935, nel *Poscritto* all'*Autobiografia* scritta undici anni prima, conferma la sua antica diagnosi:

“Mi resi conto con sempre maggiore chiarezza che gli eventi della storia, gli influssi reciproci fra natura umana, sviluppo civile e quei sedimenti di avvenimenti preistorici di cui la religione è il massimo rappresentante, altro non sono che il riflesso dei conflitti dinamici fra Io, Es e Super-Io, studiati dalla psicoanalisi nel singolo individuo: sono gli stessi processi ripresi su uno scenario più ampio»<sup>21</sup>.

Il “riflesso” e lo “scenario più ampio” sono l'aspetto pub-

<sup>18</sup> L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di C. Cometti, Feltrinelli, Milano 1971<sup>2</sup>, 34-35.

<sup>19</sup> L. FEUERBACH, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, in ID., *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1946<sup>3</sup>, 49.

<sup>20</sup> FREUD, *Psicopatologia della vita quotidiana*, in *Opere*, 4°, 279.

<sup>21</sup> FREUD, in *Opere*, 10°(1978), 139.



blico, proiettivo, la cui genesi nascosta è il conflitto intrapsichico.

Il compito che Freud si è assegnato, per riportare l'espropriazione teleologica – l'illusione religiosa – all'identità dell'Io, è di ritrasformare in termini psichici quella realtà sovrasensibile che era stata fatta oggetto di proiezione. «Potremmo avventurarci a risolvere in tal modo – precisa Freud – i miti del paradiso, del peccato originale, di Dio, del bene e del male, dell'immortalità, e simili, traducendo la *metafisica in metapsicologia*»<sup>22</sup>. Il compito freudiano è ripreso, quasi alla lettera, dal compito che Feuerbach assegna al pensiero moderno di ricondurre la religione *iuxta propria principia*: «il compito dell'età moderna – afferma Feuerbach nei *Principi della filosofia dell'avvenire* – è stato quello di realizzare ed umanizzare Dio, vale a dire di trasformare e risolvere la teologia in antropologia»<sup>23</sup>.

Non può essere taciuto il consenso pieno, a questo riguardo, di Karl Barth, nella sua aspra polemica nei confronti della religione e della teologia neolibérale, dimentica del Dio come *Ganz Anderes*, con l'inevitabile approdo all'ateismo da parte della “insolente teologia dell'identità”.

L'«ateo» Feuerbach ha visto chiaramente l'esito di una teologia che ha assegnato a Dio il posto più elevato nel nostro mondo, che si è permessa di «avvicinarsi a lui in una relazione di domestichezza, [...] di calcolare con lui come se in questo non vi fosse nulla di straordinario»; in realtà «noi stessi siamo segretamente i signori in questo rapporto», e «quando poniamo Dio sul trono dell'universo, intendiamo noi stessi»; insomma «quello che si chiama Dio è in realtà l'uomo stesso»<sup>24</sup>. La stessa dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio – presupposto cardine dei *praeambula fidei* – è la pretesa blasfema di porre Dio, il Soggetto per eccellenza, quale oggetto della impudente indagine umana. Dio – eventualmente – è *Colui con cui si parla*, non *ciò di cui si parla*. “Eventualmente”: ossia per

<sup>22</sup> FREUD, in *Opere*, 4°, 280.

<sup>23</sup> FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire*, 71.

<sup>24</sup> K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1962, 20.

Barth è un'eventualità la cui possibilità compete soltanto a Dio, rendendo paradossale il compito stesso del teologo: «Come teologi dobbiamo parlare di Dio, ma noi siamo uomini e come tali non possiamo parlare di Dio. Dobbiamo essere coscienti di entrambe le condizioni, del nostro dovere e del nostro non potere, e proprio per questo rendere onore a Dio»<sup>25</sup>.

L'antropomorfismo, già in Grecia criticato da Senofane, trova in Feuerbach l'esito più coerente. E il suo essere teologo consiste nell'essere la coscienza critica della moderna teologia protestante mostrandone, come il teologo Barth, l'interno motivo di dissoluzione.

Proprio per questo, afferma Barth nella *Dogmatica ecclesiastica*, «chissà se non è il caso di dire che egli [Feuerbach] internamente e di fatto possedeva in modo pressoché unico la qualifica di teologo neoprotestante». Con tono profetico – e volutamente ironico – così Feuerbach conclude il cap. II della *Essenza del Cristianesimo*: «Così mutano le idee. Ciò che ancor ieri era religione, oggi non lo è più, e ciò che oggi è considerato ateismo, sarà religione domani»<sup>26</sup>.

Fin qui, tuttavia, il percorso di Freud è giunto solo a metà e riguarda l'Io che riprende quella parte di sé consegnata all'illusione religiosa.

Tuttavia, se è possibile riguadagnare ciò che l'espropriazione teleologica gli ha sottratto, è in grado l'Io di riappropriarsi anche della propria impersonale archeologia? È ciò che Freud chiede alla psicoanalisi e in particolare alla concreta esperienza analitica. Il compito è ora riassunto nella famosa espressione: *Wo Es war, soll Ich werden* («Dove era l'Es deve subentrare l'Io»<sup>27</sup>). L'Io deve, per colmare questa lacuna della sua essenza, sottrarre progressivamente quel terreno che l'Inconscio gli aveva sottratto. È a questo punto che si inserisce il fondamentale tema e problema della memoria, in grado di restituire all'Io la continuità e la verità della propria storia.

<sup>25</sup> Cito da *In lotta con l'Angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, S.E.I., Torino 1989, 136.

<sup>26</sup> FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, 52.

<sup>27</sup> FREUD, in *Opere*, XI, 190.

La trasformazione della teologia in metapsicologia – e, in prospettiva individuale, la riconduzione dell'illusione religiosa alla “nostalgia del padre” – non è che il primo passo in questa direzione.

Non si tratta però solo di quei contenuti inconsci che la coscienza può richiamare senza difficoltà (la normale funzione del ricordare), ma anche di quei contenuti forzatamente (o dinamicamente) tenuti sotto sequestro, non riconosciuti (in una parola: rimossi), che tuttavia continuano ad agire clandestinamente e lasciano filtrare i loro messaggi con un linguaggio distorto, pressoché irriconoscibile: nel sogno, nel sintomo nevrotico, nella dimenticanza, nel *lapsus*, ovvero – servendomi di un titolo freudiano – nella “psicopatologia della vita quotidiana”. È possibile il recupero di questa originaria identità perduta? La risposta di Freud non è univoca, e il conclusivo fallimento del tentativo non solo non sminuisce la grandiosa rilevanza dell'impresa, ma lascia scoperte delle possibilità che solo oggi siamo in grado di apprezzare. «Come possiamo arrivare – si chiede Freud – a conoscere l'inconscio? Naturalmente lo conosciamo soltanto in forma conscia, dopo che si è trasformato o tradotto in una forma conscia»<sup>28</sup>. E tuttavia, se assumiamo come paradigma il sogno, constatiamo che la elaborazione onirica significa costantemente distorsione, camuffamento, mascheratura, sì che il problema della *falsa coscienza* diviene inevitabile, così come compito etico legittimo, anzi l'unico legittimo, è *l'esercizio del sospetto*. Ma per chi è falsa questa coscienza? E perché si dà questo bisogno generale (generale in quanto tutti sognano) della falsificazione? Vorrei rispondere a titolo prolettico: la coscienza è falsa innanzitutto per l'*Altro*; cioè, tecnicamente, per il terapeuta nel lavoro analitico. La traduzione dell'inconscio nella coscienza è un'operazione che, presa di per sé, risulterebbe pesantemente gravata dall'ipoteca naturalistica: ogni traduzione presuppone l'originale da tradurre. Ma è proprio dell'originale che la rimozione ha spossessato il paziente. Ed è solo la relazione tra paziente e analista a costituire lo spazio trascendentale del lavoro di traduzione.

<sup>28</sup> FREUD, in *Opere*, 8° (1976), 48.

Il bisogno della falsificazione è dato dalla sofferenza intollerabile che il materiale in questione recherebbe con sé qualora fosse riconosciuto. Il processo di rimozione è lo stesso processo dell'oblio e della falsificazione. La malattia come fondamentale amnesia e autoinganno. La guarigione è il cammino inverso: è il movimento centripeto della riappropriazione di sé nel recupero della memoria.

Fin qui lo schema generale che emerge può essere sintetizzato dal nesso che il binomio salute-malattia stabilisce col binomio vero-falso: di menzogna (cioè di oblio) il soggetto si ammala, e di verità (cioè di ricordo) guarisce. L'originalità freudiana è data dalla peculiarità del processo di guarigione, che accade *nel* e *col* lavoro tecnico dell'interpretazione.

Due sono gli aspetti notevoli della cosa. La tecnica, in primo luogo, diversamente dal suo comune statuto, non si pone come modalità di dominio, ma di liberazione, attraverso la sua funzione non immediatamente pratica, ma conoscitiva (è la verità che guarisce); il secondo aspetto, strettamente legato al precedente, mette in luce il fatto che la verità del paziente ha il carattere dell'intersoggettività, non può prescindere dal suo rapporto con l'analista. È possibile dire, a questo riguardo, che il vero luogo *teorico* della psicoanalisi è racchiuso tutto tra le anguste pareti dello studio.

Freud si è frequentemente intrattenuto sui grandi fenomeni culturali (l'arte, la religione, la scienza, la filosofia): è il Freud *pubblico* (di *Totem e tabù*, del *Disagio della civiltà* ecc.), che è spesso debitore dell'*humus* culturale del proprio tempo; ma c'è il Freud meno appariscente, quello del quotidiano e faticoso esercizio clinico: è il Freud della tecnica che oltrepassa di gran lunga il primo. Senza che egli ne abbia piena consapevolezza, i mutamenti, apparentemente solo tecnici, che egli è costretto ad apportare in sede clinica, coinvolgono uno spessore teorico che solo oggi siamo in grado di apprezzare. Esempio, a questo riguardo, l'evoluzione della struttura relazionale in cui consiste il rapporto psicoterapeutico – ma non solo – con la duplice polarità del *transfert* (il movimento emotivo del paziente nei confronti dello psicoanalista) e del *controtransfert* (il movimento emotivo dell'analista nei

confronti del paziente). Esempio anche per il significato decisivo che viene ad assumere la funzione del ricordare, la cui valenza psichica assume ora una risonanza profondamente antropologica. Ho richiamato all'inizio il crollo del primo modello teorico del '97. In una famosa lettera a Fliess del 21 settembre, Freud esprime «la precisa convinzione che non esista un segno di realtà nell'inconscio, così che è impossibile fare distinzione tra verità e finzione emozionale»<sup>29</sup>. I confini tra fantasia e realtà sono messi in questione e la memoria stessa (con i cosiddetti *ricordi di copertura*) può allearsi alla falsa coscienza.

Il ricordo vero, quello che è in grado di stabilire una continuità di senso col mio essere attuale – e far recuperare all'Io la sua perduta identità – non è il ricordo consegnato agli archivi di una memoria esatta e meccanica, ma si riferisce a ciò che un tempo ho vissuto e che ancor oggi vive dentro di me e che ora rivive nel mio attuale rapporto con l'analista, che si carica del peso simbolico di tutte le figure più significative della mia storia: il ricordare (*Erinnern*) come un ripetere (*Wiederholen*), un rivivere (*Nacherleben*); come un riattualizzare nell'*hic et nunc* della situazione analitica il conflitto abbandonato all'oblio della rimozione e riconoscibile solo nell'efflorescenza anomala dei sintomi.

Non si tratta dunque tanto di un astratto e indolore recupero del passato – che più non mi appartiene – (la ricerca *in vitro* dell'anamnesi medica), ma di immergersi in una esperienza che nella puntualità dell'*hic et nunc* raccoglie per intero l'onere della propria storia.

È a partire da questa attualità che posso arguire le ragioni dell'originario oblio di me stesso e che mi è offerta la possibilità del ritorno e del ricordo. E se è stata la sofferenza a provocare la rimozione, è ancora la sofferenza che ostacola il ritorno. La funzione dell'analista, in tal caso, è duplice: egli rappresenta la coscienza trascendentale del processo, in grado di avvertire il linguaggio dimenticato del paziente; inoltre, con la sua presenza, gli si offre come

<sup>29</sup> FREUD, *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess*, tr. it. di G. Soavi, Boringhieri, Torino 1968, 154.

testimone solidale del doloroso evento della riappropriazione di sé.

Tuttavia c'è anche il *transfert* dell'analista (il *controtransfert*). Anch'egli ha la propria storia, con i desideri, le emozioni, le sofferenze e le soddisfazioni proprie di ciascuna storia. La tecnica, come *longa manus* della scienza, mostra qui il proprio limite strutturale: il rapporto analitico, con l'inevitabile mediazione individuale, assume la sua fisionomia più propria di campo ermeneutico, con tutto il carico problematico che gli è inerente. Non a torto Ricoeur sostiene che «a Freud bisogna porre le questioni che si pongono a Dilthey, a Max Weber, a Bultmann»<sup>30</sup>. La scienza dell'interpretazione diventa inevitabilmente arte dell'interpretazione, il cui limite invalicabile è così espresso da Dilthey a conclusione del suo famoso saggio sull'ermeneutica:

«Incontriamo qui i limiti teoretici di ogni interpretazione, nel senso che l'esegesi può realizzare il suo compito solo fino a un certo grado: ogni comprensione rimane, infatti, sempre solo relativa e non può mai divenire perfetta. *Individuum est ineffabile*»<sup>31</sup>.

«Non si è mai certi – gli fa eco Freud – di aver interpretato fino in fondo un sogno»<sup>32</sup>.

Interminabile l'interpretazione del sogno, dunque, e interminabile – in linea di principio – il lavoro analitico: la sua conclusione *pratica* (la fine dell'analisi) è relativa all'acquisizione di un segmento di senso (la freudiana “capacità di lavorare e di amare”) che lascia sullo sfondo la pienezza del senso come idea regolativa, come trascendimento inesausto dell'Es ad opera dell'Io.

L'antropologia psicoanalitica svela ora i suoi tratti profondamente ambivalenti: *da un lato* l'insopprimibile desiderio – come accade nella regressione del sogno – di ripristinare l'onnipotenza perduta, il tentativo ricorrente di

<sup>30</sup> P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 1966, 408.

<sup>31</sup> W. DILTHEY, *Ermeneutica e religione*, a cura di G. Morra, Rusconi, Milano 1992, 98.

<sup>32</sup> FREUD, in *Opere*, 3°, 259.

riportare il principio di realtà all'originario principio di piacere, il cui regno è quello dell'illusione allucinatoria, della mitologia individuale; *dall'altro lato* il cammino inverso che si sviluppa nella relazione analitica, nella quale la memoria è in funzione della verità dell'Io.

In conclusione: se il compito della memoria è di solleccitare l'uomo a diventare ciò che in verità è, l'interrogativo ultimo è anche quello cruciale: in che consiste l'*ad quem* del processo? In altri termini: se il senso del ricordare è in funzione dell'autenticità del vivere, qual è, a sua volta, il senso del vivere? Nella lotta tra *Eros* e *Thanatos* Freud ha compiuto storicamente la propria scelta: il *télos* del senso è il venir meno del senso stesso: «Improvvisamente – dichiara Freud in *Al di là del principio del piacere* – 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, lo scopo della vita”, mentre la bramosia sessuale è l'incarnazione della volontà di vivere<sup>33</sup>.

La vita – ogni vita – ha in sé il germe della propria dissoluzione. *Thanatos* non è il nemico contro il quale le forze vitali sono impegnate in una eroica contesa, ma la maschera tragica di un più profondo principio di piacere, di un desiderio nascosto, il cui traguardo è l'oblio perenne dell'inorganico<sup>34</sup>.

Sulla necessità di un simile esito lo stesso Freud non nasconde le proprie perplessità: sia quando, forse a titolo consolatorio, nelle *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, afferma che «nel suo inconscio ognuno di noi è convinto della propria immortalità»<sup>35</sup>, sia quando, in *L'Io e l'Es*, così conclude:

«Potremmo rappresentarci la situazione come se l'Es soggiacesse all'imperio delle silenziose ma possenti pulsioni di morte, le quali cercano la pace e si sforzano di ridurre al silenzio, secondo l'indicazione del principio di piacere, il turbolento Eros; ma non vorremmo in tal modo aver sottovalutato la parte che spetta all'Eros»<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> FREUD, *Opere*, 9°, 235.

<sup>34</sup> Cf FREUD *Opere*, 9°, 247.

<sup>35</sup> FREUD, *Opere*, 8°, 137.

<sup>36</sup> FREUD, *Opere*, 9°, 520.

È una pallida speranza che apre prospettive storiche e teoriche di grande respiro e di cui suggerisco un rapsodico ed estremamente succinto canovaccio.

L'incerto e al contempo tragico esito freudiano ci fa ricollegare:

a) *da un lato* con il clima mitteleuropeo che ha nella Vienna di fine Ottocento e dei primi anni del Novecento il punto di riferimento fondamentale, ma che,

b) *dall'altro lato*, ci costringe a richiamare le più remote riflessioni sull'uomo e il suo destino consegnate, prima ancora che alla filosofia, ai grandi tragici e ai miti da loro evocati.

a) Così Arnold Schönberg nel suo *Manuale di Armonia* (1909-1911) inizia, con la dodecafonia, a mettere in questione il sistema musicale classico corrodendone la fisionomia unitaria e dando luogo a un percorso di frammentazione inarrestabile. L'allievo – egli avverte – «deve sapere che le condizioni della dissoluzione del sistema sono contenute in quelle stesse condizioni che lo determinano, e che in tutto ciò che vive esiste ciò che modifica, sviluppa e distrugge la vita»<sup>37</sup>.

Questa “dissoluzione” non aggredisce soltanto l'*identità* di un sistema particolare, ma è una deriva che investe ogni campo del sapere, dalla letteratura alla fisica, dalla psicologia all'etica. Quando Kafka nelle *Metamorfosi* trasforma l'identità di Gregorio in quella nuova di un enorme insetto, non immette nel racconto un arbitrario non-senso, giacché l'arbitrio è tale solo se è presente la regola, diversamente è regola lo stesso arbitrio. Il non-senso è dunque un esito inevitabile. In una delle *Lettere a Ottla* Kafka così si esprime: «scrivo diverso da come parlo, parlo diverso da come penso, penso diverso da come dovrei pensare e così si va avanti fino al buio più profondo».

La frantumazione dell'identità non è un punto di partenza ma di arrivo, ed è l'inevitabile conseguenza della frammentazione della ragione e della verità che ne ha da sempre costituito l'oggetto. Nietzsche ne ha piena consapevolezza. Il necrologio presente nella *Gaia Scienza* (1882)

<sup>37</sup> A. SCHÖNBERG, *Manuale di Armonia*, tr. it. di G. Manzoni, Il Saggiatore, Milano 1973, 37.



non riguarda solo la filosofia e la sua patetica pretesa di essere custode della verità, ma anche e direttamente la teologia, poiché Nietzsche ha ben presente come il pensiero occidentale abbia costantemente accomunato – pur con esiti storici diversi – il tema di Dio con quello della verità, risolvendosi alla fine in un abbraccio mortale, per cui la morte di Dio è insieme la morte della verità. Il presente – e il futuro – è così consegnato all'angoscia del nulla, del non-senso: «Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte?»<sup>38</sup>.

Pochi anni dopo un altro lucidissimo interprete della modernità, Max Weber, non ha dubbi sulla deriva nichilistica del pensiero contemporaneo e tenta in ogni modo di frenarne la corsa cercando di dare alla razionalità, non più in grado di giustificare i “valori”, almeno una subordinata valenza strumentale: *se* vogliamo realizzare il “valore x” (ma nessuna “ragione” è in grado di dire che *dobbiamo* realizzarlo), *dobbiamo* tuttavia essere tutti d'accordo sulla scelta dei mezzi congruenti rispetto al valore proposto. È l'imperativo ipotetico kantiano, che ha preso definitivamente congedo dalla possibilità di tradursi in imperativo categorico. Il mondo, per Max Weber, è totalmente avvolto dal non-senso, ed è l'uomo che cerca di interrompere questa totalità realizzando con la cultura un senso parziale: «La cultura – così egli la definisce – è una sezione finita dell'infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo»<sup>39</sup>.

b) Ma questo autonomo produttore di senso – l'uomo – da che cosa è essenzialmente costituito? Quale la sua identità? Per i Greci la stirpe degli uomini è stirpe di “effi-

<sup>38</sup> F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, tr. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, in *Opere complete*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, t. II, 129.

<sup>39</sup> M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rosi, Einaudi, Torino 1958, 96.

meri" (*επάμερσι*), e la fisionomia dell'uomo è per Pindaro talmente evanescente da fargli dire: "Sogno di un'ombra è l'uomo" (*σκιᾶς ὄναρ ἀνθρώπος*). E l'aggettivo usato da Sofocle per definirne la natura è *δεινός*, il cui significato, intraducibile con un unico termine, tiene insieme gli opposti valori di "mirabile" e di "terribile", che Rudolf Otto individua nell'originario atteggiamento religioso.

Nel Coro dell'*Antigone* (vv. 332-333) si dice:

«Molte sono le cose mirabili e terribili (*δεινά*), ma nessuna è più mirabile e terribile (*δεινότερον*) dell'uomo».

E questo perché l'uomo è capace degli eroismi più grandi, ma insieme dei più efferati delitti, perché l'uomo «talora muove verso il male, talora verso il bene» (v. 367). Proprio per questo la sua identità rimane sospesa. La presenza del male è appunto la realtà che ne incrina radicalmente l'essenza. E poiché per i Greci l'identità dell'uomo non può essere scissa dal suo appartenere, come cittadino, alla *polis*, Sofocle può affermare:

«Senza patria è colui  
che per temerità si congiunge al male» (vv. 370-371).

«Senza patria»: ossia viene misconosciuta la sua appartenenza alla *polis*, perde la propria identità. Poiché tuttavia l'uomo – ogni uomo – è *δεινός*, la conseguenza tragica che ne trae Sofocle è la ripetizione della risposta del Sileno al re Mida che lo interroga su quale sia il massimo bene per l'uomo:

«Non essere nati è condizione  
che tutte supera; ma poi, una volta apparsi,  
tornare al più presto colà donde si venne,  
è certo il secondo bene» (vv. 1224-1226).

Non diversamente si esprime Giobbe, il giusto Giobbe, «persona perfetta e retta», che «amava Dio ed era nemico del male» (1,1). Ma quando il male si abbatte con violenza su di lui, la sua identità vacilla paurosamente coinvolgendo la stessa identità di Dio. Nel suo incubo notturno ritorna implacabile la domanda: «Chi può ritenersi giusto davanti a Dio?». Dio è insondabile e tremendo nel suo imponderabile arbitrio: «Egli punisce e guarisce, colpisce e con la sua mano

cura» (5,18). Non solo, ma «egli annienta l'innocente e il colpevole. Se una catastrofe semina all'improvviso morte, egli sghignazza sulla tragedia degli innocenti» (9,22-23). L'incertezza sulla propria identità si fa radicale, sì che la vita stessa diventa insopportabile:

«in quanto a forza Lui è la potenza in persona, in un giudizio chi lo può far comparire? Quand'anche fossi innocente, la sua bocca mi condannerebbe. Quand'anche fossi giusto, Egli mi dichiarerebbe colpevole. Sono innocente? Non m'importa saperlo. Vivere mi ripugna» (9, 19-21).

Si ripropone per intero, a questo punto, il senso stesso dell'uomo e del suo destino. Prometeo ha salvato l'umanità dal suo annientamento che Zeus aveva decretato. Ma oltre al dono del fuoco – inizio della civiltà – ha illuso l'uomo togliendogli il pensiero della morte, offrendogli “cieche speranze”.

Il problema di determinare in che cosa consista questo strano essere che è l'uomo viene ripreso in tutta la sua forza dalla filosofia.

L'immortalità, che l'uomo greco invidiava agli Dei, è oggetto privilegiato della riflessione platonica e connesso con la ricerca dell'autentica fisionomia dell'uomo, identificata con la sua anima, attualmente schiava del corpo e delle passioni, ma destinata, dopo il lungo periplo della purificazione, a ritornare in quel mondo iperuranico dal quale era precipitata “forse per una colpa”, come ci suggerisce Platone. Il compimento di questa odissea dello spirito è insieme la *restitutio ad integrum* dell'identità originaria che la caduta nel tempo aveva sfigurato e reso irricognoscibile. Ma questo dualismo inconciliabile – tra mondo dello spirito e mondo della corporeità – se verrà ripreso da quelle correnti filosofiche e religiose che in vario modo si richiamavano al platonismo, non poteva essere accolto da coloro – a partire dallo stesso Aristotele – che ritenevano la concretezza mondana e storica dell'uomo – la sua corporeità – non sopprimibile e non confinabile al ruolo di *accidens* nei confronti della più nobile sostanza spirituale. Come affermare allora l'immortalità dell'anima se questa è così strettamente legata a un corpo corruttibile? Nel Cristianesimo, come sappiamo, il problema è stato lungamente e appassionatamente dibattuto. Più faci-

le la soluzione platonica, che vede come fundamentalmente estrinseco e provvisorio il legame dell'anima col corpo; più ardua, ma più vicina all'esperienza, la soluzione aristotelica, come fanno fede le discussioni della Scolastica medievale sul significato e il ruolo dell'anima intellettiva. Tommaso, come è noto, si assunse l'onere di giustificare l'affermazione dell'immortalità dell'anima e insieme di intenderla come forma sostanziale del corpo, conferendo all'uomo questa identità del diverso su schietta base fenomenologica, poiché «*ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire; sentire autem non est sine corpore*»<sup>40</sup>.

Il dualismo, ripreso con Cartesio all'inizio della filosofia moderna, è proseguito con alterne vicende fino ai giorni nostri allargandosi oltre il piano antropologico e assumendo il più radicale problema del rapporto tra "essere oggettivo" ed "essere formale", tra "pensiero" ed "estensione", tra "fenomeno" e "noumeno", col mai sopito sforzo di spiegazione risolutiva con le tesi dell'occasionalismo, del parallelismo psico-fisico, dell'armonia prestabilita ecc., fino ai più recenti tentativi delle neuroscienze nei confronti del mondo della psiche. Già Freud, col suo *Progetto di una psicologia* (1895), aveva tentato di risolvere il problema dell'identità dell'uomo con la totale riconduzione di esso ai meccanismi neurofisiologici, ma s'è dovuto ritrarre per l'impossibilità di spiegare taluni fenomeni che non potevano essere negati, come il *transfert*, le difese, i conflitti psichici ecc., le cui caratteristiche fuoriuscivano dalle strette maglie neurofisiologiche. Il *Progetto* fu così interrotto e venne pubblicato postumo nel 1950. E. Jones, il biografo di Freud e suo allievo, ricorda che il Maestro «insisteva sempre che, pur aspettando pazientemente gli opportuni progressi della biochimica, si dovesse esplorare la psicologia fino ai suoi estremi limiti, e soleva mettere in guardia i suoi allievi da ciò che chiamava "il flirt con l'endocrinologia"»<sup>41</sup>.

E tuttavia, pur sapendo Freud che nell'uomo sono im-

<sup>40</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologica*, I, q. 76, art. 1.

<sup>41</sup> E. JONES, *Vita e opere di Freud*, tr. it. di A. Novelletto e di M. Cerletti Novelletto, Il Saggiatore, Milano 1966<sup>3</sup>, I, 313.

plicati sia lo psichico che il somatico, la loro relazione – e dunque la concreta identità – risulta problematica. E se la “pulsione” è intesa, sotto il profilo biologico, come

«un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea»<sup>42</sup>,

la modalità di tale connessione rimane tuttavia del tutto imprevedibile. L'esempio della pulsione sessuale, sulla quale l'analisi delle psiconevrosi ha permesso a Freud di raggiungere conoscenze in qualche misura soddisfacenti, ci mostra un duplice possibile ma assai diverso modo di concepire il rapporto tra l'Io e la sessualità. Quest'ultima può essere intesa come momento dell'Io, come *proprium* pertinente alla sua identità, «come una delle attività dell'individuo», ma si può anche dire che «l'individuo è l'appendice provvisoria e transeunte del pressoché immortale plasma germinale che gli è stato affidato dalla generazione»<sup>43</sup>. In quest'ultimo caso *l'astuzia della specie* illude l'individuo sul significato essenziale della sessualità per il proprio Io, ma in realtà lo abbandona all'insignificanza, coerentemente all'eterogenesi dei fini.

La problematicità presente in ogni accostamento storico al tema dell'individuo si riversa inevitabilmente nell'intendimento del significato di *persona*, sia nella sua accezione “sostanzialistica”, sia in quella “funzionalistica”. La prima ha il suo riferimento storico nella definizione di Boezio (*rationalis naturae individua substantia*); la seconda, riassumibile in un testo di H.T. Hengelhardt, dice che «non tutte le persone devono necessariamente essere umane, e non tutti gli esseri umani sono persone», ossia «le persone sono tali quando hanno le caratteristiche delle persone, quando sono autocoscienti, razionali e in possesso di un senso morale minimo»<sup>44</sup>. E se, nonostante le più diverse

<sup>42</sup> FREUD, *Pulsioni e loro destini*, in *Opere*, 8°, 17.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 20-21.

<sup>44</sup> H. T. HENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, a cura di M. Meroni, Il Saggiatore, Milano 1991, 128.

interpretazioni, «la nozione di persona presenta tuttavia un riferimento centrale alla razionalità e alla libertà»<sup>45</sup> oltre a ritenere essenziali, ai fini di un significato integrale della persona *umana* e della sua dignità, la dimensione corporea e psichica, allora il rapporto tra le due componenti – quella mentale, razionale e quella corporea e psichica – ripropone, dato l'impetuoso e continuo sviluppo tecnologico, i fondamentali problemi etici e bioetici della vita, della morte, della sofferenza. In ogni caso il concetto di persona presuppone l'identificazione – e l'identità – di quell'ente di cui si predica il suo esser persona, e ne condivide per intero la problematicità. La stessa «identità personale» – come avverte Ricoeur – presuppone una distinzione «di capitale importanza» tra «l'identità come *medesimezza*» (latino: *idem*) e «l'identità come *ipseità*» (latino: *ipse*); se tale distinzione viene misconosciuta «falliscono le soluzioni apportate al problema dell'identità personale»<sup>46</sup>.

Ciò che nella precedente citazione di Tommaso era un accorgimento linguistico rafforzativo (*ipse idem homo est etc.*), per Ricoeur è il problema stesso dell'identità personale, in cui la distinzione tra ipseità e medesimezza si rivela, all'analisi linguistica e alla filosofia ricoeuriana della riflessione, una dialettica tra i due termini che si allarga e si correla alla dialettica «del sé e dell'altro da sé»; alterità

«che possa essere costitutiva dell'ipseità stessa. *Sé come un altro* suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità a un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra – come diremmo in linguaggio hegeliano. Al “come” vorremmo annettere la significazione forte, legata non soltanto ad una comparazione – se stesso somigliante ad un altro –, ma ad una implicanza: sé in quanto... altro»<sup>47</sup>.

Il richiamo all'indicazione di Ricoeur non significa tanto – o soltanto – un acquietarsi ai risultati delle sue riflessioni filosofiche e antropologiche, quanto un invito a ripensare

<sup>45</sup> A. PESSINA, *Bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, 85.

<sup>46</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, 204.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 78.

nuovamente al tema dell'identità (e della persona) non come "identità perduta", ma come identità la cui dimensione problematica è ancor oggi tutt'altro che esaurita.

#### SOMMARIO

*Verso la fine del suo travagliato percorso teorico, Freud riconosce nella psiche della persona tre fondamentali istanze o strutture: l'Es, luogo dell'Inconscio e delle sue cieche pulsioni, il Super-Io, definito da Freud come l'erede del complesso edipico con il ruolo di coscienza morale, di giudice e censore nei confronti dell'Io. Quest'ultima struttura - l'Io - ha il compito, arduo e assai spesso conflittuale, di sostituire il principio di piacere, incontrastato dominio dell'Es, col principio di realtà e inoltre di arginare, con la sua "ragione e ponderatezza", le esigenze talora crudeli del Super-Io. Il compito è sinteticamente scolpito nella famosa frase freudiana: «Dove era l'Es, deve subentrare l'Io». Compito mai concluso, poiché l'Io - secondo Freud - è costantemente impegnato sia a sottrarre terreno all'espropriazione archeologica spersonalizzante dell'Es, sia a ricondurre l'espropriazione teleologica dell'illusione religiosa nel suo significato reale, trasformando e risolvendo, come già Feuerbach - e, per la pars destruens, lo stesso Karl Barth - la teologia in antropologia.*

ABSTRACT

*Towards the end of his troubled theoretical path, Freud recognizes in the individual's psyche three fundamental instances or structures: the Id, the place of the Unconscious and of its blind instincts, the Superego, defined by Freud as the heir of the Oedipus complex with the role of moral conscience, judge and censor towards the Ego. This structure - the ego - has the task, arduous and very often conflicted, to replace the pleasure principle, unchallenged domination of the Id, with the principle of reality and also to stem, with its "reason and thoughtfulness" the sometimes cruel needs of the Superego. The task is briefly carved in the famous Freudian sentence: «where Id was there ego shall be». A never-ending task, since the ego - according to Freud- is constantly occupied both to steal ground to the archaeological expropriation that depersonalise the Id, and to bring back the teleological expropriation of the religious illusion in its real meaning, transforming and solving, as Feuerbach at the time - and, for the pars destruens, same thing Karl Barth - the theology in anthropology.*