



ISSN: 2038-3282

Pubblicato il: Luglio 2018

©Tutti i diritti riservati. Tutti gli articoli possono essere riprodotti con l'unica condizione di mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.qtimes.it

Registrazione Tribunale di Frosinone N. 564/09 VG

**Human being in between endless desire and care
L'Essere umano tra desiderio infinito e cura**

di Marco Tuono

PhD, cultore della materia (M-FIL 03)
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali
Università "Ca' Foscari", Venezia
tuono@unive.it

Abstract

The main object philosophy deals with from its beginning is being. Human being, because of his peculiar connection with being, is characterized by an endless desire that cannot properly be fulfilled. Consciousness is indeed twofold, being composed by 1) its formal comprehension of being (Aristotle); and 2) differing from God the feature of finitude: being is in fact, for consciousness, not something that can be grasped (and so human being has an endless desire). The contradiction between these two levels of consciousness is what produces unconscious.

Key words: consciousness; God; human being; endless desire; unconscious;

Abstract

La filosofia ha come precipuo oggetto d'indagine l'essere. L'uomo, proprio per la sua apertura all'essere, è caratterizzato da un desiderio infinito che non può essere saturato. La coscienza è dunque duplice, essendo caratterizzata 1) dall'apertura all'essere (Aristotele); e 2) a differenza di Dio, da una finitezza intrinseca: una coscienza finita non può mai afferrare l'essere nella sua totalità (per questo l'essere umano ha un desiderio infinito. La discrasia tra questi due aspetti della coscienza è quanto produce l'inconscio.

Parole chiave: coscienza, Dio, essere umano, desiderio infinito, inconscio.

1. Il duplice rapporto della coscienza con la totalità

La filosofia esordisce interrogando la totalità, cercando, negli enti che l'uomo riesce ad abbracciare con lo sguardo, l'elemento comune. Questo riferimento al tutto non è accidentale; l'essere umano non può esimersi dal confronto con la raffigurazione della totalità, poiché questa, a ben vedere, lo sollecita in una duplice direzione. Due, infatti (anticipando quanto diremo a breve), sono gli atteggiamenti dell'uomo verso la totalità: da un lato, infatti, egli intuisce la totalità - non potendovi, tuttavia, accedere direttamente (e questo frangente, lo vedremo diffusamente, sarà decisivo) -, dall'altro, essendogli preclusa l'esperienza della totalità (e qui vi è una differenza tra l'uomo e Dio), la anela e si attiva per raggiungerla. Consideriamo, allora, questi due momenti, queste polarità del rapporto che intercorre tra l'uomo ed il tutto, per esaminare, in seguito, quale immagine dell'essere umano risulti a partire da essi sul piano antropologico ed etico.

In riferimento al primo polo - l'intuizione della totalità -, vediamo che essa si articola, al suo interno, in due ulteriori momenti: anzitutto, abbiamo a che fare con la coscienza; ci riferiamo, con questo termine, non certo alla coscienza intesa in senso moderno, idealistico, ma alla proprietà che l'anima ha, nella formalizzazione che Aristotele ci offre, di *poter* contenere al suo interno ogni ente. Infatti, "L'anima è, in certo qual modo, tutte le cose."¹ Così F. Tuoldo: "L'anima, infatti, non è tutte le cose, non è la totalità dell'essere, eppure essa è altresì in grado di rispecchiare la totalità dell'essere, diventando la sua immagine. L'anima, diremmo oggi, è un trascendentale, che trascende i singoli enti, per abbracciarli tutti, pur mantenendosi distinta da essi."² L'anima aristotelica deve, allora, essere riconosciuta come l'antecedente della coscienza fenomenologica; stabilire questo parallelismo non è un'operazione arbitraria; al contrario, qui l'equivalenza è pertinente in quanto la coscienza - intesa, appunto, in un'accezione fenomenologica - è proprio quell'apertura grazie alla quale l'essere umano ha a che fare con l'essere. Su questo ritorneremo, per mostrare come si costituisca la coscienza, ovvero quale dinamica le permetta di ospitare gli enti.

Ma la totalità è dalla coscienza solamente avvertita, non conosciuta: mediante la coscienza l'uomo comprende che sussiste qualcosa, per così dire, come il tutto, come l'insieme degli enti. Detto altrimenti, l'uomo si rende conto che la totalità sussiste, ma non può descriverla. Ecco che proprio quando l'essere umano intuisce la dimensione della totalità - e trattiamo ora del secondo momento -, questa le sfugge, e le sfugge in quanto, accanto 1) all'apertura sulla totalità degli enti che l'anima (o, il che è qui lo stesso, la coscienza) permette, ciò che caratterizza l'uomo è, altresì, 2) la distanza tra sé e le cose. Si presti attenzione: detta distanza non è una lacuna presente, tale da poter essere, quindi, colmata nel futuro, ma è la diretta conseguenza di quell'"essere-nel-mondo" - e

¹ Aristotele, *De anima*, 431b, 21.

² F. Tuoldo, *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, Cittadella, Assisi 2011, p. 113.

dunque di quella finitezza - cui corrisponde la stessa esistenza umana. Come, dunque, costitutivamente la coscienza espone l'uomo alla totalità, così lo priva di essa. Vediamo meglio quest'ultimo aspetto. È proprio il suo essere-nel-mondo ad impedire all'uomo la presa diretta della totalità; è la finitezza cui l'uomo è consegnato a sancire che l'essere umano non ha alcuna via per attingere a quella totalità che pur si intravede attraverso la definizione aristotelica dell'anima. Ma perché la totalità necessariamente sfugge all'uomo? La ragione di ciò va cercata, ancora, nella struttura della coscienza: la coscienza, oltre che essere apertura sugli enti (Aristotele), è caratterizzata dalla dinamica interna della "figura su sfondo" (Sartre, Merleau-Ponty). Già al livello della percezione, abbiamo che la coscienza, per poter cogliere il singolo ente (la figura) è costretta a ritagliare, per quanto inconsapevolmente, questa all'interno di un volume più ampio (lo sfondo); la stessa definizione aristotelica dell'anima - tocchiamo qui uno snodo centrale del presente lavoro - riposa su questa dinamica caratterizzante la coscienza: per avere a che fare con gli enti, occorre che questi vengano preventivamente posti in primo piano, che siano, in altri termini, staccati dallo sfondo. Ci rendiamo così conto del fatto che la coscienza non ha il mero compito, per così dire, di fotografare la realtà; al contrario, essa concorre a determinarla. E non certo perché la coscienza produca di per sé la realtà;³ la realtà non si deve alla sola coscienza, eppure il focus della coscienza gioca un ruolo nel configurare la realtà - si badi: sia per quanto attiene all'elemento che viene posto in risalto, sia per quanto, invece, rimane in ombra (come vedremo nelle conclusioni del presente lavoro). Senza questa operazione astrattiva della coscienza (e l'astrazione viene, appunto, a riguardare quanto abbiamo chiamato "sfondo"), non vi sarebbe alcun ente: eppure, è proprio questo prospettivismo della coscienza ad escludere che essa possa aver a che fare con la totalità degli enti. Il prospettivismo della coscienza è quell'elemento che, al tempo stesso, ne determina la finitezza: la coscienza non può mai abbracciare il tutto, poiché la sua prospettiva è sempre parziale in quanto dettata dal suo stesso focus.

Osserviamo ora, più da vicino, la coscienza, per cogliervi una componente decisiva, un suo vero e proprio presupposto. La coscienza quale "figura su sfondo" ha come correlato il concetto di spazio: focalizzarsi su di un ente, prescindendo dallo sfondo che pur gli è necessario (o, comunque, ponendolo in secondo piano), è, infatti, già un aver a che fare con lo spazio. Posso percepire un elemento soltanto se esso si staglia su di uno sfondo: ma si deve questo distinguere proprio allo stesso concetto di spazio; ecco, quindi, che il fatto di definire implica di per sé l'instaurarsi di un confine⁴ - e, dunque, di uno spazio. Tocchiamo qui con mano un - soltanto apparente - paradosso: la totalità, retamente intesa, non è di tipo spaziale (e per questo non può essere raggiunta). E non lo è per il fatto che non è mai possibile chiuderla: della totalità si può dire quanto Eraclito sostiene per l'anima: "I confini [...] non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie; così profondo è il suo *logos*."⁵ Ecco che la totalità dev'essere riconosciuta come un'idea.

Quanto andiamo sostenendo ha come conseguenza l'errore prospettico insito nel ritenere che la coscienza possa contenere il tutto. Ma, prima di esplicitare detto errore, osserviamo come la convinzione per la quale la coscienza sia in grado di racchiudere la totalità si generi. Diamo, quindi, ascolto a G. Gentile:

³ Cfr. quanto sostiene F. Tuorlo, *Polemiche di metafisica*. Quattro dibattiti sull'Essere, il Nulla e il Divenire, Aracne, Roma 2009, p. 86.

⁴ Sul confine, si cfr. P. Gomarasca, *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

⁵ Eraclito, DK, fr. 45.

La coscienza non si pone se non come una sfera il cui raggio è infinito, e qualunque sforzo si faccia per pensare o immaginare altre cose o coscienze al di là della nostra coscienza, quelle cose o coscienze rimangono dentro di essa, per ciò appunto che sono poste da noi, sia pure come esterne a noi. Questo fuori è sempre dentro.⁶

Si dirà che nelle affermazioni dell'Autore non vi è nulla che non sia già presente nel passo di Aristotele che abbiamo richiamato all'inizio; ma non è questo il caso. La distanza tra le posizioni degli autori qui considerati è radicale: ma, per comprenderla, dobbiamo, appunto, ravvisare il presupposto che, implicito, rappresenta la condizione di possibilità della coscienza gentiliana. Che cosa permette, in altri termini, alla coscienza di estendersi sino a racchiudere ogni realtà? Da parte nostra, rispondiamo che una coscienza così intesa ha quale proprio fulcro teorico la cifra spaziale. Solamente mediante il concetto di spazio, la coscienza può distendersi sino, appunto, ad includere ogni determinazione - il che è, del resto, implicito nella stessa immagine del raggio utilizzata dall'Autore. E, quindi, la (presunta) coscienza contenente la totalità parrebbe avere la stessa dinamica interna - la figura su sfondo - che è propria della coscienza finita (in quanto entrambe avrebbero a monte lo spazio). Eppure, se la coscienza fosse realmente quell'originario che Gentile ritiene che sia, non vi sarebbe alcun bisogno della mediazione del concetto di spazio, per guadagnare effettivamente la totalità. In quest'ultimo caso - ovvero, ponendo che vi sia qualcosa come la totalità *in atto* -, facciamo notare che gli enti tutti sarebbero, allora, sì interni alla coscienza, ma che lo sarebbero contemporaneamente: la coscienza, infatti, potrebbe contenere il tutto soltanto se questo fosse chiuso, definito. Eppure, "Nessun uomo, per quanto abbia vissuto, né la totalità degli uomini esistiti, per quanto numerosi, possono sommare le proprie esperienze e da questa raggiungere la totalità potenzialmente infinita della conoscenza."⁷ Si noti - di passaggio - che neppure all'inconscio è concesso tanto; esso può sì, grazie alla funzione combinatoria che gli è propria,⁸ accorciando, per così dire, le distanze fra gli enti, giustapponendoli, di modo che "le immagini si serrano alle immagini, i sentimenti ai sentimenti in una successione ininterrotta".⁹ È, dunque, corretto dire che "L'inconscio ha certamente il suo 'tempo proprio', in quanto passato, presente e futuro vi sono mescolati."¹⁰ Ma detto "tempo proprio" non significa, tuttavia, assenza di tempo, quanto una sua "condensazione", per impiegare un termine freudiano. La coscienza cui guarda Gentile dev'essere ora riconosciuta come ipertrofica; essa, infatti, "non distingue ancora il proprio Io dal mondo esterno".¹¹ Fingendo di credere ad una coscienza in grado di ospitare la totalità, dobbiamo riconoscere che il suo principale effetto - la sua coerenza - sarebbe, a ben vedere, l'eliminazione degli enti, poiché questi sono tali in virtù delle loro reciproche differenze.¹² Così, dunque, si esprime Jung:

⁶ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Sansoni, Firenze 1959, in Umberto Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 32.

⁷ A. Carotenuto, *Le lacrime del male* (1996), Bompiani, Milano 2002, p. 64.

⁸ Cfr. M. Tuono, *Inconscio, azione ed etica. Le condizioni psicologiche della libertà morale*, Linea, Padova 2017.

⁹ C.G. Jung, Carl Gustav, *Symbole der Wandlung*, Rascher Verlag, Zürich 1952, tr. it. *Simboli della trasformazione. Analisi dei prodromi di un caso di schizofrenia*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 31.

¹⁰ C.G. Jung *Psychologischer Kommentar zu "Das tibetanische Buch von der grossen Befreiung"* (1939, pubblicato nel 1954), tr. it. *Commento psicologico al libro tibetano della grande liberazione*, in *La saggezza orientale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009 p. 95.

¹¹ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit. in U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 595.

¹² Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1959, p. 21.

È psicologicamente esatto dire che si raggiunge il diventare uno al momento in cui ci si ritrae dal mondo della coscienza. Nella stratosfera dell'inconscio non ci sono più tempeste, poiché nulla è così differenziato, da essere in grado di produrre tensioni e conflitti. Questi appartengono alla superficie della nostra realtà.¹³

Una totalità che sia reale, che sia "in atto" - come abbiamo detto poc'anzi -, non è, allora, altro che la pretesa di avere a che fare con gli enti, senza che intervenga la mediazione del concetto di spazio.¹⁴ Nient'altro. Ma, lo ripetiamo, la finitezza della coscienza ha come proprio correlato la necessità di legare la coscienza allo spazio; così, molto opportunamente, Galimberti:

la nostra coscienza è sempre una coscienza situata, e come tale può aprirsi al mondo solo da un punto di vista, in una prospettiva, su questi aspetti e *solo successivamente* su altri. A motivo di questo limite, le cose sono colte per lati, per profili, per adombramenti, che diventano significanti solo se la fantasia li completa e li coordina, conducendosi sulla linea di quei rapporti che l'osservazione, dal punto di vista in cui è situata, non vede, ma suppone affinché ciò che ha sotto gli occhi possa avere senso.¹⁵

Svolgiamo ora una precisazione terminologica: quanto il pensiero greco caratterizza come "anima" diviene, con la filosofia moderna quella "coscienza" - che questa volta però si illude di attingere, nell'Idealismo, alla totalità - per essere, infine, la dimensione del linguaggio quale apertura all'essere che abbiamo con le correnti della fenomenologia e dell'ermeneutica. Si noti come, all'interno di questi tre momenti, solamente quello mediano è caratterizzato dalla pretesa di avere in proprio possesso la totalità degli enti: è già Aristotele, infatti, a metterci in guardia contro questo errore. La convergenza della posizione aristotelica con quelle, novecentesche, fenomenologico-ermeneutiche, ci consente di rilevare - di contro all'inflazione della coscienza che si verifica con Idealismo ed attualismo - la mancanza, l'assenza, quale tratto definitorio ed ineliminabile dell'esperienza umana.¹⁶ Eppure, come detto all'inizio, l'uomo non si arresta davanti alla privazione, ma cerca di porvi rimedio: l'elemento che lo spinge in avanti non è che il desiderio. Così Carotenuto: "Siamo tutti portatori di tale carenza e siamo sempre interiormente spinti alla ricerca di ciò di cui siamo carenti [...]. I miti lo raccontano, ma ognuno di noi può vivere in prima persona questa vicenda: vivere la mancanza e cercare di superarla attraverso la totalità perduta."¹⁷

2. Dalla totalità al desiderio

Riassumendo: per il primo aspetto, la coscienza avvicina le cose, mentre, per il secondo, sempre la coscienza ha a che fare con la distanza dalle cose. Tra i momenti della distanza e dell'avvicinamento rispetto alle cose, agli enti, non vi è mai la loro composizione definitiva,

¹³ C.G. Jung, *Commento psicologico al libro tibetano della grande liberazione*, in *La saggezza orientale*, cit., p. 89.

¹⁴ Su questo aspetto, troviamo molto pertinente la critica che la psichiatria fenomenologica rivolge ai concetti di spazio e tempo intesi come "a priori": si cfr. U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 225.

¹⁵ U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 91 (il corsivo è nostro). Anche C.G. Jung tematizza la costitutiva limitazione della coscienza, ovvero il vincolo che la vede focalizzata sempre e soltanto su qualcosa di specifico (la figura su sfondo della fenomenologia); e detto vincolo è inaggirabile: "Nessuna coscienza può ospitare più di un piccolissimo numero di idee simultanee." Un inflazione di contenuti comporterebbe, infatti, "all'istante un oscuramento della coscienza, anzi una confusione che disorienta." (*Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*) (1939), tr. it. *Prefazione a D. T. Suzuki, "La grande liberazione. Introduzione al buddhismo zen"* (1939), in Id., *La saggezza orientale*, cit., pp. 102-125, p. 116).

¹⁶ Sul importanza del concetto di assenza si veda, inoltre, A. Carotenuto: "Siamo tutti portatori di tale carenza e siamo sempre interiormente spinti alla ricerca di ciò di cui siamo carenti [...]. I miti lo raccontano, ma ognuno di noi può vivere in prima persona questa vicenda: vivere la mancanza e cercare di superarla attraverso la totalità perduta." (*Eros e pathos*, cit., p. 39).

¹⁷ Ivi, p. 39.

appunto perché l'anima, o la coscienza, solamente sul piano formale (si ricordi l'"in certo qual modo") "è tutte le cose". Eppure, che non vi sia il combaciare dei due momenti in esame non significa che, tra loro, non vi sia alcuna relazione. Tutt'altro; essi, infatti, sono collegati da una dimensione, o, meglio, è il loro stesso attrito a far configurare detta dimensione. A questo punto della nostra indagine, fa la sua comparsa il concetto di desiderio, essendo quest'ultimo nient'altro che lo iato (incolmabile, come abbiamo detto) tra quanto la definizione aristotelica di anima ci permette di intuire - la totalità - e le finitezza che caratterizza, sin a partire dal piano percettivo, l'essere-nel-mondo. Il desiderio rappresenta, quindi, l'impossibilità di far coincidere quanto l'uomo avverte sul piano del pensiero - e dell'immaginazione o della fantasia¹⁸ - con quella finitezza che gli è propria. Ebbene, il nostro lavoro tematizza questa discrasia - tra la totalità possibile, ma mai conclusa, mai espressa completamente,¹⁹ e la brama di averla in palmo di mano, per così dire, in cui consiste lo stesso desiderio.

L'idea di totalità non abbandona mai l'uomo, al punto che neppure il fatto di riconoscerla come irraggiungibile, permette all'essere umano un affrancamento da essa: della totalità vi è una nostalgia - anche se, appunto, si tratta della nostalgia verso una dimensione che, in fondo, non è stata mai raggiunta. L'idea di totalità mostra, allora, il suo volto utopico; essa è, infatti, l'utopia più vasta, al cui interno, infatti, si radicano le utopie che il corso storico ha conosciuto. L'immagine della totalità dev'essere, allora, riconosciuta come quell'impronta, quel calco, sul quale si modella lo stesso desiderio umano: il desiderio è pertanto infinito, come infinita è, appunto, l'idea della totalità. Il desiderio, allora, ha la propria fonte nella stessa coscienza, essendo quest'ultima a metterlo in contatto con l'idea - e soltanto con questa - della totalità. Il desiderio è, dunque, una dinamica che concerne i due aspetti della coscienza (l'anima aristotelica, ovvero la coscienza intesa come apertura sull'essere, al cui interno si palesano, via via, gli enti, e la coscienza finita, per la quale è possibile solamente il contatto, per così dire, con una porzione limitata dell'essere), e precisamente è il tentativo di collegare tali ambiti, cercando di innalzare la coscienza finita alla pienezza di cui l'essere umano ha notizia attraverso la coscienza formale (intesa come apertura sull'essere).

In una battuta, il desiderio è infinito, come infinita è l'apertura della coscienza sull'essere. "Il rimando all'infinito è ciò che distingue essenzialmente il desiderio dal semplice bisogno. Il bisogno è determinato quanto al suo oggetto, mentre il desiderio tende alla totalità. [...] Il desiderio [...] non è mai appagato in modo definitivo dalle cose determinate."²⁰ Occorre, allora, cercare altrove, rispetto agli enti, per tentare di colmare quel vuoto che il desiderio esprime, e che concerne, in definitiva lo stesso riconoscimento: "il desiderio dell'uomo trova il suo senso nel desiderio dell'altro, non tanto perché l'altro detenga le chiavi dell'oggetto desiderato, quanto perché il suo primo oggetto è di essere riconosciuto dall'altro."²¹ È già il fenomeno della comunicazione a mostrarci all'opera la dinamica del riconoscimento (o, all'inverso, del mancato riconoscimento) poiché "Quel che io cerco nella parola è la risposta dell'altro", il che ci fa capire che non esiste discorso umano che non abbia una portata etica (in quanto anche nella comunicazione, ed anche in quella più banale - proprio per la risposta che in ogni discorso si vuole realizzare - sono già all'opera dinamiche quali il riconoscimento o il mancato riconoscimento, e dunque la violenza, ecc.).

¹⁸ Il riferimento è ancora a U. Galimberti, *La terra senza il male*, cit., pp. 90-91.

¹⁹ Attinta però mediante "la capacità di sospendere temporaneamente la modalità razionale della conoscenza", insufficiente in quanto basata sullo spazio, "per andare verso l'intuizione sintetica dell'infinito, di ciò che è comunque per sempre sottratto alla conoscenza dell'intelletto [...]" (A. Carotenuto, *Le lacrime del male*, cit., pp. 63-64).

²⁰ F. Tuoldo, *Le malattie del desiderio*, cit., p. 105.

²¹ J. Lacan *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* (1953), in *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966, tr. it. *Scritti*, Vol. I, IV, Einaudi, Torino 2002, pp. 230-316, p. 261).

Ecco allora la funzione decisiva della mia risposta che non è consiste soltanto, come si dice, nel fatto di essere ricevuta dal soggetto come approvazione o rifiuto del suo discorso, ma veramente nel fatto di riconoscerlo o abolirlo come soggetto. Tale è la responsabilità dell'analista ogni volta che interviene con la parola.²²

Riconducendo quanto abbiamo sostenuto sul desiderio alla sua portata antropologica, dobbiamo riconoscere che l'uomo è caratterizzato da due momenti interni: egli trova al suo interno, per così dire, le due dimensioni destinate (la coscienza intesa come apertura sull'essere e la coscienza inesorabilmente finita) a non avere una composizione ultima; ecco che, a differenza dell'animale, che coincide con il proprio ambiente, e con il proprio tempo (che è sempre il presente), l'uomo è sempre altrove, essendo egli costitutivamente altro rispetto a quanto vive.

L'animale è immediatamente una sola cosa con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. È *essa*. L'uomo assume la sua attività vitale ad oggetto del suo volere e della sua coscienza. Ha una cosciente attività vitale. Non c'è una determinazione con cui egli si identifichi immediatamente. L'attività vitale cosciente distingue immediatamente l'uomo dall'attività vitale animale.²³

Il tempo umano, in un certo senso, non è allora mai quello del semplice presente, ma quello del passato o del futuro; per questo, la figura del "doppio" interviene a descrivere la condizione umana, essendo l'uomo lacerato da quella frattura insanabile che fa capo, in definitiva, allo stesso desiderio.

3. Dalla coscienza alla psiche

Liberiamo il campo del pensiero da un equivoco. La domanda corretta non è, a questo punto della nostra indagine, quella che chiede come debba essere strutturata, al suo interno, la coscienza per poter ospitare il doppio: tale quesito non va, infatti, rivolto alla coscienza, ma ad una dimensione ben più ampia di quest'ultima - ci riferiamo alla "psiche".²⁴ Cercare il doppio nella coscienza, significa non cogliere mai il "doppio" nella sua reale portata; il "rimosso" freudiano è vittima di questo errore di fondo: secondo Freud, come noto, i contenuti rimossi sono tali in quanto sono stati giudicati dannosi, nocivi per la coscienza: "L'inconscio è quel capitolo della mia storia che è marcato da un bianco od occupato da una menzogna: è il capitolo censurato. Ma la verità può essere ritrovata; il più spesso è scritta altrove."²⁵ Ma non è, a ben vedere, la coscienza ad operare l'operazione della rimozione; piuttosto, abbiamo l'alternarsi di una "personalità" ad un'altra, di un "archetipo" ad un altro, quale conseguenza della risposta che la psiche - e non, quindi, la sola coscienza - è riuscita a dare a determinate sollecitazioni provenienti dall'ambiente (anzitutto di carattere emotivo).²⁶ Ebbene - e giungiamo così alla nostra tesi -, il passaggio da una personalità ad un'altra dev'essere riconosciuto principalmente nel segno di una manifestazione del desiderio. È il desiderio, infatti, a far sì che si passi dalla personalità A alla personalità B, ecc., ovvero a far sì che il baricentro della psiche si sposti: la nozione junghiana di "archetipo", una volta che la si intenda,

²² *Ivi*, p. 293.

²³ K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1848*, tr. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1848*, Newton Compton, Roma 1976, p. 132.

²⁴ C.G. Jung, *Symbole der Wandlung*, Rascher Verlag, Zürich 1952, tr. it. *Simboli della trasformazione. Analisi dei prodromi di un caso di schizofrenia*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

²⁵ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, cit., p. 252.

²⁶ Si noti che, così facendo, la nostra prospettiva mantiene - a differenza di Sartre e della psichiatria fenomenologica - il concetto di inconscio.

non in senso platonico,²⁷ ma come una forza capace di indirizzare l'essere umano, descrive perfettamente queste transizioni interne alla psiche. Detto altrimenti, l'archetipo non è che un'emozione; ciascun archetipo corrisponde, in altri termini, ad una precisa emozione: quanto abbiamo chiamato "personalità" è tale, dunque, da agglutinarsi attorno ad un'emozione, ad una componente emotiva. G. Agamben si chiede come sia stato possibile il passaggio repentino, per le classi politiche appartenenti ai regimi totalitari, ad un assetto di tipo democratico:²⁸ la spiegazione che ci sentiamo di dare chiama in causa la stessa nozione di archetipo - come poc'anzi è stata da noi descritta. A delle dinamiche di carattere emotivo se ne sono sostituite, anzitutto nei popoli, prima che nelle classi dirigenti, delle altre: la nuova emozione ha così riempito il vuoto lasciato dall'erosione dell'assetto politico precedente. Un fenomeno analogo si è verificato con il '68, dove, questa volta, si è assistito al dileguarsi di precise cariche emotive - prima ancora che di carattere politico: si pensi, ad esempio, al vasto impiego che nel '68 e nel '77 è stato fatto della violenza - ed alla loro sostituzione con istanze (sempre emotive) di segno ben diverso. La psiche di una generazione (almeno), ha così conosciuto un avvicendamento, una sostituzione: in termini junghiani, una personalità è andata nell'ombra - da parte nostra, utilizzando un lessico lievemente differente (ma convergente nella sostanza), è andata sullo sfondo, mentre un'altra ha guadagnato il centro della scena.

Si potrebbe obiettare che tale transizione interna alla psiche sia eccessivamente difficoltosa, che l'avvicendamento fra personalità distinte sia, dunque, inconsistente in quanto macchinoso; a chi sostenesse questo replichiamo, tuttavia, che la prima transizione cui va incontro la psiche è probabilmente altrettanto radicale, se non maggiore, di quelle che hanno interessato, ed interessano, il piano politico-sociale: ci stiamo riferendo alla transizione tra la veglia ed il sonno. E si noti che tale transito non è certo interno alla coscienza - essendo essa uno dei momenti coinvolti -, ma alla stessa psiche. In altri termini, la nostra tesi è che l'ingresso di una nuova emozione (di un archetipo) comporta qualcosa di analogo alla dissociazione che permette il passaggio dalla veglia al sonno (e viceversa). Verrebbe, allora, da dire che l'avvicinarsi delle diverse personalità nell'ambito della psiche è, quindi, un che di perfettamente naturale, tale da non richiedere per essere compreso, ulteriori elementi, se non quelli tipici della fisiologia. Ma le cose stanno in altri termini. Vediamo meglio: è U. Galimberti a collegare il fenomeno del sonno all'inattività del corpo nelle ore notturne: il sonno andrebbe, quindi, imputato, in questo quadro teorico, alla sostanziale incapacità umana di agire al buio.²⁹ Non saremo noi a negare tutto questo; ci sentiamo però di premere sulle dimensioni emotive che accompagnano le dinamiche in esame. Per coglierle, basti pensare, da un lato, alla più che nota paura del buio presente nei bambini, ed alle ritualità che i primitivi mettono in atto per garantirsi il ritorno del sole: ebbene, questi comportamenti sono incomprensibili se si fa astrazione dalla paura, ecc. Parzialmente in opposizione con quanto sostiene Galimberti, dobbiamo dire che occorre pensare alla diade di sonno e sogno non più a partire dalle esigenze dell'organismo, della sua conservazione, ecc., ma a partire dalle esigenze della psiche. Ecco che lo stesso sogno deve essere perfettamente inteso come l'avvenuta transizione da un fuoco ad un altro della psiche; la ciclicità di sonno e veglia testimonia, quindi, della presenza di (almeno) due fuochi nella psiche. La pratica dell'interpretazione dei sogni, come viene intesa da Hillman - ma tutto ciò è certamente già presente in Freud -, risente del decentramento della coscienza che andiamo considerando: se per

²⁷ Sugli archetipi si veda M. Tuono, *Inconscio, azione ed etica*, cit., pp. 215-251.

²⁸ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), Einaudi, Torino 2005.

²⁹ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 137.

Freud il sogno è "egoistico", per Hillman, il "mio" sogno, "in un modello politeistico della psiche" rappresenta piuttosto un riequilibrio che l'inconscio fornisce alle pretese della coscienza.³⁰

4. Dal desiderio all'inconscio

Come abbiamo ricavato il desiderio dalla struttura duale della coscienza, così ora ricaviamo l'inconscio dallo stesso desiderio. Anzitutto, dobbiamo riconoscere che desiderare è già di per sé compiere una separazione, prendere le distanze dal soggetto presente; possiamo, quindi, affermare che chi desidera ha, per il solo fatto di desiderare, già a che fare con il futuro, poiché, in qualche modo, ha già incominciato a fare la sua comparsa un altro asse nella sua costituzione psichica. Desiderare significa, allora, essere due. Inoltre, desiderare è veder spostare il baricentro della propria psiche - per questo gli archetipi potevano sembrare a Jung degli elementi esterni, addirittura avulsi rispetto all'esperienza, precedenti ad essa. Eppure, così facendo, l'Autore si comporta concordemente alla modalità con la quale i primitivi rubicano il dolore, ritenendolo il frutto di un agente esterno.³¹ Chi non ha bisogno di passare attraverso un piano di realtà che sia esterno rispetto alla soggettività in esame è Lacan: a suo avviso si tratta di essere responsabili del proprio desiderio - ovvero, di quel desiderio che, in quanto inconscio, è il desiderio dell'altro. L'ambiguità qui viene presto meno: non si devono considerare in opposizione l'altro cui l'inconscio fa capo e la soggettività del paziente. Tenere ferma l'opposizione equivale a considerarla nella prospettiva della coscienza; l'altro e la coscienza, invece, sono entrambi interni alla psiche.

5. Dall'inconscio alla cura: per una conclusione

La cura - ma lo stesso si può dire per quanto concerne il senso che ciascuno conferisce alla propria biografia:³² le due espressioni, in fondo, sono strettamente legate, se non coincidenti - consiste, a nostro avviso, nell'attingere al rimosso, e questo non per diventare radicalmente altri rispetto a quanto siamo. Tutt'altro. Sia la cura che l'analisi, infatti, trasformano ma non cambiano il paziente: nel sostenere questo non stiamo giocando con il linguaggio, facendo leva sulle sue ambiguità. Qui tocchiamo con mano uno snodo antropologico centrale in riferimento tanto all'individuo che alla vita politica. L'essere umano è caratterizzato dal mutamento (Jonas), ma questo non è mai - tranne che nella follia³³ - un completo voltare pagina rispetto a quanto si è vissuto sino ad un dato momento. "Ciò che si realizza nella mia storia non è il passato remoto di ciò che fu perché non è più, e neanche il perfetto di ciò che è stato in ciò che io sono, ma il futuro anteriore di ciò che sarà stato per ciò che sto per divenire."³⁴ Dobbiamo, allora, dire che il soggetto si trasforma, ma non cambia, ovvero attinge a delle parti di sé che erano rimaste sullo sfondo (interessi, talenti, risposte all'ambiente esterno, ecc.); se il soggetto cambiasse drasticamente, non sarebbe più quello che era in precedenza, il che però è possibile, forse, soltanto in alcune forme particolarmente gravi di schizofrenia, per comprendere la quale occorre richiamare quanto Lacan

³⁰ J. Hillman, *Kinds of Power* (1995), tr. it. *Il potere. Come usarlo con intelligenza*, Rizzoli, Milano 2003, p. 222.

³¹ Si veda la prima parte di U. Galimberti, *Il corpo*.

³² Sull'importanza della narrazione del proprio vissuto, si cfr. quanto sostiene, richiamandosi al maestro P. Ricoeur, F. Tuorlo: "L'uomo [...] è essenzialmente un 'essere capace', ma tra le varie sue capacità assume un ruolo essenziale la capacità di raccontare e di raccontarsi. L'uomo è capace di azioni, ma queste azioni non avrebbero il significato che hanno se l'uomo non fosse in grado di riferirle a sé e di unificarle in un racconto coerente." (*Le malattie del desiderio*, cit., p. 136).

³³ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 137.

³⁴ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, cit. p. 293.

dice della follia: in "il soggetto vi è parlato più che non parli",³⁵ ovvero la perduto la sua specificità, l'asse della propria psiche.

Allargando le nostre considerazioni dalla psiche alla dimensione del "senso", nella quale la cura si realizza, dobbiamo dire che in vano si cercherebbe il senso della propria biografia negli avvenimenti determinati, nelle tappe dell'esistenza di ciascuno, mentre la cura non è altro che l'attivazione di percorsi latenti, ma non per questo meno possibili, rispetto ad un presente che, esso sì, dimostrandosi angusto od addirittura invivibile, sta lasciando il posto ad un futuro. L'obiettivo della cura è rappresentato, a nostro avviso, dal *rendere figura lo sfondo*, dove con questa espressione intendiamo l'occuparsi di quanto è stato precedentemente rimosso: da questa operazione traggono vantaggio tanto le biografie dei pazienti che, a ben vedere, i sistemi di pensiero. L'innovazione filosofica non è altro, infatti, che il sostare su degli elementi che sono noti, mettendovi però in luce degli aspetti ulteriori rispetto a quelli già evidenziati (basti pensare al lavoro compiuto da Heidegger su Aristotele). Allo stesso modo, il paziente deve essere aiutato a scrutare le tappe significative della sua esistenza, non certo per consegnarsi alla coazione a ripetere, ecc., ma per far loro dire quanto ancora non hanno detto, per ricevere da loro quel potenziale trasformativo che ancora non hanno potuto esprimere.

Riferimenti bibliografici:

- Agamben, G. (2005). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, Torino.
- Carotenuto, A. (2002). *Eros e pathos. Margini dell'amore e della sofferenza*. Milano: Bompiani.
- Carotenuto, A. (2002). *Le lacrime del male*. Milano: Bompiani.
- Freud, S., (2000). *Il disagio della civiltà*, cit. in Umberto Galimberti, "Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica". Milano: Feltrinelli.
- Galimberti, U. (2000). *Psichiatria e fenomenologia*, Milano: Feltrinelli.
- Galimberti, U. (1984). *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*. Milano: Feltrinelli.
- Galimberti, U. (2000). *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano: Feltrinelli.
- Gentile, G. (1916). *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Firenze: Sansoni; in Umberto Galimberti, "Il corpo", Milano: Feltrinelli.
- Gomasca, P. (2004). *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Milano: Vita e Pensiero.
- Hillman, J. (1995). *Kinds of Power*; tr. it. *Il potere. Come usarlo con intelligenza*, Milano: Rizzoli, 2003.
- Lacan, J. (1953). *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in "Écrits", Paris: Éditions du Seuil, 1966, tr. it. "Scritti", Vol. I, IV, Torino: Einaudi, 2002, pp. 230-316.
- Marx, K. (1976). *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1848*, tr. it. "Manoscritti economico-filosofici del 1848", Roma: Newton Compton.

³⁵ Ivi, p. 276.