



## Il disagio dell'uomo moderno è ancora provocato da un conflitto?

Franco Bellotti\*

1) Paul Ricoeur, nel suo magistrale libro su Freud<sup>1</sup>, attribuisce il merito a Marx, a Nietzsche e a Freud di avere introdotto il dubbio all'interno della stessa coscienza. La coscienza cartesiana dubitava, infatti, sulle cose del mondo, ma non su se stessa; “*io penso, dunque sono*” fu la certezza su cui Cartesio fondò il “metodo” per spiegare il mondo, ma anche per giustificare la stessa coscienza e l'esistenza di Dio. Secondo Ricoeur Marx, Nietzsche e Freud con la “scuola del sospetto”, la coscienza che sospetta appunto di se stessa, inaugurarono una nuova visione dell'uomo dove l'individuo non è più “padrone in casa propria” (questa definizione, com'è noto, appartiene a Freud)<sup>2</sup>, ma deve venire ai patti con delle istanze interne, indipendenti dalla sua volontà.

La falsa coscienza di Marx, il prospettivismo nietzschiano e l'inconscio freudiano smascherano l'astrattezza della coscienza cartesiana, mostrando al soggetto degli aspetti che, pur appartenendogli, non sono riconducibili alla sua volontà. L'involontario, così Ricoeur definiva questi aspetti in un suo precedente libro<sup>3</sup>, apre una lacerazione all'interno dell'uomo, da dove provengono forze oppo-

---

\* Psicanalista

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.

<sup>2</sup> S. Freud, *Una difficoltà della Psicoanalisi*, (1916), O. C., Boringhieri, Torino, 1978, vol. 8°; p. 663.

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Filosofia della volontà. Il volontario e l'involontario*, Marietti, 1990.

ste alla volontà dell'Io; forze che l'antichità, prima dell'avvento del Cristianesimo, aveva ricondotto alla trascendenza e al sacro.

Tant'è vero che René Girard, colui che più di tutti crede nell'insostituibilità delle funzioni del sacro anche nell'epoca moderna, cerca di mostrare come l'opera di Freud costantemente "imbrogli le carte", per "dissimulare il meccanismo del sacro"<sup>4</sup>. "I maestri moderni del sospetto – scrive Girard, riferendosi esplicitamente alla definizione data da Ricoeur – avanzano sicuramente verso la vittima espiatoria e la rivelazione evangelica, ma a ritroso". Freud ha occultato, scrive ancora Girard, il meccanismo del sacro inventando "la favola di un istinto di morte".<sup>5</sup>

In altre parole, Marx, Nietzsche e Freud da una parte riabilitano gli antichi dèi non più come potenze esterne ma quali forze interne, dall'altra riportano nella vita concreta il soggetto che Cartesio aveva concepito nell'aria rarefatta dell'astrazione. Cartesio, infatti, memore delle accuse rivolte a Galileo Galilei, aveva fondato il soggetto sulla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio; la famosa prova ontologica, in modo tale da conciliare, diversamente da Galilei, il razionalismo con la trascendenza.<sup>6</sup>

La scuola del sospetto fotografa, invece, un uomo secolarizzato, disincantato dirà Max Weber contrariamente a Girard, perché dominato da un pensiero tecnico oramai contrapposto al tempo escatologico. L'individuo secolarizzato, lontano da "quell'Uno che è necessario", e non più riconducibile all'immagine di Dio, si ritrova lo stesso lacerato, come gli antichi greci e i loro eredi cristiani, da conflitti che trascendono la soggettività, ma di cui questa volta è il diretto responsabile.

"Gli antichi dèi spogliati del loro fascino personale e perciò ridotti a potenze impersonali. - scrive Weber nella famosa conferenza tenuta nel 1918 su *La scienza come professione*<sup>7</sup> -, si leva-

---

<sup>4</sup> R. Girard, *La Violenza e il Sacro*, Adelphi, 1980; p. 277.

<sup>5</sup> R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, 1983; p. 493-497.

<sup>6</sup> Descartes nella III<sup>a</sup> Meditazione, seguendo Sant'Anselmo, argomenta che l'idea di Dio, in quanto Essere perfetto, non può provenire né dai sensi né dalla volontà, perché né nel mondo né nell'uomo c'è nulla di perfetto. L'idea di perfezione deve essere innata e dataci "necessariamente" da un Essere perfetto, l'unico in cui essenza ed esistenza coincidano. Cfr. K. Löwith, *Dio, Uomo e Mondo da Cartesio a Nietzsche*, Morano, 1966; pp. 15-27.

<sup>7</sup> M. Weber, *Il lavoro Intellettuale come professione*, Einaudi 1980, p. 33.

no dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e riprendono quindi la loro eterna contesa”.

Una lacerazione, dunque, non riconducibile soltanto ai contenuti rimossi perché incompatibili con la coscienza, ma anche da forze più originarie della rimozione, che Freud lega al corpo e al suo essere radicato nella natura; pena fare della psicoanalisi una nuova antropologia.

*Eros* e *Thanatos* esercitano perciò un potere pari a quello che avevano le antiche divinità, ma di cui ora è responsabile, come abbiamo visto, il soggetto in prima persona.

“Empedocle di Agrigento, nato all’incirca nel 495 a. C. – scrive Freud in *Analisi Terminabile e Interminabile* (1937)<sup>8</sup> – si presenta come una figura fra le più eminenti e singolari della storia della civiltà greca. ... Il nostro interesse si concentra su quella dottrina di Empedocle che si avvicina talmente alla dottrina psicoanalitica delle pulsioni, da indurci nella tentazione di affermare che le due dottrine sarebbero identiche se non fosse per un’unica differenza: quella del filosofo greco è una fantasia cosmica, la nostra aspira più modestamente a una validità biologica. .... I due principi fondamentali di Empedocle – *philia* (amore, amicizia) e *neikos* (discordia, odio) – sia per il nome che per la funzione che assolvono, sono la stessa cosa delle nostre due pulsioni originarie *Eros* e *Distruzione*”.

Per Freud, il conflitto è dunque costitutivo della natura umana come lo era per gli antichi greci e per i cristiani con il peccato originario, ma diversamente dai greci e dai cristiani, per lui, spetta all’autocoscienza il compito di imbrigliare le forze di *Eros* e di *Thanatos* all’interno del contratto sociale, e non lasciarle al capriccio del destino o alla forza della fede. Una battaglia che il soggetto deve combattere non solo per il proprio equilibrio mentale ma anche come compito etico, pena rimanere un eterno fanciullo o diventare un lupo che aggredisce gli altri uomini come “una bestia selvaggia”.

I disagi, ma sarebbe meglio dire le nevrosi dell’uomo occidentale dipendono perciò dall’equilibrio che l’Io riesce a trovare fra le spinte di *Eros* e l’azione distruttiva di *Thanatos*. Ma se *Eros* pone l’uomo ai limiti del contratto sociale, è soprattutto *Thanatos*, l’istinto di morte, ad essere il maggiore imputato della tragi-

---

<sup>8</sup> S. Freud, *Opere Complete*, Boringhieri, Torino 1979, vol. XI; pp. 527-529.

cià dell'esistenza. La coazione a ripetere sempre gli stessi comportamenti autolesivi dipende, infatti, dall'azione distruttiva di *Thanatos*, il quale si rivolge contro lo stesso soggetto minando il suo istinto di sopravvivenza. *Thanatos* rappresenta, quindi, per Freud un'aggressività primaria insita nella natura umana, che l'uomo greco viveva, come abbiamo detto, come potenza personificata esterna, che lo liberava dalla responsabilità del proprio destino, contrariamente dal cristiano che non crede in un male radicale ma in una mancanza del bene.

A interiorizzare le divinità è stata, come è noto, la cultura cristiana che ha reso Dio più prossimo all'uomo di quanto l'uomo lo sia al mondo, secondo il detto agostiniano "*redi in te ipsum*"; San Paolo d'altronde aveva scritto ai Romani: "lo Spirito Santo abita in noi".<sup>9</sup>

La scoperta dell'interiorità, se da una parte ha rappresentato il terreno per la fondazione della soggettività moderna, il "foro interiore" è il luogo che permetterà a Cartesio di legittimare il soggetto della conoscenza, dall'altra ha posto l'uomo occidentale in una costante contraddizione. Egli vive, come cristiano, il conflitto all'interno di se stesso, e come erede della cultura greca all'esterno di sé.

Nella visione giudaico-cristiana, come ha mostrato Sergio Quinzio, permane parte della cultura greca: Dio è, infatti, sia dentro di noi sia fuori di noi; così come la morte è "sia il giorno più bello della vita, il giorno della vera nascita, sia l'incontro con il nemico di Dio, il Vivente".<sup>10</sup>

La scuola del sospetto ha smascherato l'astrattezza della coscienza cartesiana mostrando, con Marx, l'alienazione del soggetto dal prodotto del proprio lavoro, con Nietzsche, attraverso il concetto d'interpretazione, la fallacia della gnoseologia di San Tommaso, secondo cui l'uomo conosce perché l'intelletto si adegua alle cose.

"Il soggetto non è nulla di dato – scriveva Nietzsche in uno dei suoi ultimi scritti –, ma una finzione aggiunta, qualcosa che noi collochiamo dietro ai fatti e alle interpretazioni".

Con Freud e i suoi successori, oltre il concetto d'interpretazio-

<sup>9</sup> Lettere, 8,9. Karl Löwith, *Storia e fede*, Laterza 1985. Ibidem, *Dio, Uomo e Mondo da Cartesio a Nietzsche*, op. cit..

<sup>10</sup> S. Quinzio, *La Sconfitta di Dio*, Adelphi, 1992. U. Galimberti, *Fu un uomo dentro l'Apocalisse*, LA REPUBBLICA, 23 marzo 1996.

ne, la scuola del sospetto ha evidenziato la funzione difensiva e deresponsabilizzante svolta dal porre all'esterno il conflitto, come appunto facevano gli antichi greci, mostrando come questo meccanismo dipenda dalle proiezioni e dalle identificazioni proiettive. Questi ultimi due concetti, che assolvono la doppia funzione di essere sia esplicativi sia operativi, insieme all'interpretazione sono tuttora gli strumenti cardine della psicoanalisi, su cui ruota, nonostante i notevoli cambiamenti avvenuti nei cento anni trascorsi dal primo scritto freudiano, sia la teoria sia la tecnica terapeutica.

L'incompatibilità o l'insopportabilità di alcuni contenuti da parte della coscienza provocano una scissione e la loro proiezione. Questo meccanismo è da una parte difensivo perché libera l'individuo dalle angosce interne, mentre dall'altra è deresponsabilizzante in quanto lo porta ad imputare le sue sventure non più agli antichi dèi, ma ai propri simili: i destinatari delle proiezioni, infatti, si traducono in nemici e in persecutori.

Il razzismo, l'odio per i diversi, l'ostracismo religioso e così via dipendono perciò dalle proiezioni della coscienza collettiva, gli odi e i conflitti interpersonali da quella individuale. Il nero, l'omosessuale, lo zingaro, l'ebreo, il musulmano, le donne e il comunista sono, poiché diversi, i destinatari di conflitti interni generati dalle vicissitudini affettive. Le spinte di *Eros* e *Thanatos* nei confronti dell'Io dipendono, detto in altre parole, dall'equilibrio e dalla capacità del soggetto di ritirare le proiezioni e di integrare i propri aspetti scissi in modo regolato e all'interno di una "finestra emotiva".<sup>11</sup>

Nella psicoanalisi classica, il conflitto rimane, dunque, centrale e riguarda sempre una lotta che l'Io deve combattere con i propri mostri interni, siano questi fantasticati o dovuti a traumi reali.

2) La Psicologia Analitica di Jung, l'altra grande psicologia del profondo, prende anch'essa le mosse dall'unilateralità della coscienza dell'uomo occidentale, per mostrare come una tale coscienza, tutta rivolta al tecnicismo, sacrifici completamente

---

<sup>11</sup> Daniel J. Siegel, *La mente relazionale*, Raffaello Cortina, 2001; p. 249. In realtà Siegel parla di "finestre di tolleranza" intendendo la capacità autoregolativa dell'intensità emotiva, in diretta connessione con l'attività della mente e il "pensare, sentire e agire in maniera equilibrata ed efficace".

quegli aspetti non riconducibili al pensiero razionale. Per Jung, il motivo del disagio dell'uomo moderno dipende proprio dalla perdita di un linguaggio che tenga insieme coscienza e inconscio, funzione storicamente svolta dal linguaggio delle religioni, le quali, anziché rappresentare un'illusione come per Freud, permettevano, attraverso il loro linguaggio simbolico, il legame fra la dimensione immanente e quella trascendente della natura umana.

Jung vede così la debolezza della coscienza secolarizzata proprio nel suo modo di fare esperienza, un modo appiattito sulla crescita cumulativa della conoscenza, un modo che Walter Benjamin chiamerà "povero".<sup>12</sup>

"Povertà di esperienza non la si deve intendere come se gli uomini anelassero ad una nuova esperienza. No, essi desiderano essere esonerati dalle esperienze. .... Siamo divenuti poveri. Abbiamo ceduto un pezzo dopo l'altro dell'eredità umana".

Benjamin, nel suo breve ma stupendo saggio, vede la povertà dell'esperire dell'uomo moderno come "una specie di nuove barbarie" perché "con questo immenso sviluppo della tecnica una miseria del tutto nuova ha colpito gli uomini".

Heidegger, commentando il "concetto hegeliano di esperienza"<sup>13</sup>, ha messo in risalto come scienza ed esperienza coincidano nella coscienza secolarizzata; per questo noi ora diciamo "ho fatto" un'esperienza e non "ho avuto" un'esperienza. La stessa osservazione è stata proposta da F.Cassinari a commento della traduzione italiana del saggio di H. P. Duerr<sup>14</sup>, dove i due diversi modi della lingua tedesca di riferirsi all'esperienza rilevano proprio la differenza fra il "fare" e "l'avere".

*Erfahrung*, scrive Casinari, è "l'esperienza ordinaria del senso comune, che è dello stesso genere di quella scientifica", mentre l'*Erlebnis* è "un'esperienza più originaria legata in modo essenziale alla fondazione del concetto di realtà". Per questo "nella prospettiva della *Ehrfarung* si "fa" e in quella dell'*erleben* si vive, ovvero si "è" un'esperienza".<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, in F. Rella (a cura di), *Critica e Storia*, CLUVA Libreria Editrice, Venezia 1980; pp. 203-208.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Sentieri Interrotti*, La Nuova Italia 1968/1984; pp.103-190.

<sup>14</sup> F. Cassinari, *Natura selvaggia e cultura* in H. P. Duerr, *Tempo di Sogno*, Guerini Associati, 1984; p.268.

<sup>15</sup> Sulla differenza fra semantica di *Ehrfarung* ed *Erlebnis* vedi A. Masullo, *Il tempo e la Grazia*, Donzelli Editore, 1995; pp. 9-16. Ovviamente qui ci sareb-

Giorgio Agamben, dal canto suo, partendo dal testo heideggeriano, ha mostrato come ad “avere” esperienza è oggi l’inconscio psicoanalitico.<sup>16</sup> L’inconscio, infatti, non solo è privo della temporalità cronologica della coscienza, ma è anche l’interlocutore privilegiato, se così si può dire, della memoria. Il rimosso è costituito, infatti, non solo da contenuti incompatibili con l’atteggiamento cosciente, ma anche dal modo in cui il soggetto ricorda il suo passato. Le esperienze passate che resistono al lavoro della memoria restano fisse nell’inconscio, come se il tempo non fosse mai passato. Il ricordo, infatti, ricatagorizzando gli eventi passati alla luce del presente, libera il soggetto dai modelli interiorizzati inconsciamente per adeguarli alle circostanze attuali.

Jung, oltre a questi motivi, vede anche l’impossibilità di tradurre i contenuti inconsci in modo diretto nel linguaggio della coscienza; “la psiche non può conoscere la propria sostanza psichica” ripete più volte nei suoi scritti, parafrasando il vecchio detto di Pascal secondo cui “il cuore conosce delle ragioni che la ragione non conosce”, per cui l’intransitività fra “fare” ed “avere” rappresenta nella coscienza secolarizzata un’antinomia irriducibile.<sup>17</sup>

Introducendo il concetto di antinomia, Jung cambia il modo di vedere la natura dell’essere umano: la tragicità dell’individuo moderno, secondo lui, non dipende solo dai contenuti rimossi o da forze metafisiche come *Eros* e *Thanatos*, ma soprattutto dalla “povertà” della coscienza di fronte all’impossibilità di integrare quei sensi vissuti intraducibili in un pensiero oggettivante.

Heidegger, in *Perché i poeti?*<sup>18</sup>, individua nella poesia, in particolare ne *Le Elegie Duinesi* e i *Sonetti di Orfeo* di Rainer Maria Rilke, la capacità di dar parola, “nel tempo della povertà”, alla “verità dell’ente”. L’Angelo è la figura che annuncia la parola in grado di superare la “differenza ontologica”, la *Spaltung* che il

---

be molto da aggiungere sulla distinzione husserliana fra “atteggiamento naturale” e “atteggiamento fenomenologico”, dove l’oggetto del secondo riguarda proprio l’esperire della coscienza.

<sup>16</sup> G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*, Einaudi, 1978; pp. 26-40.

<sup>17</sup> Luigi Aversa, *Il problema dell’antinomia*, in L. Aversa (a cura di), *Fondamenti di Psicologia Analitica*, Laterza, 1995; pp. 55-76. Ibidem, *Il male e la coscienza*, in AA. VV., *Il Male* (a cura di P. F. Pieri), Raffaello Cortina, 2000; pp. 133-139.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Sentieri Interrotti*, op. cit.; pp. 247-297.

destino della metafisica occidentale ha frapposto fra l'Essere e l'apparire.

Jung, dal suo punto di vista psicologico, individua due possibilità per la coscienza oggettivante di dare espressione ai contenuti psichici: il recupero della capacità simbolica e la funzione trascendente, intendendo con la prima quella possibilità del linguaggio, caratteristico delle religioni, di legare insieme la dimensione immanente con quella trascendente. La funzione trascendente è quell'attività del pensiero che oggi chiamiamo Attività Riflessiva, riconosciuta anche dalle teorie postfreudiane, e che consiste nella capacità di pensare i propri pensieri. È una capacità che si apprende nelle relazioni fondamentali nei primi anni di vita; e che rende capace l'individuo di pensare il senso vissuto delle proprie esperienze in modo tale da poter scegliere come vivere la vita, invece che essere vissuto dalla vita.

Entrambe queste strategie, per Jung, ma potremmo dire anche per le teorie postfreudiane, non annullano il conflitto vissuto dalla coscienza, né tanto meno l'antinomia che n'è alla base, ma permettono di collegare due mondi abitati dai due diversi modi di vivere l'esperienza. Centrale, secondo questo modo di vedere, non è più perciò né il conflitto né l'antinomia, o polarità com'è chiamata dalle teorie psicoanalitiche, costituenti la psiche dell'essere umano, quanto la capacità di quest'ultimo di comporre tale "frattura originaria"<sup>19</sup> per mezzo dell'Attività Riflessiva. Una capacità che si apprende, o si dovrebbe, nella relazione affettiva fondamentale, in cui amare significa, come abbiamo detto, sapere rispecchiare attraverso la relazione la mente dell'altro, in modo che quest'ultimo si riconosca come mente pensante. Un compito difficile di essere genitore, che non è necessariamente né spontaneo né tanto meno innato perché dipende dalla trasmissione generazionale, nel senso che l'apprendimento di tale capacità avviene di madre in figlia per via mimetica ed empatica. Per questo motivo, dopo tre passaggi generazionali fallimentari il nuovo venuto rischia, con molta probabilità, una psicosi o un grave disturbo della personalità. L'assenza della capacità autoriflessiva e di monitoraggio delle emozioni si ripercuote, quindi, sia sul soggetto stesso che nelle relazioni affettive elettive e di discendenza.

La mancata sintonizzazione affettiva è, dunque la causa delle

---

<sup>19</sup> L. Aversa, *Il problema dell'antinomia*, op. cit.; p. 68.

scissioni, o peggio ancora della dissociazione, nei confronti delle quali l'individuo, per così dire, tenta ugualmente una ricomposizione della polarità; che, in completa solitudine, non può farla che in maniera sintomatica. La scissione lo obbliga a ricorrere ai meccanismi proiettivi individuati da Freud; la dissociazione, invece, indirizza le proiezioni di trecentosessanta gradi sul soggetto stesso, con sintomi psicosomatici, stati limite della mente, deliri strutturati e, nel peggiore dei casi, come abbiamo detto, con vere e proprie psicosi.

In altre parole, la genesi dei disagi mentali non è più il conflitto in quanto tale, proprio perché la possibilità per l'individuo di sviluppare il proprio potenziale affettivo, ideativo e sensoriale, di cui madre natura lo ha dotato, dipende soprattutto dal contatto affettivo e mentale ricevuto nei primi anni di vita, dove "fare" e "avere" esperienza di se stessi, dell'altro e dell'ambiente è ancora un'unica grande esperienza.

Detto ancora in altri termini, l'uomo secolarizzato, o disincantato che sia, sa che la ricomposizione del senso della vita non va più illusoriamente trovato in un tempo escatologico, né tanto meno appellandosi a modelli simili a quelli religiosi nella vana speranza del buon funzionamento del meccanismo simbolico. Il senso va forse cercato, di là del contratto sociale, in qualcosa di più fondamentale che da Aristotele (*Etica Nicomachea*) via Cicerone a Montaigne (*Saggi*, libro I, cap. XXVIII), da Kant (*Metafisica dei Costumi*, § 46-47) a Nietzsche (*Così parlò Zarathustra, Dell'amico*), da Musil (*L'uomo senza qualità*, vol. 2°, § 48) a Blanchot (*L'amitié*) a Derrida (*Politiche dell'amicizia*), da Heidegger (*Essere e Tempo*, § 34) a Ricoeur (*Sé come un altro*), ha costituito il punto di riferimento di un "circolo" dove l'idiosincratico e il comune, la capacità riflessiva e il senso del "bene" vengono uniti "in una sola esperienza": l'amicizia.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> F. Calvo, *Cercare l'uomo. Socrate, Platone, Aristotele*, Marietti, 1989; pp. 292-311. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*; Pier Aldo Rovatti, *Soggetto e alterità*, in *Aut-Aut*, n.242, marzo-aprile 1991.