



UNIVERSITÀ DI PARMA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

DOTTORATO DI RICERCA IN
SCIENZE FILOLOGICO-LETTERARIE, STORICO-FILOSOFICHE E
ARTISTICHE

CICLO XXXVIII

**Freud e Husserl:
per una fenomenologia dell'inconscio**

Coordinatore:

Chiar.mo Prof. ITALO TESTA

Tutore:

Chiar.mo. Prof. ANDREA SEBASTIANO STAITI

Dottorando: TOMMASO MAPELLI

Anni Accademici: 2022/2023 – 2024/2025

Alla mia professoressa di italiano delle scuole medie.
Grazie per avermi *inconsapevolmente* permesso di scoprire le mie possibilità.

Indice

Introduzione	1
1. Breve storia ragionata dell'inconscio	5
1. L'inconscio nell'Antichità	5
1.1. Platone	8
1.2. Aristotele	12
2. L'inconscio nel Medioevo	18
2.1. Agostino	18
2.2. Tommaso d'Aquino	24
3. L'inconscio nella Modernità	29
3.1. Cartesio	30
3.2. Locke	40
3.3. Leibniz	42
3.4. Hume	47
4. L'inconscio nell'Ottocento	53
4.1. Schopenhauer	54
4.2. Nietzsche	60
4.3. Brentano	66
2. Per un confronto teorico tra Freud e Husserl: inconscio, pulsione e rimozione	75
1. L'inconscio secondo Freud	75
1.1. La giustificazione freudiana dell'inconscio	76
1.2. La prima topica	80
1.3. La seconda topica	91
1.4. Il ruolo dell'autocoscienza in Freud	100
2. L'inconscio secondo Husserl	103
2.1. Fenomenologia, metodo genetico e inconscio	103
2.2. Coscienza assoluta, orizzonte e sedimentazione	108
2.3. L'inconscio tra Freud e Husserl: un confronto fenomenologico	116
3. La pulsione secondo Freud	118
3.1. La pulsione come medium	118
3.2. La classificazione delle pulsioni	122
3.3. La pulsione e l'Inconscio	127

4. La pulsione secondo Husserl	130
4.1. La temporalità come pulsione	131
4.2. La classificazione delle pulsioni in Husserl	142
4.3. La pulsione tra Freud e Husserl: un confronto fenomenologico	146
5. La rimozione secondo Freud	149
5.1. La rimozione tra il 1893 e il 1896	149
5.2. La rimozione tra il 1915 e il 1917	157
5.3. La rimozione dal 1926 in poi	164
6. La rimozione secondo Husserl	169
6.1. La modalizzazione del percepito	169
6.2. La rimozione come vicissitudine del conflitto affettivo	174
6.3. La rimozione tra Freud e Husserl: un confronto fenomenologico	179
3. Per un confronto pratico tra Freud e Husserl: il sogno	182
1. Il sogno secondo Freud	182
1.1. Le manifestazioni dell'inconscio	182
1.2. Il sogno	189
1.3. La tecnica dell'interpretazione	195
1.4. Il sogno e le quattro cause aristoteliche	202
2. Il sogno secondo Husserl	204
2.1. Il sonno senza sogni	205
2.2. I sogni non lucidi	212
2.3. Il <i>mind wandering</i> , i sogni a occhi aperti e altri fenomeni affini	221
2.4. Le diverse forme di autocoscienza	225
Conclusione	229
Bibliografia	237

Introduzione

L'inconscio è un concetto che appartiene ormai non solo al lessico specialistico della filosofia e della psicoanalisi, ma anche al linguaggio quotidiano. Nella vita di tutti i giorni, infatti, lo si evoca per indicare tanto pensieri nascosti quanto comportamenti automatici o desideri rimossi. Nonostante questa diffusione, però, il termine rimane sfuggente: ciascuno crede di sapere di che cosa si tratta, ma, se interrogato, raramente è in grado di fornire una risposta precisa. L'inconscio, pertanto, si colloca in una zona di confine, poiché da un lato è familiare, ma dall'altro conserva un carattere enigmatico che lo rende difficile da definire.

A conferire all'inconscio questa natura paradossale, insieme onnipresente e al tempo stesso sfuggente, è stata in gran parte la rivoluzione operata da Sigmund Freud. Da una parte, infatti, la sua popolarizzazione del concetto lo ha reso familiare, ma, dall'altra, la complessità della sua teorizzazione ne ha in qualche modo resa ardua la comprensione. Al momento, però, non ci interessa entrare nei dettagli della teoria freudiana della soggettività, ma, piuttosto, evidenziare come la concezione di Freud nasca e si sviluppi primariamente all'interno di un orizzonte medico-terapeutico ben determinato: l'inconscio, infatti, è innanzitutto ciò che deve essere portato alla luce per curare i sintomi del soggetto. Di conseguenza, per Freud l'inconscio non designa semplicemente una dimensione dell'esperienza, ma costituisce una struttura funzionale indispensabile per comprendere la psiche malata e per orientare il processo di guarigione.

Se la psicoanalisi freudiana si configura come una ricerca delle cause nascoste del malessere dei pazienti, sul versante della fenomenologia di Edmund Husserl, invece, emerge un approccio radicalmente diverso. I suoi obiettivi non sono clinici, bensì epistemico-ontologici. Per Husserl, infatti, si tratta di descrivere le strutture fondamentali della coscienza e dell'apparire, ossia i modi in cui il mondo si dà alla coscienza e viene da essa costituito.

A prima vista, quindi, la psicoanalisi e la fenomenologia sembrano collocarsi su piani incommensurabili. Da un lato troviamo la pratica terapeutica, dall'altro la costituzione trascendentale del mondo. Eppure, nonostante il metodo, le finalità e il soggetto di partenza differenti,¹ entrambe affondano le loro radici nell'esperienza della soggettività, cioè quel campo fenomenico che precede ogni costruzione teorica e ne costituisce il fondamento ineludibile.

¹ Fenomenologia e psicoanalisi divergono principalmente su tre livelli: il metodo, le finalità e il soggetto di partenza. In questa sede, ci interessa spiegare brevemente l'apparente differenza in merito al soggetto di partenza, perché le finalità le abbiamo appena evidenziate e i metodi verranno brevemente descritti nel corso del lavoro. Rispetto al soggetto, Husserl assume come punto di partenza la coscienza normale. Freud, al contrario, inizia dalla clinica, ossia dall'osservazione di soggetti nevrotici e psicotici. Tuttavia, egli stesso riconosce poi che i meccanismi psichici sono i medesimi nella normalità e nella patologia, distinguendosi solo per grado di intensità. Ne consegue

Rispetto a questo ambito di indagine comune, Husserl, pur senza utilizzare il linguaggio della psicoanalisi, non si limita a ciò che è disponibile alla riflessione immediata. Egli, infatti, estende la propria ricerca anche alle dimensioni opache e non trasparenti della vita soggettiva, come l'inconscio, la pulsione, la rimozione e il sogno.

Ciò che emerge, dunque, è che l'esperienza che interpella Freud e Husserl è in fondo la stessa: una vita psichica che eccede le possibilità della riflessione e che si manifesta nei sintomi, nelle pulsioni, nei sogni e nei pensieri improvvisi apparentemente inspiegabili. È proprio questa radice comune a rendere possibile – e, per molti versi, necessario – un dialogo tra due tradizioni di pensiero che solitamente vengono considerate antitetiche.

A testimonianza della fecondità di questo dialogo possibile, la storia della fenomenologia è costellata di tentativi di incontro con la psicoanalisi, tra cui spiccano quelli di Geiger,² Merleau-Ponty,³ Sartre,⁴ Henry,⁵ Derrida⁶ e Ricoeur.⁷ Questo percorso di confronto non si è arrestato con la generazione dei classici, proseguendo nella fenomenologia contemporanea con autori quali Richardson,⁸ Lind,⁹ Mishara,¹⁰ Bégout,¹¹ Bernet,¹² Welsh¹³ e altri.¹⁴ Tuttavia, queste riflessioni si muovono spesso su un piano generale, mancando di un'analisi dettagliata dei concetti chiave della teoria freudiana.

che il soggetto freudiano, fondato sull'universalità di tali meccanismi, può essere considerato sostanzialmente equivalente a quello husserliano, poiché la patologia non è che un'esasperazione dei processi psichici normali.

² Geiger, M., *Das Unbewusste und die psychische Realität*, Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, 4, 1921.

³ Merleau-Ponty, M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 2014.

⁴ Sartre, J-P., *L'essere e il nulla*, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, traduzione di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 2014.

⁵ Henry, M., *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, a cura di V. Zini, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990.

⁶ Derrida, J., *Speculare su "Freud"*, traduzione di L. Gazziero, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000.

⁷ Ricoeur, P., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Jaca book, Milano, 2025.

⁸ Richardson, W. J., *Phenomenology and psychoanalysis*, Journal of Phenomenological Psychology, 11 (2), 1980, pp. 1-20.

⁹ Lind, R. W., *Does the unconscious undermine phenomenology?*, Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 29 (1-4), 1986, pp. 325-344.

¹⁰ Mishara, A., *Husserl and Freud. Time, memory and the unconscious*, Husserl Studies, 7 (1), 1990, pp. 29-58.

¹¹ Bégout, B., *La généalogie de la logique. Le statut de la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1999.

¹² Bernet, R., *Unconscious Consciousness in Husserl and Freud*, Phenomenology and the Cognitive Sciences, 1 (3), 2002, pp. 327-351.

¹³ Welsh, T., *The retentional and the repressed: Does Freud's concept of the unconscious threaten Husserlian phenomenology?*, Human Studies, 25 (2), 2002, pp. 165-183.

¹⁴ Si vedano: Brudzinska, J., *Die phänomenologische Erfahrung und die Frage nach dem Unbewussten. Überlegungen im Anschluss an Husserl und Freud*, Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie: Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft, edited by D. Lohmar & D. Fonfara, Springer, Dordrecht, 2006, pp. 54-71; Fuchs, T., *Body Memory and the Unconscious*, Founding Psychoanalysis Phenomenologically: Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience, edited by D. Lohmar & J. Brudzinska, Springer, Dordrecht, 2011, pp. 69-82; Moran, D., *Husserl's Layered Concept of the Human Person: Conscious and Unconscious*, Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis, edited by D. Legrand & D. Trigg, Springer, Cham,

Proprio per colmare questa lacuna, il presente lavoro si propone di partire da un'analisi rigorosa di alcuni concetti centrali della psicoanalisi – quali l'inconscio, la pulsione, la rimozione e il sogno – al fine di verificarne la consistenza teorica alla luce dell'esperienza della soggettività. Solo a partire da questo fondamento, infatti, sarà possibile utilizzare le risorse della fenomenologia husserliana per correggere e integrare alcuni nodi cruciali della psicoanalisi freudiana.

Per avviare questo percorso, occorre innanzitutto relativizzare la portata rivoluzionaria del pensiero di Freud. Spesso, infatti, si tende a considerarlo non soltanto il fondatore della psicoanalisi, ma anche l'inventore del concetto stesso di inconscio. Tuttavia, contrariamente a questo luogo comune così diffuso, è fondamentale ricordare che alle spalle del padre della psicoanalisi si trovano secoli di riflessione su quella dimensione della soggettività che oggi chiamiamo inconscio. Per questo motivo, il primo capitolo sarà dedicato alla ricostruzione delle posizioni di alcuni tra i più importanti pensatori della tradizione occidentale – come Platone, Agostino, Cartesio e Schopenhauer – fino a Franz Brentano, ossia il maestro comune di Freud e Husserl. L'obiettivo è ricollocare il pensiero freudiano all'interno di una genealogia concettuale di lungo periodo, a dimostrazione del fatto che persino le teorie più originali scaturiscono da un dialogo con la tradizione.

Il cuore teorico della tesi sarà invece sviluppato nel secondo capitolo, che affronterà in profondità tre concetti fondamentali della psicoanalisi, cioè l'inconscio, la pulsione e la rimozione. Per ciascuno di essi, l'analisi seguirà un percorso articolato in due tappe: si partirà da una disamina della concezione freudiana, mettendone in luce le definizioni, le implicazioni teoriche e le tensioni interne, per poi passare successivamente a esaminare la proposta

2017, pp. 3-23; Schnell, A., *Reflections on the Phenomenological Unconscious in Generative Phenomenology*, *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, edited by D. Legrand & D. Trigg, Springer, Cham, 2017, pp. 25-37; Kozyreva, A., *Non-representational approaches to the unconscious in the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty*, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17 (1), 2018, pp. 199-224; Lanfredini, R., *The Unconscious in Phenomenology*, *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, edited by G. Stanghellini et al., Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 316-324; Togni, A., *Husserl on the Unconscious and Reduction*, *Avant*, 9 (2), 2018, pp. 75-86; Zahavi, D., *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, 2020; Smith, N., *Towards a Phenomenology of Repression – A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*, Stockholm Universitet, Stockholm, 2010; Trincia, F. S., *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia, 2023; Wun, J. C-y., *The unconscious as sedimentation: threefold manifestations of the unconscious in consciousness*, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2024, pp. 1-23; Costa, V., *Margini del trascendentale. Questioni metafisiche nella fenomenologia di Husserl*, Scholé, Brescia, 2024; Geniusas, S., *The Unconscious in Husserl's Phenomenology*, *Human Studies*, 48 (1), 2025, pp. 91-115. Si segnalano inoltre alcuni contributi che, pur non confrontando direttamente Freud e Husserl, offrono spunti utili per approfondire la questione dell'inconscio da un punto di vista filosofico e per esplorare la relazione tra psicoanalisi e fenomenologia: Molaro, A., *Psicoanalisi e fenomenologia. Dialettica dell'umano ed epistemologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2016; Di Martino, M., *La questione filosofica dell'inconscio. Inconscio e autocoscienza non riflessiva da Brentano a Husserl*, Mimesis, Milano-Udine, 2019; Leghissa, G., *L'inconscio e il trascendentale. Saggi tra filosofia e psicoanalisi*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2023.

husserliana. Questo confronto permetterà di far emergere una lettura alternativa, capace di superare i limiti emersi per ciascun concetto nell'impianto teorico freudiano.

Infine, il terzo capitolo affronterà il tema più concreto del dialogo, ossia il sogno come manifestazione privilegiata dell'inconscio. L'analisi prenderà avvio dalla teoria freudiana con l'obiettivo di evidenziarne una lacuna significativa: l'attenzione esclusiva ai contenuti del sogno, a scapito della sua struttura come atto distinto dalla percezione e dall'immaginazione. Successivamente, verrà esplorata la prospettiva husserliana, che offrirà gli strumenti per comprendere non solo i sogni non lucidi, ma anche il sonno privo di sogni, i sogni lucidi e i fenomeni di assorbimento nella veglia. In questo modo, sarà possibile integrare la decifrazione freudiana dei contenuti del sogno con una descrizione rigorosa della forma dell'esperienza onirica.

Sulla base di quanto esposto, dovrebbe risultare chiaro che non intendiamo né "psicoanalizzare" Husserl né "fenomenologizzare" Freud, poiché in questo modo rischieremmo di snaturare i rispettivi impianti teorici. L'obiettivo, piuttosto, è sottoporre a verifica i concetti cardine della psicoanalisi alla luce delle risorse descrittive della fenomenologia husserliana, così da poterne correggere le aporie e integrarne le prospettive laddove necessario. La fenomenologia, in questo senso, non si limita a porsi come interlocutrice della psicoanalisi, ma funge da suo criterio critico basato sull'esperienza comune della soggettività. È in questa direzione che prende forma il progetto di una fenomenologia dell'inconscio, intesa come terreno di verifica e riformulazione dei concetti psicoanalitici.

1. L'inconscio nell'Antichità

Prima di entrare nel merito della ricostruzione storica del concetto di inconscio,¹⁵ è utile delineare una mappa concettuale che ci permetta di orientarci. In questo capitolo verranno infatti presentate diverse posizioni che, retrospettivamente, possiamo considerare come i primi passi verso la nozione di realtà psichica inconscia. Poiché non è possibile prescindere dal nostro punto di vista attuale, analizzeremo i vari contributi alla luce di una distinzione ripresa da Civita oltre un decennio fa: quella tra inconscio *cognitivo* e inconscio *emotivo*.¹⁶

Nel caso dell'inconscio cognitivo, si fa riferimento a processi necessari per avere un'esperienza ordinata e coerente di sé stessi e del mondo. In questa categoria rientrano due sottotipi: da una parte, i meccanismi implicati nel funzionamento della memoria (dichiarativa e procedurale), dall'altra, quelli più "profondi", come nel caso della propriocezione. Per comprendere meglio questa distinzione, è utile approfondire innanzitutto la differenza tra memoria dichiarativa e memoria procedurale.

La memoria dichiarativa prende questo nome perché permette al soggetto di richiamare ed esprimere verbalmente i suoi contenuti, come per esempio l'indirizzo di casa, in modo volontario e cosciente. L'aspetto inconscio di questa forma di memoria riguarda la memorizzazione a lungo termine, nel senso che non è necessario fare uno sforzo consapevole per imparare a memoria il proprio indirizzo di casa.¹⁷

La memoria procedurale, invece, è legata alle abilità motorie, come andare in bicicletta, giocare a tennis, suonare il pianoforte, camminare, e così via. Anche in questo caso i contenuti

¹⁵ Per il lettore interessato, segnaliamo i seguenti testi e articoli per approfondire la storia del concetto di inconscio: Whyte, L. L., *L'inconscio prima di Freud. Una storia dell'evoluzione della coscienza umana*, Astrolabio, Roma, 1970; Ellenberger, F. H., *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996; Rand, T. N., *The Hidden Soul: The Growth of the Unconscious, 1750-1900*, American Imago, 61 (3), 2004, pp. 257-289; Barbieri, G., *Psicologia dinamica, tra teoria e metodo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009; Kandel, R. E., *L'età dell'Inconscio. Arte, mente e cervello dalla grande Vienna ai giorni nostri*, traduzione di G. Guerriero, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2016; Tallis, F., *Breve storia dell'inconscio. Esploratori della mente nascosta da Leibniz a Hitchcock*, traduzione di A. Ranieri e M. Longoni, Il Saggiatore, Milano, 2019; v. Hartmann, E., *Filosofia dell'inconscio*, a cura di V. Pinto, Oaks Editrice, Milano, 2024.

¹⁶ Civita, A., *L'inconscio*, Carocci, Roma, 2011, p. 11.

¹⁷ La memoria dichiarativa si suddivide in memoria episodica e memoria semantica. La memoria episodica riguarda la conservazione di eventi vissuti legati a uno specifico contesto spazio-temporale, mentre la memoria semantica non presenta questa connessione. Un esempio della memoria episodica potrebbe essere il ricordo di una particolare festa di compleanno, mentre un esempio di memoria semantica sarebbe sapere che la capitale della Spagna è Madrid. Tuttavia, nel corso di questo lavoro non faremo uso di tale distinzione, in quanto l'interesse principale è il processo inconscio di memorizzazione, e non il tipo di contenuto. Cfr. Gristina, R. G., *La forma della memoria*, *Recenti Progressi in Medicina*, 107 (9), 2016, pp. 494-496.

sono a lungo termine, ma, a differenza della memoria dichiarativa, per imparare queste abilità è stato necessario un impegno consapevole e ripetuto. Inoltre, i contenuti della memoria procedurale sono difficilmente esprimibili verbalmente, in quanto si manifestano principalmente nell'azione. Un esempio classico di questa caratteristica è il seguente: tutti coloro che usano un computer sanno digitare sulla tastiera senza problemi, ma quanti saprebbero recitare a memoria la disposizione delle lettere? La memoria, in questo caso, è letteralmente nell'azione di scrivere, non in informazioni specifiche che si sedimentano in modo spontaneo. L'aspetto inconscio delle abilità motorie dipende proprio dal loro carattere implicito, nel senso che non c'è una distanza tra noi e ciò che abbiamo imparato, per cui è come se incarnassimo inconsapevolmente il nostro passato. Beninteso, siamo coscienti del fatto che stiamo compiendo un'azione, ma non siamo in grado di esplicitare verbalmente le parti che la compongono, esattamente come nell'esempio appena esposto della tastiera del computer.

Ora che la distinzione tra memoria dichiarativa e procedurale è più chiara, possiamo cercare di capire cosa significhi che l'inconscio cognitivo include anche processi più profondi. Scrive Civita:

Il lettore chiuda gli occhi, disgiunga le mani, tenendole distaccate dal corpo, e poi si chieda: dov'è la mia mano destra? Risulterà chiaro a tutti che non occorre fare nulla, nessuna ricerca o esplorazione, per sapere dov'è la mano destra. La mano è lì, e perché mai dovrebbe essere altrove? [...] Ebbene, se siamo assolutamente certi che la mano è lì, poniamo, a qualche centimetro sopra il ginocchio, ciò dipende per l'appunto dalle informazioni propriocettive.¹⁸

Il modello di questi processi profondi è rappresentato dalla propriocezione, perché evidenzia chiaramente l'indipendenza dell'attività cerebrale rispetto alla nostra consapevolezza. A differenza della prima categoria dell'inconscio cognitivo, dove la coscienza è attivamente implicata (nella ricezione di informazioni, nel caso della memoria dichiarativa, e nell'impegno consapevole, nel caso della memoria procedurale), in questa seconda categoria la coscienza si limita a trarre beneficio dal lavoro inconscio del sistema nervoso. Pertanto, in questo caso, il termine "inconscio" assume un significato più profondo, poiché i processi cerebrali che rendono possibile la propriocezione avvengono al di sotto della nostra consapevolezza dall'inizio alla fine.

Passiamo ora alla seconda tipologia di inconscio: quello emotivo. A differenza dell'inconscio cognitivo, che permette una visione coerente e unitaria di noi stessi e della realtà,

¹⁸ Civita, *L'inconscio*, cit., pp. 13-14.

l'inconscio emotivo riguarda le ragioni inconsapevoli che determinano il nostro modo di pensare e agire. Queste motivazioni sono al centro dell'indagine psicoanalitica, che, nel cercare di spiegare le manifestazioni normali e patologiche dell'inconscio, si concentra sui desideri rimossi di un soggetto. Ma dove vanno cercati questi desideri? Se sfuggono alla consapevolezza del soggetto, dove potrebbero risiedere? Come sottolinea Civita, quando parliamo di inconscio emotivo ci riferiamo a una realtà psichica che «ha una sede, ossia un luogo della mente dove albergano e agiscono i contenuti mentali inconsci».¹⁹ Pertanto, dato che le motivazioni alla base del nostro pensiero e comportamento sono inconsapevoli e risiedono in una sfera separata dalla consapevolezza, l'inconscio emotivo «può dunque essere considerato come un soggetto psichico inconscio separato dalla soggettività cosciente».²⁰ Torneremo su questo punto cruciale più avanti.

In sintesi, la mappa che ci guiderà nel prosieguo del capitolo si compone di due tipologie di inconscio: quello cognitivo, che include i processi inconsapevoli legati alla memoria dichiarativa, procedurale e quelli più profondi come la proprioccezione; e quello emotivo, che riguarda le motivazioni inconscie che orientano il nostro pensiero e comportamento.

Rispetto a questo primo paragrafo, nelle pagine seguenti esamineremo Platone e Aristotele. Per quanto riguarda Platone, vedremo come già nel suo pensiero sia possibile individuare l'idea che la memoria operi attraverso un meccanismo di memorizzazione che avviene al di fuori della nostra consapevolezza. Questo principio, *mutatis mutandis*, si avvicina molto alla caratteristica della memoria dichiarativa per cui le informazioni vengono immagazzinate inconsciamente. Oltre a questa somiglianza con una forma di inconscio cognitivo, Platone offre anche degli spunti per riflettere su delle connessioni con l'inconscio emotivo, come teorizzato dalla psicoanalisi freudiana. Come vedremo, infatti, Platone, secoli prima di Freud, ha intuito il legame tra desideri repressi, vita onirica e follia.

Rimanendo sempre nell'ambito della vita onirica, vedremo come Aristotele abbia riflettuto sui sogni e sul possibile legame di questa trattazione con la psicoanalisi freudiana. Tuttavia, mentre tra Platone e Freud i parallelismi sono evidenti, nel caso di Aristotele i punti di contatto sono più sfumati. Tra Aristotele e Freud, infatti, possono essere tracciate delle connessioni in merito, per esempio, all'uso e alla necessità di interpretare i sogni, ma non rispetto a ciò che definisce l'essenza dell'inconscio emotivo, ossia l'esistenza di desideri rimossi che, localizzati in uno "spazio" diverso rispetto alla coscienza, influenzano il nostro

¹⁹ Ivi, p. 16.

²⁰ *Ibidem*.

pensiero e comportamento.²¹ Infine, vedremo come in Aristotele sia possibile estendere i confini semantici della seconda tipologia di inconscio cognitivo, ovvero ciò che abbiamo chiamato “processi profondi”.

1.1. Platone

Cominciamo ora la nostra ricostruzione storica. Il primo autore che intendiamo analizzare è Platone, perché nelle sue opere, seguendo la suddivisione appena proposta, è già possibile individuare le prime riflessioni sulla memoria e sul sogno come manifestazione di un desiderio inconscio. Per quanto riguarda la memoria, come osserva Burston,²² i testi fondamentali da cui bisogna prendere le mosse sono il *Fedone*²³ e il *Menone*,²⁴ perché in questi dialoghi Platone sottolinea esplicitamente l'importanza del ricordo per la possibilità della conoscenza.

Iniziamo con il *Fedone*, dove il tema principale è l'immortalità dell'anima. Il dialogo si svolge nelle ultime ore di vita di Socrate, che, pur essendo condannato a morte, affronta la fine con serenità, convinto che la morte non segni la fine dell'esistenza. La narrazione degli eventi, tuttavia, è affidata a Fedone, che era presente accanto a Socrate durante quei momenti, e che racconta ciò che è accaduto su richiesta di Echecrate, un membro della scuola pitagorica di Fliunte. Echecrate e i suoi discepoli sono curiosi di sapere come Socrate abbia affrontato la sua morte, dato che le notizie giunte da Atene sono scarse.

Tralasciando i dettagli del dialogo, concentriamoci sul secondo argomento che Socrate avanza per difendere la tesi secondo la quale l'anima sopravvive alla morte e poi torna a vivere. Dopo aver tentato di persuadere Simmia e Cebete con l'argomento dei contrari – per cui, così come per la veglia e il sonno c'è una continuità che passa dai processi dell'addormentarsi e del risvegliarsi, così la vita implica una continuità con la morte basata sui processi del morire e del rivivere –, Socrate argomenta che, quando ricordiamo qualcosa, dobbiamo averne fatto necessariamente esperienza in precedenza. Il legame che permette di collegare un'esperienza presente con un'esperienza passata è il principio associativo della somiglianza, ma il concetto

²¹ Bernet ha tentato di evidenziare il legame tra Freud e Aristotele a partire dalla connessione tra pulsione e *dunamis*, intesa come potenza non ancora realizzata ma effettivamente operante. Per ragioni di sintesi, non approfondiremo questo aspetto nel testo, rinviando il lettore interessato a: Bernet, R., *Force, Drive, Desire. A Philosophy of Psychoanalysis*, translated by S. Allen, Northwestern University Press, Evanston, 2020, p. 19.

²² Burston, D., *The Cognitive and Dynamic Unconscious: A Critical and Historical Perspective*, Contemporary Psychoanalysis, 22 (1), 1986, p. 141.

²³ Platone, *Fedone*, a cura di A. Lami, traduzione di P. Fabrini, BUR, Milano, 2010.

²⁴ Platone, *Menone*, I Classici del pensiero, vol. I, Mondadori, Milano, 2008.

di somiglianza che culmina nell'uguaglianza, da dove proviene? Noi facciamo esperienza di oggetti simili o uguali, ma non dell'uguale in sé, cioè dell'idea di cui tutte le cose uguali partecipano. Se, dunque, la nostra esperienza empirica è guidata da idee universali che non incontriamo mai direttamente, ma che ci permettono comunque di riconoscere un particolare come l'istanziamento di un universale, queste idee devono essere state in qualche modo già conosciute in precedenza. Platone, infatti, fa dire a Socrate:

E quindi, prima che noi cominciassimo a vedere, a udire e a percepire con gli altri sensi, noi dovevamo avere, necessariamente, in qualche modo, già una conoscenza dell'Egualità in sé e della sua realtà, perché altrimenti noi non avremmo mai potuto paragonargli le eguaglianze sensibili, né pensare che, pur aspirando ad essergli simili, queste ultime gli restavano inferiori.²⁵

Dove, dunque, l'anima può fare esperienza delle idee? Platone individua questo luogo nell'Ade, dove l'anima di chi si è dedicato alla filosofia può finalmente raggiungere la felicità dopo la morte, perché solo in quel luogo è possibile contemplare ciò che è invisibile, ideale e immortale. Per questo motivo, Socrate non ha paura di morire: la morte, infatti, è per lui la liberazione dell'anima dalle "catene" del corpo, ed è proprio questa liberazione l'obiettivo per cui il filosofo ha vissuto e si è esercitato tutta la vita. Così, Socrate si chiede: «non sarebbe, dunque, ridicolo [...] che un uomo, il quale in tutti i suoi anni s'è preparato a vivere in modo che la sua vita somigliasse, quanto più possibile, alla morte, quando questa poi giunga se ne rammaricasse?». ²⁶ Inoltre, al di là della felicità derivante dalla contemplazione delle idee, Socrate sottolinea che le anime ritorneranno a vivere in nuovi corpi, per cui, a conti fatti, non c'è nulla da temere.

Per chi, invece, non ha praticato la filosofia, dando valore solo agli aspetti materiali percepibili dai sensi, troverà, secondo Platone, la propria anima separata dal corpo, contaminata e destinata a vagare tra «le tombe e i sepolcri», ²⁷ finché il desiderio non la spingerà a reincarnarsi in un nuovo corpo. Tuttavia, c'è una differenza importante tra il corpo in cui si reincarnano le anime di chi ha praticato la filosofia e quelle di chi ha vissuto solo per i piaceri corporei. Le prime probabilmente rivivranno sotto forma di api, vespe, formiche o esseri umani virtuosi, ossia esseri mansueti, capaci di cooperazione e condivisione. Le seconde, invece, si reincarnano probabilmente in asini, lupi, sparpieri o nibbi, a seconda della condotta avuta in vita. ²⁸

²⁵ Platone, *Fedone*, cit., p. 16.

²⁶ Ivi, p. 10.

²⁷ Ivi, p. 22.

²⁸ *Ibidem*.

Infine, va notato che la (ri)nascita implica la perdita della memoria delle idee contemplate nell'Ade, ed è per questo che Platone afferma che conoscere non è altro che ricordare ciò che abbiamo già visto prima della nascita. Un esempio illustrativo di questa tesi, che appare anche nel *Fedone*,²⁹ è il celebre episodio raccontato nel *Menone*, in cui Socrate, per dimostrare a Menone la validità della teoria della reminiscenza, chiama lo schiavo di quest'ultimo per risolvere un problema di geometria. Questo episodio si iscrive all'interno di una ricerca sfiancante da parte dei due personaggi principali del dialogo, Socrate e Menone, volta a trovare una risposta convincente in merito alla possibilità o meno di insegnare la virtù. Tuttavia, per capire se la virtù sia insegnabile, è necessario sapere innanzitutto che cosa sia. A questo proposito, Menone avanza tre ipotesi diverse, ma Socrate, passo dopo passo, mostra al proprio interlocutore quanto i suoi argomenti siano privi di fondamento. Dopo il terzo tentativo, Socrate afferma di non sapere lui stesso che cosa sia la virtù, ma dice a Menone di volersi impegnare in questa ricerca condivisa. Quest'ultimo, a questo punto, solleva un problema che sembrerebbe decretare l'impossibilità di proseguire il cammino: com'è possibile, infatti, cercare qualcosa che non si conosce? Come si può riconoscere l'oggetto della ricerca se non sappiamo in anticipo cosa stiamo cercando? La risposta di Socrate non tarda ad arrivare: «E però l'anima, essendo ella immortale, rinata assai volte, e vedute le cose di quassù, di laggiù, tutto insomma, nulla è che non abbia compreso. Onde non è a far meraviglia se può rammentarsi, della virtù e dell'altre cose, ciò ch'ella già conosceva».³⁰

Ne consegue che la conoscenza fondamentale che guida la ricerca della virtù è un sapere latente, che l'immortalità dell'anima preserva e che si risveglia durante il processo di ricerca. Tuttavia, Menone non è del tutto convinto e desidera capire meglio in che senso apprendere possa significare ricordare. Per dimostrare la sua teoria, Socrate sottopone lo schiavo di Menone a una serie di domande su un problema di geometria, mostrando che, in realtà, lo schiavo sa, anche se non sa di sapere. Senza entrare nei particolari dell'esempio, ciò che ci interessa sottolineare di questa illustrazione, e che conferma quanto già esposto nel *Fedone*, è che la teoria della reminiscenza implica l'esistenza di un sapere latente che deve essere esplicitato. Il collegamento con l'inconscio cognitivo, in particolare con la memoria dichiarativa, dovrebbe risultare piuttosto evidente ora. In entrambi i casi, infatti, c'è un contenuto latente che può essere recuperato, ma mentre nella memoria dichiarativa a essere inconscio è il processo di

²⁹ Riportiamo la citazione per esteso: «Prova a interrogare un uomo qualsiasi: se ci sai fare, vedrai che ti saprà rispondere da sé, su tutto e questo non potrebbe essere se in lui non ci fossero già delle cognizioni e una capacità di giudizio. Mettilo, poi, davanti a un problema di geometria o a qualcos'altro del genere, e vedrai chiaramente, allora, che le cose stanno proprio così». Ivi, p. 14.

³⁰ Platone, *Menone*, cit., p. 273.

memorizzazione, nella teoria della reminiscenza di Platone è la dimenticanza a essere inconscia, in quanto la nascita implica la perdita di memoria delle idee contemplate nell'Ade.

Passiamo ora all'analisi del sogno, prendendo come riferimento il IX libro della *Repubblica*.³¹ Questo libro si apre con una riflessione sulle dinamiche che portano alla formazione del tiranno, nello specifico i desideri che ne caratterizzano la figura. Platone descrive in dettaglio un tipo particolare di desideri che, se non controllati, possono sfociare in comportamenti tirannici:

Tra i piaceri e appetiti superflui taluni mi sembrano contrari a ogni legge. Forse insorgono in ognuno, ma, tenuti a freno dalle leggi e dagli appetiti migliori aiutati dalla ragione, in certe persone svaniscono completamente o restano pochi e deboli, in altre più vigorosi e numerosi. – E questi ultimi, per te, quali sono?, chiese. – Quelli che si risvegliano durante il sonno, risposi, quando il resto dell'anima, ciò che in essa è razionale e calmo e governa l'altra parte, dorme, mentre l'elemento ferino e selvaggio, pieno di cibi e di ebbrezza, si sfrena, respinge via il sonno e cerca di muoversi e di sfogare i propri istinti. Sai bene che in simile condizione ardisce ogni cosa, come sciolto e liberato da ogni pudore e prudenza. Non prova il minimo scrupolo di tentare, nell'immaginazione, l'unione sessuale con la madre o con qualunque altra creatura umana o divinità o bestia; di macchiarsi di qualsiasi delitto; di non astenersi da alimento alcuno. In una parola, non v'è follia né spudoratezza che gli manchi.³²

In questo passaggio, emergono numerosi punti di contatto con la teoria freudiana del sogno come appagamento allucinatorio di un desiderio inconscio. Platone, infatti, parla di desideri immorali che probabilmente sorgono in ogni essere umano, ma che, grazie all'attività razionale, riescono a essere tenuti sotto controllo. Tuttavia, durante il sonno, a causa del depotenziamento della razionalità, questi desideri, precedentemente soppressi durante la veglia, riaffiorano e si esprimono in modo allucinatorio, arrivando persino a manifestarsi come il desiderio di unione sessuale con la figura materna.

Da questo brano si può chiaramente cogliere come Platone fosse profondamente consapevole dell'importanza dei desideri nell'equilibrio psichico umano. Questo diventa particolarmente evidente quando si parla di follia. Mentre i desideri rimossi durante la veglia trovano normalmente un appagamento nel sogno, infatti, nel caso del tiranno questi desideri repressi si concretizzano nella realtà, facendo così del tiranno una persona che ha perso la ragione. A questo proposito, Platone scrive:

³¹ Platone, *La Repubblica*, traduzione di F. Sartori, Laterza, Bari, 2019.

³² Ivi, p. 72.

E in tutte queste circostanze su quelle antiche opinioni che egli aveva fin da fanciullo sul bello e sul brutto e che riteneva giuste, prevarranno, con l'aiuto dell'Amore, quelle che da poco sono sciolte dalla schiavitù e che di Amore sono scorta: opinioni che, prima, da quella schiavitù erano sciolte in sogno, durante il sonno, quando ancora egli stava sottomesso alle leggi e al padre, e il suo spirito era democratico. Ma quando la tirannide esercitata su di lui da Amore, da sveglio lo abbia ridotto ad essere sempre come era spesso in sogno, allora non ci sarà delitto, per quanto orribile, né alimento né opera da cui si astenga.³³

La citazione evidenzia un ulteriore punto di connessione con il pensiero freudiano, perché, come osserva Solinas, «la concezione platonica poggia su una analisi rigorosa del sogno e su una correlata tematizzazione della follia che racchiude le due fondamentali intuizioni poste alla base dell'intero edificio concettuale costruito ne *L'interpretazione dei sogni*».³⁴ Le due intuizioni a cui si riferisce Solinas emergono chiaramente nei brani che abbiamo esaminato: la prima è l'idea che nella vita onirica si possano rintracciare desideri che la coscienza ha allontanato durante la veglia; la seconda riguarda invece gli effetti psicopatologici che tali desideri possono produrre quando riemergono durante la veglia, soprattutto quando presentano una componente erotica.

In sintesi, possiamo affermare che Platone non solo anticipa ciò che oggi definiamo inconscio cognitivo, ma anche i primi tentativi di analizzare il legame tra desideri repressi, vita onirica e follia, ovvero alcuni dei temi centrali della psicoanalisi freudiana.

1.2. Aristotele

Rimanendo nell'ambito dell'analisi onirica, il secondo autore che intendiamo prendere in esame è Aristotele. Nei *Parva Naturalia*,³⁵ una raccolta di brevi trattati sulla natura, si trovano tre scritti dedicati al sonno e al sogno: *Il sonno e la veglia*, *I sogni* e *La divinazione nel sonno*. Come vedremo, l'approccio aristotelico differisce profondamente da quello platonico, in quanto l'accento di Aristotele è posto soprattutto sui meccanismi fisiologici che regolano il sonno e la

³³ Ivi, p. 73.

³⁴ Solinas, M., *La riscoperta della via regia. Freud lettore di Platone*, Psicoterapia e Scienze Umane, XLVI (4), 2012, pp. 539-540.

³⁵ Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, a cura di A. L. Carbone, Bompiani, Milano, 2002.

produzione dei sogni. Per questo motivo, Aristotele può essere considerato un precursore di un approccio biologico al sonno e alla vita onirica.

Cominciamo a esaminare il primo trattato, *Il sonno e la veglia*. In questo scritto, Aristotele concepisce il sonno come una funzione della parte percettiva dell'anima, la stessa che regola la veglia, poiché il sonno non è altro che una privazione di essa. Il passaggio da uno stato all'altro è coordinato dal "sensorio principale", che ha sede nel cuore. Quando questo senso non è attivo, gli altri sensi si disattivano, permettendo il sonno. Non appena il sensorio principale si riattiva, però, si verifica il risveglio, poiché gli altri sensi tornano a essere ricettivi agli stimoli esterni. Sebbene il sonno possa essere considerato come un'"immobilizzazione" della percezione, data la disattivazione del sensorio principale, ciò non esclude che durante il riposo si possano verificare percezioni, cioè il caso dei sogni.

Prima di entrare in una discussione più dettagliata sui sogni, è utile esaminare come Aristotele affronti il sonno dal punto di vista delle cause finale, efficiente e materiale, dato che abbiamo già accennato a quella formale.³⁶

Per quanto riguarda la causa finale, Aristotele afferma:

[...] che il riposo, per ogni ente che si trovi per natura in movimento e che non è in grado di muoversi sempre e in modo continuo con piacere, è cosa necessaria e giovevole; che al sonno si applica con verità questa metafora, vale a dire che sia come un riposo; allora questo appartiene agli animali in vista di salvaguardia. Il fine, tuttavia, è la veglia, giacché avere sensazione o avere senno sono un fine in tutti gli animali che possiedono queste cose.³⁷

In altre parole, il sonno è utile per il riposo dell'organismo dopo un lungo periodo di attività, ma il suo scopo è consentire il ritorno alla piena attività percettiva. Questa funzione del sonno lo distingue dallo svenimento, che non ha come scopo la rigenerazione dell'organismo.

Passando alla causa efficiente, vediamo chiaramente il motivo per cui Aristotele è considerato il pioniere di un approccio biologico al sonno e al sogno. Secondo il filosofo, il sonno è causato da processi fisiologici legati alla digestione, che sono regolati dalla parte nutritiva dell'anima. In particolare, il bisogno di sonno deriva dal ritiro di sangue e calore dalle parti superiori del corpo durante la digestione. Aristotele spiega che la digestione produce esalazioni che «trasportano pezzi di cibo semi-digerito verso il cervello, dove vengono

³⁶ Riprendiamo qui l'impostazione proposta in Gregoric, P., Leth Fink, J., *Sleeping and Dreaming in Aristotle and the Aristotelian Tradition*, Forms of Representation in the Aristotelian Tradition, Volume Two: Dreaming, edited by C. T. Thörnqvist & J. Toivanen, Brill, Leiden, 2022, p. 7.

³⁷ Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, cit., p. 163.

raffreddati e condensati». ³⁸ Una volta raffreddati, «iniziano a ricadere verso il cuore, spingendo il sangue e il calore vitale dalle parti superiori del corpo verso la regione attorno al cuore». ³⁹ Quando questo fenomeno si verifica, gli organi sensoriali delle aree superiori smettono di funzionare al meglio, causando un senso di pesantezza alla testa e la necessità di riposare. Durante il sonno, il calore concentrato attorno al cuore favorisce il completamento della digestione, ossia la trasformazione del cibo in sangue. Una volta che il processo di produzione di nuovo sangue è terminato, quest'ultimo raggiunge nuovamente le parti superiori del corpo, portando gradualmente al risveglio.

Nel contesto di questo complesso processo, gli elementi fondamentali che costituiscono la causa materiale sono il sangue nel cuore e il cibo. A questo proposito, è interessante osservare come la causa materiale, insieme alla causa efficiente, contribuiscano a distinguere ulteriormente il sonno dallo svenimento. Non solo, quindi, lo svenimento si differenzia dal sonno per il fatto che non ha come fine la rigenerazione dell'organismo, ma anche per la diversa natura delle cause materiale ed efficiente.

Passiamo ora a esaminare il secondo trattato, *I sogni*. In questo scritto, Aristotele cerca di capire quale parte dell'anima sia coinvolta nel fenomeno del sogno. Dopo alcune riflessioni sulla parte razionale dell'anima e quella percettiva, lo Stagirita giunge alla conclusione che i sogni appartengono alla seconda, con una precisazione: «è chiaro allora che sognare è proprio della parte sensibile, e di questa in quanto è immaginativa». ⁴⁰ In altre parole, i sogni dipendono dall'aspetto immaginativo dell'anima percettiva, che è responsabile per l'apparizione di immagini, e non per la percezione di oggetti nello spazio e nel tempo. Infatti, quando sogniamo, non stiamo percependo in senso stretto, ma siamo consapevoli di immagini.

Secondo Aristotele, però, esiste una connessione profonda tra la vita onirica e la percezione sensoriale, poiché sono le impressioni sensoriali della veglia a costituire il materiale su cui si fondano i sogni. Più precisamente, quando percepiamo qualcosa durante la veglia, le impressioni sensoriali legate a quell'oggetto intraprendono un percorso che parte dagli organi sensoriali e arriva fino al cuore. Se queste impressioni riescono a giungere al "sensorio principale" senza interferenze, i sogni riprodurranno fedelmente le sensazioni originarie. Al contrario, se i processi corporei, come per esempio la digestione, ostacolano in modo

³⁸ Gregoric, Leth Fink, *Sleeping and Dreaming in Aristotle and the Aristotelian Tradition*, cit., p. 10. Traduzione mia.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, cit., p. 181.

significativo questo movimento delle impressioni verso il cuore, non si genereranno sogni. Se l'interferenza, invece, è meno significativa, i sogni appaiono incoerenti e bizzarri.

Alla luce di quanto appena esposto, non dovrebbe sorprendere che Aristotele sostenga che i sogni non abbiano una causa finale. Dal suo punto di vista, infatti, la possibilità di sognare dipende interamente dalle impressioni sensoriali acquisite durante la veglia e dall'assenza di interferenze nel percorso che porta queste impressioni al cuore. Come sintetizzano efficacemente Gregoric e Leth Fink: «I sogni sono un sottoprodotto del processo digestivo, interamente dipendenti dalla situazione fisiologica dell'animale e dalle contingenze dei processi digestivi».⁴¹

L'ultimo trattato di Aristotele, *La divinazione nel sonno*, è il più breve dei tre, ma non per questo meno ricco di spunti, soprattutto per quanto riguarda le diverse categorie di sogno e il loro possibile utilizzo. Prima di esplorare le tipologie di sogno, è necessario comprendere perché Aristotele ritenga che i sogni possano effettivamente essere utilizzati per ottenere conoscenza. La ragione, in realtà, è semplice e risiede in un'intuizione comune: dai sogni possiamo trarre informazioni su ciò che accadrà. Tuttavia, Aristotele rifiuta la visione tradizionale che spesso accompagna questa convinzione, secondo cui i sogni premonitori sarebbero inviati da una divinità. Per Aristotele, infatti, non esistono sogni provenienti dal volere divino, e lo dimostra con un argomento piuttosto provocatorio: «Che sia un dio a inviare sogni siffatti, oltre a diverse irragionevolezza, e al fatto che li invii non ai migliori e ai più saggi, bensì a chi capita, è assurdo».⁴² Di conseguenza, è necessario esplorare quali siano i limiti della previsione legittima dei sogni senza considerarli come messaggi divini.

Passiamo ora a esaminare le diverse tipologie di sogno. All'inizio del trattato, Aristotele ne identifica tre che possono rivelarsi veri: il sogno come causa, segno e coincidenza. Per chiarire meglio queste categorie, lasciamo parlare direttamente Aristotele:

Per causa intendo dire come la luna lo è dell'eclisse del sole e la fatica lo è della febbre; segno, invece, nel caso dell'eclisse è che l'astro vi compaia all'interno, e nel caso della febbre la ruvidezza della lingua; coincidenza è che l'eclisse del sole avvenga mentre si cammina: questo infatti non è né segno né causa dell'eclisse, né l'eclisse lo è del camminare [...].⁴³

⁴¹ Gregoric, Leth Fink, *Sleeping and Dreaming in Aristotle and the Aristotelian Tradition*, cit., p. 8. Traduzione mia.

⁴² Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, cit., p. 199.

⁴³ *Ibidem*.

Questo passaggio rende evidente l'intento di Aristotele di ricercare nella vita onirica dei corrispettivi di queste relazioni fenomeniche. Cominciamo dalla prima tipologia. Quando durante la veglia ci dedichiamo a un'attività per un lungo periodo, è probabile che durante il sonno sogniamo qualcosa di correlato a quell'attività. Tuttavia, può accadere anche l'inverso: un sogno può influire sul nostro stato di veglia. Per esempio, se ho un esame importante il giorno successivo e sogno di non poter rispondere perché mi manca una penna, al risveglio, se ricordo il sogno, è molto probabile che non solo prenderò una penna, ma mi assicurerò anche di averne una scorta. Questo esempio, sebbene banale, dimostra come i sogni possano influenzare il comportamento da svegli, permettendoci di anticipare e correggere potenziali problemi.

La seconda tipologia riguarda quei sogni che forniscono indicazioni sullo stato di salute di una persona. Aristotele sottolinea che, durante il sonno, non siamo ricettivi agli stimoli esterni, ma gli stimoli interni possono arrivare alla consapevolezza sotto forma di sogno. Se questi stimoli sono di natura patologica, come per esempio la formazione di catarro, il sogno potrebbe rappresentare l'inizio di un processo patologico. Utilizzando l'esempio del catarro, se questo scende nella gola durante la notte, potrebbe manifestarsi nel sogno come l'immagine di una nuotata in una botte di miele agrodolce.⁴⁴ In questo caso, quindi, il sogno non è una previsione, ma un segno di ciò che sta accadendo nel corpo.

La terza tipologia, infine, è quella della coincidenza, che Aristotele considera priva di un vero legame causale tra ciò che accade nel sogno e ciò che avverrà nella realtà. Tuttavia, il filosofo ammette che, più una persona sogna, più è probabile che si verifichino situazioni in cui sogno e realtà coincidano per puro caso.

I sogni possono avere pertanto una funzione predittiva, ma all'interno di limiti specifici: essi permettono di prevedere azioni e stati corporei, non eventi futuri indipendenti dalla propria soggettività.

Se il sogno ha dunque questa funzione predittiva, almeno in misura limitata, allora occorre qualcuno in grado di interpretarlo. Aristotele afferma che, quando i sogni riproducono fedelmente le impressioni sensoriali senza interferenze, chiunque può interpretarli, poiché sono strettamente legati alle esperienze della veglia. Ma quando i processi corporei interferiscono con il movimento delle impressioni, è necessario un interprete esperto, capace di riconoscere la somiglianza tra il sogno e l'esperienza vissuta durante la veglia.

⁴⁴ Gregoric, Leth Fink, *Sleeping and Dreaming in Aristotle and the Aristotelian Tradition*, cit., p. 11.

Nonostante la trattazione aristotelica del sogno non corrisponda pienamente alla concezione dell'inconscio emotivo che abbiamo introdotto all'inizio, è possibile riscontrare temi affini alla psicoanalisi. Un primo fondamentale punto di accordo riguarda la decisa desacralizzazione del sogno, perché per Aristotele, come per Freud, il sogno non è un messaggio divino, ma un fenomeno immanente radicato nella natura psico-fisica dell'uomo. Su questa base comune emergono altre affinità: l'idea che i sogni possano essere utilizzati, infatti, si avvicina all'approccio freudiano di ascoltare i sogni dei pazienti, anche se con scopi diversi. Inoltre, come abbiamo visto, Aristotele riconosce un ruolo all'interpretazione dei sogni, che è un elemento centrale nella pratica clinica di Freud. Si noti, inoltre, un ulteriore punto di contatto: per Aristotele, i contenuti onirici derivano dalle impressioni della veglia non disturbate, richiamando l'idea freudiana dei "residui diurni". Tuttavia, una differenza fondamentale separa i due pensatori, poiché per Aristotele il sogno è un sottoprodotto dei processi fisiologici, mentre per Freud è un atto psichico volto a soddisfare desideri rimossi. Questo punto segna una distanza incolmabile tra i due, ma in questa sede non ci interessa approfondirla. Piuttosto, vogliamo riflettere su un altro aspetto rilevante emerso dalla trattazione aristotelica.

Abbiamo già sottolineato che Aristotele considera il sogno un fenomeno legato ai processi fisiologici, ma non abbiamo ancora discusso del fatto che questi processi sfuggono alla nostra consapevolezza. Se, infatti, ciò che accade all'interno del nostro corpo durante la digestione è per lo più inconscio, è possibile vedere nei tre trattati dedicati al sonno e al sogno una descrizione di come questi "processi profondi" influiscano sulla nostra consapevolezza. Se le cose stanno in questo modo, possiamo utilizzare il termine "processi profondi" con un'accezione più ampia, comprendendo anche ciò che non è cognitivo come un processo, perlopiù inconsapevole, in grado di produrre effetti percepibili a livello cosciente, come per esempio i processi fisiologici che permettono il sonno e consentono l'esperienza onirica.

2. *L'inconscio nel Medioevo*

La nostra ricostruzione prosegue nel Medioevo, con particolare attenzione alle posizioni di due tra i principali protagonisti di questo periodo storico: Sant'Agostino e Tommaso d'Aquino.

Nel caso di Agostino, esamineremo da un lato le affinità con Freud, e dall'altro le ragioni per cui si può ritenere che egli avesse colto il meccanismo inconscio della memorizzazione alla base della memoria dichiarativa. Per quanto riguarda le somiglianze con Freud, abbiamo individuato connessioni che non si sovrappongono direttamente al concetto di inconscio emotivo. Infatti, salvo alcuni riferimenti specifici (come il conflitto psichico generato da due volontà in contraddizione), le analogie tra i due autori emergono su piani differenti. Pertanto, come nel caso di Aristotele, segnaleremo questi punti di contatto, anche se non richiamano esplicitamente la nozione di inconscio emotivo, che implica l'esistenza di una realtà separata dalla coscienza popolata da desideri rimossi che condizionano il nostro pensiero e comportamento coscienti.

Per quanto riguarda Tommaso d'Aquino, esploreremo le motivazioni che ci inducono a ritenere che anche lui avesse intuito lo stesso processo inconscio di memorizzazione implicato nella memoria dichiarativa, sebbene la sua comprensione del fenomeno sia giunta attraverso una via diversa. Tommaso, infatti, non giunge a tale conclusione attraverso l'esplorazione della propria memoria, ma affrontando il problema delle condizioni necessarie per definire un'azione come morale.

2.1. *Agostino*

L'opera su cui vogliamo riflettere, *Le confessioni*,⁴⁵ è senza dubbio la più celebre di Agostino tra il grande pubblico. Data la sua notorietà, possiamo evitare una sua descrizione generale e concentrarci subito sulla parte che ci interessa maggiormente: il decimo libro, il cui tema centrale è la ricerca di Dio.

Nella prima parte di questo libro, Agostino indica il modo più adeguato per intraprendere tale percorso, dopo aver tentato un approccio rivolto verso l'esteriorità. Scrive:

Ecco, c'è in me un corpo e un'anima, uno è esterno, l'altra interna. Con quale dei due dovevo cercare il mio Dio? Già lo avevo cercato tramite il corpo, sondando terra e cielo, fino a dove potei

⁴⁵ Agostino, *Le confessioni*, cura e traduzione di D. Tessore, Newton Compton editori, Roma, 2012.

spingere i raggi indagatori dei miei occhi. Ma la parte interna è migliore: ad essa infatti, come a un capo, portavano le informazioni tutti i messaggeri del corpo perché essa esprimesse il suo giudizio sulle risposte date dal cielo, dalla terra e da tutto ciò che è in essi, dicendo: «Non siamo Dio» e: «Egli ci ha creati».⁴⁶

Dopo questo passaggio, Agostino comincia a riflettere sulla propria interiorità, in particolare sulla sua memoria. Prima di esplorarne i contenuti, però, è importante capire che cos'è la memoria. Secondo Agostino, la memoria, insieme all'intelletto e alla volontà, costituisce la mente. Anzi, come sottolinea Teske, la relazione tra questi elementi e la mente è ancora più intima: «la memoria non è un potere distinto o una facoltà dell'anima, ma la mente stessa, da cui la memoria, l'intelletto e la volontà sono distinti solo in base alle loro differenti attività».⁴⁷ Perciò, memoria e mente sono sinonimi, ma quando si parla di mente dal punto di vista della memoria, dobbiamo essere consapevoli che ne stiamo parlando considerando certe specifiche funzioni, come la capacità di conservare esperienze passate, ma «anche i compiti più problematici di tenere in mente le realtà presenti e anche l'anticipare il futuro».⁴⁸

Nel pensiero di Agostino, quindi, la memoria non riguarda solo il passato, ma è implicata anche nelle altre dimensioni temporali. Questo legame tra la memoria e tutti e tre i livelli del tempo giustifica la sua presenza nell'undicesimo libro delle *Confessioni*, che tratta proprio della percezione del tempo.

Ma torniamo ora al decimo libro per esaminare i contenuti della memoria. Agostino, nel corso dell'esplorazione dei propri ricordi, distingue diverse tipologie di contenuto: immagini di esperienze vissute, conoscenze acquisite attraverso le scienze liberali e la matematica, sentimenti dell'animo e, infine, anche le cose che abbiamo dimenticato. Nel primo caso, Agostino parla di immagini, mentre nel secondo di oggetti presenti in sé stessi. Come osserva Agostino, «diversamente dall'apprendimento, riconoscimento e ricordo di particolari sensoriali, l'apprendimento, il riconoscimento e il ricordo di elementi astratti non implica immagini».⁴⁹ Nell'apprendimento delle arti liberali e delle leggi matematiche, non esistono infatti oggetti esterni da trasformare in immagini, motivo per cui gli oggetti di questa categoria sono presenti in sé stessi e rimangono sempre identici.

⁴⁶ Ivi, p. 174.

⁴⁷ Teske, R., *Augustine's philosophy of memory*, The Cambridge Companion to Augustine, edited by E. Stump & N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 148. Traduzione mia.

⁴⁸ *Ibidem*. Traduzione mia.

⁴⁹ Zombobah, F. G., *Augustine on Memory*, AMAMIHE: Journal of Applied Philosophy, 18 (5), 2020, p. 189. Traduzione mia.

Cosa dire, invece, degli altri due contenuti? Agostino considera i sentimenti dell'animo – come gioia, tristezza, desiderio e paura – e osserva che non sono presenti nella memoria come cose in sé, bensì sottoforma di nozioni delle cose in sé. Questo perché, quando ricordiamo un dolore o un momento di gioia, non viviamo la stessa esperienza nel presente. Per esempio, possiamo ricordare un episodio in cui abbiamo avuto paura senza essere impauriti nel momento in cui ripensiamo a quel ricordo. Secondo Agostino, tutto ciò è sufficiente per dimostrare che i sentimenti memorizzati non sono “cose in sé”.

Infine, l'ultimo oggetto della memoria riguarda ciò che abbiamo dimenticato. Questo ci riporta al tema trattato precedentemente in relazione a Platone: come possiamo riconoscere qualcosa, come per esempio Dio, se non ne abbiamo già in qualche modo conoscenza? Agostino, tuttavia, sottolinea che la dimenticanza è possibile, e pertanto dobbiamo capire se questa possibilità sia compatibile con l'idea che la memoria ci guidi nel riconoscimento degli oggetti della nostra ricerca, incluso Dio. Il modo di procedere di Agostino è il seguente: se ci dimentichiamo di qualcosa, come per esempio un nome proprio, non possiamo far altro che cercarlo nella memoria. E per riconoscerlo come il nome che stavamo cercando, è necessario che qualcosa di esso sia rimasto conservato. Pertanto, secondo il nostro autore, la ricerca di un contenuto è impossibile solo quando ci siamo completamente dimenticati di esso, altrimenti è sempre possibile cercarlo e riconoscerlo.

Ora che abbiamo chiarito che cos'è la memoria, quali sono le sue funzioni e i suoi contenuti, possiamo cominciare a riflettere sui motivi per cui Agostino può essere considerato un precursore sia dell'inconscio emotivo che di quello cognitivo.

Diversi autori hanno letto *Le confessioni* come un'opera puramente biografica, e sulla base di questa interpretazione hanno cercato di applicare una lettura psicoanalitica al testo. Un esempio di questo approccio si trova nello studio di Kligerman,⁵⁰ il quale tenta di leggere alcuni episodi narrati nell'opera attraverso la teoria psicoanalitica. Per esempio, come scrive Gale:

Kligerman sostiene che, dove, nelle *Confessioni*, troviamo Agostino identificarsi con la storia di Didone ed Enea di Virgilio, vediamo un'identificazione che contiene il conflitto nucleare della nevrosi infantile di Agostino e quanto questa abbia giocato un ruolo decisivo nella sua successiva carriera.⁵¹

⁵⁰ Kligerman, C., *A psychoanalytic study of the Confessions of St. Augustine*, Journal of the American Psychoanalytic Association, 5 (3), 1957, pp. 469-484.

⁵¹ Gale, J., *Did Augustine Foreshadow Psychoanalysis?*, *Insanity and Divinity. Studies in psychosis and spirituality*, edited by J. Gale, M. Robson & G. Rapsomatioti, Routledge, London, 2013, p. 154. Traduzione mia.

Ora, la questione non è tanto condannare questo tipo di lavori, perché, nel momento in cui si è consapevoli del tipo di operazione che si sta facendo, ricostruzioni di questo genere possono essere anche interessanti. Il problema, invece, sorge quando manca questa consapevolezza e *Le confessioni* vengono ridotte a una mera autobiografia che riflette la psicologia dell'autore. Come sottolinea sempre Gale: «Concentrandosi su Agostino stesso e la sua psicologia, e prendendo una posizione non critica sulla natura del testo stesso, gli studi psicoanalitici sono stati invariabilmente ingenui e limitati, se non addirittura mistificatori».⁵²

Ma a questo punto potrebbe sorgere una domanda: se le *Confessioni* non sono una semplice autobiografia che esplora la vita interiore di Agostino, qual è allora il suo vero contenuto? Senza dubbio, l'aspetto autobiografico è fondamentale, come del resto suggerisce il titolo stesso, ma non bisogna dimenticare che l'opera è anche un lavoro teologico. Infatti, il testo è ricco di figure retoriche che rimandano a significati simbolici, spesso più o meno nascosti. Di conseguenza, ogni interpretazione di Agostino a partire dalla sua opera è legittima solo quando si è consapevoli che si sta facendo una forzatura sul contenuto del testo, che non si esaurisce nella storia personale dell'autore.

Rimanendo all'interno del campo psicoanalitico, ma cercando di individuare le somiglianze tra Freud e Agostino, si possono effettivamente rintracciare dei punti di contatto. Entrambi, infatti, espongono la loro vita interiore nelle opere più celebri: Agostino lo fa nelle *Confessioni*, mentre Freud lo fa nell'*Interpretazione dei sogni*.⁵³ In quest'ultima, il padre della psicoanalisi presenta una serie di sogni personali per illustrare al lettore come funziona la nuova scienza da lui fondata. Tra questi, alcuni sogni rivelano in modo evidente i desideri, i conflitti e il carattere di Freud, nonostante alcune omissioni. Un esempio è il sogno di Irma, in cui emerge soprattutto il risentimento verso la sua paziente e il desiderio di vendetta nei confronti dell'amico e collega Otto.⁵⁴

Da questo punto di vista, Agostino e Freud sono simili: entrambi hanno fatto della loro interiorità una fonte di conoscenza che va al di là di interessi meramente personali. Inoltre, se per Freud il sogno è l'espressione di un desiderio rimosso, per Agostino il desiderio è il motore della ricerca nella nostra memoria. Scrive infatti:

⁵² *Ibidem*. Traduzione mia.

⁵³ Freud, S., *L'interpretazione dei sogni*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013. D'ora in avanti non specificheremo più i dettagli delle opere di Freud, poiché faremo sempre riferimento all'edizione digitale delle opere complete.

⁵⁴ Ivi, p. 968.

[...] giungo allora ai campi e agli ampi edifici della memoria, dove si trovano gli scrigni di innumerevoli immagini immagazzinate a partire da svariate realtà percepite dai sensi. Lì è depositato tutto ciò che pensiamo, accrescendo, diminuendo o variando in qualche modo ciò che è stato captato dai sensi, oppure qualunque altra cosa affidata alla memoria e depositata in essa, se l'oblio non l'ha ancora assorbita e sepolta. Quando entro lì, chiedo che mi venga presentato ciò che desidero e alcune cose subito si affacciano, altre richiedono una ricerca più lunga e vengono tirate fuori come da ricettacoli più sperduti, altre cose poi si affollano tutte insieme e, mentre stiamo chiedendo e ricercando qualcos'altro, quelle balzano nel mezzo e dicono: «Siamo forse noi?»; con la mano della mente le scosto allora dallo schermo della memoria, fino a quando appaia con limpidezza ciò che desidero e dai suoi ripostigli venga ad affacciarsi. Altre cose, invece, appena richieste, subito si presentano con facilità e in ordine impeccabile, e le precedenti lasciano il posto alle successive e tornano a nascondersi, pronte a ripresentarsi appena lo vorrò.⁵⁵

Da questo passo emerge chiaramente una tensione tra desiderio e ricordo, come se esistessero meccanismi psichici che, talvolta, rendono più difficile il risveglio di un ricordo. Tuttavia, Agostino non approfondisce questo punto, quindi non possiamo avanzare ipotesi riguardo la presenza di meccanismi di difesa come la rimozione nel suo pensiero. Ciò che possiamo concludere è che Agostino e Freud condividono elementi significativi: entrambi pongono l'accento sull'importanza dell'interiorità e, soprattutto, sul desiderio come un motore fondamentale della vita psichica.⁵⁶

Cerchiamo ora di capire perché Agostino può essere considerato un precursore dell'inconscio cognitivo, così come lo abbiamo presentato. Per farlo, dobbiamo partire dal fatto che la sua visione in merito alla possibilità della conoscenza subisce diversi cambiamenti nel corso della sua vita. Nelle prime opere, infatti, la sua posizione è chiaramente platonica, ma col tempo arriva a sostenere che per giustificare la possibilità della conoscenza non è necessario postulare una memoria contenente le idee contemplate prima della nascita. Secondo Agostino, basta fare riferimento all'illuminazione della mente garantita da Dio. Tuttavia, come sottolinea Teske, anche se «Agostino ha sostenuto chiaramente la dottrina della reminiscenza platonica

⁵⁵ Agostino, *Le confessioni*, cit., pp. 174-175.

⁵⁶ In realtà, c'è un altro aspetto importante in cui i pensieri di Agostino e Freud convergono, cioè l'idea del conflitto psichico. Nell'ottavo libro delle *Confessioni*, Agostino scrive: «Questo parzialmente volere e parzialmente non volere non è dunque un'aberrazione, ma una malattia dell'animo, in quanto esso, innalzato dalla verità ma schiacciato dall'abitudine, non sa sollevarsi del tutto. E perciò esistono due volontà, poiché ciascuna di esse non è completa e all'una manca quel che ha l'altra». Questo passo mostra chiaramente una somiglianza con la teoria freudiana del conflitto psichico da cui può nascere una nevrosi. Tuttavia, va precisato che in Agostino non esiste una vera e propria teoria del conflitto. Per questa ragione, e per non concentrare troppo l'analisi su Freud, ci limitiamo a segnalare la connessione senza approfondirla ulteriormente. Ivi., p. 130.

nei suoi primi scritti per poi abbandonarla nei suoi ultimi, c'è un considerevole disaccordo tra gli studiosi rispetto alla sua posizione al tempo delle *Confessioni*.⁵⁷

Infatti, come vedremo nel prossimo passo, Agostino non parla esplicitamente di una conoscenza che l'anima possiede prima della nascita, ma riconosce che le realtà in sé dovevano già essere nella sua memoria prima che le apprendesse. Scrive infatti:

Da dove dunque e attraverso che cosa quelle realtà sono entrate nella mia memoria? Non so. Nell'apprenderle, infatti, non ho prestato fede a qualcun altro, ma le ho riconosciute nel mio cuore, le ho approvate come vere e le ho affidate al mio cuore, depositandole in esso per rievocarle poi quando voglio. Erano dunque lì prima ancora che io le apprendessi, eppure non erano nella memoria. Dove erano dunque e perché, al sentirle pronunciare da altri, le ho riconosciute e ho esclamato: «Sì, è così, è vero»? Evidentemente erano già nella memoria, ma tanto remote e nascoste, come in caverne segrete, tanto che se non fosse stato il monito altrui a farle venire a galla, non avrei forse potuto nemmeno immaginarle.⁵⁸

L'eco platonico è evidente, in particolare l'episodio descritto nel *Menone*⁵⁹ in cui Socrate, in dialogo con lo schiavo di Menone, dimostra a quest'ultimo la fondatezza della tesi per cui conoscere è ricordare.⁶⁰ A questo proposito, subito dopo il passaggio appena citato, Agostino fa delle considerazioni in merito a come si debba intendere il processo di apprendimento delle realtà in sé. La conclusione a cui giunge è la seguente:

[...] l'apprendimento di queste realtà [...] altro non è che radunare, per così dire, con il pensiero quegli elementi che nella memoria si trovano sparsi e disordinati, e con l'attenzione della mente fare in modo che, mentre prima erano latenti, sparsi e trascurati, siano ora a nostra disposizione nella memoria e si presentino all'intelletto familiari.⁶¹

Imparare significa dunque esplicitare e ordinare ciò che è latente e disorganizzato nella memoria. Ma se le realtà in sé preesistono al loro apprendimento in quanto latenti, e quest'ultimo non consiste in nient'altro che in un'esplicitazione e sintesi delle prime, allora sembra seguire necessariamente che l'anima deve aver contemplato queste realtà prima di nascere. Tuttavia, come sappiamo, nelle *Confessioni* la posizione di Agostino in merito alla

⁵⁷ Teske, *Augustine's philosophy of memory*, cit., p. 150. Traduzione mia.

⁵⁸ Agostino, *Le confessioni*, cit., p. 176.

⁵⁹ Platone, *Menone*, cit.

⁶⁰ Ivi, p. 274.

⁶¹ Agostino, *Le confessioni*, cit., p. 176.

teoria della reminiscenza non è così chiara, per cui, data quest'ambiguità, non riteniamo legittimo trarre delle conclusioni simili a quelle esposte in precedenza sull'inconscio in Platone.

Ciò che possiamo affermare con certezza è che Agostino, attraverso l'analisi della propria interiorità, ha fatto esperienza di un meccanismo inconscio nella memorizzazione. Infatti, si stupisce di quante informazioni la sua memoria sia in grado di custodire: «Grande dunque, Dio mio, è la potenza della memoria, realtà stupefacente, labirinto complesso, profondo e infinito. E questo è la mente, questo sono io».⁶² E ancora: «Ed ecco, nelle innumerevoli pianure, antri e caverne della mia memoria, ovunque ricolme di innumerevoli oggetti di ogni genere [...], nel mezzo di tutte queste realtà io discorro, mi muovo in esse qua e là, vi penetro dentro per quanto mi è possibile, ma non trovo mai il fondo».⁶³

Questi passaggi possono essere letti come la scoperta che la memoria conserva molto più di quanto siamo consapevoli. In altre parole, la memoria compie un processo di memorizzazione che avviene al di fuori della consapevolezza del soggetto. Se questo è vero, Agostino può essere visto come un precursore dell'inconscio cognitivo, e in particolare della memoria dichiarativa, poiché ha intuitivamente compreso che la memoria custodisce contenuti indipendentemente dalla volontà.

2.2. Tommaso d'Aquino

Passiamo ora al secondo autore che intendiamo prendere in esame, ovvero Tommaso d'Aquino. Anche in questo caso, il tema centrale delle nostre considerazioni è la memoria, ma questa volta la nostra indagine si concentrerà su un aspetto più specifico. Mentre nel caso di Agostino ci siamo soffermati sulla profondità della memoria e sulle diverse tipologie di contenuto che essa ospita, qui vogliamo focalizzarci su un contenuto particolare. Questo contenuto è espresso dal termine “sinderesi”, la cui comprensione richiede di esaminare la sua origine greca. La traduzione della parola greca da cui deriva “sinderesi”, ossia *syntèresis*, ci fornisce importanti indicazioni per comprendere meglio il significato che il termine ha mantenuto nel pensiero di Tommaso.

Iniziamo con l'etimologia: il termine greco *syntèresis* può essere tradotto come “conservazione”. Di conseguenza, il concetto di sinderesi, così come viene ereditato da Tommaso, implica una sorta di “possesso”. Per essere più precisi, si tratta della conservazione

⁶² Ivi, p. 179.

⁶³ *Ibidem*.

della conoscenza riguardante i principi universali della morale. Ora, questo tema, a giudicare dalle opere in cui viene sviluppato – il *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*,⁶⁴ la XVI questione nel *De veritate*⁶⁵ e il LXXIX argomento della prima parte nella *Somma Teologica*⁶⁶ – non è assolutamente un argomento marginale. Ciò dipende dal fatto che il concetto di *sinderesi* risulta essere cruciale per comprendere la posizione di Tommaso in merito a ciò che rende un’azione morale. Vediamo perché.

Secondo Perler, «Tommaso d’Aquino assume che ci siano due componenti fondamentali per la valutazione morale di un’azione: la conoscenza di un principio morale (*synderesis*) e l’applicazione di questo principio a un’azione (*conscientia*)». ⁶⁷ Rispetto alla *sinderesi*, abbiamo già detto che essa concerne la conoscenza dei principi universali della morale, ma non abbiamo ancora specificato chi possiede questa conoscenza. La risposta di Tommaso è chiara: ogni essere umano, in quanto essere razionale, ha accesso a questa conoscenza dei principi morali. Di conseguenza, tutti gli esseri umani possiedono la *sinderesi*.

A questo punto, però, potrebbe sorgere un’obiezione. In effetti, in molte situazioni sembra che questa conoscenza non sia presente, come nel caso di un neonato o di un adulto che compie il male.⁶⁸ Tuttavia, questa critica sarebbe fondata solo se si interpretasse la *sinderesi* come una conoscenza che è sempre attiva e consapevole in tutti gli esseri umani. Ma Tommaso non intende questo. Secondo lui, la *sinderesi* è una disposizione naturale, un abito che può rimanere inespresso o non attivato per varie ragioni. In altre parole, dire che tutti gli esseri umani possiedono la capacità di conoscere i principi morali è perfettamente compatibile con l’esistenza di individui che agiscono male, in quanto questi ultimi non attivano questa disposizione naturale.

Tuttavia, anche accettando questa risposta, potrebbe sorgere un’ulteriore obiezione critica: com’è possibile che tutti gli esseri umani conoscano gli stessi principi morali, data la varietà dei contesti culturali in cui vivono? Prima di rispondere a questa domanda, è necessario precisare brevemente quali siano secondo Tommaso i principi morali universalmente validi. Ecco alcuni esempi che fornisce: “Ciò che è male deve essere evitato”, “Bisogna obbedire a

⁶⁴ Tommaso d’Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, traduzione di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000, p. 260.

⁶⁵ Tommaso d’Aquino, *Sulla verità*, Bompiani, Milano, 2005, p. 1203.

⁶⁶ Tommaso d’Aquino, *Somma Teologica*, a cura di T. Centi e A. Belloni, edizione digitale, 2009, p. 822. [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_\(p_Centi_Curante\),_IT.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_(p_Centi_Curante),_IT.pdf).

⁶⁷ Perler, D., *Aquinas on Conscience and Consciousness*, Rethinking Intentionality, Person and the Essence: Aquinas, Scotus, Stein, edited by A. Tropia & D. De Santis, Brill, Boston, 2024, p. 13. Traduzione mia.

⁶⁸ Ivi, p. 14.

Dio” e “Bisogna vivere secondo ragione”.⁶⁹ Come possiamo vedere, si tratta di principi abbastanza generali, ma questo, come vuole sottolineare la seconda obiezione, non significa assolutamente che siano di per sé stessi autoevidenti. Infatti:

[...] qualcuno che vive in una cultura teistica avrà più possibilità di imparare il principio “bisogna obbedire a Dio” e accettarlo come universalmente vero, mentre una persona che vive in una cultura non-teistica avrà decisamente meno probabilità di impararlo, o quando lo sentirà, c’è la possibilità che lo rigetterà.⁷⁰

Insomma, la natura del contesto in cui una persona vive gioca un ruolo fondamentale nella sua capacità di cogliere o meno determinati principi morali. Se accettiamo che le cose stanno effettivamente così, come si può rispondere a questa critica? Secondo Tommaso, la conoscenza dei principi morali non dipende tanto dai valori culturali specifici di una determinata società, quanto piuttosto dall’incontro empirico con i concetti (come, per esempio, quello di Dio) e dall’abito naturale della sinderesi. In altri termini, è sufficiente essere esposti a un determinato concetto affinché il principio morale insito in esso venga immediatamente colto.

Per comprendere l’immediatezza con cui i principi morali vengono afferrati, è utile sottolineare che secondo Tommaso i principi universali della morale sono simili ai principi universali della conoscenza teoretica. A dimostrazione di ciò, nella *Somma* scrive:

Ora, è chiaro che come l’intelletto speculativo ragiona sulle realtà speculative, così l’intelletto pratico tratta delle realtà operabili. È dunque necessario che siano insiti in noi per natura non solo i principi di ordine speculativo, ma anche quelli di ordine pratico.⁷¹

Per il filosofo, infatti, esattamente come la comprensione dei termini “intero” e “parte” implica la cognizione della verità del principio per cui “l’intero è maggiore della parte”, così, se uno comprende il termine “Dio”, coglie anche ciò che ne deriva, ossia che se Dio è il creatore di un universo regolato da leggi, allora è un legislatore e per questo deve essere obbedito.⁷²

Ovviamente questa argomentazione non è al riparo da ulteriori possibili obiezioni, in quanto non è assolutamente evidente che dal termine “Dio” debba derivare necessariamente il fatto che sia un legislatore e che per questo dobbiamo obbedirgli. Tuttavia, lasciando aperta la

⁶⁹ Ivi, p. 13.

⁷⁰ Ivi, p. 15. Traduzione mia.

⁷¹ Tommaso d’Aquino, *Somma Teologica*, cit., p. 822.

⁷² Perler, *Aquinas on Conscience and Consciousness*, cit., p. 15.

questione delle implicazioni dei concetti, l'aspetto interessante è che per Tommaso l'essere umano possiede la capacità innata di comprendere immediatamente la dimensione universale dei principi morali, una volta che questi vengono incontrati sotto forma di concetti. Come osserva Perler: «Tutto ciò che è richiesto è una capacità innata di comprendere o “spacchettare” il termine una volta che è stato acquisito e vedere che il principio è in qualche modo costruito in esso».⁷³ Pertanto, all'interno di questo quadro, il contesto culturale non è così determinante, perché solitamente basta l'esperienza per incontrare certi concetti. Una volta incontrati, poi, la *sinderesi* renderà possibile la loro comprensione. Di conseguenza, la *sinderesi*, intesa ora in modo più specifico come «una disposizione naturale ad acquisire la conoscenza di principi analitici»,⁷⁴ è ciò che garantisce l'uguaglianza dei principi morali nonostante le differenze culturali.

Cerchiamo ora di rivolgere la nostra attenzione sull'altra componente fondamentale per poter valutare un'azione come morale, ossia la *conscientia*. Una volta che abbiamo colto un principio morale grazie alla *sinderesi*, infatti, non abbiamo ancora terminato il nostro compito per poter essere all'altezza del titolo di agenti morali. Ciò che manca è l'applicazione di questo principio universale a un'azione particolare che si sta per compiere, cioè l'atto che Tommaso definisce proprio col termine *conscientia*. La *sinderesi*, perciò, è soltanto il primo passo per l'indagine sulle condizioni dell'azione buona, perché senza l'atto del giudizio, non saremmo in grado di capire come dobbiamo comportarci nel momento presente. Tommaso sintetizza tutto ciò scrivendo: «Quindi si dice che la *sinderesi* spinge al bene e allontana dal male in quanto mediante i primi principi noi procediamo nell'indagine [del bene da compiere], e giudichiamo dei risultati».⁷⁵

Per Tommaso, l'applicazione della conoscenza di un principio universale a una situazione particolare richiede che l'individuo assuma una posizione riflessiva nei confronti delle proprie decisioni prese spontaneamente, in modo tale da ponderarle alla luce dei principi morali. Solo chi è in grado di mettere in discussione le proprie decisioni, esaminandole alla luce dei principi morali, può essere considerato un soggetto che agisce correttamente. Il problema, tuttavia, è che nel processo che porta al giudizio in merito a ciò che è bene o non è bene fare, ci si può sbagliare. Questa possibilità dipende dal fatto che per Tommaso l'atto del giudizio è un vero e proprio sillogismo pratico, per cui l'eventualità che una delle due premesse sia sbagliata non può mai essere del tutto esclusa. A dire il vero, soltanto la premessa minore può essere

⁷³ Ivi, p. 16. Traduzione mia.

⁷⁴ *Ibidem*. Traduzione mia.

⁷⁵ Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, cit., p. 822.

errata, perché la premessa maggiore, cioè il principio morale universale, è stata colta grazie alla *sinderesi*, ossia, come abbiamo detto, la disposizione naturale di tutti gli uomini a cogliere immediatamente il contenuto dei principi analitici nella sfera morale. Nel caso della premessa minore, invece, il controllo ricade interamente sulle spalle del soggetto. Per questa ragione, se si vuole evitare di incorrere in errori, è fondamentale cercare di essere il più vigili e sinceri possibile rispetto alla situazione che si sta vivendo, in modo tale da averne una conoscenza precisa, e, di conseguenza, un sillogismo pratico dotato di entrambe le premesse vere. Se, infatti, non comprendiamo il senso della situazione concreta e particolare che stiamo vivendo, dal sillogismo pratico non può derivare alcuna conclusione vera rispetto a ciò che dobbiamo fare.

Ma immaginiamo ora che una persona abbia colto un principio morale e abbia anche eseguito correttamente l'atto della *conscientia*. La domanda è: da questo processo deriva automaticamente la necessità di agire secondo quanto stabilito dalla conclusione del sillogismo pratico? La risposta, ovviamente, è negativa. Per compiere un'azione è necessaria la volontà. Come sottolinea Perler, «la *conscientia* è solo una forma di conoscenza e perciò una questione puramente cognitiva. È il frutto di un ragionamento e non include alcuna attività volitiva che dà origine a un'azione».⁷⁶

Pertanto, anche se una persona giudica correttamente un'azione che sta per compiere come immorale, non c'è alcuna garanzia che sceglierà di agire bene. Tuttavia, in circostanze normali, per Tommaso esiste una connessione naturale tra il giudizio e l'azione. Questo significa che una persona può compiere il male per due ragioni: da un lato, perché, nonostante la *sinderesi* gli abbia permesso di cogliere un principio morale, confina la conoscenza di quest'ultimo a pura latenza, per cui non la riattiva sottoponendo la situazione presente a una sua verifica. Dall'altro, invece, perché un soggetto, a prescindere dalla riattivazione del principio morale e dalla correttezza del sillogismo, può comunque decidersi per il male.

Concludendo il paragrafo, possiamo ora chiarire perché Tommaso d'Aquino possa essere visto come un precursore dell'inconscio cognitivo. Come abbiamo potuto constatare, la *sinderesi* è una disposizione naturale che permette di conoscere i principi morali, e, essendo presente fin dalla nascita, non dipende dalla volontà del soggetto. Questo implica che per Tommaso esiste un livello inconscio della soggettività, perché nessuno deve far nulla per possedere questa capacità di conoscere i principi morali. Di conseguenza, la *sinderesi* può essere considerata una forma di memoria che non richiede un'azione consapevole da parte del

⁷⁶ Perler, *Aquinas on Conscience and Consciousness*, cit., p. 23. Traduzione mia.

soggetto. In questo senso, essa può essere vista come un processo di memorizzazione inconscio, che si allinea con la descrizione della memoria dichiarativa fornita nel primo paragrafo.

3. *L'inconscio nella Modernità*

In questo paragrafo, ci concentreremo sul periodo compreso tra il XVII e il XVIII secolo, in particolare sulle figure di Cartesio, Locke, Leibniz e Hume.

Nel caso di Cartesio, prenderemo in esame la sua concezione del funzionamento della memoria, mettendola in relazione con i meccanismi impliciti della memoria dichiarativa e procedurale. Rifletteremo inoltre su alcuni legami con il pensiero di Freud, che spaziano dall'attenzione di Cartesio per la vita onirica fino al riconoscimento dell'influenza esercitata da cause inconse sul comportamento.

Passando a Locke, vedremo come le sue riflessioni sulla coscienza permettano di affrontare il tema dell'inconscio da una nuova prospettiva: quella dell'autocoscienza. Con lui si apre così un percorso che approfondiremo ulteriormente con gli autori successivi.

L'analisi di Leibniz ci condurrà invece al cuore dell'inconscio cognitivo.⁷⁷ Il concetto di *petites perceptions* e le sue riflessioni sull'attenzione delineano infatti un'idea di inconscio sorprendentemente vicina a quella cognitiva, mostrando come tali processi siano indispensabili per strutturare in modo ordinato la nostra esperienza della realtà e di noi stessi. Non mancherà, inoltre, un'analisi delle sue considerazioni sull'autocoscienza, che, come vedremo, lo conducono a conclusioni problematiche.

Infine, ci soffermeremo su Hume, il quale, in modo analogo a Leibniz, attribuisce all'esistenza di un dinamismo inconsapevole il compito di organizzare la realtà e il senso di un Sé stabile. Tuttavia, per Hume non si tratta di percezioni inconsapevoli, ma di un principio associativo che connette le idee secondo modalità specifiche. Inoltre, anche Hume riflette sull'autocoscienza, ma anche in questo caso emergono delle difficoltà, poiché la sua posizione su questo tema resta ancora oggi oggetto di ampio dibattito.

⁷⁷ Civita, *L'inconscio*, cit., p. 38. Si potrebbero esplorare anche i motivi che avvicinano Leibniz a Freud, in particolare l'idea dell'inquietudine come struttura umana fondamentale e radice pulsionale del desiderio. Tuttavia, in questa sezione e nella successiva dedicata a Hume, abbiamo deciso di concentrarci esclusivamente sul loro rapporto con l'inconscio cognitivo. Per approfondire la relazione tra Leibniz e Freud, si veda: Bernet, *Force, Drive, Desire*, cit., p. 47.

3.1. Cartesio

In genere, si tende a pensare che Cartesio fosse contrario all'idea dell'inconscio, poiché, secondo lui, la vita psichica coinciderebbe con la coscienza. Dal suo punto di vista, infatti, non possono esserci “vuoti” di consapevolezza, altrimenti la *res cogitans* perderebbe la sua caratteristica fondamentale di essere costantemente presente a sé stessa.

Se esaminiamo i suoi scritti, troviamo effettivamente diverse conferme di questa ipotesi. Nelle *Meditazioni metafisiche*,⁷⁸ per esempio, nella sezione dedicata alle obiezioni e risposte, e in particolare nelle *Risposte alle prime obiezioni*, Cartesio scrive:

Oltre a ciò, non ho cercato qual è la causa del mio essere in quanto sono composto di corpo e anima, ma solo e precisamente in quanto sono una cosa che pensa. Il che io credo serva non poco a questo riguardo, poiché così ho potuto meglio liberarmi dai pregiudizi, considerare ciò che detta la luce naturale, interrogare me stesso, e tener per certo che niente può essere in me, di cui io non abbia qualche conoscenza.⁷⁹

Un altro passaggio ancora più esplicito si trova nelle *Risposte alle seconde obiezioni*, dove Cartesio afferma: «Col nome di *pensiero* io comprendo tutto ciò che è talmente in noi, che ne abbiamo immediatamente conoscenza. Così tutte le operazioni della volontà, dell'intelletto, dell'immaginazione e dei sensi, sono dei pensieri».⁸⁰ In questo brano, Cartesio non solo rafforza il legame tra pensiero e coscienza, ma definisce chiaramente cosa intendiamo per “pensiero”: le operazioni della volontà, dell'intelletto, e così via.

Infine, nelle *Risposte alle quarte obiezioni*, troviamo un altro passaggio significativo:

Riguardo, poi, alla questione di sapere se nel nostro spirito in quanto esso è una cosa che pensa, possa esservi qualcosa di cui esso stesso non abbia una conoscenza attuale, mi sembra che sia facilissima a risolversi, perché noi vediamo benissimo che nello spirito [...] non v'è nulla che non sia un pensiero, o che non dipenda interamente dal pensiero: altrimenti ciò non apparterrebbe allo spirito, in quanto è una cosa che pensa; e non può esservi in noi nessun pensiero del quale, nel momento stesso che è in noi, non abbiamo una conoscenza attuale.⁸¹

⁷⁸ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Opere filosofiche, volume secondo, a cura di E. Garin, traduzione di A. Tilgher, Laterza, Bari, 1992.

⁷⁹ Ivi, pp. 102-103. Corsivo mio.

⁸⁰ Ivi, p. 148.

⁸¹ Ivi, p. 232. Corsivo mio.

Da questi tre passaggi emerge chiaramente che per Cartesio tutto ciò che è pensiero – come le operazioni della volontà, dell'intelletto e dei sensi – è cosciente.⁸² Tuttavia, nell'ultima citazione, c'è una precisazione importante che apre la strada a ulteriori riflessioni. Infatti, poco dopo, Cartesio aggiunge:

[...] bisogna osservare che noi abbiamo bensì una conoscenza attuale degli atti o delle operazioni del nostro spirito, ma non sempre delle sue facoltà, se non in potenza; di modo che, quando ci disponiamo a servirci di qualche facoltà, all'istante, se questa facoltà è nel nostro spirito, ne acquistiamo una conoscenza attuale [...].⁸³

Da questo brano, sembra legittimo concludere che nell'elaborazione cartesiana sulla coscienza c'è spazio per una qualche forma di latenza. La coscienza, infatti, accompagna sempre ciò che è attualmente presente nello spirito, ma non ciò che le appartiene e che non è in questo momento in atto. Di conseguenza, il passaggio suggerisce che ci sono operazioni psichiche che possono essere non attualmente coscienti. Se le cose stanno in questo modo, è importante prendere in esame la concezione di Cartesio in merito alla memoria, perché, da una parte, essa rappresenta sicuramente una facoltà che perlopiù rimane cosciente in potenza (durante la veglia, infatti, usiamo soprattutto la percezione), dall'altra, invece, risulta utile per noi, in quanto costituisce uno dei modi che abbiamo descritto in cui si concretizza il concetto di inconscio.

Tentiamo allora di esporre il pensiero di Cartesio su questo tema. Innanzitutto, Cartesio distingue due tipologie di memoria: quella intellettuale e quella corporea. Per i nostri scopi, è sufficiente concentrarci sulla memoria corporea, poiché è la forma di conservazione che più si avvicina al concetto di memoria (dichiarativa e procedurale) che abbiamo esplorato all'inizio di questo lavoro.⁸⁴ Vediamone dunque i dettagli per capire in che senso è possibile cogliere delle somiglianze.

Nel *Trattato sull'uomo*,⁸⁵ Cartesio descrive in dettaglio il funzionamento della memoria, collocandola all'interno di una visione meccanicistica.⁸⁶ Secondo lui, la conservazione delle

⁸² A questo proposito, si vedano anche i seguenti articoli: Minerbi Belgrado, A., *Uno spazio per l'inconscio? Memoria e passioni in Cartesio*, Rivista di Storia della Filosofia, 61 (4), 2006, p. 837; Stolorow, R. D., Orange, M. D., & Atwood, G. E., *World Horizons, A Post-Cartesian Alternative to the Freudian Unconscious*, Contemporary Psychoanalysis, 37 (1), 2001, p. 43; Radner, D., *Thought and Consciousness in Descartes*, Journal of the History of Philosophy, 26 (3), 1988, pp. 440-441.

⁸³ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Opere filosofiche, volume secondo, p. 232.

⁸⁴ Per un approfondimento della memoria intellettuale, si veda: Joyce, R., *Cartesian Memory*, Journal of the History of Philosophy, 35 (3), 1997, p. 380.

⁸⁵ Descartes, *Treatise of Man*, translation and commentary by T. S. Hall, Harvard Monographs in the History of Science, Cambridge, 1972.

⁸⁶ Ivi, pp. 88-108.

esperienze è il risultato di un complesso processo cerebrale. Tutto inizia con gli stimoli sensoriali che riceviamo dalla realtà esterna. Questi stimoli attivano in modo differente le fibre nervose, che a loro volta influenzano la struttura interna del cervello. In particolare, quando la stimolazione viaggia lungo queste fibre verso la ghiandola pineale, vengono rilasciati gli spiriti animali.⁸⁷ Una volta fuoriusciti, gli spiriti tracciano percorsi nel cervello in base al tipo di stimolo che hanno ricevuto. Ogni diversa configurazione che il cervello assume, in seguito al movimento degli spiriti, corrisponde a un pensiero cosciente. Questo parallelismo è possibile perché l'anima interagisce con la ghiandola pineale, creando così un "ponte" tra la dimensione psichica e quella somatica.

L'aspetto interessante è che i solchi lasciati nel cervello dagli spiriti animali sono una sorta di traccia che resterà disponibile per gli stimoli futuri. In altre parole, se in seguito si presenterà uno stimolo simile al primo, gli spiriti seguiranno lo stesso percorso già tracciato. Per figurarci meglio questo processo, possiamo pensare alle «pieghe lasciate da un pezzo di carta o da un vestito piegato e poi riaperto. Oppure possiamo pensare all'acqua che scorre sulla sabbia: dove corre l'acqua si crea un piccolo canale, che predispone in questo modo il passaggio per l'acqua che passerà in futuro».⁸⁸

Quando accade effettivamente che uno stimolo sensoriale riattiva un tracciato già esistente, il ricordo del primo stimolo può essere risvegliato. In questo modo, per Cartesio l'esperienza del ricordo può essere spiegata meccanicamente: a uno stimolo Y può corrispondere o meno un determinato solco scavato da uno stimolo X precedente. Tuttavia, esistono altre due modalità per comprendere il ricordo, ovvero il richiamo volontario da parte dell'anima e situazioni particolari come il sogno a occhi aperti, anche se non è chiaro se Cartesio considerasse quest'ultimo caso come una vera e propria modalità.⁸⁹

Esploriamo brevemente la prima, ossia decidere di richiamare qualcosa alla memoria anche senza stimoli sensoriali esterni. In questo caso, l'anima agisce direttamente sulla ghiandola pineale, facendo uscire gli spiriti animali. Questi spiriti, per rendere cosciente il ricordo, devono semplicemente trovare e percorrere il tracciato cerebrale associato a quel ricordo specifico. Una volta che gli spiriti percorrono il tracciato, l'anima diventa cosciente del ricordo.

⁸⁷ In modo molto generale, possiamo intendere gli spiriti animali come delle sottili particelle di natura fisica che si generano nel cervello grazie al calore del sangue. Per una spiegazione più dettagliata di che cosa Cartesio intenda con spiriti animali, si veda il decimo articolo delle *Passioni*: Descartes, *The Passions of the Soul, and Other Late Philosophical Writings*, translation by M. Moriarty, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 199.

⁸⁸ Joyce, *Cartesian Memory*, cit., p. 376. Traduzione mia.

⁸⁹ Ivi, p. 377.

Tuttavia, l'aspetto che più ci interessa è che secondo Cartesio non è necessario che l'anima partecipi sempre al risveglio del ricordo. Il corpo, concepito come un meccanismo, è perfettamente in grado di spiegare l'esperienza del ricordo autonomamente. Cartesio lo afferma chiaramente nel *Trattato sull'uomo*, quando, dopo aver descritto funzioni come la digestione, il battito cardiaco e la memoria, scrive:

Desidero che consideriate, dico, che queste funzioni imitano quelle di un uomo reale il più perfettamente possibile e che derivano naturalmente in questa macchina interamente dalla disposizione degli organi – né più né meno di quanto facciano i movimenti di un orologio o di un altro automa, a partire dalla disposizione dei suoi contrappesi e delle sue ruote. Pertanto, non è necessario, per queste funzioni, concepire un'anima vegetativa o sensitiva, né alcun altro principio di movimento e di vita oltre al sangue e agli spiriti, agitati dal calore del fuoco che arde continuamente nel cuore e che non è di altra natura rispetto a tutti quei fuochi che si trovano nei corpi inanimati.⁹⁰

In altre parole, la memoria, pur avendo una dimensione cosciente nell'anima sotto forma di ricordi, può esistere anche indipendentemente da essa. Per Cartesio, la memoria è un meccanismo automatico che permette la sedimentazione delle esperienze che facciamo. Come sottolinea Joyce: «Diciamo che se un sistema è in grado di far sedimentare, immagazzinare e ridestare informazioni, allora il sistema ha una “facoltà della memoria”». ⁹¹ E subito dopo aggiunge: «Questo “ridestamento” non è necessariamente un evento mentale; l'automata del *Trattato sull'uomo* non ha coscienza, ma può comunque ricordare cose [...]». ⁹²

Fino a questo punto, abbiamo parlato della memoria da un punto di vista puramente cognitivo, ma Cartesio offre anche spunti per pensare alla conservazione delle abilità sensomotorie. Naturalmente, in queste capacità ci sono anche degli elementi di natura cognitiva implicati, ma Cartesio sembra esserne assolutamente consapevole, in quanto scrive che un suonatore di liuto ha gran parte della sua memoria nel cervello, ma il resto è nelle sue mani, ossia nel modo in cui, per esempio, piega lo strumento e posiziona le sue dita sopra di esso. ⁹³ È interessante notare che la memoria sensomotoria si basa sullo stesso principio fondamentale che abbiamo visto in precedenza, perché per Cartesio non esiste una differenza tra le fibre nervose del cervello e quelle del resto del corpo. Di conseguenza, il processo di conservazione

⁹⁰ Descartes, *Treatise of Man*, cit., p. 113. Traduzione mia.

⁹¹ Joyce, *Cartesian Memory*, cit., p. 379. Traduzione mia.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

avviene allo stesso modo in entrambi i casi: in base al movimento degli spiriti animali dettato da uno stimolo sulle fibre nervose, si tracciano percorsi che predisporranno la via per futuri stimoli simili. In questo senso, la memoria delle abilità corporee funziona secondo lo stesso meccanismo della memoria cognitiva.

Ora che abbiamo esaminato le caratteristiche della memoria corporea, non è difficile notare le somiglianze con i concetti di memoria dichiarativa e procedurale che abbiamo introdotto nel primo paragrafo. Infatti, la memoria corporea, concepita come un meccanismo di conservazione, è simile al motivo per cui la memoria dichiarativa è inconscia: in entrambi i casi, non è necessario fare alcuno sforzo consapevole affinché le informazioni vengano trattenute. In altre parole, così come per Cartesio la sedimentazione dei contenuti avviene senza l'intervento dell'anima, allo stesso modo il processo inconscio di memorizzazione della memoria dichiarativa non richiede un impegno cosciente. Tuttavia, nel caso della memoria corporea c'è la possibilità che un ricordo riaffiori senza coscienza, mentre nella memoria dichiarativa ciò non è possibile, perché ogni volta che un ricordo viene richiamato lo facciamo verbalmente, riportando informazioni o raccontando un'esperienza complessa.

Anche per la memoria corporea nella sua accezione motoria possiamo riconoscere somiglianze con l'altro tipo di memoria che abbiamo descritto. In entrambi i casi, infatti, un'azione viene conservata e può essere riattualizzata in modo implicito. Cartesio, però, sostiene che le fibre nervose memorizzano le abilità motorie senza bisogno dell'intervento dell'anima. In questo scenario, l'azione rimane implicita per una ragione fondamentale: non esiste nemmeno la possibilità di esplicitare le sue parti costitutive, poiché essa appartiene a un soggetto concepito come puro meccanismo. Nella memoria procedurale, invece, l'azione è implicita non per assenza di coscienza, ma perché la nostra comprensione di essa è pratica e non verbale.

Prima di passare a Locke, vogliamo riflettere su alcuni punti di contatto tra Cartesio e Freud. Come il padre della psicoanalisi, anche Cartesio ha avuto un rapporto particolare con i sogni. Tuttavia, nel caso di Cartesio non si tratta di un tema sviluppato teoricamente, ma piuttosto di un'esperienza personale che ha avuto un impatto significativo sulla sua vita.⁹⁴

Nella notte del 10 novembre 1619, Cartesio, all'epoca ventitreenne, fece un'esperienza insolita, composta da tre sogni che sembravano essere collegati tra loro. Il resoconto di quella

⁹⁴ Nel pensiero di Cartesio, sappiamo che il sogno viene utilizzato anche come esperienza per mettere in crisi la validità della percezione e cercare così un fondamento più certo della conoscenza. Per questo uso della vita onirica, rimandiamo il lettore interessato alla prima meditazione: Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Opere filosofiche, volume secondo, cit., pp. 18-19.

notte ci è giunto direttamente da Cartesio, che descrisse con precisione il contenuto dei suoi sogni e fornì anche una sua interpretazione personale. Il manoscritto in cui ha descritto le proprie immagini oniriche, noto come *Olympica* (1619-20), è stato tradotto dal latino al francese grazie all'abate Adrien Baillet, che stava lavorando su una biografia di Cartesio, poi pubblicata nel 1691 con il titolo *Vie de Monsieur Des Cartes*.⁹⁵ Quasi due secoli e mezzo più tardi, Maxime Leroy, che stava lavorando a un libro su Cartesio, parafrasò i sogni descritti nell'*Olympica* sulla base del lavoro di Baillet e li inviò a Freud per sottoporli a un'attenta analisi psicologica.⁹⁶

Prima di entrare nel merito dell'interpretazione freudiana, vediamo brevemente il contenuto di questi tre sogni, facendo riferimento alla rielaborazione di Leroy.⁹⁷ Nel primo sogno, Cartesio vede dei fantasmi che cerca di scacciare alzandosi dal letto, ma senza successo. Ricade giù, provando un forte senso di vergogna e una sensazione di debolezza al lato destro. Improvvisamente, si apre la finestra e viene trasportato dal vento, che lo fa girare attorno al piede sinistro. Si trascina verso il collegio dove era stato educato, tentando disperatamente di entrare nella cappella per pregare. In quel momento, due passanti si avvicinano, ma, pur desiderando di fermarsi a parlare, una raffica di vento lo riporta verso la cappella. Cartesio si sveglia, ma non riesce a capire se stia sognando o se sia sveglio. In uno stato di semicoscienza, pensa che uno spirito maligno abbia cercato di tentarlo e prega per allontanarlo. Si riaddormenta, ma un colpo di tuono lo sveglia di nuovo, e, ancora una volta, non è certo se stia sognando o sia sveglio. Dopo vari tentativi di aprire e chiudere gli occhi per distinguere la realtà dal sogno, si addormenta definitivamente. Nel terzo sogno, Cartesio apre un dizionario, poi una raccolta di poesie. Legge un verso di Ausonio che recita: «Quod vitae sectabor iter?». Improvvisamente, appare un uomo sconosciuto che vuole fargli leggere un altro passo di Ausonio che inizia con le parole «Est et non». L'uomo scompare, così come il libro, ma poi il libro riappare con ritratti incisi su metallo. Finalmente, la notte giunge al termine.⁹⁸

Che tipo di interpretazione fornisce Freud a questi sogni così strani e apparentemente ricchi di significato? In realtà, il padre della psicoanalisi non offre una spiegazione definitiva, sottolineando giustamente che, senza poter dialogare con il diretto interessato, è difficile ottenere dettagli che potrebbero chiarire il significato. Tuttavia, Freud formula un'importante osservazione sui sogni di Cartesio. Scrive: «I sogni del nostro filosofo rientrano nel tipo

⁹⁵ Baillet, A., *Vita di Monsieur Descartes*, a cura di L. Pezzillo, Adelphi, Milano, 1996.

⁹⁶ Freud, S., *Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy*, cit., p. 5061.

⁹⁷ Per un'esposizione più accurata dei sogni di Cartesio, accompagnata da una loro attenta analisi psicologica, si vedano: Feuer, L. S., *The Dreams of Descartes*, *American Imago*, 20 (1), 1963, pp. 3-26; Withers, R., *Descartes' dreams*, *Journal of Analytical Psychology*, 53 (5), 2008, pp. 691-709.

⁹⁸ Freud, *Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy*, cit., p. 6382.

chiamato “sogni dall’alto” (*Träume von oben*)».⁹⁹ Subito dopo, prosegue spiegando che si tratta di «formazioni ideative che avrebbero potuto essere create sia durante lo stato di veglia, sia durante lo stato di sonno, e che soltanto in certe parti hanno tratto il loro contenuto da stati psichici abbastanza profondi».¹⁰⁰ In altre parole, l’apporto dell’inconscio non sembra essere così rilevante in questi sogni, tanto che Freud afferma che «il sognatore – o il paziente – è capace di tradurlo immediatamente e senza difficoltà, dato che il contenuto del sogno è prossimo al suo pensiero cosciente».¹⁰¹ Infatti, come abbiamo già detto, Cartesio stesso offrì delle interpretazioni personali dei suoi sogni, che Freud considera corrette. Pertanto, restano solo alcuni dettagli che rimangono inspiegabili, ma che, senza la presenza di Cartesio, possono essere solo ipotizzati.¹⁰²

Per concludere il nostro percorso dedicato a Cartesio, ci sembra importante sottolineare in modo più esplicito la convergenza di quest’ultimo con il pensiero di Freud. Come abbiamo potuto constatare, per il primo la realtà onirica non costituisce tanto un oggetto di studio, quanto, piuttosto, un’esperienza personale che deve essere interpretata. Ora, questo atteggiamento è il motore degli scritti di Freud dedicati al sogno, vale a dire la convinzione, innanzitutto esperita in prima persona, per cui nella vita onirica abbiamo a che fare con dei messaggi riguardanti la nostra persona che “chiedono” di essere decifrati. Cartesio, quindi, molto prima di Freud, ha preso sul serio il contenuto dei propri sogni, tanto che «credeva di aver visto attraverso le loro ombre le indicazioni per la strada della sua vocazione tracciata da Dio, e per la ricerca della verità che era il soggetto delle sue ansie».¹⁰³ Da queste considerazioni, però, non possiamo rintracciare un vero e proprio parallelismo sul piano teoretico tra i due, per cui la relazione di Cartesio con l’inconscio emotivo sembra potersi ridurre a una mera convergenza.

Tuttavia, una prospettiva più feconda si dischiude se si considera un altro aspetto. Come sottolinea Malo: «L’inconscio cartesiano non è psicologico, ma si colloca al limite tra il corpo e l’anima, nel punto in cui il movimento si trasforma in qualità; perciò ha una certa somiglianza con il concetto di pulsione freudiano, situato tra il somatico e lo psicologico».¹⁰⁴ La nuova direzione, quindi, concerne quella sfera della soggettività che sta a metà tra la dimensione psichica e la dimensione somatica. Nel caso di Freud, questa realtà intermedia è la pulsione,

⁹⁹ Ivi, p. 5062.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Si veda, per esempio, l’interpretazione di Freud in merito al significato del melone che porta uno dei due passanti incontrati da Cartesio nel primo sogno: Freud, *Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy*, cit., p. 5063.

¹⁰³ Milhaud, G., *Une Crise Mystique chez Descartes en 1619*, *Revue Métaphysique et de Morale*, 23 (4), 1916, pp. 612-613. Traduzione mia.

¹⁰⁴ Malo, A., *Coscienza e affettività in Cartesio*, *Acta Philosophica*, 2 (2), 1993, p. 292.

ossia una forza che trae la sua origine dal corpo e che si traduce poi a livello psichico in affetto e rappresentazione. Nel caso di Cartesio, invece, sono le passioni a rivestire il ruolo di mediatore tra psiche e soma. Beninteso, non dobbiamo pensare che l'unione tra corpo e anima sia una terza sostanza accanto alla *res cogitans* e alla *res extensa*, perché, come sottolinea Belgrado: «È sufficiente ammettere, come Cartesio ha ammesso da sempre, che le due sostanze interagiscono».¹⁰⁵ Cerchiamo ora di capire meglio le caratteristiche delle passioni per poter poi analizzare da più vicino le somiglianze con il pensiero di Freud.

Per comprendere meglio la concezione cartesiana delle passioni, bisogna partire dal fatto che esse sono caratterizzate da un forte determinismo. Se in passato un pensiero è stato associato a un determinato movimento corporeo, infatti, questa connessione si riproporrà in futuro ogni volta che uno dei due elementi si presenterà. Nelle *Passioni dell'anima*,¹⁰⁶ Cartesio scrive:

[...] c'è una tale unione tra la nostra anima e il nostro corpo che, una volta collegata un'azione corporea a un pensiero, in futuro, ogni volta che uno dei due si presenterà, lo farà anche l'altro. Vediamo questo nel caso di quelle persone che, quando malati, hanno preso una pozione che hanno trovato disgustosa e che, in seguito, non riescono a bere o mangiare nulla con un sapore simile senza provare di nuovo lo stesso disgusto; allo stesso modo, non riescono a pensare al loro disgusto per la medicina senza che quel sapore torni loro alla mente.¹⁰⁷

Insomma, un determinato sapore innesca il senso di disgusto e il pensiero del disgusto provato risveglia il corrispettivo sapore. Da questa regola traiamo la conclusione che nelle passioni c'è in gioco una dimensione diacronica, perché questa relazione associativa può essere vista solo nel corso del tempo. Si tratta di una caratteristica molto importante, in quanto tutte le passioni che viviamo sono plasmate dalla nostra storia personale. Prima di vedere un esempio illustrativo, è importante sottolineare che per Cartesio esistono sei passioni fondamentali: amore, odio, gioia, tristezza, desiderio e stupore. Tutte le altre passioni sono combinazioni di queste o variazioni su di esse.

Vediamo ora l'esempio. Nel trentaseiesimo articolo delle *Passioni*, leggiamo: «Inoltre, se questa figura è molto strana e spaventosa, cioè se ha una stretta somiglianza con cose che in passato sono state dannose per il corpo, ciò suscita nell'anima la passione della paura, e poi

¹⁰⁵ Minerbi Belgrado, *Uno spazio per l'inconscio? Memoria e passioni in Cartesio*, cit., p. 854.

¹⁰⁶ Descartes, *The Passions of the Soul, and Other Late Philosophical Writings*, cit.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 237-238. Traduzione mia.

quella del coraggio, oppure quella del terrore e dell'orrore». ¹⁰⁸ Come si può vedere da questo passaggio, la risposta emotiva a un determinato stimolo dipende dalla sua somiglianza con qualcosa che abbiamo già vissuto in passato e a cui abbiamo risposto in un modo specifico. L'aspetto più interessante, però, è che alla base di queste associazioni c'è lo stesso meccanismo responsabile della conservazione dei ricordi e degli abiti motori che abbiamo analizzato prima, ovvero le tracce lasciate nel cervello dal passaggio degli spiriti animali. Questa visione permette a Cartesio di dare ragione del fatto che un vissuto passato, senza esserne consapevoli, può influenzare il nostro comportamento nel presente. Nella sua lettera a Chanut, Cartesio fornisce un esempio personale per illustrare questo punto:

Gli oggetti che influenzano i nostri sensi muovono certe parti del nostro cervello tramite i nervi e producono così delle pieghe, per così dire, che si distendono quando l'oggetto smette di agire; tuttavia, la parte in cui sono state prodotte rimane successivamente predisposta a piegarsi di nuovo nello stesso modo per un altro oggetto che somigli in qualche modo al precedente, anche se non del tutto. Per esempio, quando ero bambino amavo una ragazza della mia età che aveva un leggero strabismo; di conseguenza, l'impressione prodotta nel mio cervello dalla vista, quando osservavo i suoi occhi vaganti, si fuse con l'altra impressione che si formava in quell'organo, suscitando in me la passione dell'amore, tanto che, per molto tempo dopo, quando vedevo donne con lo stesso strabismo, ero più incline ad amarle rispetto ad altre, solo per il semplice motivo che avevano quel difetto; e *tuttavia non sapevo che questa fosse la ragione*. ¹⁰⁹

Gli effetti materiali di un'esperienza, in questo caso l'amore provato per quella bambina, si conservano dunque nel cervello, rimanendo, per così dire, attivi al di là della consapevolezza. Cartesio, infatti, confessa di aver avuto una predilezione per le donne con lo stesso difetto della bambina amata in tenera età. Tuttavia, c'è una condizione fondamentale che dev'essere rispettata affinché la traccia cerebrale influenzi il comportamento presente, ossia l'inconsapevolezza dell'esperienza di cui è segno la traccia. Infatti, subito dopo il brano citato, Cartesio aggiunge: «D'altra parte, da quando ho riflettuto su questo e ho riconosciuto che si trattava effettivamente di un difetto, non ne sono più stato influenzato». ¹¹⁰ Quindi, nel momento in cui Cartesio prende coscienza dell'esperienza, il segno di questa, cioè la traccia cerebrale, non agisce più come causa inconscia, e, come conseguenza, il pensatore francese può

¹⁰⁸ Ivi, p. 210. Traduzione mia.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 184-185. Traduzione e corsivo miei.

¹¹⁰ Ivi, p. 185. Traduzione mia.

finalmente concentrarsi sulle caratteristiche proprie della persona per cui sente un trasporto in maniera più oggettiva.

Al di là delle difficoltà fattuali a ricordare certi eventi del passato, esiste anche una ragione più profonda per cui le passioni sono inconsapevoli. Queste ultime, infatti, le sentiamo nell'anima senza avere un'idea precisa in merito alla loro provenienza. Ci troviamo dunque in una condizione dove non sappiamo rintracciare la causa prossima delle passioni che stiamo vivendo, perché quello che esperiamo nell'anima è semplicemente la passione che ci pervade. Ora, Cartesio è più cauto di così, in quanto scrive che «le percezioni che riferiamo solo alla nostra anima sono quelle di cui sentiamo gli effetti come se avvenissero nell'anima stessa, e per le quali *di solito* non siamo consapevoli di alcuna causa prossima a cui possiamo riferirle».¹¹¹ Quindi, lo spazio per rintracciarne la causa sembra esserci, ma sussiste comunque una differenza importante rispetto al dolore e alle altre sensazioni dove la mente è consapevole del fatto che ciò che sta sperando non dipende soltanto da sé, ma anche dall'unione con il corpo.¹¹²

Questo modo di concepire il principio causale delle passioni avvicina molto Cartesio alla concezione freudiana dell'origine della pulsione. Per Freud, infatti, i processi corporei alla base della pulsione sono considerati noumeni, cioè realtà che non sono conoscibili ma che ciononostante agiscono sulla nostra psiche.

Di conseguenza, le passioni possono essere considerate inconsce sotto due aspetti: sia dal punto di vista materiale, cioè per la loro origine corporea che non percepiamo direttamente, sia da quello biografico per la loro provenienza da esperienze passate di cui non siamo consapevoli. Se ciò è vero, possiamo considerare Cartesio un precursore dell'inconscio emotivo, perché, esattamente come Freud, egli non solo riconosce l'origine oscura di ciò che media tra la psiche e il corpo,¹¹³ ma ritiene anche che eventi passati possano influenzare il nostro comportamento presente senza che ne siamo consapevoli.

¹¹¹ Ivi, p. 205. Traduzione e corsivo miei.

¹¹² Minerbi Belgrado, *Uno spazio per l'inconscio? Memoria e passioni in Cartesio*, cit., p. 859.

¹¹³ Un altro autore che riflette sull'oscurità di ciò che sta alla base del nostro agire è Spinoza. Dal suo punto di vista, infatti, non possiamo formarci delle idee adeguate di tutto ciò che costituisce il nostro essere, per cui, anche se qualcuno decidesse di dedicare la propria vita all'auto-comprensione, non potrebbe mai per definizione arrivare a una piena chiarezza su sé stesso. Per approfondire questo tema, rinviando il lettore interessato a Spinoza, *Etica*, Laterza, Bari, 2009, pp. 75-76. Oltre all'origine sconosciuta di ciò che ci muove, alcuni autori hanno sottolineato altri elementi che accomunano Spinoza e Freud. Per esempio: il determinismo, la somiglianza concettuale tra *conatus* e libido e la convinzione che la ragione abbia un ruolo terapeutico nei confronti delle passioni. Nel pensiero di Spinoza, quindi, emergono già alcuni temi presenti nella riflessione freudiana, anche se, come sottolinea Rathbun, «non c'è la probabilità di un'influenza storica, ma c'è sicuramente un'alleanza molto più stretta tra la psicologia di Spinoza con la psicoanalisi rispetto a qualsiasi altra scuola moderna di psicologia». Cfr. Rathbun, R., *On certain similarities between Spinoza and psychoanalysis*, *The Psychoanalytic Review*, 21 (1), 1934, p. 14. Traduzione mia. Rispetto agli elementi in comune, oltre all'articolo appena citato, si vedano anche: Bernard, W., *Freud and Spinoza*, *Psychiatry*, 9 (2), 1946, pp. 99-108; Sours, A. J., *Freud and the Philosophers*, *Bulletin of the History of Medicine*, 35 (4), 1961, pp. 337-339.

3.2. Locke

Passiamo ora a Locke, che, come Cartesio, è noto per sostenere che il pensiero coincide con la coscienza. Come sottolineano infatti Coventry e Kriegel: «Locke afferma che l'esistenza di stati mentali inconsci è impossibile. Una volta definita la persona come un soggetto pensante, un essere intelligente, scrive che è "impossibile per chiunque percepire, senza percepire, che sta percependo"». ¹¹⁴ In un altro articolo, leggiamo che «non dobbiamo aspettarci di trovare in Locke una descrizione di come uno stato mentale diventa cosciente», ¹¹⁵ perché, secondo l'autore del saggio, il pensatore inglese «non ha una nozione di inconscio o di pensiero non cosciente come classe di contrasto da cui dovrebbe emergere un bisogno di spiegare come certi pensieri diventano coscienti». ¹¹⁶

Se rivogliamo la nostra attenzione all'opera più celebre di Locke, ossia *Saggio sull'intelletto umano*, ¹¹⁷ troviamo effettivamente numerose testimonianze del fatto che vi è una profonda connessione tra coscienza e pensiero nella sua riflessione. Per esempio, scrive che «essere felici o miserabili senza esserne coscienti mi sembra inconsistente e impossibile»; ¹¹⁸ «la coscienza è la percezione di ciò che passa nella mente di un uomo»; ¹¹⁹ «pensare consiste nell'essere cosciente del fatto che si pensa»; ¹²⁰ infine, «la coscienza accompagna sempre il pensiero». ¹²¹ A questo punto, la questione fondamentale diventa capire com'è possibile per Locke che siamo sempre coscienti della nostra attività psichica. Questo problema, tuttavia, non compare per la prima volta sulla scena della riflessione filosofica nel Seicento, in quanto viene originariamente affrontato da Aristotele nel *De Anima*. ¹²² Per spiegare come possiamo essere coscienti di vedere, sentire, ecc., Aristotele propone infatti due possibilità: o siamo coscienti della vista grazie alla vista stessa, oppure la coscienza dipende da un altro atto rivolto verso l'atto della vista. Ma se la coscienza dipendesse da un atto che osserva la vista, si creerebbe un regresso all'infinito, perché l'atto che ci fa essere coscienti della vista avrebbe a sua volta bisogno di un altro atto che lo renda cosciente, e così via senza fine. Come vedremo più avanti, c'è anche una terza possibilità, secondo la quale l'atto che rende cosciente uno stato mentale

¹¹⁴ Coventry, A., Kriegel, U., *Locke on Consciousness*, *History of Philosophy Quarterly*, 25 (3), 2008, p. 224. Traduzione mia.

¹¹⁵ Lähteenmäki, V., *Locke on Consciousness and What it is about*, *Studia Leibnitiana*, 43 (2), 2011, p. 163. Traduzione mia.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, edited by P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1975.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 110. Traduzione mia.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 115. Traduzione mia.

¹²⁰ *Ibidem*. Traduzione mia.

¹²¹ *Ivi*, p. 335. Traduzione mia.

¹²² Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano, 2001, p. 93 e p. 95.

non è esso stesso cosciente. In questo modo, si eviterebbe il regresso infinito, ma bisognerebbe giustificare come la coscienza possa derivare da un atto inconscio. Tornando ad Aristotele, egli scarta la seconda opzione, concludendo che la coscienza della vista derivi dall'atto stesso del vedere.

Prima di analizzare la posizione di Locke, è importante sottolineare che il tema emerge anche in Tommaso e Cartesio, ma, per questioni di economia del discorso, abbiamo preferito non affrontarlo.¹²³ Accenniamo soltanto al fatto che il problema con cui devono fare i conti i due autori è il medesimo che abbiamo visto in Aristotele e che vedremo ora in Locke.

Ci sono diverse interpretazioni sulla posizione di Locke riguardo all'autocoscienza. Alcuni autori, come Lycan, ritengono che Locke sia un precursore della *Higher-Order Perception* (HOP), ovvero la teoria secondo cui per essere coscienti di un atto mentale, è necessario che ci sia un altro atto che lo oggettivi.¹²⁴ Tuttavia, risulta difficile conciliare l'idea che siamo sempre coscienti della nostra attività psichica con l'ipotesi di un regresso all'infinito. Altri autori, infatti, sostengono che Locke avrebbe potuto mantenere entrambe le posizioni soltanto nel caso in cui non fosse stato consapevole della contraddizione, ma questa evenienza, in base a fonti di carattere storico, testuale e teoretico, sembra inverosimile.¹²⁵ Dal loro punto di vista, l'interpretazione più plausibile è che Locke sia un precursore della *Same-Order Perception* (SOP), cioè la posizione sostenuta da Aristotele, secondo cui non è necessario alcun atto aggiuntivo per essere coscienti di un atto mentale.¹²⁶ Soltanto così, infatti, si può salvare il fatto che siamo sempre coscienti della nostra attività psichica senza incorrere nel regresso all'infinito.

Un'altra posizione che si avvicina a questa, ma con alcune differenze, è quella proposta da Lähteenmäki. Secondo lui, Locke sostiene la SOP, ma con una distinzione importante rispetto a Coventry e Kriegel. Per il nostro autore, infatti, l'autocoscienza dipende dalle idee. Proprio come l'esperienza degli oggetti esterni richiede idee fornite dalla sensazione, così la coscienza degli atti mentali dipende dalle idee fornite dalla riflessione.¹²⁷ Va detto, però, che Lähteenmäki distingue tra due forme di riflessione nel pensiero di Locke: una passiva e

¹²³ Per un approfondimento delle posizioni di Tommaso e Cartesio in merito all'autocoscienza, rimandiamo ai seguenti articoli: Sanguineti, J. J., *The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas*, *The Review of Metaphysics*, 67 (2), 2013, pp. 311-344; Radner, D., *Thought and Consciousness in Descartes*, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 26 (3), 1988, pp. 439-452.

¹²⁴ Lycan, W. G., *Consciousness as Internal Monitoring*, *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, edited by N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997, p. 755.

¹²⁵ Coventry, Kriegel, *Locke on Consciousness*, cit., p. 226.

¹²⁶ Ivi, p. 232.

¹²⁷ Lähteenmäki, *Locke on Consciousness and What it is about*, cit., p. 165.

involontaria, e una attiva e volontaria.¹²⁸ Sulla base di questa distinzione, egli afferma che il «modo più diretto di essere coscienti degli atti mentali è in virtù delle idee: la riflessione passiva è implicata negli atti mentali in quanto ha la funzione di dare origine alle loro idee attraverso le quali ne siamo coscienti».¹²⁹ Di conseguenza, l'autocoscienza non è ottenuta grazie a un atto riflessivo esplicito, ma attraverso un'idea prodotta dalla riflessione passiva e involontaria che è come se desse l'occasione all'atto mentale di farsi avanti per essere colto. Per questo motivo, possiamo parlare anche in questo caso di SOP, in quanto l'idea centrale è la medesima di Coventry e Kriegel: tra pensiero e coscienza c'è un'intimità profonda che non dipende da una riflessione esplicita.

Indipendentemente da quale possa essere l'interpretazione più corretta del pensiero di Locke, ci interessa evidenziare come attraverso l'autocoscienza sia possibile affrontare il problema dell'inconscio da una nuova prospettiva. Nel prosieguo di questo capitolo, infatti, oltre a continuare a esplorare i precursori dell'inconscio cognitivo ed emotivo, ci concentreremo anche su come altri autori abbiano trattato questa questione. In particolare, esamineremo le posizioni di Leibniz, Hume e Brentano, anche se sarà nel secondo capitolo che mostreremo pienamente l'importanza dell'autocoscienza, confrontando le posizioni di Freud e Husserl. Come vedremo, la questione è cruciale: a seconda di come viene concepita l'autocoscienza, si aprono spazi diversi per un certo tipo di inconscio, e non per un altro.

3.3. Leibniz

Il prossimo autore su cui vogliamo riflettere è Leibniz. Civita, nel suo testo dedicato all'inconscio, analizza il pensiero di Leibniz e Hume alla luce della definizione di inconscio cognitivo.¹³⁰ Questo concetto, ribadiamolo, al di là delle distinzioni interne in memoria (dichiarativa e procedurale) e processi cognitivi profondi, si riferisce in generale a tutte quelle operazioni inconscie che rendono l'esperienza della realtà e di sé stessi dei fenomeni unitari e strutturati. Nel caso di Leibniz, secondo Civita, le *petites perceptions* svolgono esattamente il ruolo di un processo cognitivo inconscio.

¹²⁸ Ivi, p. 167.

¹²⁹ *Ibidem*. Traduzione mia.

¹³⁰ Civita, *L'inconscio*, cit., pp. 38-39.

Per capire cosa siano le piccole percezioni, dobbiamo fare riferimento ai *Nuovi saggi sull'intelletto umano*,¹³¹ dove Leibniz scrive: «D'altra parte ci sono mille indizi che fanno ritenere che esiste in noi in ogni momento un'infinità di percezioni, ma senza appercezione e senza riflessione».¹³² È importante notare che queste percezioni, prive di appercezione, accompagnano sempre la nostra percezione cosciente. Secondo Leibniz, infatti, sono proprio queste percezioni a permetterci di avere un'esperienza ordinata a livello sensoriale:

Queste piccole percezioni sono dunque di più grande efficacia di quanto si pensi. Sono esse che formano quel non so che, quei gusti, quelle immagini delle qualità dei sensi, chiare nell'insieme ma confuse nelle parti, quelle impressioni che i corpi circostanti producono su di noi e che racchiudono l'infinito, quel legame che ciascun essere ha con tutto il resto dell'universo.¹³³

Inoltre, grazie alle piccole percezioni, abbiamo anche un senso di identità personale che si sviluppa e si mantiene nel tempo. Leibniz scrive infatti: «Queste percezioni insensibili contrassegnano anche e costituiscono il medesimo individuo, il quale è caratterizzato dalle tracce che esse conservano dei suoi stati precedenti, connettendoli con il suo stato presente».¹³⁴ In questo modo, le piccole percezioni svolgono un ruolo fondamentale sia nell'esperienza della realtà che nell'esperienza di sé, incarnando perfettamente il concetto di inconscio cognitivo in senso lato.

Abbiamo detto che queste infinite percezioni accompagnano la percezione cosciente. Ma come si concilia quest'affermazione con la nostra esperienza quotidiana? Noi, infatti, non percepiamo collezioni di parti, bensì fenomeni interi. Per Leibniz, però, le piccole percezioni sono paragonabili ai corpuscoli descritti dalla fisica, e afferma che è «irragionevole respingere gli uni e le altre sotto il pretesto che sono fuori della portata dei nostri sensi».¹³⁵ La questione, quindi, è comprendere il tipo di relazione che intercorre tra la nostra esperienza e l'infinito numero di piccole percezioni inconscie che la costituiscono.

Simmons cerca di rispondere a questa domanda fornendo due alternative: da una parte, si può sostenere che dall'unione delle piccole percezioni emerge qualcosa di semplice e inanalizzabile, cioè la nostra esperienza di fenomeni interi non scomponibili. Dall'altra, invece, e secondo Simmons questa sarebbe la posizione di Leibniz, si può avanzare l'ipotesi che si

¹³¹ Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano, 2011.

¹³² Ivi, pp. 83-85.

¹³³ Ivi, p. 87.

¹³⁴ Ivi, p. 89.

¹³⁵ Ivi, p. 91.

tratta semplicemente di un'apparenza. A questo proposito, scrive: «Il miglior modo per Leibniz è dire che l'apparenza della semplicità è soltanto ciò: un'apparenza. [...] Quello che non è nient'altro che una collezione di piccole percezioni mischiate appare semplice».¹³⁶ In altre parole, secondo Leibniz, noi sperimentiamo fenomeni come interi semplici grazie alle piccole percezioni, senza essere consapevoli di queste ultime. Quello che percepiamo, però, non è altro che una mescolanza di piccole percezioni.

Oltre a questa visione dell'inconscio, Leibniz pensa che anche i fenomeni interi possono essere inconsapevoli. Questo accade perché, secondo Simmons, per Leibniz ci sono delle caratteristiche specifiche che fanno sì che un certo fenomeno si stagli rispetto agli altri, diventando così cosciente. Questi requisiti sono: dimensione, numero e variazione.¹³⁷ Una prima modalità per cui i fenomeni interi possono configurarsi come inconsci, quindi, dipende dal fatto che questi non sono in grado di catturare l'attenzione della coscienza, in quanto non posseggono un sufficiente grado di nessuna caratteristica che abbiamo elencato. Vediamo un esempio illustrativo per comprendere meglio questo punto. Leibniz parla di come l'abitudine a sentire un certo rumore, come quello di un mulino o di una cascata, contribuisca a non renderlo più uno stimolo passibile di essere notato. La ragione, dal suo punto di vista, è che manca una variazione che interrompa l'omogeneità di quel suono a cui ci siamo abituati. In assenza di novità, quindi, la nostra attenzione non viene attirata.

Tuttavia, è importante sottolineare che, accanto alle caratteristiche oggettive che rendono un fenomeno saliente, anche le motivazioni soggettive influenzano la nostra capacità di concentrarci su un determinato fenomeno. Come osserva Simmons:

Oltre alla dimensione percettiva, al numero e alla variazione, Leibniz considera gli effetti del contesto percettivo e della motivazione e formazione del percettore sulla chiarezza di una percezione: ciò che è percepibile in un contesto potrebbe non esserlo in un altro; e ciò che è percepibile per una persona potrebbe non esserlo per un'altra (o persino per la stessa persona in momenti diversi, ad esempio prima e dopo la prima tazza di caffè al mattino).¹³⁸

I fenomeni interi, quindi, possono rimanere inconsci per motivazioni sia oggettive che soggettive. Nel primo caso, come abbiamo visto con l'esempio del rumore del mulino, non percepiamo lo stimolo a causa della sua omogeneità. A questo proposito, si potrebbe obiettare

¹³⁶ Simmons, A., *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, 110 (1), 2001, p. 64. Traduzione mia.

¹³⁷ Ivi, p. 58.

¹³⁸ Ivi, p. 59. Traduzione mia.

che sia solo l'abitudine a rendere difficile l'individuazione dello stimolo. Tuttavia, quando un rumore monotono si interrompe, lo notiamo immediatamente.¹³⁹ Questo suggerisce che, oltre all'abitudine, ci deve essere qualcosa nello stimolo stesso che lo rende poco attraente per la nostra attenzione. Nel secondo caso, invece, immaginiamo una situazione in cui siamo assorbiti dai nostri pensieri. In tale circostanza, possiamo facilmente non notare dettagli dell'ambiente circostante, perché tutta la nostra attenzione è concentrata su ciò a cui stiamo pensando.

In entrambi i casi, ciò che rimane invariato è che alcuni fenomeni possono non stagliarsi rispetto agli altri come rilevanti, rimanendo in questo modo inconsci. Per questa ragione, possiamo affermare che la concezione leibniziana della mente prevede due tipi di inconscio: 1) i fenomeni interi che non notiamo per ragioni di carattere oggettivo e/o soggettivo; 2) i fenomeni interi che notiamo, ma la cui natura eccede le capacità della nostra consapevolezza, poiché non si tratta di fenomeni semplici, bensì di complessi di piccole percezioni inconse.

Fino a ora abbiamo considerato le motivazioni che influenzano la nostra attenzione verso determinati stimoli, ma non abbiamo ancora esplorato cosa accade una volta che il nostro interesse viene catturato. Questo ci porta direttamente al tema dell'autocoscienza in Leibniz. Vediamo un passaggio che ci introduce a questo problema:

È utile fare una distinzione tra 'percezione', che è lo stato interno della monade che rappresenta le cose esterne, e 'appercezione', che è la 'coscienza' [conscience], o la cognizione riflessiva di questo stato interno, che non è data a tutte le anime, né in ogni momento alla stessa anima.¹⁴⁰

Da questa citazione emerge non solo la celebre distinzione tra percezione e appercezione, che richiama inequivocabilmente l'idea di una coscienza di ordine superiore (HOP), ma anche l'idea che l'appercezione non sia una condizione costante. È proprio su questo secondo aspetto che Leibniz fornisce un chiarimento fondamentale nel brano seguente:

[...] non è possibile per noi riflettere sempre espressamente su tutti i nostri pensieri, altrimenti la mente farebbe riflessione su ogni riflessione, all'infinito, senza poter passare mai a un nuovo pensiero. Per esempio, avendo appercezione di qualche sensazione presente, dovrei sempre pensare che vi penso, e pensare ancora che penso di pensarvi, e così all'infinito. Ma bisogna bene

¹³⁹ Si pensi a quando il rumore del frigorifero si interrompe. In quel preciso momento, diventiamo coscienti del fatto che quel rumore è sempre stato presente fino alla sua interruzione. Di conseguenza, se uno stimolo non presenta variazioni, è probabile che la nostra attenzione non venga catturata da esso, mentre se ci sono, come nel caso di un'interruzione, le probabilità aumentano in modo significativo.

¹⁴⁰ Leibniz, *Principles of Nature and Grace Based on Reason*, translated and edited by J. Bennett, Early Modern Texts, 2006, p. 3. <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1714a.pdf>.

che cessi di riflettere su tutte queste riflessioni e che ci sia infine qualche pensiero che si lascia passare senza pensarvi, altrimenti si rimarrebbe sempre sulla medesima cosa.¹⁴¹

Il messaggio di Leibniz sembra essere piuttosto chiaro: per evitare il regresso all'infinito che deriverebbe dal postulare che l'autocoscienza dipende da un altro stato mentale, bisogna interrompere la catena delle riflessioni. Quindi, se consideriamo i due passaggi appena citati, possiamo legittimamente affermare che secondo Leibniz un'esperienza non è necessariamente cosciente (percezione), ma diventa tale solo quando uno stato mentale superiore la oggettiva (appercezione).

Simmons ci ha fornito le coordinate per comprendere quando uno stato mentale può diventare cosciente, ossia quando certe caratteristiche, come dimensione, numero e variazione, emergono con tale forza da attirare la nostra attenzione. A ciò si aggiunge che anche i fattori soggettivi giocano un ruolo cruciale nel suscitare il nostro interesse. In definitiva, quindi, affinché uno stato mentale venga oggettivato, è necessario che vengano soddisfatte specifiche condizioni. Inoltre, quando uno stato mentale superiore viene attratto da uno stato mentale inferiore inconscio, è fondamentale che questo stato superiore non diventi cosciente a sua volta, altrimenti si finirebbe nel regresso all'infinito. Da tutto ciò possiamo concludere che la soluzione di Leibniz al problema dell'autocoscienza risiede nel fatto che lo stato mentale di ordine superiore non deve essere necessariamente cosciente.

A sostegno di questa tesi, va notato che nella letteratura secondaria diversi autori sostengono che Leibniz è un sostenitore della HOP.¹⁴² In un caso specifico, viene anche sottolineata la posizione che abbiamo appena descritto riguardo alla necessità che lo stato mentale di ordine superiore non debba essere a sua volta cosciente. Ci riferiamo all'articolo di Gennaro in cui viene espressamente affermato che «quando uno stato mentale cosciente è uno stato di primo ordine diretto verso il mondo, il pensiero di ordine più alto non è esso stesso cosciente; altrimenti, ci sarebbe una circolarità e il regresso all'infinito».¹⁴³ Tuttavia, subito dopo, l'autore sostiene che, quando il pensiero di ordine superiore è cosciente, ciò dipende da un ulteriore pensiero (di terzo ordine) che si rivolge a quello di secondo ordine. In questo caso,

¹⁴¹ Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 255.

¹⁴² Si vedano a questo proposito: Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, cit.; Kulstad, M. A., *Leibniz on Apperception, Consciousness and Reflection*, Philosophia, München, 1991; McRae, R., *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, University of Toronto Press, Toronto, 1976; Jorgensen, L. M., *Leibniz on Memory and Consciousness*, British Journal for the History of Philosophy, 19 (5), 2011, pp. 887-916.

¹⁴³ Gennaro, R. J., *Leibniz on Consciousness and Self-Consciousness*, New Essays on the Rationalists, edited by R. J. Gennaro & C. Huenemann, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 354. Traduzione mia con qualche modifica.

spiega, siamo di fronte all'attività dell'introspezione, che implica un pensiero di ordine superiore cosciente (terzo ordine) che si rivolge verso uno stato interno per renderlo cosciente (secondo ordine).¹⁴⁴

Gennaro distingue poi due tipi di introspezione: da un lato, una forma di introspezione con un focus cosciente momentaneo, dall'altro una pratica introspettiva più deliberata, che coinvolge «l'uso della ragione e un pensiero consapevole più prolungato nel tempo e orientato verso l'interno».¹⁴⁵ Tuttavia, emerge un problema inevitabile: come può essere cosciente lo stato mentale di terzo ordine? Se lo stato mentale di secondo ordine è inconscio, perché mai lo stato mentale di terzo ordine – sia esso momentaneo o duraturo – dovrebbe essere cosciente senza l'intervento di un altro stato mentale che lo oggettiva? Nell'articolo non siamo riusciti a trovare una spiegazione convincente, per cui gli argomenti che dovrebbero sostenere l'interpretazione di Gennaro in merito alla posizione di Leibniz sull'autocoscienza rimangono poco chiari.

Una strada alternativa che potrebbe essere esplorata è l'idea che tutti i meta stati mentali siano di per sé inconsci. Tuttavia, questa soluzione al problema del regresso non fa altro che sollevare nuovi interrogativi: come potrebbe uno stato mentale inconscio conferire coscienza a un altro stato mentale inconscio? Sarebbe simile a credere che un corpo immobile possa mettere in movimento un altro corpo immobile.

3.4. Hume

Un altro autore considerato da Civita un antesignano dell'inconscio cognitivo è David Hume. Per il filosofo scozzese, l'esperienza della realtà e di noi stessi si organizza attraverso principi associativi che agiscono in modo automatico. Questa tesi viene esposta esplicitamente nel primo libro del *Trattato sulla natura umana*,¹⁴⁶ dove Hume scrive:

Se le idee fossero completamente slegate e sconnesse, soltanto il caso potrebbe collegarle; ma è impossibile che le medesime idee semplici si compongono regolarmente in idee complesse (come accade di solito) senza un qualche legame tra loro; ovvero una proprietà associativa, grazie alla quale un'idea ne introduce naturalmente un'altra. Questo principio di unione tra le idee non deve

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*. Traduzione mia.

¹⁴⁶ Hume, *Trattato sulla natura umana*, traduzione e cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001.

essere considerato una connessione indissolubile [...]. Dobbiamo invece considerarlo come una forza delicata che di solito prevale, ed è il motivo, tra l'altro, per cui le lingue si corrispondono così tanto fra loro: la natura sembra indicare a chiunque le idee semplici più adatte a comporsi in un'idea complessa. Le proprietà da cui ha origine questa associazione, e che inducono la mente a passare da un'idea a un'altra, sono tre: RASSOMIGLIANZA, CONTIGUITÀ nello spazio e nel tempo, e CAUSA ed EFFETTO.¹⁴⁷

Secondo Hume, quindi, alla base della nostra esperienza della realtà ci sono questi principi associativi che organizzano le idee indipendentemente dalla cultura di appartenenza.¹⁴⁸ Tuttavia, per rimanere fedeli al testo, sarebbe più corretto dire che Hume parla di una forza – definita “forza delicata” (*gentle force*) – che struttura le relazioni tra le idee in base alla somiglianza, alla contiguità (spaziale e temporale) e alla causalità. È questa forza, e non i principi associativi in sé, a organizzare la nostra esperienza.

Al di là di queste precisazioni, ciò che ci interessa è che il risultato di questo lavoro inconscio di connessione delle idee, coadiuvato dall'abitudine derivante dalla ripetizione,¹⁴⁹ è la capacità di previsione e orientamento nella realtà, che rappresenta una delle due funzioni fondamentali dell'inconscio cognitivo.

Anche per quanto riguarda l'altra funzione – cioè il contributo dell'inconscio cognitivo alla costituzione del Sé –, possiamo apprezzare l'importanza di questa *gentle force*, nella misura in cui per Hume l'Io è l'effetto della proprietà associativa della somiglianza. Cerchiamo di comprendere meglio questo punto. Quando un contenuto di cui facciamo esperienza nel presente ci ricorda per somiglianza un contenuto di cui abbiamo fatto esperienza nel passato, siamo inevitabilmente testimoni del fatto che chi ha esperito il primo contenuto e chi sta aspettando il secondo contenuto sono la stessa persona. Di conseguenza, l'Io non è presente originariamente, ma è il risultato di un ricordo il cui accadimento è motivato dalla somiglianza tra due contenuti. Torneremo su questo tema più avanti. Per ora, ciò che è importante sottolineare è che le proprietà associative della “forza delicata” non solo organizzano la realtà, ma contribuiscono anche alla formazione del senso dell'Io, che è l'altra funzione chiave dell'inconscio cognitivo.

¹⁴⁷ Ivi, pp. 43 e 45.

¹⁴⁸ Per Hume, le idee sono copie evanescenti delle impressioni sensoriali. Per approfondire lo statuto delle impressioni sensoriali e delle idee nel suo pensiero, rimandiamo al primo libro del *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 27.

¹⁴⁹ Rispetto al ruolo cruciale dell'abitudine qui evidenziato, è interessante notare che in Hume questa dimensione abitudinaria basata sulla ripetizione gioca una funzione fondamentale anche in ambito morale. Per un approfondimento su questo aspetto, si veda: Davie, W., *Hume's General Point of View*, *Hume Studies*, 24 (2), 1998, p. 281.

A questo punto, però, è importante fare due precisazioni. Abbiamo detto che per Hume le proprietà della forza che associa le idee sono tre: somiglianza, contiguità (spaziale e temporale) e causalità. Tuttavia, sappiamo che quest'ultima rappresenta un problema molto serio per il nostro autore, in quanto, diversamente dalle altre due proprietà associative, non sembra esserci un vincolo reale quando affermiamo che X causa Y. Nel caso della somiglianza e della contiguità, infatti, abbiamo una relazione fondata o nelle caratteristiche stesse dei contenuti (X assomiglia a Y) o nel loro essere in rapporto grazie a delle coordinate spaziali e temporali che ne fissano la coesistenza e/o la successione (X è sopra a Y in T₁, poi X cade in T₂). In quest'ultimo scenario, siamo testimoni, in quanto occupanti una certa prospettiva spaziale in un determinato momento, di un rapporto sincronico e diacronico sussistente proprio tra X e Y.

Che cosa possiamo dire invece della causalità? Se prendiamo il celebre esempio humiano della palla da biliardo che ne colpisce un'altra, quello che ci verrebbe da affermare se assistessimo a questa correlazione, sarebbe che il movimento della seconda palla è stato causato dalla prima. Hume, però, ci invita a riflettere su quali siano gli argomenti alla base della nostra affermazione. Dal suo punto di vista, quello di cui facciamo esperienza è semplicemente una relazione di contiguità, una successione per cui da X segue Y. Inoltre, Hume prende seriamente in considerazione il peso che ha la ripetizione di esperienze simili nella formazione dei nostri giudizi, in quanto, come evidenzia Civita, «l'esperienza passata genera nella mente l'abitudine a credere e ad attenderci che dato il primo fenomeno (la causa), il secondo (l'effetto) si produrrà necessariamente».¹⁵⁰

Alla luce di queste considerazioni, per Hume sembra inevitabile giungere alla conclusione che la causalità non è una proprietà associativa come le altre due, perché può essere spiegata proprio grazie a esse. Una palla da biliardo che ne colpisce un'altra, quindi, non denota alcun tipo di relazione causale necessaria, bensì una relazione di contiguità che, grazie anche all'esperienza passata di situazioni simili, viene percepita nella forma X causa Y. In questo senso, la causalità può essere vista come un effetto della *gentle force* che connette inconsciamente le nostre idee. Pertanto, per Hume, gli unici autentici principi associativi sono la somiglianza e la contiguità.

L'altra precisazione riguarda la posizione del filosofo scozzese sullo statuto dell'Io. Abbiamo detto che per Hume l'ipseità è l'effetto di un ricordo che nasce da un'associazione di somiglianza tra due contenuti. Mettiamo tra parentesi quest'ultima considerazione a proposito

¹⁵⁰ Civita, *L'inconscio*, cit., p. 47.

di ciò che sta alla base della scaturigine del ricordo e concentriamoci esclusivamente sul movimento del ritornare a sé stessi. In un passaggio molto celebre dell'*Appendice*, Hume parla della riflessione come modalità per accedere al proprio Io. Scrive: «Quando rifletto sul *mio io*, non percepisco mai questo *io* senza una o più percezioni; né potrò mai percepire qualcosa che non siano percezioni. È la loro composizione, dunque, che forma l'io».¹⁵¹ Da queste parole emerge chiaramente che, sebbene il ripiegamento sulla propria interiorità – in questo caso nella forma della riflessione – sembri condurci verso l'Io, quest'ultimo, in realtà, si rivela essere semplicemente un insieme di percezioni. Sembrerebbe dunque che persino questo movimento verso l'interno non è in grado di consegnarci un Io stabile, ma, come vedremo, il problema sta apparentemente a monte, nell'assenza cioè nel pensiero di Hume di un Io dotato di statuto ontologico.

Come sottolinea Thiel, la lettura più comune della posizione di Hume sull'Io è proprio quella che lo riduce ontologicamente alle percezioni.¹⁵² Tuttavia, Thiel sostiene che, sebbene ci siano passaggi in cui il filosofo sembra effettivamente affermare che l'Io non è altro che un fascio di percezioni,¹⁵³ la situazione è più complessa. Secondo lui, Hume è convinto che l'essenza della mente, al pari di quella dei corpi materiali, non possa essere conosciuta. Nell'introduzione al *Trattato*, infatti, leggiamo:

Siccome mi sembra evidente che, essendo a noi ignota l'essenza della mente così come quella degli oggetti esterni, è altrettanto impossibile formarci una nozione dei suoi poteri e delle sue qualità, se non attraverso esperimenti esatti e accurati, e attraverso l'osservazione degli effetti particolari che derivano dalle sue diverse circostanze e dalle sue condizioni. E pur dovendoci sforzare di rendere tutti i nostri principi per quanto possibile universali, [...], è pur sempre certo che non possiamo mai spingerci oltre l'esperienza; e che, qualunque ipotesi pretenda di scoprire le ultime qualità originarie della natura umana, la dobbiamo condannare senza indugi come presuntuosa chimerica.¹⁵⁴

Sulla base di questo passaggio, Thiel può affermare che «Hume è focalizzato non sulla reale natura della mente, ma solo sulle sue caratteristiche accessibili grazie all'introspezione».¹⁵⁵ In

¹⁵¹ Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 1243.

¹⁵² Thiel, U., *The Early Modern Subject, Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 418.

¹⁵³ Ivi, pp. 419-420.

¹⁵⁴ Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 21.

¹⁵⁵ Thiel, *The Early Modern Subject, Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, cit., p. 421. Traduzione mia.

altre parole, se ci limitiamo a ciò che possiamo cogliere attraverso l'osservazione interna, è vero che non possiamo trovare un Sé isolato dalle percezioni. Tuttavia, ciò non implica che l'autore neghi l'esistenza di un Io stabile oltre il flusso delle percezioni.

Una prova a sostegno di questa tesi può essere trovata in alcuni passaggi in cui Hume definisce la coscienza come una relazione immediata tra sé e sé.¹⁵⁶ Thiel ne riporta i più significativi, dai quali emerge chiaramente la distinzione tra riflessione e coscienza. Nel primo caso, la riflessione comporta un movimento esplicito dell'attenzione verso le percezioni, mentre nel secondo non è richiesto alcuno sforzo consapevole, poiché la coscienza è una presenza costante nei confronti di sé, che garantisce anche un'indubbia certezza. Come scrive Thiel: «Diversamente dalla riflessione, [...] la coscienza accompagna sempre le nostre percezioni».¹⁵⁷ E qualche riga più sotto: «L'immediata apprensione delle operazioni mentali che permette la coscienza è accompagnata da un'assoluta certezza».¹⁵⁸

La coscienza, grazie alla sua immediatezza e certezza, sembra anche svolgere un ruolo fondativo rispetto alla riflessione:

[...] la coscienza sembra venir considerata da Hume come la base per la riflessione. Egli sostiene che “ciò che è realmente chiaro alla percezione immediata può essere distinto dalla riflessione”. Sottolinea, però, che nonostante le nostre operazioni mentali siano presenti a noi grazie alla coscienza, distinguerle ed esaminarle attraverso la riflessione non è un compito semplice.¹⁵⁹

In conclusione, l'immediatezza e la certezza della coscienza costituiscono la base da cui la riflessione può essere esercitata, ma, come evidenziato nel passaggio citato, questo non garantisce affatto che la riflessione sia in grado di rendere espliciti con chiarezza i tratti distintivi del proprio oggetto di studio.

Se il rapporto gerarchico tra coscienza e riflessione è quello che abbiamo appena descritto, allora Hume sembra allinearsi alla posizione aristotelica espressa nel *De Anima*,¹⁶⁰ poiché anche per lui l'autocoscienza è una proprietà intrinseca alla coscienza. In questo contesto, la riflessione non rende possibile la coscienza di uno stato mentale, ma è un atto che segue temporalmente la coscienza e può cercare di esplicitarne la struttura. Tuttavia, come

¹⁵⁶ Ivi, p. 404.

¹⁵⁷ *Ibidem*. Traduzione mia.

¹⁵⁸ Ivi, p. 405. Traduzione mia.

¹⁵⁹ *Ibidem*. Traduzione mia.

¹⁶⁰ Aristotele, *L'anima*, cit., p. 93 e p. 95.

sottolineano Stevenson e Thiel,¹⁶¹ esiste un passaggio in cui Hume esprime chiaramente la sua concezione di coscienza, scrivendo: «La maggior parte dei filosofi sembra incline a pensare che l'identità personale *sorga* dalla coscienza; e la coscienza non è altro che un pensiero o una percezione riflessa».¹⁶² Da questa affermazione, Hume sembra suggerire una posizione contraria, indicando che la coscienza delle nostre operazioni mentali avviene grazie alla riflessione, ovvero a un'attività di secondo ordine.

Se Hume sia o meno un sostenitore della HOP è una questione ancora dibattuta.¹⁶³ Thiel, infatti, osserva che, nonostante la distinzione tra coscienza e riflessione, «non è chiaro se [Hume] pensa che la coscienza sia una qualità inerente al pensiero stesso o se sia una percezione di ordine superiore».¹⁶⁴ Se, tuttavia, dovessimo interpretare l'unico passaggio esplicito in merito alla coscienza come un'indicazione chiara della posizione di Hume, potremmo concludere che egli considera la coscienza un pensiero o una percezione riflessa. In tal caso, «allora anche la sua proposta solleva il vecchio problema di un regresso all'infinito della coscienza, dato che afferma che “tutte le azioni e sensazioni dell'anima” sono accompagnate dalla coscienza».¹⁶⁵

Riassumendo, possiamo dire che Hume non solo ha anticipato il concetto di inconscio cognitivo, ma ha anche affrontato, come Leibniz, il problema dell'autocoscienza. Purtroppo, come abbiamo visto, entrambe le posizioni presentano difficoltà. Nel caso di Leibniz, risulta difficile capire come uno stato mentale inconscio possa generare coscienza in un altro stato inconscio. Nel caso di Hume, invece, basandoci sull'interpretazione di Thiel, non è chiaro quale sia la sua posizione definitiva riguardo all'autocoscienza. Nel prossimo paragrafo, torneremo su questo tema esaminando la posizione di Brentano riguardo alla possibilità che esista l'inconscio. Come vedremo, Brentano tenterà di risolvere lo stesso problema sollevato da Leibniz e criticato da Thiel in Hume, ossia il rischio di un regresso all'infinito qualora si sostenga che la coscienza sia l'effetto di un atto di ordine superiore. Prima di entrare in questa analisi, però, esamineremo le posizioni di Schopenhauer e Nietzsche come precursori dell'inconscio emotivo.

¹⁶¹ Stevenson, G. P., *Humean Self-Consciousness Explained*, Hume Studies, 24 (1), 1998, p. 95; Thiel, *The Early Modern Subject, Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, cit., p. 403.

¹⁶² Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 1245.

¹⁶³ Per il lettore interessato ad altri tentativi di chiarire la posizione di Hume in merito all'autocoscienza, si vedano il già citato contributo di Stevenson e Bettcher, T. M., *Berkeley and Hume on Self and Self-Consciousness*, Topics in Early Modern Philosophy of Mind, edited by J. Miller, Springer, Dordrecht, 2009, pp. 193-222.

¹⁶⁴ Thiel, *The Early Modern Subject, Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, cit., p. 406. Traduzione mia.

¹⁶⁵ *Ibidem*. Traduzione mia.

4. L'inconscio nell'Ottocento

Per concludere questo primo capitolo dedicato alla ricostruzione del concetto di inconscio, ci concentreremo su tre autori cruciali per lo sviluppo della psicoanalisi: Schopenhauer, Nietzsche e Brentano. L'influenza dei primi due sul pensiero di Freud, sebbene non sia stata da lui esplicitamente riconosciuta, è ampiamente suffragata da numerosi riferimenti. Per quanto riguarda Brentano, invece, si tratta di una figura particolarmente interessante, perché, oltre a essere stato un docente seguito e stimato da Freud durante i suoi anni di formazione, è stato anche il maestro di Husserl.¹⁶⁶ Indipendentemente dall'impatto diretto che Brentano può aver avuto sul giovane Freud, la sua rilevanza per questo lavoro sta nel suo ruolo di punto d'incontro tra Freud e Husserl. Nel secondo capitolo, infatti, partiremo dalle riflessioni di Brentano sull'inconscio per esaminare come i due pensatori abbiano sviluppato in modo originale e divergente gli stessi temi da lui trattati.

Per quanto concerne Schopenhauer, pur essendoci materiale per approfondire sia la sua vicinanza al concetto di inconscio cognitivo, sia le sue riflessioni sull'autocoscienza, abbiamo scelto di concentrarci esclusivamente sulla sua prossimità al concetto di inconscio emotivo, e dunque alla psicoanalisi freudiana. Come vedremo, al di là dell'influenza diretta che Schopenhauer può aver esercitato su Freud, anche per lui esiste un livello della soggettività che agisce inconsciamente, influenzando la vita cosciente. Per Schopenhauer, infatti, la volontà guida la sessualità e protegge da esperienze spiacevoli tramite la rimozione e la follia, mostrando così una chiara somiglianza con il pensiero freudiano.

Un altro autore il cui pensiero presenta affinità con quello freudiano è Nietzsche. Come Freud, anche Nietzsche riconosce l'esistenza di un livello inconscio che guida le nostre azioni.

¹⁶⁶ A questo proposito, è interessante notare che, nonostante Freud (1856-1939) e Husserl (1859-1938) siano vissuti nello stesso periodo, non ci sono evidenze di un loro incontro personale. Freud frequentò infatti le lezioni di Brentano dal 1874 al 1876, mentre Husserl lo fece esattamente dieci anni dopo. Non risultano prove nemmeno di una conoscenza diretta dei rispettivi lavori. Come osserva Togni: «È noto che nella biblioteca personale di Husserl si trovano solo due piccoli lavori di Freud, cioè le *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* del 1909 e l'edizione di *Self-portrait* del 1936, entrambe prive di sottolineature o appunti – presenti invece in un'altra opera psicoanalitica posseduta da Husserl, cioè *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica* di Jung». Pertanto, non si può affermare con certezza che Husserl abbia letto Freud. Nonostante l'assenza di sottolineature, però, Husserl si riferisce alla psicoanalisi e alla psicologia del profondo rispettivamente in *Idee II* e nella *Crisi*. Nel recente volume dei *Grenzprobleme*, cita addirittura il nome di Freud due volte, il che indica che conosceva almeno sommariamente il suo lavoro. Per quanto riguarda Freud, invece, nella sua vasta produzione il nome di Husserl non compare mai. Tuttavia, come suggerisce Smith, è possibile che fosse stato messo al corrente del lavoro di Husserl da parte di Binswanger, psichiatra a orientamento fenomenologico, grande ammiratore di Freud, nonché suo corrispondente e amico. Cfr. Togni, *Husserl on the Unconscious and Reduction*, cit., p. 76. Traduzione mia; Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. II, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1965, pp. 616-617; Husserl, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2015, p. 244; Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Springer, Dordrecht, 2014, p. 113 e p. 126; Smith, *Towards a Phenomenology of Repression*, cit., p. 66.

Inoltre, a legare ulteriormente i due pensatori, sebbene oltre i confini semantici dell'inconscio emotivo, è il ruolo castrante che la civiltà esercita sull'individuo e le conseguenze che ciò comporta sulla dimensione istintuale. Alla luce di questi punti di contatto, risulterà chiaro il motivo per cui Nietzsche può essere considerato un precursore del concetto di inconscio emotivo.

Infine, prenderemo in esame Brentano, la cui importanza, come accennato, deriva dal fatto di essere stato un punto di riferimento sia per Freud che per Husserl. L'interesse per il suo pensiero, in questa sede, riguarda tuttavia il suo specifico approccio all'inconscio. Come vedremo, dal suo punto di vista tutti i tentativi di sostenere l'esistenza di atti psichici inconsci si rivelano infondati, poiché a suo avviso esistono spiegazioni alternative per i fenomeni che dovrebbero giustificare l'esistenza dell'inconscio. In definitiva, per Brentano, tutto ciò che è psichico è cosciente.

4.1. Schopenhauer

Entriamo ora nel vivo del paragrafo, iniziando a esaminare il pensiero di Schopenhauer. Come sottolinea Civita, il filosofo tedesco può essere considerato un precursore dell'inconscio emotivo, ossia quell'insieme di motivazioni inconsapevoli che influenzano i nostri pensieri e comportamenti.¹⁶⁷ In apertura, facendo riferimento alla psicoanalisi freudiana, abbiamo accennato al fatto che queste motivazioni risiedono nella sfera affettiva rimossa di un individuo, precisando che tali contenuti rimossi esistono in uno spazio distinto dalla coscienza. Partendo da queste considerazioni, cercheremo ora di esplorare in che misura Schopenhauer possa essere considerato un anticipatore della psicoanalisi.

Nel lavoro di Freud, il nome di Schopenhauer appare frequentemente,¹⁶⁸ anche se solo in pochi passaggi queste citazioni risultano fondamentali per comprendere l'influenza che il filosofo tedesco può aver avuto sullo sviluppo della psicoanalisi. Tra queste, ricordiamo:

Da un bel po' infatti il filosofo Arthur Schopenhauer ha fatto vedere agli uomini in qual misura tutte le loro azioni e aspirazioni sono determinate da desideri sessuali – nel senso abituale della

¹⁶⁷ Civita, *L'inconscio*, cit., p. 49.

¹⁶⁸ Nell'*Interpretazione dei sogni*, Freud cita Schopenhauer a p. 910, p. 934 e p. 954. Nella *Psicopatologia della vita quotidiana* lo cita a p. 1536. In *Totem e Tabù* a p. 3002. In *Al di là del principio di piacere* a p. 4228 e 4274. In *Le resistenze alla psicoanalisi* a p. 4650 e nell'*Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)* a p. 5320.

parola – e tutto un mondo di lettori non dovrebbe scordare troppo facilmente quell’insegnamento così avvincente!¹⁶⁹

Sono certo di aver elaborato autonomamente la teoria della rimozione; non so di alcuna fonte che mi abbia influenzato e avvicinato ad essa, e per lungo tempo ho ritenuto che si trattasse di una concezione originale fino a quando Rank ha segnalato il passo del *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer ove il filosofo tenta una spiegazione della follia. Ciò che là è detto circa la riluttanza ad accettare ciò che della realtà risulta penoso, coincide così perfettamente con il contenuto del mio concetto di rimozione, che ancora una volta ho potuto ringraziare le lacune della mia cultura che mi avevano permesso di fare una scoperta.¹⁷⁰

Probabilmente pochissimi uomini hanno compreso che ammettere l’esistenza di processi psichici inconsci significa compiere un passo denso di conseguenze per la scienza e per la vita. Affrettiamoci comunque ad aggiungere che un tale passo la psicoanalisi non l’ha compiuto per prima. Molti filosofi possono esser citati quali precursori, e sopra tutti Schopenhauer, la cui “volontà” inconscia può essere equiparata alle pulsioni psichiche di cui parla la psicoanalisi.¹⁷¹

Da questi brani emerge che Freud era consapevole del pensiero di Schopenhauer, anche se, come egli stesso sottolinea, tali affinità non sembrano derivare da una conoscenza diretta delle sue opere.¹⁷² Se così fosse, si tratterebbe di una consapevolezza *ex post* delle somiglianze tra i loro pensieri. Tuttavia, come abbiamo cercato di evidenziare nel corpo del testo e nella nota, ci sono molti riferimenti sparsi nella produzione freudiana che suggeriscono una connessione diretta. Lasciando aperta la questione, è sorprendente constatare quanti temi i due autori condividono. Su questa base è nata persino una letteratura che ne esplora affinità e differenze.¹⁷³

¹⁶⁹ Freud, S., *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 1797.

¹⁷⁰ Freud, S., *Per la storia del movimento psicoanalitico*, cit., p. 3257.

¹⁷¹ Freud, S., *Una difficoltà della psicoanalisi*, cit., p. 4061.

¹⁷² Riportiamo per esteso la citazione: «Le notevoli concordanze fra la psicoanalisi e la filosofia di Schopenhauer, il quale non solo ha sostenuto il primato dell’affettività e l’importanza preminente della sessualità, ma ha conosciuto addirittura il meccanismo della rimozione, non possono essere ascritte alla mia conoscenza delle sue teorie. Ho letto Schopenhauer molto tardi nella mia vita, e per un lungo periodo di tempo ho evitato di leggere Nietzsche, l’altro filosofo le cui intuizioni e scoperte coincidono spesso, in modo sorprendente, con i risultati faticosamente raggiunti dalla psicoanalisi; più che la priorità mi importava di conservarmi libero da ogni influsso esterno». Freud, S., *Autobiografia*, cit., pp. 4713-4714.

¹⁷³ Si vedano: Bischler, W., *Schopenhauer and Freud: a comparison*, *Psychoanalytic Quarterly*, 8 (1), 1939, pp. 88-97; Proctor-Gregg, N., *Schopenhauer and Freud*, *Psychoanalytic Quarterly*, 25 (2), 1956, pp. 197-214; Gupta, R. K., *Freud and Schopenhauer*, *Journal of the History of Ideas*, 36 (4), 1975, pp. 721-728; Hamlyn, D. W., *Schopenhauer and Freud*, *Revue Internationale de Philosophie*, 42 (164, 1), 1988, pp. 5-17; Young, C., Brook, A., *Schopenhauer and Freud*, *International Journal of Psychoanalysis*, 75 (1), 1994, pp. 101-118; Gardner, S., *Schopenhauer, Will, and the Unconscious*, *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by C. Janaway, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 375-421; Janaway, C., *The real essence of human beings: Schopenhauer and the unconscious will*, *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, edited

In questa sede, tuttavia, ci limiteremo a esaminare il modo in cui Schopenhauer affronta i concetti di volontà, sessualità e rimozione.¹⁷⁴

Nel primo caso, la somiglianza con il concetto freudiano di Es è davvero notevole. Infatti, come i processi primari che costituiscono il nucleo della soggettività freudiana, la volontà per Schopenhauer segue regole completamente diverse da quelle della dimensione razionale. Mentre l'attività riflessiva richiede tempo per ponderare, l'Es e la volontà agiscono in modo immediato e cieco. Se il pensiero è uno sforzo cosciente indirizzato verso uno scopo, l'Es e la volontà perseguono obiettivi che vanno al di là della consapevolezza soggettiva. Inoltre, sia Schopenhauer che Freud mettono in discussione il primato della sfera intellettuale, considerandola uno strumento dell'inconscio. Schopenhauer, infatti, scrive: «La volontà è primaria e originale; la conoscenza si aggiunge semplicemente a essa come strumento appartenente al fenomeno della volontà».¹⁷⁵ Gardner, descrivendo la posizione di Schopenhauer sul rapporto tra volontà e ragione, aggiunge:

La coscienza e il soggetto conoscente, dal suo punto di vista [di Schopenhauer], sono ontologicamente dipendenti dalla volontà, perché sono il suo strumento: se assumiamo una prospettiva oggettiva sulla cognizione, troviamo una sua esauriente spiegazione nei termini di uno strumento della volontà, una 'funzione cerebrale' che si è evoluta in risposta all'aumento dei bisogni di discriminazione degli organismi complessi. La cognizione, quindi, è per natura 'già qualcosa di secondario, un mero prodotto'. La volontà in sé stessa è interamente senza coscienza e indipendente dalla cognizione.¹⁷⁶

Se ora ci rivolgiamo a Freud, troviamo una posizione analoga ne *L'Io e l'Es*¹⁷⁷ quando afferma che l'Io non «è soltanto l'aiutante dell'Es, ma altresì il suo umile servo, che implora l'amore del suo padrone».¹⁷⁸ In altre parole, l'Es e la volontà non solo obbediscono a principi diversi dalla ragione, ma costituiscono la vera fonte motivazionale alla base delle nostre azioni.

by A. Nicholls and M. Liebscher, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 140-155; Cybulska, E., *Freud's Burden of Debt to Nietzsche and Schopenhauer*, Indo-Pacific Journal of Phenomenology, 15 (2), 2015, pp. 1-15.

¹⁷⁴ Per un approfondimento dei temi in comune tra Schopenhauer e Freud, si vedano: Gupta, *Freud and Schopenhauer*, cit.; Cybulska, *Freud's Burden of Debt to Nietzsche and Schopenhauer*, cit.; Gardner, *Schopenhauer, Will, and the Unconscious*, cit., p. 379.

¹⁷⁵ Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, translation by E. F. J. Payne, Dover Publications, New York, 1966, p. 292. Traduzione mia.

¹⁷⁶ Gardner, *Schopenhauer, Will, and the Unconscious*, cit., p. 376. Traduzione mia.

¹⁷⁷ Freud, S., *L'Io e l'Es*, cit.

¹⁷⁸ Ivi, p. 4517.

Fin qui i due autori mostrano affinità concettuali. Tuttavia, è importante sottolineare che le loro visioni non sono del tutto sovrapponibili, poiché sussistono differenze sostanziali e difficilmente riducibili. La volontà in Schopenhauer, infatti, è un principio metafisico che fonda l'intera realtà, non solo il comportamento individuale. Al contrario, l'Es freudiano possiede tratti idiosincratici, che giocano un ruolo determinante nel modo in cui esso interagisce con la sfera cosciente. Sebbene in Freud si possa pensare all'inconscio come a un patrimonio che trascende l'individuo, esso rimane comunque ancorato a una storia personale, unica e irripetibile. In Schopenhauer, invece, la volontà si configura come un principio cieco e universale, il cui fine ultimo è la sopravvivenza e la perpetuazione della vita.

Il nostro percorso prosegue ora con il secondo grande tema, che in Schopenhauer si rivela come la sfera in cui la volontà trova la sua espressione più potente. È proprio nell'impulso sessuale, infatti, che essa si manifesta in tutta la sua forza, rappresentando il culmine della volontà di vivere. A tal proposito, Schopenhauer scrive:

Infatti, lo vediamo prendere posto ad ogni momento come il signore reale ed ereditario del mondo, dalla pienezza della propria forza, sul trono ancestrale, guardare da lì con sguardi sprezzanti e ridere delle disposizioni fatte per sottometterlo, imprigionarlo o almeno limitarlo, e se possibile tenerlo nascosto, o persino dominarlo al punto che appaia solo come una questione del tutto subordinata e secondaria della vita. *Ma tutto ciò è in accordo con il fatto che l'impulso sessuale è il nucleo della volontà di vivere e, di conseguenza, la concentrazione di ogni volere.*¹⁷⁹

L'aspetto più significativo, tuttavia, è che secondo il filosofo tedesco non abbiamo alcun controllo sulla sessualità. Come osserva Janaway, infatti, «esso [l'impulso sessuale] è chiaramente concepito come una specie di attività o scopo che non è completamente soggetto al controllo cosciente individuale – anche se Schopenhauer lo vorrebbe».¹⁸⁰ Ciò significa che, anche quando crediamo di amare una persona per le sue caratteristiche specifiche, in realtà siamo guidati dalla sessualità, il cui unico obiettivo è soddisfare l'istinto di perpetuare la vita. L'impulso a riprodurci, sebbene inconscio, è dunque la vera molla che ci spinge a formare legami.

Un'altra manifestazione inconscia, sempre in ambito affettivo e collegata al tema successivo, è quella dei desideri. Schopenhauer sostiene infatti che possiamo nutrire per anni

¹⁷⁹ Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cit., pp. 513-514. Traduzione e corsivo miei.

¹⁸⁰ Janaway, *The real essence of human beings: Schopenhauer and the unconscious will*, cit., p. 154. Traduzione mia.

desideri intensi senza mai ammetterli a noi stessi, poiché riconoscerli minaccerebbe l'immagine positiva che abbiamo di noi. A questo proposito, egli afferma:

Per anni possiamo nutrire un desiderio senza ammetterlo a noi stessi o senza lasciarlo emergere chiaramente alla coscienza, poiché l'intelletto non deve saperne nulla, dato che l'opinione favorevole che abbiamo di noi stessi ne soffrirebbe inevitabilmente. Ma se quel desiderio si realizza, scopriamo dalla nostra gioia, non senza un senso di vergogna, che era proprio ciò che desideravamo; ad esempio, la morte di un parente prossimo di cui siamo eredi.¹⁸¹

Questo brano introduce la riflessione di Schopenhauer sulla rimozione, poiché l'esistenza stessa di desideri inconsci presuppone un meccanismo di auto-protezione. Tuttavia, è fuorviante intendere questo processo come un'iniziativa del soggetto, perché in realtà è la volontà che per proteggersi interferisce con i contenuti della coscienza. Per chiarire meglio questa dinamica, consideriamo il seguente passaggio:

Eppure, con tutto ciò, la supremazia della volontà diventa di nuovo evidente quando questa [...] fa valere la propria superiorità come ultima risorsa. Lo fa proibendo all'intelletto di avere certe rappresentazioni, impedendo assolutamente che sorgano determinati processi di pensiero, perché sa, o meglio sperimenta attraverso lo stesso intelletto, che essi susciterebbero in lei una delle emozioni precedentemente descritte. Allora frena e reprime l'intelletto, costringendolo a rivolgersi ad altro.¹⁸²

Per evitare una frustrazione, quindi, la volontà si protegge allontanando dall'intelletto ciò che potrebbe danneggiarla, dirigendolo verso altri contenuti. Questo processo, al pari della rimozione freudiana, avviene in modo del tutto inconsapevole. Janaway lo sintetizza efficacemente quando scrive: «anche se questi pensieri sono in un certo senso presenti come nostri, noi non ne facciamo mai esperienza consciamente. Il processo di prevenzione deve quindi essere inconscio. Si tratta di un processo a cui l'intelletto cosciente non può resistere».¹⁸³

In questo contesto, Schopenhauer arriva a considerare la follia come una forma estrema del normale processo di rimozione. Secondo il filosofo, infatti, la causa principale della pazzia

¹⁸¹ Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cit., pp. 209-210. Traduzione mia.

¹⁸² Ivi, p. 208. Traduzione mia.

¹⁸³ Janaway, *The real essence of human beings: Schopenhauer and the unconscious will*, cit., p. 151. Traduzione mia.

risiede nella cancellazione di ricordi dolorosi e nella loro sostituzione con vissuti immaginari. Egli suggerisce proprio questa ipotesi nel seguente passaggio:

Se, in un caso particolare, la resistenza e l'opposizione della volontà all'assimilazione di una certa conoscenza raggiungono un tale grado che quell'operazione non viene completata chiaramente; se, di conseguenza, determinati eventi o circostanze vengono completamente soppressi per l'intelletto, perché la volontà non può sopportarne la vista; e poi, se le lacune risultanti vengono riempite arbitrariamente per garantire la necessaria connessione, allora abbiamo la follia.¹⁸⁴

Da questa citazione emerge come per Schopenhauer la follia sia una sorta di rifugio in cui la volontà relega il soggetto quando un contenuto non solo risulta spiacevole, ma possiede anche un'alta carica traumatica. In questo caso, la volontà non può semplicemente indirizzare l'intelletto verso un altro contenuto, come accade nella rimozione, ma deve sopprimere l'elemento potenzialmente traumatico e assicurarsi che questa lacuna nella memoria venga colmata con del materiale alternativo.

Naturalmente, permangono differenze significative tra Freud e Schopenhauer anche in merito alla sessualità e alla rimozione. Schopenhauer, per esempio, non ha mai esplorato la sessualità infantile né il suo sviluppo teleologico attraverso le fasi psicosessuali. Per quanto riguarda la rimozione, invece, in Freud essa non si riduce a un semplice reindirizzamento dell'intelletto, ma implica l'espulsione attiva del contenuto inconscio dalla coscienza. Nonostante queste divergenze, i punti di contatto tra i due pensatori rimangono rilevanti.

Alla luce della definizione di inconscio emotivo, possiamo affermare con certezza che Schopenhauer ne sia stato un autentico precursore. Nella sua prospettiva, esiste infatti una dimensione inconscia più profonda della ragione, che ne condiziona l'attività. In particolare, abbiamo visto come la volontà si manifesti soprattutto nella sessualità, guidandoci inconsciamente nella scelta del partner, e agisca attraverso la rimozione per proteggersi dal dispiacere e dai traumi.

In definitiva, possiamo affermare che per Schopenhauer il nostro comportamento e il nostro pensiero sono influenzati da motivi inconsci legati alla sfera affettiva. Ciò che manca alla sua concezione, però, e che invece costituirà il cardine della psicoanalisi freudiana, è una teoria della mente articolata in sistemi. Come sintetizza efficacemente Gardner, infatti:

¹⁸⁴ Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cit., p. 400. Traduzione mia.

Ciò che rende la teoria di Freud dell'inconscio più che una mera riorganizzazione, o una riformulazione terminologica di nozioni implicite nella psicologia ordinaria, è la sua idea della mente come composta da sistemi, contenenti diversi tipi di contenuto, governati da differenti leggi, con diverse funzioni, associati a specifici stadi dello sviluppo e aventi un grado di mutua indipendenza.¹⁸⁵

Per una trattazione più completa, si potrebbe infine estendere l'analisi al contributo di Schopenhauer sull'inconscio cognitivo. Come ha evidenziato uno studio in particolare,¹⁸⁶ infatti, nella sua opera ci sono diversi spunti sia sulla memoria procedurale che sui meccanismi cognitivi "profondi". Inoltre, ci sarebbero anche gli elementi per riaprire il dibattito sull'autocoscienza. Data la nostra prospettiva, però, che privilegia Schopenhauer come precursore dell'inconscio emotivo, ci limitiamo a segnalare queste piste di ricerca, rinviando il lettore interessato alla letteratura specialistica.¹⁸⁷

4.2. Nietzsche

Passiamo ora a Nietzsche, un altro autore che secondo Civita anticipa il concetto di inconscio emotivo e, di conseguenza, il pensiero di Freud. A differenza di Schopenhauer, di cui sono state esaminate le assonanze con Freud considerando quasi tutte le caratteristiche dell'inconscio emotivo, in questo caso ci concentreremo esclusivamente sull'idea dell'esistenza di motivazioni inconsce. Nelle prossime pagine, cercheremo quindi di capire in che modo Nietzsche precorra Freud su questo punto specifico, esaminando non solo le somiglianze tra i due pensatori, ma anche le profonde differenze nel concepire questa dimensione inconscia della soggettività, vista come radice del nostro agire. Successivamente, analizzeremo l'azione castrante della civiltà, un ulteriore tema condiviso dai due autori che, tuttavia, va al di là del concetto di inconscio emotivo.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Gardner, *Schopenhauer, Will, and the Unconscious*, cit., p. 385. Traduzione mia.

¹⁸⁶ Schmicking, D. A., *Schopenhauer on Unconscious Intelligence and Embodied Cognition*, *History of Philosophy Quarterly*, 24 (1), 2007, pp. 89-108.

¹⁸⁷ De Sousa, L., *Schopenhauer on Perception, Consciousness, and Self-Awareness*, *Schopenhauer's Fourfold Root*, edited by J. Head & D. V. Auweele, Routledge, New York, 2016, pp. 154-171.

¹⁸⁸ Un altro elemento in comune tra i due autori, che però si allontana dai nostri scopi, è la possibilità di organizzare la vita pulsionale per fini apprezzabili a livello sociale e culturale. Per approfondire questo tema nelle sue diverse sfaccettature, rinviamo a Berthold-Bond, D., *Hegel, Nietzsche, and Freud on Madness and the Unconscious*, *The Journal of Speculative Philosophy*, 5 (3), 1991, p. 205; e a Waugaman, R., *The Intellectual Relationship Between Nietzsche and Freud*, *Psychiatry*, 36 (4), 1973, p. 466.

Iniziamo sottolineando che, se oggi pensiamo a Nietzsche e all'inconscio, dobbiamo citare una serie di articoli recenti che discutono la differenza, abbozzata nelle sue opere, tra pensiero inconscio e pensiero cosciente.¹⁸⁹ Questi saggi, in dialogo tra loro, cercano di interpretare nel modo più fedele la posizione di Nietzsche sul rapporto tra autocoscienza e linguaggio, considerato la chiave per distinguere i due tipi di pensiero. Il paragrafo centrale su cui si basano queste riflessioni si trova ne *La gaia scienza*¹⁹⁰ e riguarda la natura della coscienza. Dopo aver precisato che il problema non è tanto la coscienza, quanto piuttosto il diventare autocoscienti, Nietzsche osserva:

Noi potremmo difatti pensare, sentire, volere, rammentare, potremmo ugualmente “agire” in ogni senso della parola, e ciò, nonostante tutto questo, non avrebbe bisogno d’“entrare nella nostra coscienza” (come si dice immaginosamente). La vita intera sarebbe possibile senza che essa si vedesse, per così dire, nello specchio: in effetti, ancor oggi la parte di gran lunga prevalente di questa vita si svolge in noi senza questo rispecchiamento [...].¹⁹¹

Poco oltre, il filosofo specifica cosa rende la nostra vita psichica cosciente di sé: «infatti soltanto questo pensiero consapevole si determina in parole, cioè in segni di comunicazione, con la qual cosa si rivela l'origine della coscienza medesima». ¹⁹² Da questo passaggio emerge che ciò che è inconscio può diventare cosciente grazie al linguaggio. Tuttavia, poiché il tema è complesso e ricco di prospettive, rimandiamo il lettore interessato agli articoli citati in nota. ¹⁹³ È opportuno ricordare, infatti, che lo scopo di queste pagine è esplorare le somiglianze tra Nietzsche e Freud, mentre il discorso sull'autocoscienza esula dal nostro obiettivo principale.

Cominciamo quindi a riflettere sul motivo per cui Nietzsche può essere considerato un precursore dell'inconscio emotivo. Innanzitutto, va sottolineato che nella produzione freudiana il nome di Nietzsche compare numerose volte. ¹⁹⁴ Tuttavia, come per Schopenhauer, non sono molte le citazioni realmente significative per sostenere l'ipotesi di un'influenza diretta. Prima

¹⁸⁹ Katsafanas, P., *Nietzsche on the nature of the Unconscious*, Inquiry, 58 (3), 2015, pp. 327-352; Riccardi, M., *Nietzsche on the Superficiality of Consciousness*, Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind, edited by M. Dries, Walter de Gruyter, Berlin, 2018, pp. 93-112; Fowles, C., *Nietzsche on conscious and unconscious thought*, Inquiry, 62 (1), 2019, pp. 1-22.

¹⁹⁰ Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano, 2015.

¹⁹¹ Ivi, p. 102.

¹⁹² Ivi, p. 103.

¹⁹³ Katsafanas, *Nietzsche on the nature of the Unconscious*, cit; Riccardi, *Nietzsche on the Superficiality of Consciousness*, cit; Fowles, *Nietzsche on conscious and unconscious thought*, cit..

¹⁹⁴ Riportiamo qui soltanto le citazioni nel corpus freudiano di cui non faremo uso nel prosieguo: Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, cit., p. 1465; Freud, S., *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico*, cit., p. 4052; Freud, S., *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cit., p. 4342; Freud, *Autobiografia*, cit., p. 4714; Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, cit., p. 5292.

di analizzarle, è importante notare che Freud, come dimostrano i verbali della Società Psicoanalitica di Vienna del 1908, negò di conoscere l'opera di Nietzsche.¹⁹⁵

Tuttavia, Waugaman ha mostrato come Freud non solo fosse affascinato dalla figura e dalle idee di Nietzsche, ma fosse anche familiare con alcune sue opere. A proposito della stima verso il filosofo, l'autore del saggio riporta un aneddoto: quando lo scrittore tedesco Arnold Zweig chiese a Freud un parere su un progetto per un libro sul collasso mentale di Nietzsche, Freud lo dissuase, sottolineando come, in gioventù, avesse considerato il filosofo un modello di nobiltà.¹⁹⁶ Sembra quindi improbabile che Freud avesse una considerazione così elevata di Nietzsche senza averne mai letto le opere. Infatti, negli scritti del padre della psicoanalisi si trovano numerose prove di una conoscenza diretta di testi come *Umano, troppo umano*, *Al di là del bene e del male*, *Così parlò Zarathustra*, *Genealogia della morale* ed *Ecce homo*.¹⁹⁷

Un esempio evidente è contenuto in *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (caso clinico dell'uomo dei topi)*,¹⁹⁸ dove Freud cita l'aforisma sessantotto di *Al di là del bene e del male*: «Cita una sentenza di Nietzsche: “Io ho fatto questo, dice la mia memoria. Io non posso aver fatto questo, dice il mio orgoglio e resta irremovibile. Alla fine... è la memoria ad arrendersi”». ¹⁹⁹ Analogamente, ne *L'interpretazione dei sogni*,²⁰⁰ Freud sembra parafrasare un passaggio di *Umano, troppo umano*, scrivendo: «Si intuisce l'esattezza delle parole di Nietzsche: nel sogno “sopravvive un antichissimo brano di umanità, che non si può quasi più raggiungere per via diretta” [...]». ²⁰¹ Infine, in *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (caso clinico del presidente Schreber)*,²⁰² Freud fa riferimento a *Così parlò Zarathustra*, scrivendo: «Un mio paziente che aveva perduto prematuramente il padre e che lo cercava in tutto ciò che nella natura è grande e sublime, mi fece intendere come sia probabile che l'inno di Nietzsche *Vor Sonnenaufgang* esprima la stessa nostalgia». ²⁰³ Quanto agli ultimi due testi (*Genealogia della morale* ed *Ecce homo*), Freud sembra averli approfonditi grazie agli incontri della Società Psicoanalitica di Vienna del 1908.²⁰⁴

¹⁹⁵ Waugaman, *The Intellectual Relationship Between Nietzsche and Freud*, cit., p. 459.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ Ivi, p. 460.

¹⁹⁸ Freud, S., *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (caso clinico dell'uomo dei topi)*, cit.

¹⁹⁹ Ivi, p. 2442.

²⁰⁰ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit.

²⁰¹ Ivi, p. 1325.

²⁰² Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (caso clinico del presidente Schreber)*, cit.

²⁰³ Ivi, p. 2745.

²⁰⁴ Waugaman, *The Intellectual Relationship Between Nietzsche and Freud*, cit., p. 460.

Un'ulteriore prova del fatto che Freud ha letto Nietzsche si trova in *Per la storia del movimento psicoanalitico*.²⁰⁵

Più tardi mi sono interdetto l'alto godimento delle opere di Nietzsche con il deliberato obiettivo di non essere ostacolato da nessun tipo di rappresentazione anticipatoria nella mia elaborazione delle impressioni psicoanalitiche. In compenso dovevo esser disposto – e lo sono di buon grado – a rinunciare ad ogni pretesa di priorità in quei casi – e non sono rari – in cui la faticosa indagine psicoanalitica non può far altro che confermare le nozioni intuitivamente acquisite dai filosofi.²⁰⁶

Se, come suggerisce Waugaman,²⁰⁷ consideriamo questo passaggio insieme all'aneddoto di Zweig, è del tutto plausibile concludere che Freud abbia letto Nietzsche in gioventù, decidendo in seguito di evitarne ulteriori letture per non esserne influenzato. Ma perché Freud non ha mai ammesso esplicitamente di aver letto Nietzsche e di esserne stato influenzato? Una risposta convincente potrebbe essere quella proposta da Waugaman: per Freud era fondamentale accreditare la psicoanalisi come disciplina scientifica. Avvicinarla al pensiero speculativo di un filosofo come Nietzsche avrebbe rischiato di compromettere questo obiettivo.²⁰⁸

Al di là dell'eventuale influenza diretta, vediamo ora i temi che accomunano i due autori. Il primo, come anticipato, riguarda l'importanza che Nietzsche attribuisce alla natura inconscia delle motivazioni che guidano l'agire umano. Anche per Freud, ciò che muove l'essere umano è in gran parte inconscio, ma per lui il fine ultimo è l'equilibrio ottenuto attraverso il piacere, identificato con l'abbassamento della tensione psichica. Nietzsche, invece, ritiene che filosofi e psicologi abbiano scambiato il piacere, cioè il risultato di un'azione, per la sua causa. Per il filosofo, ciò che ci spinge ad agire non è mai il piacere (né cercato consciamente né inconsciamente), ma una forza motrice più profonda: la volontà di potenza.²⁰⁹

Secondo Nietzsche, la volontà di potenza ha un rapporto con il piacere, in quanto l'espansione della prima genera il secondo. Quest'ultimo, però, è solo un effetto e non la causa dell'azione. La confusione nasce dal fatto che, essendo la causa inconscia e l'effetto consapevole, si è portati a scambiare l'uno per l'altra.

Ma in che cosa consiste concretamente la volontà di potenza? Essa viene spesso fraintesa come il desiderio di sopraffazione sugli altri, ma questa è una sua manifestazione

²⁰⁵ Freud, *Per la storia del movimento psicoanalitico*, cit.

²⁰⁶ Ivi, p. 3257. Corsivo mio.

²⁰⁷ Waugaman, *The Intellectual Relationship Between Nietzsche and Freud*, cit., p. 460.

²⁰⁸ Ivi, p. 461.

²⁰⁹ Ivi, p. 462.

distorta. Come dimostra Waugaman attraverso diverse citazioni, la volontà di potenza è innanzitutto una forza creativa, uno slancio verso la creazione di qualcosa che va oltre i confini dell'Io narcisistico. Non a caso, Nietzsche considera la procreazione «l'espressione più alta della potenza»,²¹⁰ in quanto rappresenta l'atto creativo per eccellenza.

Questa concezione evidenzia una differenza fondamentale con Freud: mentre quest'ultimo ritiene che ogni impulso debba giungere a una soddisfazione per ristabilire l'equilibrio psichico, Nietzsche vede la volontà di potenza come un dinamismo che non cerca l'equilibrio, ma un continuo sviluppo creativo. Il filosofo descrive infatti la volontà di potenza come «la pulsione fondamentale umana»,²¹¹ il cui obiettivo non è altro che l'espansione della potenza stessa.

Passiamo ora al secondo punto di confronto, ovvero il ruolo castrante della civiltà rispetto alla nostra dimensione istintuale. In un passo della *Genealogia della morale*,²¹² Nietzsche descrive le conseguenze dell'esistenza della società e della prerogativa della pace in questi termini:

Si sentivano inabili alle funzioni più semplici, per questo nuovo mondo sconosciuto non avevano più le loro antiche guide, gli istinti regolativi, inconsciamente infallibili – erano ridotti, questi infelici, a pensare, dedurre, calcolare, combinare cause ed effetti, alla loro “coscienza”, al loro più miserevole organo, il più esposto a ogni errore!²¹³

Per Nietzsche, vivere in società comporta sofferenza e disorientamento, poiché costringe l'uomo a rinunciare agli «istinti regolativi, inconsciamente infallibili». Un pensiero simile si ritrova in Freud quando ne *Il disagio della civiltà*²¹⁴ afferma: «gran parte della colpa della nostra miseria va addossata alla nostra cosiddetta civiltà; saremmo molto più felici se vi rinunciassimo e trovassimo la via del ritorno a condizioni primitive».²¹⁵ Ma le somiglianze non terminano qui, perché il brano di Nietzsche prosegue approfondendo le conseguenze della frustrazione degli istinti:

²¹⁰ Nietzsche, *The Will to Power*, edited by W. Kaufmann, Weidenfeld and Nicolson, London, 1967, p. 360. Traduzione mia.

²¹¹ Waugaman, *The Intellectual Relationship Between Nietzsche and Freud*, cit., p. 464.

²¹² Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 2017.

²¹³ Ivi, p. 28.

²¹⁴ Freud, S., *Il disagio della civiltà*, cit.

²¹⁵ Ivi, p. 5087.

Credo che non ci sia mai stato sulla terra un tale senso di miseria, un tale plumbeo disagio – e intanto quegli antichi istinti non avevano cessato tutt’a un tratto di porre le loro esigenze! Solo che difficilmente e di rado era possibile dar loro soddisfacimento: in sostanza, essi dovettero cercarsi nuovi e per così dire sotterranei appagamenti. Tutti gli istinti che non si scaricano all’esterno, *si rivolgono all’interno* [...].²¹⁶

Questo passaggio è particolarmente significativo, perché anticipa in modo evidente alcuni capisaldi del pensiero freudiano. È noto, infatti, che per il padre della psicoanalisi un elemento centrale nella formazione di un sintomo è un desiderio sessuale che non ha potuto trovare soddisfazione nella realtà. In questa prospettiva, il sintomo assume una valenza simbolica: si configura come una sorta di attività sessuale sostitutiva, un appagamento nascosto che si consuma esclusivamente all’“interno” dell’individuo.

Il parallelismo tra Nietzsche e Freud può essere esteso anche alla concezione che i due autori hanno dell’aggressività in relazione alla nascita della coscienza morale. Entrambi sostengono che il senso morale è il risultato di un’interiorizzazione, resa necessaria dall’apprendimento, fin dall’infanzia, di non essere soli al mondo e di appartenere a una tradizione specifica. Grazie alla relazione con gli altri, in particolare con i genitori, il bambino assimila i valori della comunità. Impara, per esempio, che non è giusto essere aggressivi verso gli altri, perché ciò potrebbe causare loro del male.

Tuttavia, sia Nietzsche che Freud evidenziano il lato oscuro di questo processo: l’aggressività può rivolgersi contro il soggetto stesso, manifestandosi come effetto del senso di colpa derivante dalla trasgressione di ciò che è stato interiorizzato come giusto. Su questo tema, Nietzsche scrive: «L’inimicizia, la crudeltà, il piacere della persecuzione, dell’aggressione, del mutamento, della distruzione – tutto quanto si volge contro i possessori di tali istinti».²¹⁷ Freud, dal canto suo, sottolinea come il senso di colpa rappresenti persino un ostacolo alla buona riuscita di un trattamento psicoanalitico:

Si giunge alla fine alla persuasione che si tratta di un fattore per così dire “morale”: di un senso di colpa che trova il proprio soddisfacimento nell’essere ammalato, e che non vuol rinunciare alla punizione della sofferenza. Bisogna così arrendersi a questa poco consolante spiegazione.²¹⁸

²¹⁶ Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 28.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ Freud, *L’Io e l’Es*, cit., p. 4511.

Nietzsche sembra dunque aver colto prima di Freud la dimensione castrante della civiltà nei confronti degli istinti individuali, in particolare quelli orientati alla distruzione, come l'aggressività, che, in seguito all'interiorizzazione dei valori, possono rivoltarsi contro l'individuo stesso.

Ovviamente, anche in questo caso emergono differenze importanti. Civita, per esempio, sottolinea che per Nietzsche «la coscienza morale è il prodotto storico dell'infacciamento di un'umanità primordiale che di valori morali non aveva alcun bisogno»,²¹⁹ mentre per Freud «i valori morali, dei quali il Super-io è depositario, sono attendibili e garantiscono, a meno di patologie, un sano funzionamento della persona».²²⁰ Seguendo questa interpretazione, l'atteggiamento di Nietzsche e di Freud in relazione alla validità dei valori morali appare notevolmente diverso. Nonostante condividano il punto di partenza – la civiltà come fattore limitante – e il punto di arrivo – la conversione degli istinti verso il soggetto stesso – il giudizio che essi danno di questo processo diverge profondamente.²²¹

4.3. Brentano

Concludiamo il paragrafo e l'intero capitolo con alcune riflessioni sull'approccio di Brentano al problema dell'inconscio.²²² Il filosofo, nella sua opera più celebre *La psicologia dal punto di vista empirico*,²²³ specificamente nel capitolo *La coscienza interna*, affronta il tema dell'eventuale esistenza di fenomeni psichici inconsci solo dopo aver adeguatamente definito cosa caratterizzi i fenomeni psichici coscienti.

Prima di approfondire il nucleo della questione, risulta utile offrire una visione d'insieme dell'architettura del capitolo, così da fornire una mappa di quanto verrà successivamente analizzato. La sezione iniziale si concentra sulla delucidazione terminologica del concetto di “coscienza” e sull'introduzione del dibattito concernente l'esistenza o meno di processi psichici non coscienti. La seconda parte presenta le quattro principali teorie tradizionalmente addotte a sostegno dell'esistenza di fenomeni psichici inconsci. La terza

²¹⁹ Civita, *L'inconscio*, cit., p. 60.

²²⁰ Ivi, p. 61.

²²¹ Per un'analisi più approfondita delle differenze tra Freud e Nietzsche, si veda: Gardner, S., *Nietzsche and Freud: The 'I' and Its Drives*, Nietzsche and the Problem of Subjectivity, 5, edited by J. Constâncio, M. J. Mayer Branco & B. Ryan, De Gruyter, Boston, 2015, pp. 367-393.

²²² La presente sezione rielabora contenuti apparsi in: Mapelli, T., *Il diventare cosciente dell'inconscio nella fenomenologia di Husserl*, Discipline Filosofiche, 33 (2), 2023, pp. 95-115.

²²³ Brentano, F., *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Bari, 1997.

sezione, che costituisce la porzione più ampia e significativa del capitolo, sviluppa una critica sistematica di queste teorie, esaminandone in profondità le implicazioni, i limiti e le contraddizioni interne. La parte conclusiva, infine, replica a possibili obiezioni e amplia i risultati ottenuti.

Cominciamo con la prima parte. Brentano avvia il capitolo proponendo una definizione di “coscienza” particolarmente articolata e sfaccettata:

Per coscienza si intende ora la memoria dei propri atti precedenti, in particolare se erano di natura morale, come accade quando si dice: “in coscienza, non ho nulla da rimproverarmi”; ora si definisce coscienza ogni tipo di conoscenza immediata dei propri atti psichici, e in particolare la percezione che accompagna gli atti psichici attuali; ora si usa il termine in rapporto alla percezione esterna, come accade per esempio a chi, risvegliatosi dal sonno o dal deliquio, dice di avere ripreso coscienza; ora si dicono coscienza non solo il percepire e il conoscere, ma anche ogni presentare. Se qualcosa appare nella fantasia diciamo che giunge a coscienza. Alcuni hanno definito coscienza ogni atto psichico, sia esso un presentare, un conoscere, un’assunzione erronea, un sentimento, un volere o un altro genere di manifestazione psichica.²²⁴

In sintesi, il termine “coscienza” può essere compreso secondo diverse accezioni: in un’accezione morale; come sapere immediato dei propri atti psichici; come ritorno alla consapevolezza di sé successivo a un risveglio o a uno svenimento; come presa di coscienza relativamente ad atti di presentificazione (come, per esempio, la fantasia); e, in ultimo, può essere impiegato per designare la globalità degli atti psichici.

Tuttavia, per Brentano nessuna di queste definizioni cattura compiutamente il significato che egli attribuisce al termine “coscienza”. Il filosofo, infatti, considera questa nozione come sinonimo di “atto psichico” o “fenomeno psichico”, ma la predilige rispetto a queste ultime per due ragioni: da un lato, per la sua maggiore semplicità terminologica; dall’altro, perché si presta efficacemente a illustrare la caratteristica peculiare dei fenomeni psichici, ovvero la loro intrinseca direzionalità verso un oggetto del quale sono consapevoli. Il concetto di “coscienza” equivale dunque a “coscienza di qualcosa”. Scrive Brentano:

Per quanto mi riguarda, lo utilizzo preferibilmente come equivalente di fenomeno psichico o di atto psichico; anzitutto perché risulta macchinoso l’uso costante di tali designazioni composte; inoltre, perché, riferendosi a un oggetto di cui per l’appunto la coscienza è coscienza, l’espressione

²²⁴ Ivi, p. 167.

“coscienza” sembra adatta a caratterizzare i fenomeni psichici proprio secondo la loro peculiarità distintiva, consistente nell’in/esistenza intenzionale di un oggetto [...].²²⁵

A questo punto emerge una domanda cruciale: in che modo la problematica dell’inconscio si inserisce all’interno della concezione brentaniana? All’inizio del secondo paragrafo, egli dichiara: «Non esiste fenomeno psichico che non sia, nel senso esposto, coscienza di un oggetto. Ma ci si può anche chiedere se esista un fenomeno psichico che non sia oggetto di una coscienza».²²⁶ Poco oltre precisa ulteriormente: «Tutti i fenomeni psichici sono coscienza; ma essi sono anche tutti coscienti, o vi sono anche atti psichici inconsci?».²²⁷

All’interno di questa prospettiva, la questione dell’inconscio risulta strettamente dipendente dalla definizione di coscienza: se, come si è visto, la coscienza è sempre cosciente di un oggetto, l’esistenza di atti psichici inconsci potrebbe essere ricondotta all’eventualità che esistano atti psichici consci di un oggetto, ma la cui consapevolezza non sia a sua volta conscia.

Nel prosieguo del paragrafo, Brentano enumera i sostenitori della tesi che ammette l’esistenza di fenomeni psichici inconsci, annoverando tra questi Tommaso d’Aquino, Leibniz, Kant, Mill, Hamilton, Lewes, Maudsley, Herbart, Beneke, Fechner, Wundt, Helmholtz, Zöllner, Ulrici e Hartmann. Al contrario, tra coloro che negano una siffatta esistenza, Brentano menziona Lotze, Bain, Spencer e Stuart Mill. Ciononostante, Brentano sostiene che molti dei pensatori schierati a favore dell’inconscio, come Fechner e Ulrici, condividano in realtà con lui la stessa concezione del termine “coscienza”.²²⁸ La questione di fondo, però, rimane: chi ha ragione? Il criterio di verifica dovrebbe essere ovviamente l’esperienza, ma come Brentano stesso sottolinea:

Il fatto che nell’ambito della nostra esperienza non compaiono presentazioni inconsce è ovvio e necessario, anche se esse esistessero in noi in gran numero; altrimenti non sarebbero per l’appunto inconsce. Ma se è vero, come sembra, che contro di esse non ci possiamo appellare all’esperienza, è anche vero che, per lo stesso motivo, l’esperienza non sembra essere nemmeno in grado di provarne l’esistenza. Ma una volta abbandonati dall’esperienza, come possiamo decidere la questione?²²⁹

²²⁵ Ivi, p. 168.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ Ivi, p. 170.

²²⁹ Ivi, p. 171.

A questo punto, Brentano introduce la seconda parte del capitolo, dedicata all'esposizione delle quattro principali vie utilizzate per avvalorare l'esistenza di fenomeni psichici inconsci. All'interrogativo «come possiamo decidere la questione?», la risposta è: «I sostenitori della coscienza inconscia replicano a ragione che quanto non può essere esperito direttamente potrebbe forse venire dedotto indirettamente in base a fatti empirici».²³⁰

Sulla base di questa logica, egli introduce le quattro principali vie attraverso le quali si è tradizionalmente sostenuta l'esistenza di fenomeni psichici inconsci. La prima via sostiene che determinati fenomeni psichici esigono come propria causa un fenomeno psichico inconscio. La seconda via, invece, avanza l'ipotesi che certi fenomeni psichici generino come propri effetti dei fenomeni psichici inconsci. La terza via postula una relazione funzionale tra la coscienza di qualcosa e la coscienza di questa medesima coscienza, nel senso che l'intensità della consapevolezza che accompagna un fenomeno psichico cosciente sarebbe determinata dall'intensità del fenomeno stesso. Secondo questa prospettiva, potrebbero verificarsi casi in cui il fenomeno psichico cosciente possiede un'intensità positiva, mentre la coscienza che lo accompagna risulterebbe assente o di intensità nulla. La quarta e ultima via, infine, ipotizza l'esistenza di fenomeni psichici inconsci per evitare un regresso all'infinito, conseguenza inevitabile dell'ammettere che ogni fenomeno psichico sia cosciente.

Passiamo ora alla sezione più sostanziosa del capitolo, ovvero alla critica che Brentano rivolge a ciascun tentativo di dimostrare l'esistenza di atti psichici inconsci. La prima tesi, come visto, afferma che certi fenomeni psichici richiedono come causa fenomeni psichici inconsci. Brentano sottopone questa teoria a verifica, enumerando le condizioni necessarie per poter legittimamente parlare di fenomeni psichici dipendenti da atti inconsci. Le condizioni individuate sono tre: (1) in primo luogo, occorre accertare l'effettiva sussistenza del fenomeno psichico in esame. Ciò risulta necessario poiché spesso vengono addotti a sostegno dell'esistenza di cause inconsce fenomeni quali la chiaroveggenza e le intuizioni geniali. Tuttavia, come Brentano rileva, la realtà effettiva della chiaroveggenza è quanto meno dubbia, mentre le prestazioni del genio possono essere ricostruite in ogni loro passaggio, se accompagnate da una spiegazione adeguata. Qualora lo stesso autore non riesca a rendere conto del risultato ottenuto, è plausibile che abbia dimenticato le mediazioni coscienti che hanno reso possibile l'intuizione. (2) In secondo luogo, bisogna spiegare in che modo il fenomeno psichico possa effettivamente costituire l'effetto di un atto psichico inconscio. A tal fine, è necessario preliminarmente mostrare le conseguenze degli atti psichici coscienti e le leggi che li

²³⁰ *Ibidem*.

governano. Inoltre, occorre accertarsi che i fenomeni psichici inconsci non entrino in conflitto con le leggi dei fenomeni coscienti, in modo tale che, ove un fenomeno psichico non risulti spiegabile mediante le regole dei fenomeni coscienti, si possa agevolmente attribuire la sua causalità a un atto inconscio. Da ultimo, è necessario enucleare le leggi dei processi inconsci a partire dagli effetti da essi prodotti, giungendo a formulare previsioni verificabili. (3) In terzo luogo, bisogna dimostrare che i fenomeni psichici non ammettono altre cause al di fuori dei fenomeni psichici inconsci.

Secondo Brentano, nessuno è mai riuscito a soddisfare compiutamente queste condizioni. A titolo esemplificativo, egli cita i casi proposti da Maudsley e Ulrici. Entrambi descrivono situazioni in cui la percezione dell'ambiente circostante apparirebbe compromessa, ma che a posteriori si rivelano come circostanze in cui era invece in atto una percezione inconscia. Maudsley riprende l'aneddoto di Coleridge riguardante una domestica di un ecclesiastico che, in stato di delirio febbrile, recita passi in ebraico pur non possedendo alcuna conoscenza di questa lingua. Ulrici, dal canto suo, adduce l'esempio di quando si conversa con una persona senza prestare particolare attenzione a quanto viene detto, per poi essere successivamente in grado, con un minimo di concentrazione, di rievocare quanto ascoltato.

Ora, secondo Brentano, in ambedue i casi citati non sussiste la necessità di postulare l'esistenza di atti psichici inconsci, poiché questi esempi possono essere spiegati in modo alternativo. In entrambe le situazioni, infatti, si tratterebbe di esperienze originariamente coscienti che vengono successivamente riattivate nella memoria e che, al momento della loro ricomparsa, si trovano associate a connessioni e altre attività psichiche assenti in occasione della prima esperienza a causa di circostanze inibenti. Nel caso di Ulrici, si può affermare che le parole siano state effettivamente udite, ma che, a causa della distrazione, non sia stato attribuito loro il corrispondente significato.

Proseguiamo con l'esame della seconda via, la quale avanza l'ipotesi che un determinato fenomeno psichico produca come proprio effetto un fenomeno psichico inconscio. Anche in questo caso Brentano elenca una serie di condizioni da rispettare. (1) Il fenomeno, innanzitutto, non deve essere precedentemente apparso nella coscienza per essere poi soggetto a oblio. (2) In secondo luogo, è necessario che la causa sia identica alla situazione in cui l'effetto si manifesta come cosciente. Di conseguenza, quando si riscontra la medesima causa in assenza degli effetti coscienti, si deve presumere che si tratti di un fenomeno psichico inconscio. (3) Da ultimo, occorre dimostrare che le cause che impediscono la realizzazione dell'atto cosciente non ostacolano parimenti l'atto inconscio.

Rifacendosi all'esempio di Leibniz dell'onda, Brentano mostra in che modo si possano violare le condizioni appena citate. Leibniz sostiene che se siamo coscienti del suono di una goccia, dobbiamo essere coscienti di tutte le gocce che compongono un'onda, poiché l'onda è la somma di tutte le gocce. Ma, dato che sentiamo solo l'onda infrangersi e non le singole gocce, siamo portati a concludere che, quando percepiamo il rumore dell'onda, stiamo sperimentando una miriade di piccole percezioni inconse legate a ciascuna goccia. Il problema di questo ragionamento è che l'onda (l'intero) e la goccia (la parte) sono due entità differenti. Pertanto, se ogni volta che c'è una goccia c'è anche un suono, ma quando c'è un'onda (somma di gocce) non c'è il suono di tutte le gocce, non possiamo dedurre che esistano percezioni inconse delle singole gocce. Infatti, l'onda, nella sua interezza, è qualitativamente e quantitativamente diversa dalle singole gocce. Non abbiamo dunque la stessa causa che, in un caso, porta a un fenomeno cosciente e, nell'altro, a un fenomeno inconscio.

Esaminiamo ora la terza via. Brentano scrive:

Si potrebbe considerare certa l'esistenza di atti psichici inconsci se fosse possibile dimostrare che, nel caso degli atti psichici coscienti, l'intensità della coscienza a essi riferita è una funzione della loro stessa intensità, e che tale rapporto spiegherebbe perché, in determinati casi in cui la seconda è una grandezza positiva, la prima debba perdere ogni valore positivo.²³¹

In altri termini, l'intensità della coscienza del fenomeno psichico dipenderebbe dall'intensità del fenomeno psichico medesimo. Ma in che modo è possibile stabilire una relazione di dipendenza tra queste due intensità? Brentano avanza come soluzione l'ipotesi che l'intensità della coscienza del fenomeno psichico equivalga all'intensità del fenomeno psichico stesso. Se, infatti, l'intensità del fenomeno psichico eguaglia costantemente l'intensità con la quale un oggetto si manifesta,²³² appare evidente che anche l'intensità della coscienza di tale fenomeno psichico deve eguagliare l'intensità con cui questo medesimo fenomeno psichico appare. Se siamo coscienti di un udire intenso o tenue, allora la coscienza di questo fenomeno psichico sarà a sua volta intensa o tenue, ossia in perfetta corrispondenza con il suono e con la coscienza di esso. Sussiste pertanto una relazione di piena equivalenza, la quale esclude la possibilità di

²³¹ Ivi, p. 186.

²³² Qui Brentano fa riferimento a una convinzione diffusa al tempo tra psicologici e fisiologici, per cui l'intensità della coscienza è sempre uguale all'intensità dell'oggetto che appare. Scrive Brentano: «L'intensità del presentare uguaglia sempre l'intensità con cui il presentato appare, dunque uguaglia l'intensità della manifestazione che costituisce il contenuto del presentare. Ciò può sembrare ovvio, e infatti viene espressamente richiamato, oppure tacitamente presupposto, quasi senza eccezione, sia dagli psicologi sia dai fisiologi». Ivi, pp. 186-187.

un atto inconscio, poiché ogni atto cosciente caratterizzato da una determinata intensità possiederà una coscienza di sé della medesima intensità.

Consideriamo ora la quarta e ultima via, ovvero l'apparente necessità di postulare l'esistenza di fenomeni psichici inconsci che scaturisce dalle conseguenze del ritenere ogni fenomeno psichico come cosciente, ossia il regresso all'infinito. In che senso dovrebbe sussistere un regresso all'infinito qualora si assuma che ogni atto psichico sia cosciente? La tesi si articola nel modo seguente: si dà un suono, noi lo udiamo, ma questo atto di udire, per essere esso stesso cosciente, deve essere a sua volta oggettivato da un ulteriore atto, il quale a sua volta richiederà un'ulteriore oggettivazione per divenire cosciente, e così via all'infinito. L'alternativa consisterebbe nell'ammettere necessariamente l'esistenza di atti psichici privi di atti a essi correlati, vale a dire atti psichici inconsci. Una prima possibile risposta potrebbe essere che l'udire e l'udito coincidano, ossia che l'atto di udire abbia sé stesso come proprio oggetto. Questa posizione è sostenuta da Stuart Mill e Bain, ma Brentano la ritiene inaccettabile, in quanto udire e udito rappresentano due entità distinte. Brentano propone pertanto la seguente soluzione che abbiamo già visto in Aristotele e Locke:

Nel medesimo fenomeno psichico in cui viene presentato il suono cogliamo nel contempo il fenomeno psichico stesso, e precisamente secondo la sua duplice peculiarità: in quanto ha in sé il suono come suo contenuto, e in quanto è nel contempo presente a sé stesso come contenuto.²³³

In altre parole, l'udire ha come oggetto primario il suono e come oggetto secondario l'udire stesso. È cruciale notare che questi due oggetti si presentano temporalmente in modo simultaneo, ma «secondo la natura della cosa»²³⁴ il suono risulta antecedente, perché una coscienza dell'udire priva di coscienza del suono costituirebbe una palese contraddizione, mentre il contrario risulta pensabile.²³⁵ Inoltre, sulla base di quanto esposto, è evidente l'impossibilità di osservare i nostri atti psichici nel medesimo istante in cui si svolgono, perché l'essere coscienti di un atto psichico dipende dal fatto che l'atto sia diretto verso un oggetto. Ciononostante, un atto può diventare oggetto primario quando un altro atto lo oggettiva nella riflessione o nel ricordo. Quest'ultimo atto, però, non sarà osservabile come oggetto primario se non grazie a un altro atto. Beninteso, il processo appena descritto non costituisce una forma

²³³ Ivi, pp. 193-194.

²³⁴ Ivi, p. 194.

²³⁵ È infatti pensabile una coscienza di suono la cui coscienza non è cosciente. Si tratta precisamente dell'ipotesi di un atto psichico inconscio.

ulteriore di regresso, ma rappresenta semplicemente la condizione necessaria affinché un atto venga colto come oggetto e non semplicemente vissuto come cosciente.

Concludiamo le riflessioni su Brentano con un accenno alla quarta parte. Nella presentazione del capitolo, abbiamo già accennato che quest'ultima sezione è dedicata alle possibili obiezioni e a un ampliamento delle conclusioni raggiunte. L'obiezione, in realtà, è una sola e riguarda i risultati ottenuti dopo l'esame critico della terza via. Scrive Brentano:

Se l'intensità della presentazione dell'udire cresce e diminuisce sempre nella stessa maniera in cui si modifica l'intensità dell'udire, accadrà allora che, se l'intensità dell'udire si azzerà, si azzererà anche quella della presentazione che la accompagna. Ma in realtà sembra vero il contrario.²³⁶

Brentano fa riferimento al fatto che, se non c'è più alcun suono e, di conseguenza, nessuna coscienza di esso, non dovrebbe esserci nemmeno coscienza del non udire, perché la coscienza dell'udire si annulla quando l'udire è nullo. Tuttavia, le cose sembrano andare in senso opposto, come dimostra il fatto che siamo coscienti delle pause tra i suoni in un brano musicale. In altre parole, siamo consapevoli di non udire, il che sembra mettere in discussione l'ipotesi che l'intensità della coscienza corrisponda sempre a quella dell'atto psichico. Infatti, nella coscienza del non udire, l'intensità dell'atto è zero, ma la coscienza di questo atto è comunque presente. Per rispondere a questa obiezione, Brentano non afferma che ci sia una vera coscienza del non udire, ma piuttosto una coscienza di una differenza: il silenzio, che si oppone al suono presente, ora vissuto come appena passato. Per chiarire meglio la sua risposta, Brentano aggiunge: «La presentazione del rumore che compare come passato è accompagnata da una presentazione dotata di pari intensità».²³⁷ In questo modo, non siamo coscienti di un non udire, che implicherebbe una differenza di intensità tra l'udire e la coscienza di esso, ma siamo coscienti di una differenza, cioè quella tra il silenzio presente e la memoria del suono appena trascorso colto da un atto la cui intensità è uguale a quella della coscienza a esso connessa.

Per concludere, facciamo un breve riferimento all'ampliamento dei risultati ottenuti. Brentano si interroga sulla questione se tutti i fenomeni psichici siano accompagnati da coscienza, oppure se questa sia una caratteristica esclusiva degli atti di presentazione. Per quanto riguarda le altre due tipologie di atti che egli riconosce, ossia il giudizio e il

²³⁶ Ivi, p. 200.

²³⁷ Ivi, p. 201.

sentimento,²³⁸ Brentano sostiene che anche in questi casi esiste una relazione funzionale tra l'intensità dell'atto e quella delle presentazioni concomitanti.

A questo punto, però, domandiamo: cosa si intende per "intensità" quando si parla di giudizio? Se prendiamo il grado di certezza con cui esprimiamo un giudizio come misura dell'intensità, ci rendiamo conto che anche opinioni strampalate possono essere espresse con un alto grado di certezza. Pertanto, l'intensità del giudizio non può essere ridotta al livello di certezza con cui il parlante articola un pensiero in proposizioni. È più corretto parlare del giudizio come fondato su una presentazione. In questo senso, è sufficiente esprimere un giudizio per essere coscienti di questo atto e dello stato di cose che esso pone. Lo stesso discorso vale per il sentimento: anche in questo caso, esiste una relazione di fondazione in cui la presentazione sta alla base della possibilità di provare un moto affettivo per qualcosa o qualcuno. Ogni presentazione, quindi, comprese quelle del giudizio e del sentimento, è accompagnata da una presentazione di pari intensità.

Dopo questo *excursus*, riassunto qui nei suoi tratti essenziali, Brentano conclude il capitolo affermando: «Alla domanda se c'è una coscienza inconscia, nel senso in cui l'abbiamo posta, va dunque risposto con un deciso no».²³⁹ Ne consegue che ciò che è psichico è necessariamente cosciente.²⁴⁰

²³⁸ Per approfondire il tema della classificazione dei fenomeni psichici, si veda: Civita, A., *La filosofia del vissuto*, UNICOPLI, Milano, 1982, p. 76.

²³⁹ Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico*, cit., p. 204.

²⁴⁰ Per una comparazione tra Brentano e Herbart, si rimanda al seguente articolo in cui vengono analizzati non solo i numerosi punti di contatto tra questi due influenti autori per la psicologia dell'Ottocento, ma anche le rilevanti differenze, come per esempio la questione dell'inconscio. Huemer, W., Landerer, C., *Mathematics, experience and laboratories: Herbart's and Brentano's role in the rise of scientific psychology*, *History of the Human Sciences*, 23 (3), 2010, pp. 72-94.

*Per un confronto teorico tra Freud e Husserl:
inconscio, pulsione e rimozione*

1. L'inconscio secondo Freud

Abbiamo concluso il capitolo precedente con l'affermazione di Brentano secondo cui non esiste una coscienza inconscia. Come abbiamo visto, infatti, tutti i tentativi di giustificare l'esistenza dell'inconscio si rivelano in ultima analisi come inconsistenti. Per Brentano, dunque, lo psichico coincide con la coscienza.

Freud, al contrario, non solo ha affermato la legittimità dell'inconscio, ma ha anche costruito un sistema concettuale complesso e una pratica terapeutica basata su questa convinzione. Il problema, tuttavia, è capire quali siano le ragioni che lo hanno spinto a riconoscerne la validità.

Nelle prossime pagine, cercheremo di analizzare le motivazioni che hanno portato Freud ad ammettere l'esistenza dell'inconscio, partendo dal celebre saggio *L'inconscio* contenuto nella *Metapsicologia*.²⁴¹ L'obiettivo di questa prima parte è mostrare che Freud considera legittima l'ipotesi dell'inconscio sulla base di due delle vie criticate da Brentano, ovvero la prima e la quarta.

Successivamente, analizzeremo i principali scritti di Freud sulla struttura e le caratteristiche dell'inconscio, cercando di ricostruire l'evoluzione del suo pensiero riguardo a ciò che lo definisce essenzialmente. In questa seconda parte, metteremo in luce da un lato come Freud distingua nettamente la Coscienza dall'Inconscio,²⁴² e dall'altro come assegni allo stato inconscio della vita psichica una priorità temporale su quello cosciente, concependo quindi la vita psichica come originariamente inconscia.

Infine, per giustificare questa separazione tra coscienza e inconscio, sia in termini di sistemi che di qualità dello psichico, avizzeremo un'interpretazione ispirata dai risultati ottenuti dalla prima e dalla seconda parte. La nostra tesi è che Freud possa concepire l'inconscio come uno spazio mentale distinto (prima topica), come una parte dell'Io e del Super-Io (seconda

²⁴¹ Freud, S., *Metapsicologia*, cit.

²⁴² D'ora in avanti, seguendo l'impostazione generale di Freud, useremo i termini Coscienza (C), Preconscio (Prec) e Inconscio (Inc) per indicare tre luoghi distinti dell'apparato psichico, mentre con coscienza (c), preconscio (prec) e inconscio (inc) ci riferiremo alla qualità di un atto psichico. Tuttavia, utilizzeremo i termini coscienza e inconscio anche in modo generico, senza cioè alludere alla qualità di un atto. Il contesto aiuterà il lettore a orientarsi correttamente.

topica), e infine come una qualità antecedente alla coscienza, grazie alla sua visione dell'autocoscienza.

1.1. La giustificazione freudiana dell'inconscio

Il saggio *L'inconscio*²⁴³ è composto da una premessa e da sette paragrafi, ma ai fini della nostra analisi non è necessario esaminarli tutti.²⁴⁴ Ci concentreremo solo sulla premessa e sul primo paragrafo, intitolato in modo piuttosto emblematico *La giustificazione dell'inconscio*.

Già nella premessa appare con chiarezza l'intento di Freud di sostenere la legittimità dell'inconscio attraverso la prima modalità criticata da Brentano. Egli scrive infatti:

Come possiamo arrivare a conoscere l'inconscio? Naturalmente lo conosciamo soltanto in una forma conscia, dopo che si è trasformato o tradotto in qualcosa di conscio. Il lavoro psicoanalitico ci fa sperimentare ogni giorno che una traduzione del genere è possibile.²⁴⁵

Questo passo evidenzia come Freud deduca l'esistenza dell'inconscio a partire da fenomeni psichici coscienti. Analogamente alla prima via criticata da Brentano, poiché non è possibile osservare direttamente atti psichici inconsci nella nostra esperienza, Freud ne ipotizza l'esistenza sulla base di ciò che possiamo considerare delle traduzioni consapevoli dei processi inconsci.

Lasciamoci ora da parte la premessa e passiamo al primo paragrafo, dove Freud esordisce affermando:

[...] l'esistenza di una psiche inconscia e di lavorare scientificamente in base a questa ipotesi ci viene contestato da più parti. A nostra volta possiamo replicare che l'ipotesi è *necessaria* e *legittima*, e che abbiamo parecchie *prove* dell'esistenza dell'inconscio.²⁴⁶

È plausibile che tra i riferimenti polemici impliciti Freud abbia in mente anche Brentano, dal momento che, come abbiamo già ricordato, ebbe modo di conoscere il suo pensiero durante le

²⁴³ Freud, *Metapsicologia*, cit.

²⁴⁴ Anche la presente sezione rielabora contenuti apparsi in: Mapelli, *Il diventare cosciente dell'inconscio nella fenomenologia di Husserl*, cit.

²⁴⁵ Freud, *Metapsicologia*, cit., p. 3501.

²⁴⁶ Ivi, p. 3502.

lezioni seguite all'Università di Vienna. Lasciamo tuttavia in sospeso questa ipotesi per analizzare direttamente le prove addotte da Freud a sostegno dell'inconscio. La prima è presentata nel seguente passaggio:

Tale ipotesi è *necessaria* perché i dati della coscienza sono molto lacunosi; nei sani non meno che nei malati si verificano spesso atti psichici che possono essere spiegati solo presupponendo altri atti che non sono invece testimoniati dalla coscienza. Atti del genere non sono solo le azioni mancate e i sogni delle persone sane, o tutto ciò che nei malati rientra nella denominazione di sintomo psichico e manifestazione ossessiva; la nostra più personale esperienza quotidiana ci fa constatare l'esistenza tanto di idee improvvise di cui non conosciamo l'origine quanto di risultati intellettuali la cui elaborazione ci è rimasta oscura. Tutti questi atti coscienti restano slegati e incomprensibili se ci ostiniamo a pretendere che ogni atto psichico che compare in noi debba essere sperimentato dalla coscienza; mentre si organizzano in una connessione ostensibile se li interpoliamo con gli atti inconsci di cui abbiamo ammesso l'esistenza.²⁴⁷

Questo passo è particolarmente denso di significato. Esso mostra innanzitutto che Freud segue la prima via criticata da Brentano, perché sostiene che certi atti psichici «possono essere spiegati solo presupponendo altri atti che non sono invece testimoniati dalla coscienza». Inoltre, è sorprendente constatare che Freud citi gli stessi esempi usati da Brentano quando discute e respinge questa via, cioè le manifestazioni ossessive, come il delirio febbrile della cameriera, e i risultati intellettuali di origine oscura, come le creazioni del genio. Infine, la conclusione di Freud, secondo cui senza postulare l'inconscio tali fenomeni resterebbero privi di senso, richiama ciò che Brentano definiva la terza condizione necessaria per rendere valida la prima via, ossia la verifica che non esistano altre spiegazioni plausibili per i fenomeni osservati. Dal passo, Freud sembra invece accogliere l'idea dell'inconscio senza particolari riserve.

Poco dopo il brano citato, Freud introduce una considerazione di tipo pratico per avvalorare ulteriormente l'ipotesi dell'inconscio:

Se poi risulterà altresì che l'ipotesi dell'inconscio ci consente di costruire un efficace procedimento con cui influenzare utilmente il decorso dei processi consci, tale successo costituirà un'inoppugnabile testimonianza della validità di quel che abbiamo assunto.²⁴⁸

²⁴⁷ *Ibidem.*

²⁴⁸ *Ibidem.*

A nostro avviso, questo riferimento all'ambito clinico rappresenta uno degli aspetti più originali del pensiero freudiano. Il confronto con i pazienti costituisce infatti la prova concreta delle sue teorie, perché grazie ai casi clinici l'inconscio appare come qualcosa di reale e tangibile. Ciò spiega anche il grande impatto del pensiero di Freud, in quanto la maggior parte dei suoi predecessori aveva trattato il tema dell'inconscio in modo puramente speculativo.

Passiamo ora alla terza prova che Freud presenta a sostegno dell'esistenza dell'inconscio:

Si può andare più in là, e corroborare la tesi dell'esistenza di uno stato psichico inconscio osservando come in ciascun momento la coscienza comprenda solo un contenuto assai limitato, talché la massima parte di quel che chiamiamo sapere cosciente deve comunque trovarsi per lunghissimi periodi di tempo in uno stato di latenza, e cioè di inconsapevolezza psichica. Se si considerano tutti i nostri ricordi latenti, il fatto che sia contestata l'esistenza dell'inconscio diventa assolutamente incomprensibile.²⁴⁹

Freud si interroga poi sulla natura di questi ricordi latenti, chiedendosi se essi debbano essere considerati processi psichici inconsci oppure residui somatici che possono riemergere come psichici. La sua risposta è chiara: «sarebbe facile ribattere che al contrario il ricordo latente è l'inequivocabile sedimento di un processo psichico».²⁵⁰ Il nodo centrale, per Freud, è l'identificazione a priori tra psichico e cosciente, cioè la posizione sostenuta da Brentano. Quest'ultimo, infatti, ritiene che ciò che non è cosciente non possa essere considerato psichico. Freud giudica questa equivalenza «assolutamente inopportuna»,²⁵¹ perché «è soggetta all'obiezione di sopravvalutare la funzione della coscienza senza alcuna ragione plausibile».²⁵² Esistono infatti stati latenti che possono diventare coscienti e ciò permette di «trattarli come oggetti della ricerca psicologica, e nella più stretta connessione con gli atti psichici coscienti».²⁵³ Il riconoscimento di tali stati come psichici e inconsci rappresenta dunque una nuova conferma dell'esistenza dell'inconscio e segna una chiara distanza dalle posizioni che lo negano.

Concludiamo la rassegna delle prove a favore dell'inconscio con un quarto e ultimo argomento. Questo, pur non costituendo una vera e propria giustificazione, sarà utile per

²⁴⁹ *Ibidem.*

²⁵⁰ *Ivi*, p. 3503.

²⁵¹ *Ibidem.*

²⁵² *Ibidem.*

²⁵³ *Ibidem.*

affrontare l'altro obiettivo di questa prima parte, cioè verificare se gli argomenti di Freud possano essere ricondotti alla quarta via, secondo cui gli atti psichici sono originariamente inconsci e diventano coscienti solo in seguito.

In questo passaggio Freud sottolinea che ciascun individuo ha accesso immediato solo alla propria coscienza, mentre quella altrui è inferita a partire dalle azioni osservabili. Egli scrive infatti:

La coscienza trasmette a tutti noi soltanto la nozione dei nostri personali stati d'animo; che anche altre persone abbiano una coscienza, è una conclusione analogica che, in base alle azioni e manifestazioni osservabili negli altri, ci permette di farci una ragione del loro comportamento.²⁵⁴

Poco dopo aggiunge: «Nel caso degli “altri” a noi più prossimi, gli uomini, la convinzione che essi abbiano una coscienza si fonda su un'illazione, e non può possedere la certezza immediata della nostra coscienza personale».²⁵⁵ A questo punto è lecito chiedersi quale sia lo scopo di queste osservazioni. L'idea di Freud sembra essere che, nell'incontro con gli altri, ci confrontiamo già con l'inconscio, se intendiamo quest'ultimo come una forma di alterità che abita la nostra stessa vita cosciente. Egli propone però di spingersi oltre:

Ora la psicoanalisi non chiede altro che di applicare questo tipo di inferenza anche alla propria persona – procedimento per cui non esiste, per la verità, una inclinazione naturale. Se si procede così, bisogna dire: tutti gli atti e tutte le manifestazioni che osservo in me e che non so come collegare con il resto della mia vita psichica devono essere giudicati come se appartenessero a qualcun altro e trovare la loro spiegazione in una vita psichica attribuita a quest'altra persona.²⁵⁶

Freud invita quindi a pensare a sé stessi come a dei soggetti abitati da una seconda coscienza, che però è inconscia. Tuttavia, subito dopo, egli introduce alcune precisazioni per evitare possibili malintesi e conclude: «Abbiamo dunque buoni motivi per modificare l'illazione che abbiamo tratto riguardo alla nostra persona, nel senso che essa non testimonia in noi l'esistenza di una seconda coscienza, ma piuttosto l'esistenza di atti psichici che mancano del carattere della coscienza».²⁵⁷ Ma com'è possibile che alcuni atti psichici siano privi di coscienza? La

²⁵⁴ Ivi, p. 3504.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ Ivi, p. 3504-3505.

²⁵⁷ Ivi, p. 3505.

risposta che dà Freud conferma i nostri sospetti in merito alla sua posizione circa l'autocoscienza intesa come il risultato di un'attività introspettiva. Egli scrive infatti:

Nella psicoanalisi non abbiamo altra scelta: dobbiamo dichiarare che *i processi psichici in quanto tali sono inconsci* e paragonare la loro percezione da parte della coscienza con la percezione del mondo esterno da parte degli organi di senso.²⁵⁸

In altri termini, un processo psichico diventa cosciente solo quando un altro atto lo oggettiva, proprio come la realtà esterna diventa percepibile attraverso i sensi. I processi psichici non sono quindi consapevoli per natura. Lo conferma la conclusione del paragrafo: «La psicoanalisi ci avverte che non è lecito porre la percezione della coscienza al posto del processo psichico inconscio che ne è l'oggetto».²⁵⁹

Possiamo ora riassumere i risultati raggiunti. L'obiettivo di questa analisi era duplice: da un lato verificare se Freud offrisse argomenti a favore dell'inconscio riconducibili alla prima via criticata da Brentano, dall'altro capire se aderisse alla teoria riflessiva dell'autocoscienza, cioè alla quarta via. Possiamo concludere che la risposta è positiva in entrambi i casi.

1.2. La prima topica

Nelle prossime pagine, ricostruiremo l'evoluzione del pensiero di Freud sull'inconscio, partendo dagli scritti fondamentali relativi alla prima rappresentazione dell'apparato psichico. Inizieremo la nostra esposizione della prima topica con *L'interpretazione dei sogni*,²⁶⁰ proseguiremo con la *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*²⁶¹ e, infine, termineremo con il saggio *L'inconscio* contenuto nella *Metapsicologia*.²⁶²

Successivamente, analizzeremo anche la seconda rappresentazione dell'apparato psichico, prendendo in esame *L'Io e l'Es*,²⁶³ *l'Introduzione alla psicoanalisi*,²⁶⁴ il *Compendio di psicoanalisi*²⁶⁵ e *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*.²⁶⁶

²⁵⁸ Ivi, p. 3506. Corsivo mio.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit.

²⁶¹ Freud, S., *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, cit.

²⁶² Freud, *Metapsicologia*, cit.

²⁶³ Freud, *L'Io e l'Es*, cit.

²⁶⁴ Freud, S., *Introduzione alla psicoanalisi*, cit.

²⁶⁵ Freud, S., *Compendio di psicoanalisi*, cit.

²⁶⁶ Freud, S., *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, cit.

Iniziamo con *L'interpretazione dei sogni*. Nel settimo capitolo, intitolato *Psicologia dei processi onirici*, Freud presenta il primo modello teorico dell'apparato psichico. Le immagini che utilizza per cercare di rappresentare la psiche e le sue diverse funzioni sono quelle del microscopio e di un apparecchio fotografico. Secondo Freud, questi esempi dovrebbero semplificare la comprensione del funzionamento psichico, perché, così come non possiamo individuare una componente tangibile del microscopio che sia responsabile dell'immagine che vediamo, analogamente non possiamo ridurre le manifestazioni della vita psichica alle singole aree cerebrali implicate nel funzionamento mentale. Tuttavia, è fondamentale che le componenti materiali del microscopio siano organizzate in modo preciso, altrimenti lo strumento non potrebbe funzionare correttamente. Per Freud, lo stesso principio può essere applicato anche all'apparato psichico, che, pur non corrispondendo a specifiche parti del cervello, deve avere una configurazione precisa per poter spiegare le diverse manifestazioni psichiche.

Prima di descrivere la struttura dell'apparato psichico, Freud afferma che «la nostra attività psichica parte da stimoli (interni o esterni) e sbocca in innervazioni».²⁶⁷ Per comprendere il significato del termine “innervazioni”, basta proseguire nella lettura, perché subito dopo aggiunge: «Con ciò attribuiamo all'apparato un'estremità sensitiva e un'estremità motoria; all'estremità sensitiva si trova un sistema [*P*] che accoglie le percezioni, all'estremità motoria un altro sistema [*M*] che apre le chiuse della motilità».²⁶⁸ Pertanto, l'apparato psichico si compone innanzitutto di un sistema responsabile della ricezione delle percezioni [*P*] e di un sistema che regola l'accesso alla motilità [*M*], la cui funzione è rispondere agli stimoli attraverso un'azione adeguata. La direzione dei processi psichici, dunque, procede in genere dall'estremità sensitiva verso le innervazioni motorie per poter trovare una scarica.

Secondo Freud, le percezioni accolte dal sistema *P* vengono conservate nella memoria sotto forma di tracce mnestiche. Tuttavia, questa funzione non può appartenere al sistema *P*, perché «è evidentemente difficile che lo stesso sistema serbi con fedeltà le modificazioni dei suoi elementi e insieme affronti in modo sempre vivo e ricettivo le nuove cause di mutamento».²⁶⁹ Di conseguenza, la ricezione degli stimoli e la loro conservazione sono funzioni separate appartenenti a due sistemi distinti. È importante sottolineare che il sistema responsabile della memoria, oltre a conservare il contenuto degli stimoli sensoriali, tiene traccia anche della

²⁶⁷ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 1315.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 1316.

loro successione temporale, rendendo possibili le associazioni per contiguità e per somiglianza tra le tracce mnestiche.

A questo punto Freud, rifacendosi all'analisi del sogno, introduce due nuovi sistemi dell'apparato psichico. Lo studio della vita onirica condotto nel testo, infatti, lo porta a concludere che il sogno nasce dal conflitto tra due istanze psichiche: una di esse sottopone a critica l'attività dell'altra, impedendo che alcuni dei suoi contenuti diventino coscienti. Secondo Freud, l'istanza critica mantiene un legame più stretto con la coscienza rispetto a quella criticata e, proprio per questo, occupa una posizione intermedia, fungendo così da schermo tra le due. Questi sistemi, l'istanza critica e l'istanza criticata, sono chiamati dal padre della psicoanalisi rispettivamente Preconscio e Inconscio.

Vediamo come Freud definisce queste nuove località dell'apparato psichico:

Chiamiamo *preconscio* l'ultimo dei sistemi disposti all'estremità motoria, per indicare che i processi di eccitamento che vi si svolgono possono giungere alla coscienza senza ulteriore impedimento, purché siano osservate certe condizioni, come per esempio il raggiungimento di una determinata intensità, una determinata distribuzione della funzione definibile come attenzione e così via. Nello stesso tempo, in esso sono racchiuse le chiavi della motilità volontaria. Chiamiamo *inconscio* il sistema posto dietro questo, perché non ha accesso alla coscienza *se non attraverso il preconscio*; nel passaggio il suo processo di eccitamento deve accettare determinate modificazioni.²⁷⁰

Soffermiamoci un momento su questo brano. Un primo aspetto rilevante, di cui parleremo a breve trattando la Coscienza, riguarda il fatto che, affinché un processo di eccitamento del Preconscio diventi cosciente, esso deve essere in relazione con la funzione dell'attenzione. Un secondo aspetto riguarda invece la necessità che i contenuti dell'Inconscio passino attraverso il Preconscio e subiscano determinate trasformazioni prima di accedere alla Coscienza. Si tratta di un punto cruciale per il nostro discorso, poiché, pur esistendo una comunicazione tra i due sistemi e pur condividendo la natura inconscia, Freud sottolinea una fondamentale eterogeneità tra l'Inconscio e il Preconscio. Scrive infatti:

²⁷⁰ Ivi, pp. 1318-1319.

Ciò che di nuovo ci ha insegnato l'analisi delle formazioni psicopatologiche – e già del loro primo anello, il sogno – consiste nel fatto che l'inconscio – dunque lo psichico – si presenta come funzione di *due sistemi separati* e come tale esiste già nella vita psichica normale.²⁷¹

Ma in che senso sia l'Inconscio che il Preconscio sono inconsci? Secondo Freud, l'inconscio è una funzione di entrambi i sistemi, ma secondo modalità differenti. Nel primo caso, infatti, è molto difficile che qualcosa possa diventare cosciente, perché il Preconscio, come abbiamo visto, esercita un controllo critico nei confronti dei contenuti dell'Inconscio. Nel secondo caso, invece, sotto certe condizioni, i contenuti del Preconscio possono diventare coscienti. Freud, parlando di questa seconda declinazione dell'inconscio, accenna al fatto che potrebbe esistere una nuova censura situata tra il Preconscio e la Coscienza, motivo per cui è possibile che un contenuto preconscio non diventi necessariamente cosciente.²⁷² Nel saggio *L'inconscio*, vedremo il ruolo specifico di questa seconda censura. Per il momento, ci interessa solo evidenziare che, per quanto l'Inconscio e il Preconscio siano in comunicazione e condividano il carattere inconscio, essi, come scrive Freud, sono «due sistemi separati».

Per concludere il primo modello dell'apparato psichico, il padre della psicoanalisi introduce un ultimo sistema, ossia la località psichica deputata alla percezione cosciente: la Coscienza. Rispetto a questo luogo di approdo degli stimoli interni ed esterni, Freud scrive:

Ci viene qui incontro ancora una volta il principio di processione di istanze che sembra dominare la struttura dell'apparato. Il complesso degli eccitamenti affluisce all'organo di senso della *C da due parti*: dal sistema *P*, il cui eccitamento, determinato dalle qualità, subisce probabilmente una nuova elaborazione fino a divenire sensazione cosciente, e dall'interno dell'apparato stesso, i cui processi, di ordine quantitativo, sono sentiti, appena approdano a certe trasformazioni, come serie qualitative di piacere e dispiacere.²⁷³

Da questo passo emerge con chiarezza una tendenza fondamentale dell'apparato psichico: la progressione verso la presa di coscienza e l'azione motoria. Tuttavia, l'elemento più significativo per la nostra indagine è il riferimento alla «nuova elaborazione» necessaria affinché l'eccitamento diventi sensazione cosciente. Per chiarire in cosa consista questa elaborazione, seguiamo la lettura al punto in cui Freud affronta il legame tra Coscienza, attenzione e regolazione psichica. Egli scrive:

²⁷¹ Ivi, p. 1378. Corsivo mio.

²⁷² Ivi, p. 1378-1379.

²⁷³ Ivi, p. 1379.

Vediamo che la percezione, attraverso i nostri organi di senso, ha per conseguenza di dirigere un investimento d'attenzione verso le vie per le quali si diffonde l'eccitamento sensoriale in arrivo; l'eccitamento qualitativo del sistema *P* serve da regolatore del decorso della quantità mobile presente nell'apparato psichico.²⁷⁴

E aggiunge: «Percependo nuove qualità, [il sistema C] offre un nuovo contributo alla direzione e alla distribuzione funzionale delle quantità mobili di investimento».²⁷⁵

Alla luce di questi passaggi, possiamo ipotizzare che la «nuova elaborazione» consista proprio nell'intervento attivo dell'attenzione, orientata dalla Coscienza, che riconfigura l'assetto energetico dell'apparato e rende così possibile la percezione cosciente. Torneremo su questo punto nell'ultima parte del paragrafo, dove ci soffermeremo più a fondo sul rapporto tra attenzione e coscienza.

Proseguiamo ora la nostra ricostruzione esaminando la *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*. In questo scritto, che anticipa e prepara il saggio sull'inconscio della *Metapsicologia*, Freud esplora tre diverse accezioni del termine “inconscio”.

La prima è l'accezione “descrittiva”, che riguarda i processi psichici che al momento non sono coscienti, ma che potrebbero diventarlo. Un esempio di questa categoria sono i ricordi, poiché, pur non essendo sempre presenti nella nostra Coscienza, essi esistono e possono essere richiamati alla mente. In questo caso, quindi, parliamo di atti psichici latenti. Freud, infatti, scrive:

Chiameremo allora “conscia” soltanto la rappresentazione che è presente nella nostra coscienza e di cui abbiamo percezione, attribuendo questo solo significato al termine “conscio”; invece le rappresentazioni latenti, se abbiamo motivo di supporre che continuino a esistere nella vita psichica – com'era nel caso della memoria – dovranno essere designate come “inconscie”.²⁷⁶

La seconda accezione che Freud propone è quella “dinamica”. Nel saggio, il nostro autore espone questo secondo senso facendo riferimento alla suggestione post-ipnotica. In un esperimento di ipnosi, infatti, una persona può ricevere un ordine e, al risveglio, eseguire un'azione senza sapere il motivo. Secondo Freud, questo fenomeno suggerisce l'esistenza di processi inconsci che influenzano il comportamento cosciente, senza che l'individuo ne abbia

²⁷⁴ Ivi, p. 1380.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ Freud, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, cit., p. 2904.

consapevolezza. La persona sa solo che ha il desiderio di compiere un'azione, ma ignora che tale impulso è stato in realtà indotto da un ordine ricevuto durante l'ipnosi.

Subito dopo queste considerazioni, Freud qualifica la suggestione post-ipnotica come un prodotto di laboratorio e inizia a riflettere sulla vita psichica di chi soffre di isteria. Dal suo punto di vista, questa forma psicopatologica esprime lo stesso principio che abbiamo appena visto nel caso della persona che compie un'azione senza sapere il motivo. Scrive infatti: «La vita psichica dell'isterico è piena di pensieri operanti ma inconsci: tutti i suoi sintomi derivano da tali pensieri».²⁷⁷

Poco dopo, Freud estende questa caratteristica dell'isteria a tutte le altre forme di nevrosi e, al tempo stesso, riprende alcune idee già affrontate nell'*Interpretazione dei sogni*:

Ci eravamo abituati a pensare che ogni pensiero latente era tale perché debole, e che esso diveniva cosciente non appena acquistava intensità. Ci siamo ora resi conto che vi sono determinati pensieri latenti i quali non possono penetrare nella coscienza, per quanto intensi siano. Chiameremo perciò i pensieri latenti del primo gruppo *preconsci*, riservando il termine *inconscio* (in senso stretto) al secondo gruppo, e cioè a quello che abbiamo preso in considerazione a proposito delle nevrosi.²⁷⁸

In questo passaggio, oltre alla distinzione che abbiamo già visto tra contenuti preconsoci e inconsci, Freud introduce una nuova sfumatura: i pensieri che non possono diventare coscienti sono definiti come inconsci in senso stretto, cioè appartenenti all'inconscio dinamico. Tra poco vedremo il motivo per cui sussiste questa differenza tra inconscio descrittivo e inconscio dinamico.

Vediamo ora la terza e ultima accezione dell'inconscio, quella "sistematica". A differenza dell'inconscio descrittivo e dinamico, l'inconscio sistematico non è una proprietà dei processi psichici, ma rappresenta un vero e proprio "luogo" della psiche, che raccoglie tutti i processi inconsci nel senso stretto del termine. Freud definisce così questa concezione: «Questo è il terzo e più importante significato che il termine "inconscio" è venuto ad assumere in psicoanalisi».²⁷⁹

A questo punto, possiamo interrogarci sulla posizione di Freud in questo saggio in merito alla separazione tra Coscienza e Inconscio. Sebbene Civita possa affermare che l'Inconscio è un soggetto psichico separato dalla Coscienza proprio sulla base di questa terza

²⁷⁷ Ivi, p. 2906.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ Ivi, p. 2910.

accezione,²⁸⁰ l'unico indizio della posizione di Freud ci viene fornito nell'*Avvertenza editoriale*, dove leggiamo:

Nel presente scritto è notevole il fatto che alla distinzione fra inconscio in senso *descrittivo* e in senso *dinamico* (cioè soggetto alle forze della rimozione) è aggiunto un terzo significato dell'inconscio, quello *sistematico*: l'inconscio come provincia psichica contrapposta alla Coscienza e al Preconscio.²⁸¹

Poiché in questo saggio Freud non è esplicito sulla natura del rapporto tra i sistemi, non possiamo far altro che affidarci all'*Avvertenza editoriale*. Sebbene non si tratti di un'affermazione diretta dell'autore, essa ci spinge a proseguire nella nostra ipotesi interpretativa, che vede cioè nell'architettura dell'apparato psichico una netta separazione tra i sistemi dell'Inconscio e della Coscienza.

Quanto all'altro scopo di questa seconda parte, invece, c'è un passaggio inequivocabile dove Freud afferma che tutti i processi psichici iniziano come inconsci. Scrive:

La teoria più immediata e verosimile che possiamo formulare, allo stato attuale delle nostre conoscenze, è la seguente: l'inconscio è una fase normale e inevitabile nei processi che costituiscono il fondamento della nostra attività psichica; *ogni atto psichico inizia come inconscio*, e può o rimaner tale o procedere nel suo sviluppo fino alla coscienza; questo, a seconda ch'esso incontri o meno la resistenza. La distinzione tra attività preconsce e inconscie non è dunque primaria, ma si instaura soltanto dopo che è entrata in gioco la "difesa".²⁸²

Per Freud, dunque, tutti i processi psichici sono originariamente inconsci e il loro cammino verso la Coscienza può essere ostacolato dalla "difesa", ossia dalla rimozione. È proprio grazie a questo meccanismo difensivo che possiamo distinguere tra processi inconsci in senso descrittivo e in senso dinamico, perché all'inizio, dato che tutti i processi iniziano come inconsci, non c'è una vera distinzione tra i processi psichici. Di conseguenza, l'inconscio dinamico è ciò che è stato allontanato dalla Coscienza attraverso il processo della rimozione, il cui scopo è evitare che la Coscienza avverta dispiacere. Se i processi psichici, invece, non incontrano nessuna resistenza, allora possono diventare coscienti. Approfondiremo le

²⁸⁰ Civita, *L'inconscio*, cit., p. 16.

²⁸¹ Freud, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, cit., p. 2902.

²⁸² Ivi, p. 2908. Corsivo mio.

caratteristiche della rimozione e i motivi per cui certi contenuti vengono allontanati dalla Coscienza nel quinto paragrafo di questo capitolo.

Concludiamo l'esposizione della prima topica analizzando il saggio più importante dedicato all'inconscio, ossia *L'inconscio* contenuto nella *Metapsicologia*. Come già anticipato, il saggio è composto da una premessa e sette paragrafi. Tuttavia, ci concentreremo solo sul secondo, quinto e sesto paragrafo, poiché sono i più rilevanti per il nostro duplice obiettivo di questa seconda parte. L'analisi non seguirà un ordine cronologico, ma si svilupperà per nuclei tematici, utilizzando i diversi paragrafi per costruire un discorso coerente attorno a tre questioni specifiche.

La prima questione concerne la netta divisione tra il sistema Inconscio e il sistema della Coscienza. Finora abbiamo parlato di una separazione tra Inconscio e Coscienza, anche se i protagonisti sono sempre stati tre: l'Inconscio, il Preconscio e la Coscienza. Tuttavia, in questo saggio emerge esplicitamente l'idea che i sistemi Preconscio e Coscienza non siano così diversi, al punto che Freud, all'inizio del secondo paragrafo, sembra ammettere solo l'esistenza di due sistemi: l'Inconscio e la Coscienza.

Dopo aver reintrodotta la distinzione tra processi psichici latenti e processi rimossi, Freud afferma che, per evidenziare meglio la differenza tra i due, si potrebbe ricorrere alla suddivisione in sistemi. Tuttavia, per motivi non specificati, ciò non è possibile, e si è costretti a usare «i termini “conscio” e “inconscio” ora in senso descrittivo ora in senso sistematico, e in quest'ultimo caso essi staranno a significare l'appartenenza a determinati sistemi e il possesso di certe proprietà».²⁸³ Proprio in questo contesto emerge un'ambiguità cruciale: il riferimento ai sensi “descrittivo” e “sistematico” farebbe infatti pensare che i sistemi in questione siano il Preconscio e l'Inconscio. Tuttavia, Freud compie una scelta terminologica sorprendente, scrivendo poco dopo: «Potrà forse essere di qualche utilità l'espedito di sostituire, almeno scrivendo, il termine “coscienza” con la sigla *C* e il termine “inconscio” con l'abbreviazione corrispondente *Inc*, quando usiamo queste due parole in senso sistematico».²⁸⁴ In questo modo, egli contrappone direttamente il sistema della Coscienza a quello dell'Inconscio, assorbendo il Preconscio nel primo e semplificando l'architettura dell'apparato psichico in due grandi province nemiche.

Questa sovrapposizione tra i sistemi Preconscio e Coscienza diventa ancora più evidente quando Freud afferma:

²⁸³ Freud, *Metapsicologia*, cit., p. 3507.

²⁸⁴ *Ibidem*.

[...] diamo al sistema *C* anche la denominazione di “*preconscio*”. Se dovesse risultare che anche il farsi cosciente da parte del preconscio è condizionato da una certa censura, dovremmo scindere più nettamente fra loro i sistemi *Prec* e *C*. Per ora basti la constatazione che il sistema *Prec* condivide le proprietà del sistema *C*, e che la rigida censura esercita il suo ufficio nel punto di transizione dall’*Inc* al *Prec* (o *C*). Postulando l’esistenza di questi due (o tre) sistemi psichici la psicoanalisi si è allontanata di un altro passo dalla psicologia descrittiva della coscienza [...].²⁸⁵

Oltre a evidenziare l’intima connessione tra Preconscio e Coscienza, Freud sottolinea anche la collaborazione tra il Preconscio (o Coscienza) e l’Inconscio, poiché quest’ultimo si estende nel primo attraverso le sue diramazioni. L’esistenza di queste propaggini porta Freud a sostenere che se «ci aspettiamo che i due sistemi psichici siano divisi l’uno dall’altro in modo netto e schematico, lo studio delle propaggini dell’*Inc* deluderà radicalmente la nostra attesa».²⁸⁶

Ciò sembra mettere in discussione la tesi di una netta separazione tra Coscienza e Inconscio, soprattutto alla luce di un’altra affermazione di Freud sulla terapia psicoanalitica. Egli, infatti, sostiene che, sebbene negli stati patologici ci sia effettivamente una frattura tra i due sistemi, «la terapia psicoanalitica è fondata sull’influenza del *C* sull’*Inc*, e mostra comunque che tale influenza, per faticosa che sia, non è impossibile».²⁸⁷ L’aspetto interessante è che questa influenza è resa possibile proprio dalle propaggini dell’Inconscio, che mediano tra i due sistemi e indicano la via per modificare l’Inconscio attraverso la Coscienza.

La terapia psicoanalitica, così considerata, rivela inoltre l’esistenza di un’ulteriore censura: il paziente, attraverso la regola delle associazioni libere, è invitato dall’analista a superare la resistenza della censura che impedisce il passaggio alla Coscienza di formazioni preconsce, che in parte sono propaggini dell’Inconscio. Una volta superata questa censura tra il Preconscio e la Coscienza, il passo successivo è puntare «verso l’abolizione della rimozione che è opera della censura precedente».²⁸⁸

Passiamo ora al secondo nucleo tematico, cioè le caratteristiche fondamentali del sistema Inconscio. Nel quinto paragrafo, intitolato *Caratteri specifici del sistema Inc*, Freud ribadisce la “sinonimia” tra Preconscio e Coscienza: «In questo contesto troveremo anche il modo di porre fine alle nostre oscillazioni nella denominazione del sistema superiore, che adesso chiamiamo indifferentemente ora *Prec* ora *C*».²⁸⁹ Sulla base di questo passaggio,

²⁸⁵ Ivi, p. 3508.

²⁸⁶ Ivi, p. 3523.

²⁸⁷ Ivi, p. 3526.

²⁸⁸ Ivi, p. 3525.

²⁸⁹ Ivi, p. 3522.

riteniamo legittimo interpretare tutto ciò che Freud dice sull'Inconscio in contrapposizione al Preconscio come un'opposizione al sistema superiore, costituito dal Preconscio e dalla Coscienza.

Vediamo quindi i caratteri specifici dell'Inconscio. Il sistema è abitato da moti di desiderio che aspirano a scaricare il proprio investimento. Al suo interno non esiste negazione, ma solo contenuti con diversi livelli di investimento che cercano di affermarsi. Questi moti convivono tra loro senza contraddizioni, poiché, anche in presenza di tendenze con mete incompatibili, il compromesso è sempre possibile. Inoltre, grazie alla mobilità degli investimenti, un moto di desiderio può cedere il proprio investimento a un altro moto attraverso lo spostamento, o appropriarsi dell'investimento di più moti attraverso la condensazione.

In sintesi, i processi dell'Inconscio sono molto più fluidi rispetto a quelli del sistema superiore, dove l'energia psichica è più "legata" e i rapporti tra i processi sono più rigidi. Finché questi desideri rimangono nell'Inconscio, essi ignorano la realtà e obbediscono solo al principio di piacere. Per questa ragione, Freud afferma che i processi inconsci sono atemporalmente e persistono invariati anche dopo anni.

Ma come ha fatto Freud a comprendere queste caratteristiche dell'Inconscio? Il nostro autore è chiaro su questo punto: «I processi inconsci diventano accessibili alla nostra conoscenza solo nelle condizioni del sogno e della nevrosi, e cioè quando, attraverso una riduzione (regressione), determinati processi del sistema superiore (il sistema *Prec*) vengono retrocessi a una fase precedente».²⁹⁰

Le caratteristiche dell'Inconscio, quindi, non sono direttamente conoscibili, ma possono essere ricostruite a partire da manifestazioni in cui la razionalità perde il controllo, come nei sogni e nelle patologie psichiche. Per comprendere il funzionamento dell'Inconscio, è dunque necessario partire da ciò che emerge nell'esperienza cosciente del paziente. Tuttavia, sebbene Freud fosse consapevole di questa precedenza epistemologica della coscienza, non sembra averle attribuito il giusto valore, affermando più volte che parlare della coscienza è privo di senso, in quanto si tratta di un'esperienza nota a tutti.²⁹¹ Nel caso di Husserl, invece, vedremo che questo punto di partenza non viene mai dimenticato.

²⁹⁰ Ivi, p. 3521.

²⁹¹ Di seguito, riportiamo alcuni passaggi in cui Freud esprime il suo disinteresse in merito alla possibilità di descrivere le caratteristiche della coscienza. Nel quarto capitolo del *Compendio* leggiamo: «Non occorre che caratterizziamo ciò che chiamiamo "coscizio", è la stessa cosa della coscienza dei filosofi e dell'opinione popolare». Oppure, in *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi* Freud scrive: «E succede una cosa ben strana: che tutti, o quasi tutti, sono d'accordo nel dire che ciò che è psichico ha in effetti un carattere comune, nel quale si esprime la sua essenza. E questo carattere unico e indescrivibile (ma non c'è alcun bisogno di descriverlo) è il carattere della *consapevolezza*». Freud, *Compendio di psicoanalisi*, cit., p. 5640; Freud, *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, cit., p. 5690.

Giungiamo così all'ultimo nucleo tematico, cioè la precedenza dello stato inconscio su quello cosciente. Nel saggio che stiamo esaminando, c'è un passaggio in cui questa tesi emerge chiaramente. Scrive Freud:

[...] diciamo che in generale un atto psichico attraversa due fasi, fra le quali è interpolata una sorta di controllo (*censura*). Nella prima fase l'atto è inconscio e appartiene al sistema *Inc*; se dopo averlo controllato la censura lo respinge, gli è vietato di passare alla seconda fase; si chiama allora "rimosso", ed è costretto a restare inconscio. Se invece supera questo controllo, entra nella seconda fase e viene a far parte del secondo sistema, che abbiamo deciso di chiamare *C*. Ma il fatto di appartenere a questo secondo sistema non è ancora sufficiente per determinare in modo univoco il suo rapporto con la coscienza. L'atto psichico non è ancora cosciente, ma *capace di diventare cosciente* [...], e cioè, a patto che intervengano certe condizioni, può diventare oggetto della coscienza senza incontrare particolari resistenze.²⁹²

In sintesi, un atto psichico nasce inconscio e può accedere allo stato cosciente solo se supera la censura tra l'Inconscio e il Preconscio. Se non riesce a superare questa censura, viene rimosso e rimane confinato nell'inconscio dinamico. Se invece la supera, l'atto non diventa immediatamente cosciente, ma acquisisce la capacità di diventarlo. La citazione si conclude poi con un riferimento a delle condizioni che permetterebbero la presa di coscienza, ma che non vengono esplicitate.

In questo contesto, emerge un elemento ulteriore. Nel sesto paragrafo, Freud afferma: «Se in un'altra sede esamineremo in modo più approfondito le condizioni del passaggio alla coscienza, potremo risolvere una parte delle difficoltà che sorgono a questo punto».²⁹³ Questo riferimento è particolarmente interessante, perché, come nota il curatore in nota,²⁹⁴ Freud sembra alludere a uno scritto dedicato alla Coscienza che avrebbe dovuto far parte della *Metapsicologia*, ma che è andato perduto insieme ad altri sei saggi.

Pertanto, non potremo mai conoscere con certezza la posizione di Freud su questo tema. Tuttavia, sulla base di quanto abbiamo esposto fino a ora, possiamo legittimamente ipotizzare che per Freud un atto psichico diventa cosciente nel momento in cui viene oggettivato da un altro atto.

Questa interpretazione trova conferma in un passaggio successivo, dove Freud osserva che «l'esistenza della censura fra *Prec* e *C* ci indica che il passaggio alla coscienza non è un

²⁹² Freud, *Metapsicologia*, cit., pp. 3507-3508.

²⁹³ Ivi, p. 3524.

²⁹⁴ Si veda la sezione delle note a p. 6217.

mero atto percettivo, ma probabilmente è anche un *sovrainvestimento*, un ulteriore progresso dell'organizzazione psichica». ²⁹⁵ In altre parole, il diventare cosciente di un processo psichico dipende sì dalla percezione di un altro atto, ma, oltre a ciò, comporta un sovrainvestimento e un avanzamento dell'organizzazione psichica del processo psichico ancora inconscio.

Prima di giungere alle nostre conclusioni sull'idea freudiana di inconscio, è necessario completare la ricostruzione del suo pensiero esaminando la seconda descrizione dell'apparato psichico. Questa esposizione ci permetterà di comprendere se Freud mantiene, modifica o approfondisce le sue posizioni riguardo alla separazione tra i sistemi della Coscienza e dell'Inconscio, nonché alla precedenza dello stato inconscio su quello cosciente.

1.3. La seconda topica

Nelle prossime pagine ci concentreremo sulla seconda rappresentazione dell'apparato psichico, analizzando in particolare *L'Io e l'Es*, ²⁹⁶ *l'Introduzione alla psicoanalisi*, ²⁹⁷ il *Compendio di psicoanalisi* ²⁹⁸ e *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*. ²⁹⁹ Non esamineremo ciascuna opera separatamente, ma seguiremo invece gli obiettivi che ci siamo posti per questa seconda parte.

La seconda topica propone un modello dell'apparato psichico significativamente diverso dal precedente, pur conservando alcuni elementi della prima formulazione. La differenza più evidente riguarda la denominazione delle tre province psichiche: al posto di Inconscio (con processi psichici dinamicamente inconsci), Preconscio (con processi descrittivamente inconsci) e Coscienza (con processi consci), troviamo ora Io, Es e Super-io. Rimangono invece invariate, seppur con importanti novità, le qualità psichiche e gli attributi che definiscono l'identità dell'Inconscio.

Per introdurre la nuova descrizione, iniziamo dall'esposizione dell'Io. Freud scrive:

Ci siamo fatti l'idea che esista nella persona un nucleo organizzato e coerente di processi psichici che chiamiamo l'Io di quella persona. A tale Io è legata la coscienza; esso domina le vie d'accesso alla motilità, ossia alla scarica degli eccitamenti nel mondo esterno; [...] esso è l'istanza psichica che di notte va a dormire e purtuttavia esercita la censura onirica. ³⁰⁰

²⁹⁵ Freud, *Metapsicologia*, cit., pp. 3525-3526.

²⁹⁶ Freud, *L'Io e l'Es*, cit.

²⁹⁷ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit.

²⁹⁸ Freud, *Compendio di psicoanalisi*, cit.

²⁹⁹ Freud, *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, cit.

³⁰⁰ Freud, *L'Io e l'Es*, cit., pp. 4482-4483.

La caratteristica più importante dell'Io, tuttavia, è la sua funzione di rappresentare la realtà esterna per l'Es, che ne è ignaro essendo dominato dall'impulso al soddisfacimento immediato dei bisogni. Ma oltre a essere ricettivo agli stimoli esterni, l'Io è in grado di percepire anche quelli che provengono dalla vita psichica interna. Per svolgere efficacemente il suo ruolo di mediatore tra l'Es e la realtà esterna, l'Io deve quindi saper distinguere tra mondo esterno e realtà psichica. Questa confusione, dalla quale l'«esame di realtà» dovrebbe proteggerci, è legata al fatto che l'Io deposita fedeli riproduzioni di ciò che ha percepito. Di conseguenza, sussiste sempre il rischio di proiettare sulla realtà elementi provenienti dalla memoria o dalla fantasia, ed è perciò fondamentale che l'Io sappia discriminare tra dimensione esterna e interna.

In relazione alle tracce mnestiche, è importante sottolineare che l'Io, prima di agire, è in grado di riflettere alla luce delle esperienze passate. Secondo Freud, l'inserzione del pensiero tra il bisogno e l'azione «ha detronizzato il principio di piacere da cui il decorso dei processi dell'Es è integralmente dominato e l'ha sostituito con il principio di realtà, che promette più sicurezza e maggior successo».³⁰¹ Grazie alla percezione e alla conservazione degli stimoli, l'Io può dunque sospendere temporaneamente i bisogni e valutare l'azione più adeguata per soddisfarli.

Questa capacità di riflessione si lega a un'altra funzione essenziale, cioè la tendenza a sintetizzare i propri contenuti, unificandoli e organizzandoli. È proprio questa attitudine alla coerenza interna a distinguere l'Io dall'Es, in cui tale sintesi è assente e l'energia psichica circola in modo mobile e disorganizzato.

Prima di passare all'Es, occorre soffermarsi su due aspetti fondamentali dell'Io: la sua origine e il suo statuto. Quanto all'origine, Freud è chiaro: «L'Io, in fin dei conti, è soltanto una parte dell'Es, una parte opportunamente modificata dalla vicinanza del minaccioso mondo esterno».³⁰² In *L'Io e l'Es* aggiunge: «È facile rendersi conto che l'Io è quella parte dell'Es che ha subito una modificazione per la diretta azione del mondo esterno grazie all'intervento del [sistema] P-C: in certo qual modo è una propaggine della differenziazione superficiale».³⁰³

L'Io, quindi, non è semplicemente il risultato di una modificazione dell'Es da parte del mondo esterno, ma l'emergere di un «chi» legato alla necessità di orientarsi percettivamente nell'ambiente. Freud sottolinea inoltre che, oltre al sistema P-C, anche la superficie del corpo ha contribuito a questa differenziazione, permettendo di sperimentare simultaneamente sensazioni esterne e interne. In questo senso, l'Io può essere considerato una «proiezione di una

³⁰¹ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 5295.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ Freud, *L'io e l'Es*, cit., p. 4490.

superficie».³⁰⁴ L'aspetto centrale è che l'Io non è originario, ma è il prodotto di un corpo dotato di certe disposizioni e inclinazioni ereditate filogeneticamente.

Per quanto riguarda il suo statuto, è cruciale considerare un fenomeno che emerge durante l'analisi, ossia la resistenza del paziente verso ciò che è stato rimosso. Freud descrive così questa situazione:

Abbiamo trovato nell'Io stesso qualche cosa, anch'esso inconscio, che si comporta precisamente alla maniera del rimosso, e cioè qualche cosa che esercita potenti effetti senza divenire in quanto tale cosciente, e che necessita, per esser reso cosciente, di un particolare lavoro.³⁰⁵

Questa resistenza inconscia, che il paziente mette in atto senza esserne consapevole, è l'altra faccia della rimozione. Secondo Freud, e questa è una delle grandi novità della seconda topica, la rimozione è compiuta dall'Io. Ciò implica che una parte di esso debba rimanere inconscia, poiché solo così può proteggersi senza che l'altra parte cosciente ne sia al corrente. Di conseguenza, la separazione non è più tra Coscienza e Inconscio, come nella prima topica, ma tra «l'Io coerente e il rimosso che se ne è distaccato».³⁰⁶

La grande rivoluzione della seconda topica, quindi, è che l'Inconscio non coincide più con il rimosso (sebbene ogni contenuto rimosso rimanga inconscio), poiché anche l'Io ha una parte inconscia. Questa parte non va confusa con la latenza del sistema Preconscio della prima topica, ma rappresenta una zona di confine con l'Es.

Passiamo ora all'Es. Prima di tutto, è importante chiarire perché Freud abbia scelto questo nome anziché mantenere il precedente "Inc". La ragione è piuttosto semplice: se anche l'Io ha una parte inconscia, la distinzione netta tra Coscienza e Inconscio viene meno. Pertanto, per evitare confusione, Freud ha ritenuto necessario adottare un termine completamente diverso.³⁰⁷

Entrando nel merito della sua struttura, possiamo osservare che l'Es rappresenta la parte più inaccessibile della nostra personalità. Poiché non è accessibile alla coscienza, Freud ritiene, come abbiamo già visto nella prima topica, che gli unici strumenti per indagare questa provincia psichica siano lo studio dei sogni e dei sintomi nevrotici. Proprio grazie all'analisi di queste

³⁰⁴ Ivi, p. 4491.

³⁰⁵ Ivi, p. 4483.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ Rispetto alla scelta del termine "Es", Freud scrive: «Adeguandoci all'uso linguistico di Nietzsche e seguendo un suggerimento di Georg Groddeck, lo chiameremo d'ora in poi "Es". Questo pronome impersonale sembra particolarmente adatto a esprimere il carattere precipuo di questa provincia psichica, la sua estraneità all'Io». Cfr. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 5292.

medesime manifestazioni, Freud ha potuto ricostruire le caratteristiche fondamentali dell'Es, che, come vedremo, risultano sostanzialmente identiche a quelle già attribuite al sistema dell'Inconscio.

Per comprenderne meglio l'assetto, dobbiamo immaginare l'Es come una dimensione collegata direttamente al somatico, da cui riceve le spinte pulsionali trasformandole in espressioni psichiche. Queste spinte, tuttavia, non sono organizzate in modo preciso e richiedono una scarica immediata il cui scopo è evitare il dispiacere, ossia un eccessivo aumento della tensione psichica che potrebbe compromettere l'equilibrio dell'apparato.

Una caratteristica fondamentale dell'Es è che la ricerca di soddisfazione non segue le regole del pensiero logico, come il principio di non contraddizione. A questo proposito, Freud osserva: «impulsi contrari sussistono uno accanto all'altro, senza annullarsi o diminuirsi a vicenda; tutt'al più, sotto la dominante costrizione economica di scaricare energia, convergono in formazioni di compromesso». ³⁰⁸ Inoltre, come nel caso dell'Inconscio, nell'Es non solo manca la contraddizione, ma anche la capacità di negare e di percepire il tempo nella stessa maniera in cui lo fa l'Io. Scrive infatti Freud:

Impulsi di desiderio che non hanno mai varcato l'Es, ma anche impressioni che sono state sprofondate nell'Es dalla rimozione, sono virtualmente immortali, si comportano dopo decenni come se fossero appena accaduti. Solo quando sono divenuti coscienti mediante il lavoro analitico, essi possono esser riconosciuti come passato, esser svalutati e privati del loro investimento energetico [...]. ³⁰⁹

L'Es, quindi, non solo ospita le spinte pulsionali, ma anche tutto ciò che è stato rimosso dall'Io. Questi contenuti, non essendo soggetti al trascorrere del tempo, spiegano la possibilità che alcuni sintomi possano persistere per tutta la vita.

A ciò si aggiunge un'altra caratteristica fondamentale ereditata dall'Inconscio: la mobilità dell'energia psichica. A differenza dell'Io, quest'energia è libera di muoversi, permettendo spostamenti e condensazioni senza alcun vincolo.

L'ultima provincia della seconda descrizione dell'apparato psichico è il Super-io. Come suggerisce il nome, è strettamente legato all'Io. Freud, infatti, lo considera una differenziazione interna dell'Io, ma, nonostante ciò, lo ritiene più distante dalla coscienza. Questa distanza deriva

³⁰⁸ Ivi, p. 5293.

³⁰⁹ *Ibidem*.

dalla sua origine, che coinvolge non solo l'Io, ma anche l'Es. Per comprenderla meglio, descriviamone brevemente la formazione.

Durante il complesso di Edipo, che si sviluppa intorno ai cinque anni, il bambino rivolge una particolare attenzione ai genitori. Freud sottolinea che questa fase è problematica per due fattori imprevedibili: la bisessualità originaria del bambino e il comportamento delle figure genitoriali coinvolte. Nel bambino, infatti, si manifesta un'ambivalenza di sentimenti sia verso il padre che verso la madre. Nei genitori, invece, la variabile più significativa è la severità del padre. A seconda dell'inclinazione del bambino verso un sesso e del comportamento dei genitori, il complesso di Edipo può risolversi in modi molto diversi. Nel caso del maschio, il decorso considerato normale comporta la rinuncia alla madre come oggetto delle proprie attenzioni sessuali e l'identificazione con il padre. Il risultato di questa "resa" è l'interiorizzazione del limite, e, in senso lato, di ciò che è giusto e ciò che non lo è.

Il Super-io, quindi, è l'erede del complesso di Edipo, che prende avvio grazie agli investimenti libidici provenienti dall'Es. Solo dopo la risoluzione della fase edipica, i genitori, in particolare il padre, vengono interiorizzati tramite identificazione come guide morali e ideali da seguire. A causa di questa origine, il Super-io è «profondamente immerso nell'Es, ed è perciò più lontano dalla coscienza di quanto lo sia l'Io».³¹⁰

La stretta relazione tra Super-io e Io, invece, emerge chiaramente nella funzione di auto-osservazione che il Super-io esercita sull'Io, in quanto se facciamo qualcosa che sappiamo essere sbagliato ci sentiamo in colpa. Inoltre, Freud arriva addirittura ad affermare che è il Super-io a compiere la rimozione:

[...] da quando supponiamo che vi sia nell'Io una particolare istanza, il Super-io, volta a limitare e respingere, possiamo dire che la rimozione è opera di questo Super-io, che l'effettua esso stesso oppure mediante l'Io che sta ai suoi ordini.³¹¹

Sulla base di questa affermazione, Freud conclude che non solo l'Io ha una parte inconscia, ma anche il Super-io. L'effetto più dannoso della parte inconscia del Super-io è la possibilità di generare un senso di colpa inconscio, che può spingere un soggetto a commettere un crimine (attribuendo così un oggetto a questa colpa), a credere di meritarsi una sofferenza o addirittura a desiderare la morte, come accade nel caso della depressione maggiore.

³¹⁰ Freud, *L'Io e l'Es*, cit., p. 4510.

³¹¹ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 5289.

In questo quadro complesso, l'Io è costretto a mediare tra le esigenze della realtà esterna, dell'Es e del Super-io. A questo proposito, Freud sintetizza le difficoltà dell'Io e le risorse a sua disposizione come segue:

Aizzato così dall'Es, limitato dal Super-io, respinto dalla realtà, l'Io lotta per venire a capo del suo compito economico di stabilire l'armonia tra le forze e gli influssi che agiscono in lui e su di lui; e si comprende perché tanto spesso non riusciamo a reprimere l'esclamazione: "La vita non è facile!" Se è costretto ad ammettere le sue debolezze, l'Io prorompe in angoscia: angoscia reale dinanzi al mondo esterno, angoscia morale dinanzi al Super-io, angoscia nevrotica dinanzi alla forza delle passioni dell'Es.³¹²

Data l'importanza centrale dell'Io in questa descrizione, non sorprende che Freud veda la cura analitica come un tentativo di rafforzarlo. L'obiettivo, infatti, è renderlo più indipendente dal Super-io e, al contempo, aumentarne il controllo sull'Es, in modo tale da ampliare il campo d'azione della coscienza e renderla più libera.

Per una migliore comprensione di questo nuovo modello, è utile sottolineare due aspetti: da un lato, le differenze fondamentali non ancora esplicitate tra la prima e la seconda topica; dall'altro, la questione della separazione tra Coscienza e Inconscio, che nella seconda topica sono rappresentati dall'Io e dall'Es.

Per quanto riguarda il primo aspetto, nella seconda topica il termine "inconscio" è utilizzato principalmente come aggettivo. Questo perché, come abbiamo visto, l'essere inconscio non è più la caratteristica esclusiva di un solo sistema (l'Inconscio), ma appartiene all'Es e, in parte, anche all'Io e al Super-io. Inoltre, nella seconda descrizione scompare il sistema Preconscio, anche se la distinzione tra stato preconscio e inconscio permane all'interno delle province psichiche dell'Io e del Super-io.

Rispetto al secondo, invece, non possiamo sostenere l'ipotesi che Freud consideri netta la separazione tra Io ed Es. Scrive infatti: «neanche la distinzione fra Io ed Es va intesa in modo troppo rigido, né va dimenticato che l'Io è un frammento particolarmente differenziato dell'Es».³¹³ In altre parole, l'Io ha origine dall'Es e mantiene una connessione con esso, nonostante le loro funzioni e qualità dello psichico siano molto diverse. La vera divisione, come già osservato a proposito della contrapposizione tra Io coerente e rimosso, resta sempre tra coscienza e inconscio, ma questa volta non in termini sistematici, bensì aggettivali.

³¹² Ivi, pp. 5296-5297.

³¹³ Freud, *L'Io e l'Es*, cit., p. 4501.

Il problema può essere formulato così: com'è possibile che l'Io è sia cosciente che inconscio? Se l'Io si protegge da sé o a partire dal Super-io tramite la rimozione, significa forse che anche nella seconda topica lo psichico è innanzitutto inconscio e, solo sotto determinate condizioni, può diventare cosciente?

Per rispondere a queste domande, dobbiamo partire dal primo paragrafo de *L'Io e l'Es*, intitolato *Coscienza e inconscio*. Già nella prima pagina, Freud esprime la sua opinione sulla presunta coincidenza tra dimensione psichica e coscienza, affermando:

[...] la psicoanalisi non può far consistere l'essenza dello psichico nella coscienza, ed è invece indotta a considerare la coscienza come una fra le possibili qualità dello psichico, che può trovarsi congiunta ad altre qualità, come può invece rimanere assente.³¹⁴

Da questo passaggio non è possibile trarre conclusioni definitive sulla precedenza dello stato inconscio rispetto a quello cosciente. Tuttavia, poche pagine dopo, Freud aggiunge: «La distinzione fra cosciente e inconscio è in definitiva un problema di percezione, a cui va risposto semplicemente con un sì o con un no».³¹⁵

Nel secondo paragrafo, invece, Freud si interroga sulle condizioni che rendono possibile il diventare cosciente di un processo psichico, affermando sorprendentemente che tutte le percezioni sono coscienti, sia quelle che provengono dall'esterno (le percezioni sensoriali) sia quelle che provengono dall'interno (le sensazioni e i sentimenti).³¹⁶ Tuttavia, concentrandosi sulla realtà psichica interna, egli parla di alcuni processi che sembrano essere inizialmente inconsci. Si tratta dei "processi di pensiero", la cui relazione con la coscienza appare piuttosto enigmatica, come testimonia la domanda: «Orbene sono questi processi che si affacciano alla superficie dove si origina la coscienza? Oppure è la coscienza che giunge fino ad essi?». ³¹⁷ Freud propone una terza via. Secondo lui, infatti, sono le rappresentazioni verbali a fungere da tramite tra lo stato inconscio e la possibilità di raggiungere lo stato cosciente. Ciò significa che un processo inconscio diventa preconsciouso, e quindi potenzialmente cosciente, solo se è associato a rappresentazioni verbali. Questa novità aggiunge complessità alla posizione di Freud sulla precedenza dell'inconscio rispetto alla coscienza, poiché, mentre i processi di pensiero sembrano essere originariamente inconsci, le percezioni sensoriali, i sentimenti e le sensazioni interne appaiono coscienti sin dall'inizio.

³¹⁴ Ivi, p. 4480.

³¹⁵ Ivi, p. 4482.

³¹⁶ Ivi, p. 4485.

³¹⁷ *Ibidem*.

Proseguiamo la nostra analisi con il quarto capitolo del *Compendio di psicoanalisi*, in cui Freud sostiene una posizione che, in tutta sincerità, troviamo difficile da comprendere. Scrive: «La psicoanalisi reputa che i presunti processi concomitanti di natura somatica costituiscano il vero e proprio psichico, e in ciò prescinde a tutta prima dalla qualità della coscienza».³¹⁸ Freud sembra qui suggerire l'idea che la dimensione psichica sia innanzitutto inconscia. Tuttavia, dobbiamo intendere più correttamente i processi somatici alla base dell'accadere psichico come la vera dimensione psichica. È proprio questa precisazione a rendere la citazione enigmatica, ma almeno essa chiarisce che, quando parliamo di processi psichici, la coscienza non è presente fin dall'inizio.

Un ulteriore indizio che rafforza questa interpretazione proviene da un'altra citazione:

Mentre nella psicologia della coscienza non si è mai andati oltre a quelle serie lacunose di fenomeni, che palesemente dipendono da qualcos'altro, l'altra concezione, *quella secondo cui lo psichico è in sé inconscio*, ha permesso di sviluppare la psicologia fino a farne una scienza naturale come tutte le altre.³¹⁹

Qui Freud afferma che lo psichico è in sé stesso inconscio. Tuttavia, non è ancora chiaro cosa intenda esattamente con "psichico". Se consideriamo il testo *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, Freud sembra ammettere di non avere una risposta precisa. Parlando dell'equiparazione tra psichico e coscienza, critica i filosofi che, per reinserire la psiche nel contesto della natura, hanno teorizzato l'esistenza di processi organici paralleli ai processi psichici consci. Secondo Freud, questo tentativo di trovare un collegamento tra dimensione somatica e psichica, reinserendo la psiche «nell'ingranaggio della vita»,³²⁰ risulta insoddisfacente. A questo proposito, scrive:

La psicoanalisi si è sottratta a queste difficoltà contestando energicamente l'equiparazione dello psichico con il cosciente. No, la consapevolezza non può essere l'essenza dello psichico, essa è soltanto una sua qualità e anzi una qualità incostante, che talvolta c'è ma assai più spesso non c'è. *Lo psichico in sé, quale che sia la sua natura, è inconscio*, e probabilmente è di specie analoga a tutti gli altri processi della natura di cui siamo venuti a conoscenza.³²¹

³¹⁸ Freud, *Compendio di psicoanalisi*, cit., pp. 5638-5639.

³¹⁹ Ivi, p. 5639. Corsivo mio.

³²⁰ Freud, *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, cit., p. 5691.

³²¹ *Ibidem*. Corsivo mio.

Cerchiamo ora di organizzare in un quadro unitario quanto emerso. Il nostro obiettivo era capire se Freud sostenesse che lo stato inconscio precede temporalmente quello cosciente. Quello che abbiamo scoperto è che non tutto ciò che è psichico inizia come inconscio: le percezioni sensoriali, i sentimenti e le sensazioni sono coscienti sin dall'inizio. Tuttavia, i processi di pensiero iniziano come inconsci, e la loro possibilità di diventare coscienti dipende dalla presenza di rappresentazioni verbali associate. Queste rappresentazioni, però, non garantiscono automaticamente il passaggio alla coscienza, ma ne rendono solo possibile il transito.

Prima di concludere, dobbiamo cercare di chiarire perché Freud affermi che lo psichico è in sé inconscio, pur ammettendo di non conoscerne la natura. Probabilmente, quando Freud dice che lo psichico è in sé inconscio, si riferisce a quei processi psichici come i processi di pensiero che emergono dall'interno della psiche in modo relativamente indipendente dai processi somatici che concorrono alla loro manifestazione. In altri termini, le percezioni sensoriali, i sentimenti e le sensazioni sono manifestazioni dello psichico strettamente legate al corpo, mentre i processi di pensiero, pur non appartenendo a una *res cogitans*, sembrano dipendere maggiormente dai processi interni dell'apparato psichico. Quando Freud afferma che lo psichico è in sé inconscio, quindi, potrebbe voler dire che i prodotti della psiche in senso stretto emergano inizialmente come processi privi di coscienza.

Per quanto riguarda l'impossibilità di conoscere la natura dello psichico, invece, questa difficoltà potrebbe dipendere da due ragioni. Da un lato, Freud potrebbe riconoscere che, al momento in cui scrive, la psicoanalisi non dispone ancora degli strumenti teorici o metodologici per comprenderla pienamente. Questo atteggiamento riflette una posizione prudente e onesta, come se stesse dicendo: "Per ora, non lo sappiamo, ma continueremo la nostra ricerca per trovare risposte più soddisfacenti". Dall'altro lato, è altrettanto plausibile che Freud stia suggerendo un limite intrinseco alla conoscenza dello psichico. In questo caso, non si tratterebbe solo di un limite temporaneo, ma di una barriera epistemologica insormontabile. L'inconscio, secondo questa prospettiva, non potrebbe mai essere conosciuto direttamente, ma solo attraverso i suoi effetti (sogni, atti mancati, motti di spirito e sintomi). Questi ultimi rappresenterebbero i "fenomeni" dell'inconscio, mentre la sua vera natura rimarrebbe un "noumeno" inconoscibile.

Entrambe le possibilità sono compatibili con l'idea che lo psichico sia in sé inconscio. Infatti, sia che il limite sia temporaneo o insormontabile, rimane il fatto che, come abbiamo visto nella prima parte di questo paragrafo, secondo Freud molti fenomeni rimarrebbero inspiegabili senza l'ipotesi dell'inconscio, inteso sia come sostantivo che come aggettivo. Il

fatto che la sua natura sia inconoscibile non riduce in alcun modo la validità dei dati osservativi che ne suggeriscono l'esistenza.

1.4. Il ruolo dell'autocoscienza in Freud

Concludiamo con la terza parte, dedicata a una riflessione finale sulla posizione di Freud riguardo all'inconscio. Nella prima parte del paragrafo abbiamo visto che Freud segue due delle quattro vie criticate da Brentano: la prima e la quarta. La prima sostiene l'esistenza dell'inconscio ricorrendo a fenomeni coscienti che, senza tale ipotesi, rimarrebbero inspiegabili. La quarta, invece, evita il regresso all'infinito che deriverebbe dal presupporre che ogni atto psichico sia cosciente, sostenendo che gli atti psichici sono inizialmente inconsci e diventano coscienti solo grazie a un atto di secondo ordine che si rivolge verso di essi. Come osservato discutendo Leibniz, questa ipotesi solleva interrogativi sulla natura dell'atto che conferisce coscienza a un altro atto originariamente inconscio. Tuttavia, non è nostra intenzione riprendere questa discussione, per cui ci limitiamo a sottolineare che Freud segue entrambe le vie.

Nella seconda parte del paragrafo, dall'analisi della prima e della seconda topica è emerso che Freud non concepisce la Coscienza e l'Inconscio, né l'Io e l'Es, come due realtà completamente separate. Pur avendo funzioni distinte, questi ambiti psichici sono profondamente interconnessi. Tra la Coscienza e l'Inconscio, per esempio, esistono rapporti che vanno oltre il meccanismo della rimozione. Il sistema Preconscio, infatti, può collaborare con l'Inconscio, consentendo che alcune sue deformazioni superino la censura iniziale. La stessa terapia psicoanalitica si fonda proprio su questa possibilità di influenzare l'Inconscio attraverso la Coscienza, sfruttando le sue manifestazioni emerse nelle libere associazioni.

Tra l'Io e l'Es, invece, non esiste una cesura netta, perché l'Io proviene dall'Es e possiede quindi una parte inconscia. La dimostrazione di ciò emerge dal fenomeno della resistenza in analisi, che mostra come l'Io sia in grado di proteggersi mediante la rimozione senza esserne consapevole. Alla luce di queste considerazioni, si delinea una nuova contrapposizione: non più tra Coscienza e Inconscio in senso assoluto, ma tra l'Io coerente e il rimosso che se ne è distaccato.

Sempre nella seconda parte, abbiamo visto che per Freud la dimensione psichica è originariamente inconscia. Un atto psichico, quindi, diventa cosciente solo al verificarsi di determinate condizioni. In vari passaggi, Freud attribuisce questo cambiamento a tre fattori,

cioè l'intensità del processo psichico, l'attenzione e la presenza di un atto percettivo. Inoltre, nella seconda topica si precisa che non tutto ciò che appartiene alla psiche nasce come inconscio: percezioni sensoriali, sentimenti e sensazioni si presentano fin dall'inizio come coscienti, mentre i processi di pensiero – che rappresentano la psiche in senso stretto – nascono come inconsci e possono divenire coscienti solo in particolari circostanze. Un ruolo cruciale in questo passaggio è svolto dalle rappresentazioni verbali, che traducono i contenuti inconsci in forme preconsce.

Ma cosa rende possibile il passaggio vero e proprio dallo stato preconsco a quello cosciente? Una risposta plausibile è che la funzione dell'attenzione, dirigendosi verso un contenuto preconsco, ne aumenti l'investimento energetico fino a renderlo cosciente. Resta però da spiegare perché l'attenzione si rivolga a certi contenuti e non ad altri. Una possibile spiegazione è che l'attenzione tende a orientarsi spontaneamente verso contenuti relativamente innocui, ossia rappresentazioni che non provocano disagio psichico. In questo modo, il soggetto mantiene una certa stabilità interna, evitando che elementi traumatici affiorino alla coscienza. Tuttavia, oltre alla loro non pericolosità, un altro fattore può guidare l'attenzione, cioè la loro associazione con stimoli percepiti nel presente. Suoni, parole, immagini o situazioni attuali possono infatti fungere da innesco, riattivando contenuti mentali a essi collegati per via associativa. In questo senso, l'attenzione non si orienta solo in base alle caratteristiche intrinseche dei contenuti, ma anche in risposta a connessioni attivate dalla percezione, che rendono certe rappresentazioni temporaneamente più accessibili alla coscienza.

Un altro aspetto importante che è emerso dalla nostra trattazione è che per Freud l'idea che lo psichico sia innanzitutto inconscio è compatibile con la tesi secondo cui lo psichico non è attualmente o permanentemente conoscibile.

Cerchiamo ora di sintetizzare quanto esposto finora, per poi concludere con la nostra interpretazione. In base a quanto discusso, possiamo affermare che per Freud la natura dello psichico è temporaneamente o strutturalmente ignota. Tuttavia, i fenomeni dell'inconscio – atti mancati, sogni, motti di spirito, sintomi – lo portano a concludere, seguendo la prima via criticata da Brentano, che l'inconscio, in entrambe le sue accezioni, debba esistere. Una volta ammessa questa esistenza, Freud arriva ad affermare che lo psichico sia inizialmente inconscio e possa diventare cosciente solo in presenza di specifiche condizioni, come, per esempio, l'attenzione, seguendo così anche la quarta via criticata da Brentano.

Nel corso della nostra analisi abbiamo visto tuttavia che solo i processi di pensiero iniziano come inconsci, mentre le percezioni sensoriali, i sentimenti e le sensazioni sono sin dall'inizio coscienti. I pensieri, per diventare coscienti, devono legarsi a rappresentazioni

verbali e, successivamente, grazie a stimoli esterni e/o alla propria non pericolosità, possono attirare l'attenzione, che mediante un atto percettivo ne amplifica l'investimento energetico fino a renderli coscienti.

Se le cose stanno così, diventa comprensibile perché Freud concepisca l'apparato psichico come uno spazio suddiviso in "luoghi" distinti, perché consideri l'Io e il Super-io province psichiche parzialmente coscienti e parzialmente inconsce, e perché ritenga che lo stato inconscio preceda temporalmente quello cosciente. Infatti, se la coscienza non è originariamente e preriflessivamente consapevole della propria attività, oltre a essere allo stesso tempo consapevolmente rivolta verso ciò che è altro da sé, allora si può ipotizzare che il suo dinamismo iniziale sia inconscio e guidato da processi autonomi rispetto all'attività del soggetto. Per ragioni euristiche e di chiarezza espositiva, Freud esprime questa prospettiva mediante descrizioni che enfatizzano la diversa "collocazione spaziale" dei processi coscienti e inconsci, come accade nella prima topica in cui i primi abitano la Coscienza e i secondi l'Inconscio. Questa visione permette anche di comprendere come, nella seconda topica, l'Io e il Super-io possano contenere al loro interno sia una componente cosciente sia una inconscia. Solo accettando che lo psichico sia inizialmente inconscio, infatti, diventa plausibile che l'Io, autonomamente o su "ordine" del Super-io, ricorra alla rimozione senza avere coscienza di ciò che rimuove.

In sintesi, la visione freudiana dell'inconscio, così come emerge nelle due descrizioni dell'apparato psichico, si fonda su una precisa concezione dell'autocoscienza: lo psichico, essendo originariamente inconscio, necessita di un atto di secondo ordine per diventare cosciente.

2. *L'inconscio secondo Husserl*

In questo paragrafo cercheremo di chiarire che cosa intende Husserl per inconscio. Per farlo, abbiamo strutturato la nostra analisi in tre parti distinte, ognuna delle quali affronta un aspetto specifico del problema.

Nella prima parte, esporremo le ragioni per cui la fenomenologia può occuparsi di un tema apparentemente estraneo come l'inconscio. A prima vista, infatti, essa non sembra attrezzata per trattare ciò che, per definizione, sfugge alla consapevolezza. Tuttavia, Husserl ha sviluppato un metodo specifico proprio per esplorare i processi che si collocano ai margini dell'esperienza. Vedremo così come, partendo sempre da ciò che si manifesta alla coscienza, Husserl arrivi a delineare almeno sette diverse modalità in cui è possibile declinare il significato di inconscio: coscienza assoluta, orizzonte, sedimentazione, istinti, affezioni rimosse, sonno senza sogni e assorbimento.³²²

Nella seconda parte, ci concentreremo su tre di questi sette significati – coscienza assoluta, orizzonte e sedimentazione – rinviando gli altri quattro a una trattazione più approfondita nel seguito del testo.

Infine, nella terza parte, affronteremo le differenze fondamentali tra la concezione freudiana dell'inconscio e quella husserliana, a partire dalle rispettive posizioni in merito all'autocoscienza. Sosterremo che per Husserl non esiste una precedenza temporale dello stato inconscio su quello cosciente, poiché la coscienza è sempre consapevole di sé stessa e, allo stesso tempo, di ciò verso cui è rivolta.

2.1. *Fenomenologia, metodo genetico e inconscio*

La fenomenologia husserliana indaga la correlazione intenzionale, ovvero la relazione tra i modi in cui gli oggetti si manifestano e i modi in cui la coscienza li intende. La sua analisi mira a esplicitare strutture essenziali – sia degli oggetti che degli atti della coscienza – che non dipendono dall'arbitrio del soggetto, ma sono universali e necessarie. Per esempio, non è possibile concepire un oggetto materiale privo di colore sulla sua superficie, poiché appartiene alla sua essenza il manifestarsi sempre con un'estensione colorata. Analogamente, un atto

³²² Seguiamo qui la suddivisione proposta nel seguente articolo: Geniusas, *The Unconscious in Husserl's Phenomenology*, cit.

perceptivo non può presentare un oggetto da tutti i punti di vista simultaneamente, dal momento che l'essenza prospettica appartiene alla percezione stessa.

Per portare avanti un'indagine di questo genere, è necessario un metodo capace di garantire rigore e sistematicità. Husserl articola questo percorso in una serie di operazioni specifiche, che ora esamineremo.

Da dove iniziare? Se la fenomenologia deve far emergere l'universale nell'esperienza, deve partire da zero, senza dare nulla per scontato. Nemmeno le teorie scientifiche possono fungere da punto di partenza, poiché esse stesse si basano su un'esperienza preliminare dell'oggetto che intendono studiare. La psicologia, per esempio, studia il funzionamento normale e patologico dell'essere umano, ma può farlo solo a partire dall'esperienza originaria dell'altro come soggetto dotato di una psiche. Quest'esperienza è comune e condivisa, a differenza delle molteplici teorie psicologiche. Il compito della fenomenologia sarà quindi descrivere tale esperienza con rigore per metterne in luce le strutture essenziali.

Questa radicale astensione dall'ovvietà – che include anche il non dare per scontata l'esistenza indipendente del mondo – prende il nome di *epoché*. Con essa, la fenomenologia sospende il giudizio sulle teorie e sull'autonomia presunta del mondo rispetto alla nostra esperienza per tornare alle “cose stesse” nel modo in cui si manifestano.

Tuttavia, la sola *epoché* non basta. Il passo successivo e decisivo è la “riduzione trascendentale”. Se l'*epoché* è il momento negativo della sospensione, la riduzione è il momento positivo della scoperta: è l'operazione che, dopo aver messo tra parentesi l'indipendenza del mondo e la validità delle teorie scientifiche, volge lo sguardo riflessivo della coscienza sui suoi atti. In questo spazio aperto dalla riduzione diventa possibile tematizzare la correlazione intenzionale, descrivendo insieme i modi di intendere della coscienza e i modi di darsi degli oggetti.

Ma come si procede concretamente una volta dischiusa la correlazione? A questo proposito, Husserl offre una chiara indicazione con il “principio di tutti i principi”:

Ma basta con le teorie infondate. Nessuna immaginabile teoria può coglierci in errore nel principio di tutti i principi: cioè, che ogni visione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà. È chiaro che qualunque teoria può attingere la sua verità soltanto dai suoi dati originari.³²³

³²³ Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. I, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1965, p. 50.

Questo principio impone di attenersi a come le cose si manifestano nei limiti in cui si rivelano. Si tratta quindi di accogliere l'esperienza per ciò che è, senza compiere una selezione a priori. Resta tuttavia da chiarire come, a partire da questa descrizione, sia possibile esplicitare i tratti universali dell'esperienza.

Per questo scopo, Husserl sviluppa la “variazione eidetica”. Come spiega Zhok:

Nel metodo della variazione eidetica si parte da un contenuto appreso, e si indagano attraverso variazioni liberamente svolte nella fantasia i limiti di validità (l'identità) di tale contenuto; si tratta cioè di indagare sul piano della virtualità finzionale quali siano le soglie caratterizzanti che identificano una certa cosa.³²⁴

Poco dopo, l'autore fornisce un esempio per rendere più comprensibile questa procedura:

Posso partire da un qualunque contenuto appreso, ad esempio la nozione di “tavolo” e posso legittimamente indagare per variazione immaginativa quali sono i limiti di validità di tale nozione, ovvero cosa può cambiare e cosa no perché si possa ancora identificare quella cosa come “tavolo”.³²⁵

Questo esempio ci permette di fare una considerazione importante. Se da un lato i tratti che definiscono un tavolo sono in gran parte culturali, dall'altro esistono “oggetti” – come lo stesso funzionamento della percezione – i cui tratti essenziali prescindono da qualsiasi contesto culturale.

È importante sottolineare che la variazione eidetica, in tutti i casi, non introduce nuovi contenuti, ma si limita a esplicitare ciò che è già implicitamente presente nella nostra esperienza. Come osserva Zhok: «Questo procedimento è in senso proprio un processo di astrazione [...] in cui si riconosce che il discernimento di soglie differenziali identificanti è già sempre operante in ogni percezione empirica particolare».³²⁶ In altre parole, per riconoscere un oggetto come un libro, dobbiamo già possedere, seppur tacitamente, una conoscenza dei tratti essenziali che lo definiscono.

³²⁴ Zhok, A., *La realtà e i suoi sensi, La costituzione fenomenologica della percezione e l'orizzonte del naturalismo*, Edizioni ETS, Pisa, 2012, p. 19.

³²⁵ *Ibidem*.

³²⁶ Ivi, p. 21.

In sintesi, il metodo fenomenologico – attraverso l'epoché, la riduzione trascendentale, il principio di tutti i principi e la variazione eidetica – persegue un unico obiettivo: discernere nell'esperienza ciò che è universale e necessario da ciò che è singolare e contingente.

Questo approccio, tuttavia, si rivela efficace finché ci si limita a ciò che la riflessione diretta può offrire. Come sottolinea Steinbock:

Eppure sarebbe fuorviante caratterizzare il metodo fenomenologico solo in questo modo, ossia come un modo di circoscrivere le modalità di manifestazione, poiché il campo fenomenico può, da parte sua, superare i limiti di un'impresa metodologica dichiarata o presupposta e richiedere la formulazione di una nuova metodologia.³²⁷

È questa la situazione in cui Husserl si trova a partire dal 1921, che lo spinge a distinguere tra metodo statico e metodo genetico. Rispetto al primo, Husserl afferma: «Posso senza dubbio designare le indagini fenomenologiche come statiche, indagini che si occupano delle correlazioni tra la coscienza costituente e ciò che è costituito come oggetto, escludendo del tutto i problemi genetici».³²⁸ Il metodo genetico, invece, è «un'altra fenomenologia “costitutiva”, la fenomenologia della genesi»³²⁹ che «segue la storia, la storia necessaria di questa oggettivazione e, così facendo, la storia dell'oggetto stesso come oggetto di una conoscenza possibile».³³⁰

Ma cosa spinse Husserl verso questa svolta? Come osserva Steinbock,³³¹ sebbene temi riconducibili alla genesi fossero già emersi in precedenza, è solo negli anni Venti – con i suoi corsi sulla logica trascendentale – che egli inizia a occuparsene in modo sistematico. In quel contesto, Husserl si dedica esplicitamente ai problemi della genesi, indagando i processi che permettono all'esperienza di tradursi in pensiero e di rendere possibile il giudizio.³³²

Proviamo ora a chiarire meglio la differenza tra i due metodi. Come afferma Husserl, il metodo statico si concentra sulla correlazione tra la coscienza costituente e ciò che viene costituito come oggetto. Ci troviamo dunque nell'ambito che abbiamo esplorato finora, quello cioè analizzato attraverso i passaggi metodologici precedentemente descritti. Possiamo dire,

³²⁷ Steinbock, J. A., *Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays*, *Continental Philosophy Review*, 31, 1998, p. 127. Traduzione mia.

³²⁸ Ivi, p. 146. Traduzione mia.

³²⁹ Ivi, p. 142. Traduzione mia.

³³⁰ *Ibidem*. Traduzione mia.

³³¹ Ivi, p. 130.

³³² Husserl, E., *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di V. Costa, Scholé, Brescia, 2023, p. 5.

quindi, che il metodo statico mira a descrivere le essenze di oggetti e atti già costituiti accessibili alla riflessione.

Il metodo genetico, invece, ricostruisce la storia della correlazione intenzionale, indagando le condizioni che hanno reso possibile la costituzione degli oggetti e degli atti. In questo secondo caso, però, l'ambito di indagine non è immediatamente accessibile alla riflessione, poiché i fenomeni coinvolti operano "dietro le quinte", permettendo all'esperienza di presentarsi come unitaria e ordinata. Come osservano Ferencz-Flatz e Staiti, in questa fase dell'analisi:

[...] la fenomenologia non può semplicemente fare affidamento sulla riflessione e sulla descrizione. Deve mettere in atto strategie astrattive e ricostruttive che potrebbero sembrare a prima vista non fenomenologiche, poiché non operano al livello dei semplici "dati", ma speculano, per così dire, su come il dato semplice venga a essere dato fin dall'inizio. La fenomenologia genetica richiede un disfare intellettuale (*Abbau*) delle sintesi che tengono insieme la nostra vita conscia, al fine di indagare la stessa trama di questa vita.³³³

È importante sottolineare che, anche a questo livello, Husserl resta fedele alla vocazione eidetica, in quanto il metodo genetico indaga sempre la dimensione essenziale dell'esperienza, ricostruendo le condizioni di possibilità a partire dal costituito.

Ma quali sono, concretamente, i fenomeni che richiedono un simile approccio genetico-ricostruttivo? Si tratta di processi come le pure sensazioni, l'istinto, l'associazione, l'affezione e la coscienza interna del tempo. Tali dimensioni non si danno mai in modo immediato alla coscienza: non possiamo infatti esperire direttamente il caotico fluire di sensazioni che, secondo le leggi associative, dà origine a un oggetto percettivo. La percezione ci consegna sempre e solo oggetti già formati, mai il loro retroterra costitutivo.³³⁴

Questo livello dell'esperienza, non accessibile direttamente e indipendente dall'attività del soggetto, è ciò che Husserl definisce "passività" (*Passivität*). Riflettendo su questa dimensione, in particolare sulle ragioni che rendono possibile il ridestamento affettivo, Husserl osserva che alle considerazioni che sta conducendo «può anche essere dato un titolo famoso: quello di "inconscio". Si tratta quindi di una fenomenologia di questo cosiddetto inconscio». ³³⁵ Pertanto, tutto ciò che rientra nella fenomenologia genetica può essere considerato un fenomeno

³³³ Ferencz-Flatz, C. & Staiti, A., *Introduction: Notes on a Troubled Reception History*, *The Promise of Genetic Phenomenology*, edited by C. Ferencz-Flatz & A. Staiti, Zeta books, 2018, p. 17. Traduzione mia.

³³⁴ Ivi, p. 18.

³³⁵ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., pp. 248-249.

inconscio, in quanto processo automatico o contenuto non direttamente accessibile alla coscienza.

Nella nostra trattazione, muovendo da questa concezione, distingueremo sette forme di inconscio. Inizieremo dalla *coscienza assoluta*, ossia l'auto-afezione temporale della coscienza stessa, considerata il presupposto inoggettivabile di ogni rivolgimento attentivo. Proseguiremo poi con l'*orizzonte*, formato dalle affezioni presenti nel campo esperienziale che non attirano la nostra attenzione, e con la *sedimentazione*, ovvero i contenuti mnestici che hanno perso forza affettiva. Passeremo quindi a considerare gli *istinti*, intesi come disposizioni che l'Io scopre solo a posteriori, e le *affezioni rimosse*, le quali, dopo aver catturato l'attenzione, vengono represses da affezioni più intense pur rimanendo attive. Concluderemo infine con il *sonno senza sogni*, in cui la coscienza non è più consapevole di nulla, e l'*assorbimento*, che si verifica quando l'Io, immerso nelle proprie attività presentificative, diventa inconsapevole di sé e del mondo attuale.

2.2. Coscienza assoluta, orizzonte e sedimentazione

La temporalità rappresenta un tema centrale, forse il più significativo nell'opera di Husserl. Egli lo sviluppa in profondità in tre testi chiave: *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1893-1917),³³⁶ i manoscritti redatti a Bernau tra il 1917 e il 1918 (i *Bernauer Manuskripte*)³³⁷ e quelli composti tra il 1929 e il 1934 noti come *Manoscritti C*.³³⁸

In questa sede, non ci addentreremo nei dettagli di questi scritti, poiché il nostro obiettivo è concentrarci esclusivamente sul concetto di coscienza assoluta. Tuttavia, per introdurre adeguatamente questa nozione, è necessario collocarla all'interno della più ampia architettura della riflessione husserliana sulla temporalità. A questo proposito, Zahavi sintetizza efficacemente il pensiero di Husserl distinguendo tre strati di temporalità: «il tempo oggettivo degli oggetti che appaiono; il tempo soggettivo, immanente o pre-empirico degli atti [...]; e il flusso assoluto, pre-fenomenale della coscienza che costituisce il tempo».³³⁹

³³⁶ Husserl, E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano, 2016.

³³⁷ Husserl, E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)*, edited by R. Bernet & D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht, 2001.

³³⁸ Husserl, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929-1934)*, Springer, Dordrecht, 2006.

³³⁹ Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, cit., p. 70. Traduzione mia.

Per chiarire la differenza tra questi livelli, possiamo ricorrere all'esempio dell'ascolto di una melodia, dal quale emergono con chiarezza i tre strati di profondità temporale. In primo luogo, c'è la melodia stessa, oggetto della nostra attenzione, dotata di una sua durata e di un suo sviluppo oggettivo. In secondo luogo, c'è la temporalità della coscienza che accoglie la struttura della melodia, caratterizzata da un presente esteso in cui coesistono l'impressione originaria, la ritenzione e la protenzione. Infine, c'è la coscienza assoluta, intesa come l'automanifestazione del flusso che scorre nel presente esteso. A questo livello assistiamo a un fluire che, nel suo stesso scorrere, è consapevole non solo di ciò che lo trascende, ma anche della propria attività in modo immediato e non tematico. Come osserva Zahavi, si tratta di «un accadimento non tematico, implicito, immediato e passivo, che in nessun modo è iniziato, regolato o controllato dall'Io, il che suggerisce che stiamo trattando con un tipo di *auto-affezione passiva*». ³⁴⁰

Alla luce di quanto detto, possiamo quindi distinguere tre livelli: la temporalità oggettiva, la temporalità immanente e la temporalità assoluta. Cerchiamo ora di chiarire meglio queste distinzioni, mettendo in evidenza i legami di fondazione che le uniscono.

Con “temporalità oggettiva” intendiamo la struttura temporale degli oggetti di cui facciamo esperienza, come lo sviluppo di una melodia. Con “temporalità immanente”, ci riferiamo invece alla catena delle esperienze sedimentate nella memoria resa possibile dalla struttura temporale della coscienza (impressione originaria, ritenzione e protenzione). Infine, la “coscienza assoluta” designa il fatto che la coscienza è essenzialmente un'auto-affezione passiva che scorre nel presente esteso.

Per quanto riguarda i rapporti di fondazione, possiamo affermare che la durata di una melodia non potrebbe essere percepita senza una coscienza temporale capace di accoglierne la struttura. A sua volta, la temporalità della coscienza può fare esperienza della propria attività passata solo grazie ad atti che consentono un distacco dal presente, come la riflessione o il ricordo. Quando ciò avviene, la coscienza può percepirsi come un oggetto temporale e costituire il “tempo immanente”, ossia la catena delle esperienze vissute. In questo contesto, è evidente che la coscienza assoluta è un presupposto fondamentale per tale distacco. Se la riflessione e il ricordo non fossero atti della coscienza prima di qualsiasi introspezione, infatti, sarebbe necessario un ulteriore atto per renderli consapevoli, e così via senza fine. Inoltre, la coscienza assoluta è essenziale anche per l'esperienza intenzionale dell'ascolto di una melodia, poiché la coscienza è consapevole sia della propria attività che di ciò che la trascende.

³⁴⁰ Ivi, p. 74. Traduzione mia.

In sintesi, l'autocoscienza preriflessiva, che caratterizza il flusso assoluto della coscienza, rappresenta la condizione necessaria sia per il tempo immanente, in quanto consente la riflessione, sia per il tempo oggettivo, poiché rende possibile la coscienza preriflessiva dell'esperienza intenzionale.

Sorge però una domanda fondamentale: la coscienza è sempre consapevole di sé in modo preriflessivo oppure esistono dei “buchi” nella sua autoconsapevolezza? Secondo Derrida,³⁴¹ potrebbe accadere che il momento presente, l’“ora”, sia inizialmente inconscio e diventi conscio solo grazie alla ritenzione, la quale, operando attraverso la differenza rispetto a ciò che si è sedimentato, ci restituisce il presente.

Nell'appendice IX di *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Husserl mostra di essere pienamente consapevole di questa possibile obiezione, scrivendo:

A questo punto possiamo chiederci: che ne è della fase iniziale di un vissuto che si costituisce? Viene anch'essa a datità solo in base alla ritenzione, e sarebbe “inconscia” se non vi si allacciasse alcuna ritenzione? [...] Ma se se ne avesse coscienza *solo* per mezzo della ritenzione, resterebbe incomprensibile da che cosa le sia conferito il carattere di “ora”. [...] È infatti un assurdo parlare di un contenuto “inconscio”, che solo in un secondo momento diventerebbe conscio. Coscienza è necessariamente *esser-conscio* in ciascuna delle sue fasi. Come la fase ritenzionale ha coscienza della precedente senza farla oggetto, così anche il dato originario è già conscio – nella peculiare forma dell’“ora” – senza esser oggettuale. È appunto questa coscienza originaria che trapassa nella modificazione ritenzionale [...]: se questa non ci fosse, non sarebbe neppure pensabile alcuna ritenzione; ritenzione di un contenuto di cui non si abbia coscienza è impossibile.³⁴²

Da quanto emerge, per Husserl non ci sono “buchi” nella coscienza, poiché essa è sempre consapevole di sé stessa. La ritenzione, dunque, diversamente da quanto sostiene Derrida, presuppone la coscienza dell'impressione originaria. Come osserva Trincia infatti:

Il cuore della concezione husserliana è che la coscienza e il suo dato cosciente *devono già essere presenti* in essa per rendere pensabile la ritenzione. Perciò, la ritenzione è lo strumento concettuale

³⁴¹ Cfr. Derrida, J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, pp. 127-128.

³⁴² Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., p. 144.

attraverso il quale è possibile rifiutare fenomenologicamente l'inconscio, perché quest'ultimo dovrebbe accadere prima del suo "diventare cosciente".³⁴³

Rimane tuttavia un'ulteriore questione: se la coscienza assoluta è sempre presente a sé stessa in modo preriflessivo e immediato, in che senso possiamo definirla inconscia? Husserl risponde a questo interrogativo affermando:

Bisogna però seriamente riflettere se sia necessario assumere una coscienza ultima che sarebbe necessariamente una coscienza "inconscia"; infatti, in quanto intenzionalità ultima, essa non può essere oggetto d'attenzione (se il fare attenzione presuppone sempre come già data un'intenzionalità), quindi non può mai, in questo senso particolare, giungere alla coscienza.³⁴⁴

In altre parole, Husserl sostiene che, essendo la coscienza assoluta il fondamento di ogni attività cosciente, essa non può mai essere pienamente oggettivata. Qualsiasi atto di oggettivazione – come la riflessione o il ricordo – presuppone infatti la sua attività spontanea e auto-affettiva. Ogni volta che tentiamo di coglierla riflessivamente, ciò che troviamo sono solo le sue tracce, che, sebbene recenti, non coincidono con il suo fluire attuale. Possiamo dunque affermare che la coscienza assoluta è inconscia nel senso che sfugge essenzialmente alla presa della consapevolezza oggettivante.

Proseguiamo ora con l'analisi dell'inconscio inteso come orizzonte. Per Husserl, questa nozione rappresenta la modalità più generale per descriverlo. Come afferma Geniusas, «le altre forme di inconscio [...] possono essere lette come forme specifiche dell'orizzonte inconscio».³⁴⁵ Per chiarire la natura di questo concetto, Geniusas osserva che la «coscienza dell'orizzonte si riferisce a tutto ciò che è dato in modo latente e implicito, ma in un modo tale che senza tali componenti latenti e impliciti, l'intenzionalità esplicita non sarebbe possibile».³⁴⁶

Da questa affermazione emerge un elemento chiave della prospettiva husserliana, secondo cui il "latente" non è un regno separato, ma una dimensione complementare e necessaria della coscienza stessa. Il rapporto tra implicito ed esplicito è infatti di talmente stretta interdipendenza che l'uno diventa la condizione imprescindibile per l'altro.

³⁴³ Trincia, S. F., *Some observations on Husserl and Freud, Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, edited by D. Lohmar & J. Brudzinska, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 235-236. Traduzione mia.

³⁴⁴ Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., pp. 365-366.

³⁴⁵ Geniusas, *The Unconscious in Husserl's Phenomenology*, cit., p. 4. Traduzione mia.

³⁴⁶ Ivi, pp. 4-5. Traduzione mia.

Per chiarire come qualcosa possa essere dato implicitamente, è essenziale introdurre il concetto di affezione. Scrive Husserl: «Con affezione intendiamo lo stimolo coscienziale, la trazione peculiare che un oggetto cosciente esercita sull'io». ³⁴⁷ Questo stimolo, prosegue, «trova soddisfazione nel volgersi dell'io e da qui si dispiega nella tendenza verso l'intuizione originalmente offerente che disvela sempre più il sé stesso oggettuale, [...] verso l'osservazione più dettagliata dell'oggetto». ³⁴⁸

In altre parole, essere affetti significa essere sollecitati a dirigere la nostra attenzione verso qualcosa. Va notato, tuttavia, che l'affezione capace di catturare il nostro interesse emerge sempre da un contesto di conflitto con altri stimoli presenti nel campo esperienziale. Il presente vivente, infatti, è formato da una molteplicità di sollecitazioni che competono per attirare l'attenzione. Come osserva Husserl: «Per quanto riguarda il presente, abbiamo, innanzitutto, la differenza tra l'“affezione” cui l'Io risponde attivamente, volgendosi a essa e occupandosene, e quella rispetto alla quale questo non si dà». ³⁴⁹

Questa distinzione tra ciò che cattura la nostra attenzione e ciò che rimane sullo sfondo definisce l'orizzonte come forma generale dell'inconscio. La vita cosciente è dunque costantemente attraversata da forze affettive latenti pronte a emergere in primo piano in virtù di un contrasto d'intensità.

Un esempio proposto da Piana può aiutare a chiarire questa dinamica:

Un suono particolarmente dolce urge in certo senso alle *nostre spalle*, mentre stiamo parlando con un amico o sviluppando un complesso ragionamento: esso fa parte e non fa parte della mia consapevolezza, lo sento e non lo sento – si trova appunto nell'“anticamera dell'io”. E naturalmente vi è una lotta, un conflitto, tra questo suono e la mia attenzione verso l'argomento che sto sviluppando, così come tra questo suono e gli altri rumori che vengono dall'esterno, che io avverto confusamente, ma che non ascolto. Potrebbe anche esservi da parte mia una tendenza a resistere all'attrazione che quel suono udito e non udito provoca su di me – a persistere sull'argomento che sto trattando, a non lasciarmi fuorviare. ³⁵⁰

In sintesi, l'inconscio inteso come orizzonte è lo sfondo da cui, per contrasto d'intensità, emergono i contenuti coscienti. Queste affezioni latenti, pur restando temporaneamente sullo

³⁴⁷ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., p. 243.

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ Husserl, E., *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di M. Failla, traduzione di G. Baptist, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2022, p. 153.

³⁵⁰ Piana, G., *Fenomenologia delle sintesi passive*, Lulu.com, 2013, p. 175.

sfondo, mantengono sempre la potenzialità di divenire coscienti, dimostrando l'intima connessione tra dimensione inconscia e cosciente.

Passiamo ora a considerare l'inconscio inteso come sedimentazione. Se l'orizzonte ne rappresenta la forma più generale, la sedimentazione è spesso identificata come la sua forma più emblematica. Husserl, infatti, equipara i due termini in un passaggio significativo:

Ma come evento, il risveglio svolge costantemente il suo ruolo anche nella vita vigile e questo comporta che dobbiamo integrare ulteriormente le nostre affermazioni in maniera essenziale. L'integrazione riguarda il mistero dell'inconscio, ossia della "sedimentazione", che deve fare i conti con ogni attività e affettività vigile.³⁵¹

A sostegno di questa interpretazione, Geniusas e Wun sottolineano come in numerosi passaggi Husserl suggerisca che l'unico modo autenticamente fenomenologico di parlare di inconscio sia proprio attraverso questa nozione.³⁵²

Ma cosa intende Husserl con "sedimentazione"? il termine, mutuato dalle scienze naturali, descrive in origine il processo di deposito di particelle solide in un mezzo liquido – come la sabbia che si accumula sul fondo di un fiume – o, in geologia, la formazione di strati rocciosi che conservano la storia del pianeta. Husserl riprende questa potente immagine e la trasferisce in ambito fenomenologico: così come gli strati geologici preservano la memoria della Terra, la coscienza accumula e stratifica le esperienze passate, che si "depositano" formando la sua storia individuale. In questa prospettiva, Geniusas individua tre modalità distinte di sedimentazione nella filosofia di Husserl: statica, genetica e generativa.

La sedimentazione statica riguarda il ruolo delle esperienze mnestiche come condizione per l'attivazione del ricordo. Quella genetica, invece, mostra come tali esperienze influenzino implicitamente la formazione di tipi, giudizi e umori, anche in assenza di un ricordo esplicito del passato. Infine, la sedimentazione generativa concerne la tradizione culturale e linguistica in cui siamo immersi, cioè il patrimonio di possibilità di senso che, pur rimanendo per lo più inattualizzato, continua a operare in modo potente sullo sfondo.³⁵³

A questo punto, l'analogia con il processo geologico da cui il termine mutua il nome appare evidente. Husserl concepisce infatti l'inconscio come un processo di sedimentazione

³⁵¹ Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, cit., p. 145.

³⁵² Cfr. Geniusas, S., *The origins of sedimentation in Husserl's phenomenology*, *European Journal of Philosophy*, 33 (2), 2024, p. 1025; Wun, *The unconscious as sedimentation: threefold manifestations of the unconscious in consciousness*, cit., p. 3.

³⁵³ Geniusas, *The origins of sedimentation in Husserl's phenomenology*, cit., p. 1034

che agisce simultaneamente su un doppio piano: quello della storia individuale della coscienza e quello della storia intersoggettiva della comunità. In entrambi i casi, si tratta di un accumulo progressivo di strati esperienziali che, pur sovrapponendosi nel tempo, non si cancellano ma preservano la propria identità, contribuendo in modo decisivo a costituire il nostro presente.

Per gli scopi della presente analisi, non è necessario approfondire tutte e tre le forme. La nostra attenzione si concentrerà infatti esclusivamente sulla prima, la sedimentazione statica. Riprendendo il discorso sull'inconscio inteso come orizzonte, possiamo osservare che quando un'affezione ci colpisce con particolare intensità, distinguendosi così dalle altre, si attiva un processo di progressivo oscuramento dell'impressione originaria in cui quella stessa affezione aveva iniziato a darsi alla coscienza. Come sottolinea Husserl, dopo esser stati colpiti da uno stimolo, subentra un «processo di oscuramento per via di un “occultamento” intenzionale, in costante modificazione intenzionale. Dobbiamo adesso guardare a questo processo come a un processo di continuo indebolimento, il cui limite è il non essere vigile, la mancanza di forza, ma non per questo un trasformarsi in un nulla».³⁵⁴

Questa trasformazione, che comporta una progressiva perdita di forza affettiva del contenuto esperito, avviene grazie alla ritenzione. Il limite ultimo di questa modificazione ritenzionale, come indica Husserl, è «il non essere vigile, la mancanza di forza», ovvero il raggiungimento di una sorta di zero affettivo che corrisponde al livello della sedimentazione. È cruciale notare, tuttavia, che questo grado zero dell'affettività non equivale al nulla, perché in linea di principio rimane sempre possibile ridestare nel presente un contenuto esperito nel passato.

Sorge dunque spontanea una domanda: ma, in linea di principio, è davvero sempre possibile richiamare alla memoria un'esperienza vissuta? A prima vista, la nostra esperienza sembra suggerire il contrario, perché capita spesso di non ricordare eventi accaduti e, in alcuni casi, i ricordi possono addirittura subire una rimozione a causa del loro contenuto traumatico. Pur lasciando momentaneamente da parte il complesso tema della rimozione, che affronteremo più avanti, resta aperta la questione di fondo: siamo davvero sicuri che ogni contenuto sia potenzialmente ridestabile?

A questo proposito, la posizione di Geniusas è molto chiara:

Se è innegabile che la coscienza non possa ricordare tutto, è altrettanto incontestabile che le impressioni non abbiano caratteristiche intrinseche che impediscano la loro transizione nella sfera

³⁵⁴ Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, cit., p. 145.

del sedimentato. Cioè, sebbene non possa ricordare tutto, comunque, in linea di principio, tutto ciò che ora vivo è aperto alla possibilità di essere successivamente ricordato.³⁵⁵

Ne consegue che, sebbene nella pratica non siamo in grado di ricordare tutte le esperienze passate, ciò non significa che, in linea di principio, esse siano irrimediabilmente perdute o irraggiungibili.

Questo ci porta a un ulteriore problema di natura paradossale: dove risiedono, allora, queste impressioni originarie che, dopo il processo di modificazione ritenzionale, sono diventate sedimentazioni? Come osserva acutamente Geniusas, se si affermasse che le sedimentazioni stanno nella coscienza, si creerebbe un paradosso, poiché ciò implicherebbe che la coscienza le stia in qualche modo ricordando – sia attraverso la ritenzione che attraverso il ricordo vero e proprio.³⁵⁶ Alla luce di questa difficoltà, è chiaro che il problema vero diventa come è possibile “trattenere” l’assenza, cioè ciò che è stato dimenticato.

A tal proposito, Geniusas offre un chiarimento affermando che «la risposta di Husserl a queste domande è la seguente: *le sedimentazioni sono nell’inconscio*».³⁵⁷ Tuttavia, egli aggiunge subito una precisazione fondamentale, sottolineando che «è cruciale aggiungere che, secondo Husserl, l’inconscio non è tagliato fuori dalla coscienza, perché se lo fosse, non saremmo in grado di spiegare la possibilità del ricordo».³⁵⁸ La conclusione è tanto semplice quanto radicale: «Se posso ricordare solo ciò che in qualche modo è presente nella coscienza, allora l’inconscio è una dimensione della coscienza».³⁵⁹

Da queste considerazioni emerge un punto cruciale, cioè la necessità di sostenere che la modificazione ritenzionale prosegue il suo lavoro anche quando le affezioni sono ormai diventate sedimentazioni e fanno quindi parte dell’inconscio. Se questa attività di sedimentazione progressiva si interrompesse, verrebbe infatti meno il collegamento vitale con il presente vivente e, con esso, quella consapevolezza tacita per cui ciò che ricordiamo ci appare come appartenente al passato.³⁶⁰

Concludiamo questa prima parte del capitolo con alcune riflessioni sulle differenze tra Freud e Husserl riguardo alla loro concezione dell’inconscio.

³⁵⁵ Geniusas, *The origins of sedimentation in Husserl’s phenomenology*, cit., p. 1025. Traduzione mia.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ *Ibidem*. Traduzione mia.

³⁵⁸ *Ibidem*. Traduzione mia.

³⁵⁹ *Ibidem*. Traduzione mia.

³⁶⁰ Ivi, pp. 1026-1027.

2.3. L'inconscio tra Freud e Husserl: un confronto fenomenologico

Il confronto tra Freud e Husserl rivela come alla base delle loro rispettive concezioni dell'inconscio si celi una divergenza radicale nella comprensione dell'autocoscienza.

Per Freud, il fondamento della vita psichica è innanzitutto inconscio. Un processo di pensiero diventa cosciente non solo attraverso l'associazione a una rappresentazione verbale, ma anche grazie al fatto che la coscienza rivolge intenzionalmente la propria attenzione verso di esso.

Husserl, al contrario, si colloca su una posizione diametralmente opposta. Per il padre della fenomenologia, la coscienza è sempre già autocosciente in modo preriflessivo, sia quando è diretta verso un oggetto trascendente, sia quando volge lo sguardo su sé stessa. Da questo punto di vista, l'inconscio non designa uno strato psichico separato e originario, ma riguarda il fatto che l'attività in atto della coscienza non può essere pienamente oggettivata, poiché ogni atto di attenzione la presuppone come già in atto. La coscienza è quindi fin dall'inizio consapevole di sé e del suo oggetto, anche se non tematicamente. Questa concezione dell'autocoscienza costituisce il principale punto di divergenza tra l'impostazione freudiana e quella husserliana.

Questo contrasto di fondo si riflette inevitabilmente nella forma stessa attribuita all'inconscio. Mentre in Freud permangono delle ambiguità riguardo a una possibile separazione tra coscienza e inconscio, pensato inizialmente come spazio distinto e successivamente come parte nascosta dell'Io e del Super-io, in Husserl l'inconscio è sempre inteso come il lato complementare della coscienza. Quest'ultima, infatti, non è un semplice raggio di luce puntato su un oggetto, ma un campo costitutivamente abitato da una molteplicità di affezioni, più o meno latenti, potenzialmente in grado di divenire tematiche. Come evidenziato da Piana, il presente è attraversato da una pluralità di affezioni che competono non solo con l'oggetto attuale dell'attenzione, ma anche tra di loro. Tuttavia, in linea di principio, qualsiasi affezione presente nel campo esperienziale può catturare l'attenzione e transitare dallo sfondo al primo piano. Lo stesso vale per le esperienze passate che, avendo perso forza affettiva attraverso la modificazione ritenzionale, formano l'inconscio come sedimentazione, poiché anch'esse possono essere ridestate e riportate al centro dell'attenzione da un'associazione con un contenuto presente.

In conclusione, possiamo affermare che la differente concezione dell'autocoscienza determina direttamente il tipo di interpretazione dell'inconscio. Per Freud, poiché la coscienza non è inizialmente consapevole di tutti i suoi contenuti, l'inconscio può essere concepito sia

come un sistema distinto, sia come una parte dell'Io che agisce all'insaputa della parte cosciente. Per Husserl, invece, poiché la coscienza è sempre intrinsecamente autoconsapevole, l'inconscio rappresenta l'orizzonte non tematico della coscienza stessa, cioè tutto ciò che non è attualmente al centro dell'attenzione, ma che potrebbe esserlo. L'unica eccezione a questa regola è l'attività costitutiva della coscienza in quanto tale, che sfugge all'oggettivazione perché ne è il presupposto trascendentale.

3. La pulsione secondo Freud

In questo paragrafo ci proponiamo di esplorare il concetto freudiano di pulsione. In precedenza, abbiamo osservato come i contenuti dell'Inconscio, tanto nella prima quanto nella seconda topica, consistano in moti di desiderio rimossi. Rimaneva però da chiarire l'origine di tali moti. È proprio questo l'obiettivo del presente paragrafo: indagarne la genesi a partire dalla nozione di pulsione.

Per raggiungere questo scopo, articoleremo il discorso in due momenti distinti. Innanzitutto, facendo riferimento al saggio *Pulsioni e loro destini* (1915) contenuto nella *Metapsicologia*,³⁶¹ esamineremo la definizione, le componenti, la struttura e i cosiddetti “destini” della pulsione. Tra questi ultimi, non approfondiremo la sublimazione e la rimozione, poiché Freud stesso ne rinvia l'analisi a un contesto diverso, per concentrarci invece sui primi due, ossia la trasformazione nel contrario e il volgersi verso la persona stessa del soggetto.

In secondo luogo, prendendo come riferimento sempre *Pulsioni e loro destini* e *Al di là del principio di piacere* (1920),³⁶² analizzeremo le due principali classificazioni delle pulsioni elaborate da Freud nel corso della sua riflessione. Come vedremo, *Al di là del principio di piacere* segna una svolta decisiva nel pensiero freudiano, poiché la distinzione centrale non è più tra pulsioni di autoconservazione e pulsioni sessuali, bensì tra pulsioni di vita (Eros) e pulsioni di morte (Thanatos).

Concluderemo infine con una sintesi volta a rendere esplicita la connessione tra la pulsione e l'Inconscio.

3.1. La pulsione come medium

Il concetto di pulsione rappresenta un pilastro portante dell'edificio teorico freudiano. Tuttavia, nel saggio *Pulsioni e loro destini*³⁶³ – il suo contributo più organico sull'argomento – Freud lo introduce definendolo come «convenzionale» e «piuttosto oscuro».³⁶⁴ Nonostante questa cautela iniziale, il saggio delinea una serie di punti fermi destinati a rimanere sostanzialmente invariati, lasciando intendere che già nel 1915 Freud avesse un'idea chiara della pulsione.

³⁶¹ Freud, *Metapsicologia*, cit.

³⁶² Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit.

³⁶³ Freud, *Metapsicologia*, cit.

³⁶⁴ Ivi, p. 3470.

L'unica modifica rilevante, come vedremo, interverrà con la pubblicazione di *Al di là del principio di piacere*³⁶⁵ e riguarderà primariamente la classificazione delle pulsioni.

Ma procediamo con ordine. Che cos'è la pulsione? Per spiegarne la natura, Freud parte dall'analisi degli stimoli. Si potrebbe ipotizzare, infatti, che la pulsione sia semplicemente uno stimolo psichico, ma egli precisa che «esistono per la sfera psichica anche altri stimoli oltre a quelli pulsionali, e che tali stimoli si comportano in un modo di gran lunga più simile agli stimoli fisiologici».³⁶⁶ Un esempio di questo tipo è un raggio di luce intenso che colpisce gli occhi. In questo caso, per evitare il fastidio, è sufficiente allontanarsi dalla fonte luminosa. Con la pulsione, invece, la situazione è radicalmente diversa. Il disturbo, infatti, proviene dall'interno dell'organismo, e non è quindi possibile sfuggirvi con un semplice movimento. Inoltre, mentre uno stimolo esterno può cessare indipendentemente dalla nostra volontà (come quando le nuvole coprono la luce del sole), la pulsione cessa di esercitare la sua spinta solo quando viene soddisfatta mediante un'azione appropriata, capace di modificare la «fonte interna dello stimolo».³⁶⁷

Oltre alla distinzione tra pulsione e stimolo esterno, è necessario fare un'ulteriore precisazione: la pulsione non coincide nemmeno con l'istinto. Come osserva Barbieri: «L'*istinto* a sua volta si differenzia dalla pulsione, perché è una manifestazione automatica e trasmessa ereditariamente, mentre la pulsione riguarda specificamente l'individuo e ha tratti non (o non esclusivamente) ereditari».³⁶⁸ In altri termini, la pulsione è strettamente legata alla storia personale del singolo, mentre gli istinti affondano le loro radici in una storia filogenetica comune alla specie.

Finora abbiamo delineato i tratti che distinguono la pulsione dagli stimoli esterni e dagli istinti. Ma come possiamo definirla in positivo? A questo proposito, Freud scrive:

Se ora ci volgiamo a considerare la vita psichica dal punto di vista biologico, la “pulsione” ci appare 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.³⁶⁹

³⁶⁵ Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit.

³⁶⁶ Freud, *Metapsicologia*, cit., p. 3471.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ Barbieri, *Psicologia dinamica, tra teoria e metodo*, cit., p. 41.

³⁶⁹ Freud, *Metapsicologia*, cit., p. 3473. Corsivo mio.

Da questo passaggio emerge con chiarezza che per Freud la pulsione funge da ponte tra la dimensione psichica e quella somatica. In particolare, essa è «il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo». Possiamo quindi concepirla come una “forza” che traduce i processi fisico-chimici all'origine degli stimoli interni in manifestazioni psichiche.

Prima di analizzare la struttura della pulsione sul versante psichico, è utile soffermarsi sulle sue quattro componenti costitutive, ovvero spinta, meta, oggetto e fonte. Vediamole nel dettaglio.

La *spinta* costituisce l'essenza stessa della pulsione, ed è descritta da Freud come «l'elemento motorio di questa, la somma di forze o la misura delle operazioni richieste che essa rappresenta».³⁷⁰ Per chiarire il concetto, possiamo immaginarla come l'intensità con cui un bisogno si impone alla psiche.

La *meta* è il suo obiettivo finale, cioè il soddisfacimento che comporta la scarica della tensione generata dalla fonte. Freud precisa che, pur avendo sempre come fine ultimo il soddisfacimento, «più vie possono condurre alla stessa meta finale»,³⁷¹ indicando l'esistenza di percorsi molteplici per raggiungerla.

L'*oggetto*, invece, rappresenta il mezzo attraverso cui la pulsione realizza la sua meta. Tra tutte le componenti, questa è la più variabile, poiché non esiste un legame originario e necessario tra una pulsione e il suo oggetto. Freud osserva inoltre che l'oggetto non deve essere «necessariamente un oggetto estraneo, ma può essere altresì una parte del corpo del soggetto»,³⁷² sottolineandone così la flessibilità.

Infine, la *fonte* è «quel processo somatico che si svolge in un organo o parte del corpo il cui stimolo è rappresentato nella vita psichica dalla pulsione».³⁷³ Questa definizione ribadisce il ruolo mediatore della pulsione, confermandone la funzione di collegamento tra la dimensione somatica e quella psichica.

A questo punto, possiamo definire con maggiore precisione la struttura della pulsione a livello psichico. La sua funzione di rappresentante degli stimoli somatici si articola attraverso due componenti distinte ma inseparabili: l'affetto e la rappresentazione. L'affetto ne costituisce la componente energetica e qualitativa. Esso esprime, da un lato, la forza quantitativa della spinta pulsionale (la sua intensità) e, dall'altro, la sua tonalità emotiva specifica (il suo

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ *Ivi*, p. 3474.

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ *Ibidem*.

“colore”), che può manifestarsi come ansia, paura, eccitazione, frustrazione, e così via. La rappresentazione, invece, ne costituisce la componente cognitiva e figurativa.³⁷⁴ Essa è l’immagine mentale – plasmata dalla storia personale dell’individuo – che fornisce un contenuto specifico a quella spinta affettiva. Queste due componenti sono integrate nell’esperienza vissuta, come mostra in modo evidente l’esempio della fame: la pulsione si manifesta attraverso un affetto (un’intensa sensazione di fastidio e frustrazione) associato a una rappresentazione (l’immagine mentale di un piatto di pasta). L’affetto fornisce la spinta motivazionale, mentre la rappresentazione ne determina l’oggetto.

Ora che abbiamo esaminato la definizione, le componenti e la struttura della pulsione, è necessario analizzare i destini ai quali essa può andare incontro. Nel saggio che stiamo considerando, tuttavia, Freud si concentra principalmente sulle pulsioni sessuali e, in relazione a queste, afferma che di fronte a un ostacolo al soddisfacimento esse possono seguire quattro destini principali: la trasformazione nel contrario, il volgersi verso la persona stessa del soggetto, la rimozione e la sublimazione. Come già detto, non tratteremo nel dettaglio né la rimozione né la sublimazione.

Iniziamo con la trasformazione nel contrario. In questo caso, Freud evidenzia che sono coinvolti due processi distinti: «il *cangiamento dall’attività alla passività*, e la *inversione di contenuto*. I due processi vanno trattati separatamente poiché sono diversi nella loro essenza».³⁷⁵ Per quanto riguarda il cambiamento di meta, Freud propone come esempi le coppie antitetiche di sadismo-masochismo e di voyeurismo-esibizionismo. In questi casi, si osserva chiaramente come la meta attiva (infliggere del male e osservare) venga sostituita da quella passiva (subire dolore ed essere osservati). Per quanto riguarda l’inversione di contenuto, invece, Freud descrive il mutamento dell’amore in odio.

Passiamo ora al secondo destino, ossia il volgersi sulla persona stessa del soggetto. Questa possibilità è strettamente legata alla prima, poiché sia il masochista che l’esibizionista, oltre a modificare la meta del soddisfacimento, cambiano anche il soggetto da cui dipende il loro piacere. Come osserva Freud: «Basta considerare che il masochismo è un sadismo rivolto contro il proprio Io, e che l’esibizione implica la contemplazione del proprio corpo. [...] L’essenza del processo è dunque il mutamento dell’oggetto, mentre la meta rimane

³⁷⁴ Sebbene Freud distingua tra rappresentazione di cosa (*Sachvorstellung*) e rappresentazione di parola (*Wortvorstellung*), in questa sede ci concentriamo esclusivamente sulla prima, che identifichiamo con l’immagine mentale. La rappresentazione verbale, la cui importanza per la transizione dallo stato inconscio a quello preconscious è stata già evidenziata, non verrà ulteriormente trattata nel prosieguo della nostra analisi, che manterrà deliberatamente il focus sulla dimensione figurativa della rappresentazione.

³⁷⁵ Freud, *Metapsicologia*, cit., p. 3478.

invariata». ³⁷⁶ In questo contesto, è cruciale precisare che per “meta” si intende il soddisfacimento in quanto tale, non la modalità specifica con cui viene raggiunto – modalità che, invece, cambia radicalmente nel passaggio da sadismo a masochismo e da voyeurismo a esibizionismo.

Per concludere la nostra analisi, dobbiamo esaminare la classificazione delle pulsioni proposta da Freud, che intende sistematizzare le tipologie originarie da cui tutte le altre pulsioni derivano. Nella prossima sezione, esploreremo come questa classificazione si è evoluta nel corso del suo pensiero e per quali motivi.

3.2. La classificazione delle pulsioni

Nel corso dell’evoluzione del suo pensiero, Freud apportò modifiche significative alla propria classificazione delle pulsioni. La prima sistematizzazione si trova principalmente nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* ³⁷⁷ e *Pulsioni e loro destini*. ³⁷⁸ Tuttavia, poiché quest’ultimo saggio riprende e amplia i punti centrali del primo, ci concentreremo esclusivamente su di esso.

Nell’apertura dello scritto, prima di delineare la classificazione iniziale, Freud introduce una premessa fondamentale:

Di quali e quante pulsioni è lecito stabilire l’esistenza? È chiaro che vi è qui un ampio margine di discrezionalità. E non vi è nulla da obiettare contro chi voglia introdurre il concetto di una pulsione di gioco, di una pulsione di distruzione, di una pulsione di socialità, quando l’argomento lo esiga e la specificità dell’analisi psicologica induca a farlo. Tuttavia dovremmo domandarci se questi motivi pulsionali [...] non consentano una ulteriore scomposizione nella direzione delle fonti pulsionali, e se quindi non competa un vero significato soltanto alle *pulsioni originarie*, ossia alle pulsioni non ulteriormente scomponibili. ³⁷⁹

Secondo Freud, dunque, pur essendo possibile individuare numerose pulsioni specifiche, è essenziale concentrarsi sulle tipologie fondamentali. A tal proposito, afferma: «Ho proposto di distinguere due gruppi di tali pulsioni originarie, quello delle pulsioni dell’*Io* o di *autoconservazione* e quello delle pulsioni *sessuali*». ³⁸⁰ Tuttavia, precisa subito che questa

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit.

³⁷⁸ Freud, *Metapsicologia*, cit.

³⁷⁹ Ivi, p. 3475. Corsivo mio.

³⁸⁰ *Ibidem*.

distinzione non è un «postulato necessario»,³⁸¹ bensì un'ipotesi che «deve essere mantenuta soltanto finché si dimostra utile».³⁸²

Ma su quali basi Freud identifica come fondamentali proprio questi due gruppi? La risposta si radica nell'esperienza clinica. I casi di isteria e nevrosi ossessiva, infatti, suggeriscono che alla radice di questi disturbi vi sia un conflitto tra le esigenze dell'Io e quelle della sessualità. Tuttavia, le psiconevrosi mettono soprattutto in luce il ruolo patogeno delle pulsioni sessuali, motivo per cui la psicoanalisi ha potuto approfondirle in modo più completo proprio questo ambito.³⁸³

Esaminiamo ora alcune caratteristiche delle pulsioni sessuali. Secondo Freud, esse sono inizialmente legate alle pulsioni di autoconservazione, poiché si “appoggiano” ai bisogni fondamentali per la sopravvivenza individuale. Si pensi per esempio alla fame, che nei primi mesi di vita viene soddisfatta attraverso l'allattamento. Quando la madre risponde a questo bisogno, il neonato vive un'esperienza duplice: da un lato, placa la fame; dall'altro, prova piacere nell'atto della suzione. In questo caso è evidente come il piacere orale emerga da un'esigenza biologica, pur distaccandosene gradualmente fino a diventare autonomo. Tuttavia, tale separazione non è mai completa, poiché, come sottolinea Freud: «Una loro porzione rimane associata per tutta la vita alle pulsioni dell'Io e fornisce a queste ultime componenti *libidiche* che rimangono facilmente inavvertite quando la funzione è normale, e che solo il manifestarsi della malattia rende palesi».³⁸⁴ A titolo esemplificativo, si consideri un disturbo alimentare come il *binge eating*: in termini freudiani, potremmo dire che il piacere legato all'attività orale prevale sull'esigenza biologica di nutrirsi, poiché l'assunzione di cibo non segue più la logica dell'appetito e della sazietà. Questo disturbo, quindi, mostra come il legame tra il bisogno di mangiare e il piacere orale persista, nonostante la relativa autonomia acquisita da quest'ultimo.

Oltre a quella orale, esistono altre pulsioni che si appoggiano ai bisogni fisiologici, come per esempio la pulsione anale. Senza entrare nei dettagli delle varie fasi psicosessuali, ciò che qui ci preme sottolineare è che queste pulsioni, una volta divenute autonome rispetto ai bisogni originari a cui erano legate, permangono per un certo periodo come entità distinte prima di organizzarsi secondo una gerarchia al cui vertice c'è la funzione riproduttiva.³⁸⁵ Come osserva Freud: «La meta, cui mira ciascuna di queste pulsioni, è il conseguimento del

³⁸¹ *Ibidem*.

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ *Ivi*, p. 3476.

³⁸⁴ *Ivi*, p. 3477.

³⁸⁵ Per un approfondimento delle fasi psicosessuali e delle deviazioni rispetto a questo sviluppo teleologico, si veda: Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., in particolare il primo e il secondo saggio.

“piacere d’organo”, e soltanto dopo che è stata raggiunta la loro sintesi, esse si pongono al servizio della *funzione riproduttiva*, diventando con ciò universalmente riconoscibili come pulsioni sessuali». ³⁸⁶

Un’altra caratteristica fondamentale delle pulsioni sessuali è la loro flessibilità rispetto all’oggetto. Sebbene inizialmente si orientino secondo le vie tracciate dalle pulsioni dell’Io, successivamente se ne distaccano proprio a causa della loro plasticità. Infatti, mentre per soddisfare bisogni come la fame o la sete è necessario un oggetto specifico che risponda a certi criteri (commestibile, non avariato, potabile, ecc.), per una pulsione sessuale come quella orale non è richiesto un oggetto particolare, perché persino il pollice può attivarla e soddisfarla. È proprio questa facilità nel cambiare oggetto che consente alle pulsioni sessuali di allontanarsi significativamente dalle loro mete originarie, come accade in modo paradigmatico nella sublimazione. ³⁸⁷

Passiamo ora alla seconda classificazione. In *Al di là del principio di piacere*, ³⁸⁸ Freud descrive una serie di fenomeni che sfuggono a una spiegazione coerente con il suo impianto teorico. Se fino a quel momento tutte le pulsioni, sia quelle sessuali che dell’Io, apparivano soggette al principio di piacere, fenomeni come i sogni dei reduci di guerra, il transfert e il gioco del rocchetto del nipotino suggeriscono l’esistenza di un principio che va oltre quello di piacere.

Per comprendere l’importanza di questi esempi, è essenziale ricordare che il principio di piacere ha come obiettivo principale la riduzione della tensione all’interno della sfera psichica. Tuttavia, i casi citati da Freud sembrano contraddire questo principio economico, poiché non solo non riducono la tensione interna, ma addirittura la incrementano. Negli incubi dei reduci di guerra, infatti, non vi è alcun appagamento di desiderio né una conseguente scarica di tensione, ma soltanto angoscia e un aumento della tensione psichica. Lo stesso vale per il transfert nell’analisi psicoanalitica, in cui il paziente rivive, nel rapporto con l’analista, situazioni e stati affettivi dolorosi.

A partire da questi fenomeni, Freud ipotizza che nell’organismo esista una spinta alla ripetizione del dolore, che definisce “coazione a ripetere”. Questo concetto presenta una natura ambivalente: da un lato, ripropone scene traumatiche, accrescendo la tensione interna; dall’altro, offre la possibilità di elaborare e metabolizzare un’esperienza dolorosa. Un esempio illustrativo di questa dinamica è il caso del nipotino di Freud. Egli descrive così il gioco del bimbo:

³⁸⁶ Freud, *Metapsicologia*, cit., p. 3477.

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit.

Il bambino aveva un rocchetto di legno intorno a cui era avvolto del filo. Non gli venne mai in mente di tirarselo dietro per terra, per esempio, e di giocarci come se fosse una carrozza; tenendo il filo a cui era attaccato, gettava invece con grande abilità il rocchetto oltre la cortina del suo lettino in modo da farlo sparire, pronunciando al tempo stesso il suo espressivo “o-o-o”; poi tirava nuovamente il rocchetto fuori dal letto, e salutava la sua ricomparsa con un allegro “da” [“qui”]. Questo era dunque il giuoco completo – sparizione e riapparizione – del quale era dato assistere di norma solo al primo atto, ripetuto instancabilmente come giuoco a sé stante, anche se il piacere maggiore era legato indubbiamente al secondo atto.³⁸⁹

In breve, il bambino ripeteva il gesto di lanciare il rocchetto lontano da sé, accompagnando i lanci con un suono che, secondo la madre e Freud, significava in realtà “*fort*” [“via”].³⁹⁰ Tuttavia, il momento di maggiore soddisfazione avveniva quando il rocchetto veniva riportato indietro, accompagnato da un gioioso “*da*” [“qui”]. Freud interpreta questo gioco alla luce della relazione madre-figlio, in particolare considerando i momenti in cui la madre si allontanava per occuparsi delle proprie faccende. Come osserva Freud: «È impossibile che l’andar via della madre riuscisse gradevole, o anche soltanto indifferente al bambino».³⁹¹ Pertanto, il gioco rappresentava un tentativo simbolico di elaborare l’assenza materna. Scrive infatti Freud: «All’inizio era stato passivo, aveva subito l’esperienza; ora invece, ripetendo l’esperienza, che pure era stata spiacevole, sotto forma di giuoco, il bambino assumeva una parte attiva».³⁹² In questo modo, la ripetizione non solo rievoca un’esperienza spiacevole, ma offre anche l’opportunità di reagire attivamente a un evento traumatico.

Se si isola l’aspetto mortifero della coazione a ripetere, cioè la sua tendenza a persistere oltre qualsiasi finalità adattiva, si comincia a comprendere perché Freud abbia introdotto in questo contesto il concetto di “pulsione di morte”. I fenomeni analizzati, infatti, illustrano una dinamica ben precisa: l’organismo, più che essere orientato al raggiungimento di un equilibrio psichico, sembra voler evitare a ogni costo di essere disturbato da degli stimoli. La ripetizione, in questi casi, suggerisce dunque che il fine ultimo degli organismi viventi non sia l’omeostasi, bensì l’assenza totale di tensione. Secondo Freud, ogni essere vivente sarebbe quindi mosso da una pulsione di morte, una spinta fondamentale verso la cessazione di ogni stimolo. Questa tendenza si manifesta anche nelle forme di aggressività, sia dirette verso l’esterno che verso sé

³⁸⁹ Ivi, p. 4240.

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ Ivi, p. 4241.

³⁹² *Ibidem*.

stessi, poiché l'obiettivo rimane sempre lo stesso, cioè liberarsi il più rapidamente possibile della tensione interna accumulata.

Partendo da questa intuizione, Freud modifica radicalmente la sua precedente classificazione pulsionale. Egli scrive: «La nostra concezione è stata *dualistica* fin dall'inizio, e oggi – da che i termini opposti non sono più chiamati pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali, ma pulsioni di vita e pulsioni di morte – lo è più decisamente che mai».³⁹³ La nuova classificazione contrappone dunque le pulsioni di vita, che comprendono sia le pulsioni di autoconservazione che quelle sessuali, alle pulsioni di morte, legate alla distruzione, alla regressione e al ritorno allo stato inorganico.

Nel saggio *L'Io e l'Es*,³⁹⁴ Freud approfondisce il rapporto tra queste due tipologie pulsionali, affermando che:

Entrambe le pulsioni agiscono in modo conservativo, nel senso più rigoroso di questo termine, poiché mirano al ripristino di uno stato turbato dall'apparire della vita. L'apparizione della vita sarebbe dunque la causa della continuazione della vita e al tempo stesso dell'aspirazione alla morte; e la vita stessa sarebbe una lotta e un compromesso fra queste due tendenze.³⁹⁵

Freud suggerisce così che, una volta emersa la vita, si delineano due direzioni fondamentali: da un lato, la spinta a tornare allo stato inorganico originario (pulsioni di morte); dall'altro, il tentativo di perpetuare la vita attraverso la creazione di legami e armonia (pulsioni di vita). Tuttavia, come evidenzia l'ultima parte della citazione, la vita stessa si configura come un intreccio costante di queste due spinte apparentemente opposte. Un esempio emblematico è la sessualità, in cui aggressività e amore non si escludono reciprocamente, ma costituiscono un'unità complessa e dinamica. In definitiva, senza addentrarci nei dettagli tecnici dell'argomentazione de *L'Io e l'Es*, possiamo affermare che per Freud la vita rappresenta un equilibrio dinamico tra due forze fondamentali e inseparabili, ossia l'impulso a unire, preservare e creare (Eros) e la tendenza a dissolvere, distruggere e regredire (Thanatos).

³⁹³ Ivi, p. 4277.

³⁹⁴ Freud, *L'Io e l'Es*, cit.

³⁹⁵ Ivi, p. 4503.

3.3. La pulsione e l'Inconscio

Nel primo paragrafo abbiamo osservato che, tanto nella prima quanto nella seconda topica, i contenuti dell'Inconscio consistono in moti di desiderio. Più precisamente, si tratta sia di desideri che non hanno mai oltrepassato i confini dell'Inconscio, sia di desideri che, pur essendone usciti, vi sono ritornati in seguito alla rimozione. Tuttavia, in quel contesto non ne avevamo ancora approfondito l'origine. Ora che abbiamo delineato le caratteristiche fondamentali della pulsione e le sue diverse tipologie, possiamo analizzare la genesi dei moti di desiderio a partire dal legame che unisce la pulsione all'Inconscio.

Riassumendo quanto discusso nel paragrafo, la pulsione funge da ponte tra la dimensione somatica e quella psichica. Con la prima si intendono gli stimoli interni generati da processi fisico-chimici, mentre con la seconda si indica la rappresentanza psichica della pulsione attraverso l'affetto e la rappresentazione. L'affetto esprime sia l'aspetto quantitativo (l'intensità) che quello qualitativo (la tonalità emotiva come la paura, l'ansia, ecc.) della pulsione. La rappresentazione, invece, è l'immagine mentale derivante dalla storia personale di ciascuno, che fornisce un contenuto specifico alla spinta verso un oggetto in grado di soddisfare la tensione generata dalla fonte pulsionale. Questo elemento idiosincratico è ciò che distingue la pulsione dall'istinto, ma, oltre a questa differenza, bisogna tenere presente anche il fatto che, diversamente dagli stimoli esterni, la pulsione non può essere evitata, perché proviene dall'interno dell'organismo e richiede necessariamente una forma di soddisfazione per essere placata.

Quando la soddisfazione pulsionale non è possibile, la pulsione può seguire quattro destini principali: la trasformazione nel contrario, il volgersi verso la persona stessa del soggetto, la rimozione e la sublimazione. Per quanto riguarda la trasformazione nel contrario, abbiamo visto che essa implica sia un cambiamento nel modo di ottenere soddisfazione (da attività a passività) sia un mutamento di contenuto (da amore a odio). Rispetto al secondo destino, invece, abbiamo osservato che si tratta di un cambiamento nel soggetto da cui deriva il piacere. Questo processo è strettamente legato al primo: il sadico che diventa masochista non solo cambia modalità, ma anche la direzione della violenza, che si rivolge non più verso l'altro, ma verso sé stesso. La rimozione sarà discussa nel quinto paragrafo, mentre la sublimazione è già stata menzionata per evidenziare la plasticità delle pulsioni sessuali, che possono raggiungere il soddisfacimento anche attraverso mete molto diverse da quelle originarie, come nel caso di attività di alto valore sociale e culturale.

Proprio questa plasticità nel trovare forme alternative di soddisfacimento introduce una questione fondamentale: esistono diverse tipologie di pulsioni, ciascuna con caratteristiche specifiche? La risposta di Freud a questo interrogativo evolve significativamente nel corso della sua opera. Come abbiamo visto, in un primo momento Freud distingue due tipologie fondamentali di pulsioni: le pulsioni dell'Io, come la fame e la sete, e le pulsioni sessuali, come la pulsione orale e anale. Tuttavia, poiché le nevrosi di traslazione evidenziano principalmente il contributo patogeno delle pulsioni sessuali, Freud ritiene possibile descrivere con maggiore accuratezza solo queste ultime. Seguendo Freud, abbiamo sottolineato che le pulsioni sessuali inizialmente si “appoggiano” a quelle di autoconservazione, le cui direzioni influenzano anche la scelta degli oggetti delle prime. Col tempo, però, le pulsioni sessuali si autonomizzano, organizzandosi gerarchicamente sotto il primato della funzione riproduttiva. Ciò che le caratterizza è la loro flessibilità rispetto all'oggetto, in quanto, a differenza delle pulsioni dell'Io che richiedono oggetti più specifici per essere soddisfatte, quelle sessuali non hanno criteri così stringenti.

Successivamente, analizzando fenomeni che vanno al di là del principio di piacere – come i sogni dei reduci di guerra, il transfert e il gioco del rocchetto del nipotino –, Freud scopre la coazione a ripetere. Isolando l'aspetto distruttivo di questa dinamica, giunge a ipotizzare l'esistenza di una tendenza fondamentale dell'organismo a cercare la propria morte. Questa importante scoperta lo porta a riformulare la sua precedente classificazione delle pulsioni, distinguendo tra pulsioni di morte, esemplificate dall'aggressività, e pulsioni di vita, che comprendono sia quelle di autoconservazione sia quelle sessuali. In *L'Io e L'Es*,³⁹⁶ Freud precisa che queste due tipologie di pulsioni sono sempre intrecciate tra loro, e che la vita stessa è il risultato di un equilibrio dinamico tra Eros, la spinta verso la connessione e la vita, e Thanatos, la spinta verso la distruzione e la morte.

Alla luce di questa sintesi, possiamo affermare che i moti di desiderio contenuti nell'Inconscio – sia quelli che non hanno mai superato i confini dell'Inconscio, sia quelli che vi sono ritornati in seguito alla rimozione – nascono dalla “traduzione” della pulsione, intesa come ponte tra la dimensione somatica e quella psichica. Tutto ciò che transita dal versante somatico a quello psichico e si manifesta come moto di desiderio ha quindi una doppia natura: affettiva (legata all'intensità e al colore emotivo) e rappresentativa (legata alle immagini mentali associate). Torneremo su questi aspetti trattando il tema della rimozione nel quinto paragrafo. Per ora, ci interessa sottolineare che, se ogni pulsione è il risultato di un intreccio tra

³⁹⁶ Freud, *L'Io e L'Es*, cit., p. 4519.

Eros e Thanatos, l'unico criterio per stabilire quale delle due forze prevalga è osservare la meta, ossia il modo in cui viene raggiunto il soddisfacimento. In questo quando interpretativo, mentre Eros prevale quando il soddisfacimento viene dilazionato nel tempo, consentendo di prolungare e intensificare il piacere, Thanatos prevale quando il soddisfacimento mira all'annullamento immediato dello stimolo.

4. La pulsione secondo Husserl

In questo paragrafo analizzeremo la posizione di Husserl riguardo al quarto modo in cui l'inconscio si manifesta nel suo pensiero, ossia l'istinto, che egli equipara alla pulsione.³⁹⁷ L'analisi sarà articolata in tre parti, mantenendo la coerenza con l'impostazione seguita nel paragrafo precedente dedicato alla ricostruzione del pensiero freudiano sullo stesso tema.

Nella prima parte, esamineremo le caratteristiche fondamentali dell'istinto a partire da un manoscritto del 1893 in cui Husserl introduce per la prima volta questo concetto.³⁹⁸ Successivamente, seguiremo l'evoluzione di questa nozione attraverso opere come gli *Studi sulla struttura della coscienza*,³⁹⁹ *Esperienza e Giudizio*⁴⁰⁰ e diversi manoscritti degli anni Venti e Trenta, rappresentativi dell'ultima fase del pensiero husserliano. Infine, concluderemo questa sezione soffermandoci sull'analisi dell'istinto contenuta nelle *Ricerche logiche*⁴⁰¹ e sul suo ruolo in relazione alla temporalità.

Stabilita questa base teorica, nella seconda parte mostreremo come anche in Husserl sia possibile rintracciare una forma di classificazione delle pulsioni. Oltre alla distinzione tra pulsioni particolari e una pulsione generale, Husserl propone anche una differenziazione tra pulsioni dell'Io e pulsioni intersoggettive. All'interno delle pulsioni particolari emergerà inoltre una significativa affinità con la psicoanalisi freudiana: Husserl afferma infatti che tra pulsioni individuali può insorgere un conflitto il cui esito richiede la soppressione di una delle due tendenze.

Nella terza parte proveremo infine a reinterpretare il concetto freudiano di pulsione alla luce delle analisi husserliane. Come vedremo, per Husserl la pulsione non rappresenta una forza situata al confine tra la dimensione somatica e quella psichica, ma costituisce il motore stesso della coscienza assoluta.

³⁹⁷ Nel corso del paragrafo, i termini "istinto" e "pulsione" verranno utilizzati in modo intercambiabile, in coerenza sia con l'uso variabile che ne fa Husserl nei testi esaminati, sia con la terminologia adottata dalla letteratura secondaria di riferimento. Tuttavia, la distinzione terminologica tra "istinto" e "pulsione" in Husserl è puramente lessicale e non concettuale. I due termini vanno considerati sinonimi funzionali, riflettendo entrambi la medesima realtà fenomenologica di una spinta innata che orienta intenzionalmente la coscienza. Questa scelta terminologica non implica dunque alcuna adesione a modelli biologisti o naturalistici, ma rispetta il carattere unitario della dimensione pulsionale nella fenomenologia husserliana. Cfr. Geniusas, *The Unconscious in Husserl's Phenomenology*, cit., p. 17; Smith, *Towards a Phenomenology of Repression*, cit., p. 263.

³⁹⁸ Husserl, E., *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, edited by T. Vongehr and R. Giuliani, Springer, New York, 2004.

³⁹⁹ Husserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III. Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*, edited by U. Melle and T. Vongehr, Springer, New York, 2020.

⁴⁰⁰ Husserl, E., *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic*, translated by J. S. Churchill & K. Ameriks, edited by L. Landgrebe, Routledge & Kegan Paul, London, 1973.

⁴⁰¹ Husserl, E., *Logical Investigations (2 vols)*, translated by J. N. Findlay, edited by D. Moran, Routledge, New York, 2001.

4.1. La temporalità come pulsione

La fenomenologia husserliana viene spesso interpretata come una riflessione condotta da un osservatore puro. In effetti, come osserva Mensch, il passaggio metodologico della riduzione ci conduce alla coscienza trascendentale, cioè alla pura attività sintetico-costituente della coscienza.⁴⁰² In questa nuova dimensione esiste soltanto la coscienza, che, grazie alla riflessione, può esplicitare le strutture sia degli oggetti che dei propri atti. Si comprende quindi il motivo della critica iniziale, poiché lo scopo della riflessione fenomenologica sembra essere semplicemente quello di rendere visibili strutture che non dipendono dal soggetto empirico che le osserva.

Tuttavia, l'osservatore non è puro solo in quanto si sforza di aderire fedelmente a ciò che si mostra, ma anche perché, secondo Husserl, l'attività della coscienza può essere concepita come priva di corpo e non appartenente al mondo, essendo essa la condizione di possibilità di entrambi.⁴⁰³ Ma le cose stanno davvero così? In altre parole, Husserl considera davvero la coscienza come un'attività sintetico-costituente del tutto disincarnata e autonoma rispetto al mondo?

In realtà, dai manoscritti degli anni Venti emerge un orientamento diverso. Husserl comincia a riconoscere un'importanza crescente al corpo, in particolare al ruolo delle cinestesi nella costituzione degli oggetti percettivi.⁴⁰⁴ A partire dalla percezione intesa come processo visivo e corporeo, egli inizia poi a esplorare anche la rilevanza della dimensione istintuale nel contesto percettivo.⁴⁰⁵ Questo sviluppo ci conduce verso una direzione che mette in discussione l'immagine di una fenomenologia intesa come pura osservazione astratta.

Per comprendere meglio questo cambiamento e coglierne la portata, è utile proporre una ricostruzione storica che mostri come il pensiero di Husserl sul concetto di istinto si sia evoluto nel tempo.

Come anticipato nella presentazione del paragrafo, Husserl, diversamente da Freud, non distingue nettamente tra istinto e pulsione, trattando i due termini come sostanzialmente sinonimi. Tuttavia, questa sovrapposizione semantica non impedisce una comparazione tra i

⁴⁰² Mensch, J. R., *Instincts – A Husserlian Account*, Husserl Studies, 14 (3), 1997, p. 219.

⁴⁰³ Si consideri, per esempio, il seguente passaggio tratto dalla *Postilla alle "Idee"*: «Se ora si compie la riduzione fenomenologico-trascendentale, quella trasformazione dell'atteggiamento naturale e psicologico in virtù della quale l'atteggiamento stesso diventa trascendentale, la soggettività psicologica perde appunto ciò che le conferisce la validità di un che di reale nel mondo già dato all'esperienza ingenua, perde il senso d'essere di una psiche di un corpo proprio esistente nella natura spazio-temporale già data». Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. I, cit., p. 921.

⁴⁰⁴ Mensch, *Instincts – A Husserlian Account*, cit., p. 219.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

due pensatori. Come vedremo, anche per Husserl la dimensione pulsionale è caratterizzata da una flessibilità rispetto all'oggetto. Inoltre, Husserl e Freud condividono l'idea che la fonte delle pulsioni risieda all'interno del corpo e che esempi paradigmatici di essa siano la fame e la sessualità. In questo senso, possiamo concordare con Smith quando afferma: «Quindi, in un senso fondamentale, le analisi fenomenologiche degli istinti e delle pulsioni sono *Abschattungen* [sfumature] della stessa struttura soggettiva dell'interpretazione psicoanalitica delle pulsioni».⁴⁰⁶

Un altro aspetto che occorre chiarire, prima di entrare nel vivo della nostra ricostruzione, riguarda il ruolo degli istinti nella fenomenologia genetica di Husserl. Come osserva Lee, essi costituiscono il livello più profondo della genesi fenomenologica,⁴⁰⁷ quello in cui prende forma la dinamica originaria del rapporto tra coscienza e mondo. Questo significa che la relazione più originaria con la realtà affonda le proprie radici nella dimensione istintuale. A testimonianza di ciò, a breve vedremo come gli istinti, sviluppandosi in una complessità crescente, si organizzino progressivamente fino a rendere possibile la costituzione del mondo su diversi livelli di senso.

Prima di affrontare direttamente questo tema, è necessario tornare agli esordi del pensiero husserliano per comprenderne le origini. La nostra ricostruzione parte dal manoscritto del 1893. Byrne, infatti, ha messo in evidenza come l'intera evoluzione del pensiero husserliano sull'istinto possa essere fatta risalire proprio a questo testo dedicato all'attenzione e all'interesse. Sebbene Husserl non utilizzi mai esplicitamente il termine "istinto", secondo Byrne è possibile riconoscere in queste pagine alcune intuizioni che rappresentano i primi passi verso una teoria della dimensione istintuale. In particolare, l'autore individua un'intuizione destinata a rimanere centrale nel pensiero di Husserl: la "tensione" (*Spannung*) dell'"interesse" (*Interesse*), definita come «l'innato impulso a esplorare e conoscere».⁴⁰⁸

Per comprendere meglio in cosa consista questa tensione, possiamo immaginarla come una spinta costante che orienta il nostro interesse verso nuove osservazioni di ciò che stiamo percependo nel momento presente. Byrne offre due esempi per illustrare questa dinamica. Scrive:

Ad esempio, quando osservo la scatola di fronte a me, provo una tensione che attira il mio interesse a osservare gli altri lati della scatola e magari ad aprirla per guardare al suo interno.

⁴⁰⁶ Smith, *Towards a Phenomenology of Repression*, cit., p. 263. Traduzione mia.

⁴⁰⁷ Lee, N-I., *Instinct*, The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy, edited by D. De Santis, B. C. Hopkins, & C. Majolino, Routledge, Oxon and New York, 2020, p. 241.

⁴⁰⁸ Byrne, T., *The Origin of the Phenomenology of Instincts*, Husserl Studies, 39 (1), 2023, p. 70. Traduzione mia.

Oppure, quando leggo una frase particolare in un libro, questa tensione percepita spinge il mio interesse verso la parola successiva e la frase seguente.⁴⁰⁹

Tuttavia, la tensione non agisce soltanto sull'oggetto al centro della nostra attenzione, ma anche su ciò che lo circonda. Byrne infatti aggiunge:

Inoltre, la tensione può attirare il mio interesse verso altri oggetti o contenuti nei miei campi di esperienza. Invece di essere teso a percepire di più della scatola di fronte a me, potrei essere spinto a osservare il dipinto sopra la scatola o i rumori provenienti dalla strada.⁴¹⁰

Un aspetto fondamentale di questa dinamica è che per Husserl la tensione trova solo momentaneamente una “scarica”. La soddisfazione, infatti, si limita all'esplorazione di ciò che, fino a poco prima, desideravamo conoscere. Di conseguenza, la tensione dell'interesse va considerata a pieno titolo come una struttura fondamentale della coscienza. Ogni volta che una specifica tensione si appaga, ne sorge immediatamente un'altra, e così via all'infinito.⁴¹¹

Come anticipato, Husserl non usa mai il termine “istinto” in questo manoscritto, ma secondo Byrne lascia intendere, seppur indirettamente, di considerare la tensione dell'interesse come una forma di istinto. In effetti, nel testo Husserl prende in considerazione anche umori e abiti come fonti capaci di orientare il nostro interesse. Tuttavia, egli sottolinea che entrambi sono soggetti a mutamenti nel corso della vita. In fondo, chi mantiene esattamente gli stessi stati d'animo o abitudini per tutta la vita? Certo, si potrebbe obiettare che ciascuno possiede un umore di fondo e che alcune abitudini – come il modo di camminare o di parlare – difficilmente cambiano in modo radicale. Eppure, la differenza rispetto alla tensione dell'interesse è chiara: «Questa acquisizione degli umori e delle abitudini si pone in netto contrasto con la primordialità della tensione. La tensione dell'interesse non viene acquisita o persa a seconda delle circostanze, ma è invece sempre presente nel suo movimento ritmico di tensione e rilascio».⁴¹² Perciò, è legittimo considerare la tensione come una spinta innata all'esplorazione e, proprio per questo, come una forma di istinto.

Un altro punto cruciale riguarda il fatto che, secondo Husserl, i momenti di distensione e fastidio che accompagnano il ciclo della tensione sono connotati rispettivamente in senso positivo e negativo. In particolare, la sensazione di fastidio che

⁴⁰⁹ Ivi, pp. 71-72. Traduzione mia.

⁴¹⁰ Ivi, p. 72. Traduzione mia.

⁴¹¹ Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, cit., p. 183.

⁴¹² Byrne, *The Origin of the Phenomenology of Instincts*, p. 73. Traduzione mia.

accompagna la spinta della tensione verso un arricchimento percettivo si manifesta come dispiacere; al contrario, nella distensione che segue la soddisfazione dell'interesse, si prova una sensazione di piacere.⁴¹³ Byrne osserva che entrambe queste sensazioni sono essenziali, perché fanno parte della struttura stessa della coscienza interessata indipendentemente dalle circostanze specifiche.⁴¹⁴

Va però precisato che, nel caso del piacere e del dispiacere, non siamo di fronte a veri e propri atti emotivi. Questi ultimi, come chiarisce Husserl, sono intenzioni attive rivolte verso oggetti espliciti.⁴¹⁵ Il piacere e il dispiacere, invece, non si riferiscono a nessun oggetto particolare, perché sono modi passivi dell'interesse, cioè esperienze vissute senza un'intenzionalità oggettuale.

Byrne osserva anche che, sebbene vi siano elementi in comune tra la tensione e la volontà, secondo Husserl non si tratta dello stesso fenomeno.⁴¹⁶ Per Husserl, infatti, l'atto interessato nel modo del fastidio costituisce il fondamento dell'atto volitivo. Questo perché l'atto volitivo è orientato verso un obiettivo specifico, mentre la tensione ha come unico fine quello di generare un nuovo atto di interesse. In altre parole, la tensione – non avendo uno scopo determinato, ma spingendo continuamente a rinnovare l'interesse – offre alla volontà una base su cui appoggiarsi, indicando di volta in volta un oggetto percettivo da poter perseguire.

Le riflessioni contenute nel manoscritto del 1893 vengono riprese in opere successive come le *Ricerche logiche*.⁴¹⁷ Byrne menziona in particolare la quinta ricerca senza approfondirne i dettagli, concentrandosi invece sull'influenza esercitata dal manoscritto del '93 su testi come *Studi sulla struttura della coscienza*,⁴¹⁸ *Esperienza e giudizio*⁴¹⁹ e alcuni manoscritti degli anni Venti e Trenta. Vediamo ora brevemente che cosa di questa teoria della tensione viene conservato e che cosa invece viene trasformato.

Ciò che rimane invariato è la convinzione dell'esistenza di una spinta originaria verso l'esplorazione e la conoscenza. Tuttavia, a differenza del 1893, Husserl non parla più di "tensione", ma preferisce il termine "interesse".⁴²⁰ Un'altra importante trasformazione riguarda il rapporto tra l'interesse e la volontà. Se, come nota Byrne, in alcuni manoscritti di *Studi sulla*

⁴¹³ Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, cit., p. 159.

⁴¹⁴ Byrne, *The Origin of the Phenomenology of Instincts*, p. 75.

⁴¹⁵ Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, cit., p. 177.

⁴¹⁶ Byrne, *The Origin of the Phenomenology of Instincts*, cit., pp. 76-77.

⁴¹⁷ Husserl, *Logical Investigations (2 vols)*, cit.

⁴¹⁸ Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III. Wille und Handlung Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*, cit.

⁴¹⁹ Husserl, *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic*, cit.

⁴²⁰ Scrive infatti: «Non si tratta soltanto di un progressivo avere coscienza di qualcosa, ma di un tendere verso una nuova coscienza, nella forma di un interesse per l'arricchimento del "sé" dell'oggetto, che si produce *eo ipso* con il prolungarsi dell'apprensione». Ivi, p. 82. Traduzione mia.

struttura della coscienza Husserl ipotizza che la spinta istintiva verso la conoscenza possa essere vista come una sorta di tendere volitivo, in *Esperienza e giudizio* questa idea viene affermata esplicitamente.⁴²¹ Così, viene abbandonata la concezione di una ragione fondata su una netta distinzione, ispirata da Brentano, tra dimensioni emotiva, volitiva e rappresentativa.⁴²²

In diversi manoscritti degli anni Venti e Trenta, Husserl approfondisce ulteriormente questa integrazione tra le componenti della ragione, arrivando ad affermare che ogni atto di oggettivazione include sempre elementi volitivi e affettivi. Tale oggettivazione, in continuità con l'intuizione già presente nel 1893, è resa possibile dall'istinto che ci spinge ad arricchire continuamente la nostra esperienza, questa volta chiamato "curiosità".⁴²³

Abbiamo visto come Byrne accenni alla quinta ricerca logica senza approfondirne i contenuti. Al contrario, Lee dedica maggiore attenzione a questa ricerca, considerandola come l'inizio effettivo della trattazione husserliana sull'istinto.⁴²⁴ Prima di trattarla nel dettaglio, vediamo come Lee imposta il problema dell'istinto.

All'inizio del suo articolo, Lee distingue due modalità principali di intendere il concetto di istinto. Nella prima accezione, l'istinto si presenta come un comportamento automatico e rigido privo di spazio per la deliberazione, come per esempio la nidificazione degli uccelli. Nella seconda, invece, l'istinto è una pulsione innata, specifica di una certa specie, che orienta verso particolari tipi di oggetti. Riguardo a quest'ultima accezione, Lee scrive:

Tuttavia, non sono solo gli animali a possedere l'istinto come spinta innata; anche gli esseri umani lo possiedono e, in effetti, hanno più istinti rispetto agli animali. Gli esseri umani possiedono la maggior parte degli istinti che hanno gli animali, come l'istinto del sonno, l'istinto della fame, l'istinto sessuale e così via. Ma, in aggiunta, gli esseri umani hanno istinti che sono propri solo della specie umana e che gli animali non possiedono. Esempi rappresentativi sono l'istinto della conoscenza, l'istinto artistico, l'istinto morale, l'istinto religioso e così via.⁴²⁵

Questa differenza si riflette anche nel modo in cui gli istinti si manifestano: negli esseri umani, spesso emergono dopo una riflessione razionale, mentre negli animali si esprimono direttamente attraverso un comportamento immediato e automatico. Ciò implica che l'istinto, inteso come pulsione innata, è alla base del comportamento sia animale che umano. Tuttavia,

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²² Byrne, *The Origin of the Phenomenology of Instincts*, cit., p. 80.

⁴²³ *Ibidem*.

⁴²⁴ Lee, *Instinct*, cit., p. 241.

⁴²⁵ Ivi, p. 242. Traduzione mia.

solo l'essere umano è in grado di prendere posizione rispetto alla propria dimensione istintiva, arrivando persino a respingere certi impulsi.

Dal punto di vista fenomenologico, Lee sostiene che solo l'istinto come pulsione innata può essere oggetto di analisi, mentre l'istinto come comportamento rientra nel dominio delle scienze naturali ed è oggetto di osservazione in terza persona.⁴²⁶ Attraverso l'analisi in prima persona, possiamo riconoscere che l'istinto come spinta innata possiede un carattere intenzionale, in quanto implica una correlazione noetico-noematica. Infatti, ogni tipo di istinto dà luogo a un'intenzionalità istintiva specifica, che si relaziona a determinati oggetti o ambiti di esperienza.⁴²⁷

Dopo l'introduzione dedicata alla definizione del tipo di istinto su cui Husserl si concentra, Lee, all'interno della cornice della psicologia fenomenologica, sostiene che le prime analisi husserliane sull'istinto si trovano, come anticipato, nella quinta ricerca logica.⁴²⁸ In quel contesto, dopo aver distinto tra esperienze intenzionali e non intenzionali, Husserl si chiede se tale distinzione sia valida anche per la vita istintuale. Secondo Lee, la sua risposta sarebbe affermativa: è possibile, infatti, distinguere un istinto intenzionale accompagnato da una rappresentazione cosciente del proprio obiettivo da un istinto non intenzionale privo di una simile rappresentazione.

Tuttavia, se si considera attentamente il passo delle *Ricerche logiche* a cui Lee si richiama, la posizione di Husserl appare più sfumata. Egli scrive infatti:

Se si avverte difficoltà nel constatare che il desiderio non sembra sempre richiedere un riferimento conscio a ciò che è desiderato, che spesso siamo mossi da spinte o pressioni oscure verso fini non rappresentati, e se si fa particolare riferimento all'ampia sfera dell'istinto naturale, dove la coscienza del fine è almeno inizialmente assente, si può dire: si tratta di un caso di mere sensazioni – si può parlare analogicamente di “sensazioni di desiderio” – senza dover affermare l'esistenza di una nuova classe essenziale di sensazioni, cioè di esperienze realmente prive di riferimento intenzionale e quindi anche lontane per natura dal carattere essenziale del desiderio intenzionale. In alternativa si può dire: qui abbiamo a che fare con esperienze intenzionali, ma con esperienze caratterizzate da indeterminatezza della direzione oggettiva, un'“indeterminatezza” che non equivale a una privazione, ma che indica una proprietà descrittiva della propria presentazione.⁴²⁹

⁴²⁶ *Ibidem*.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *Ivi*, p. 243.

⁴²⁹ Husserl, *Logical Investigations* (2 vols), cit., p. 111. Traduzione mia.

Di conseguenza, nella quinta ricerca non vi è una distinzione netta tra istinti intenzionali e non intenzionali. Husserl descrive piuttosto una differenza interna agli istinti intenzionali, cioè tra quelli accompagnati e quelli non accompagnati da una rappresentazione cosciente. Da questa prospettiva, ogni istinto è già una forma di apertura intenzionale al mondo, anche quando manca la rappresentazione chiara del suo oggetto. La presenza o l'assenza di tale rappresentazione non costituisce quindi il criterio per determinare l'intenzionalità dell'istinto, ma solo il suo grado di esplicitazione.

Questa impostazione verrà poi sviluppata in modo più sistematico nelle riflessioni mature di Husserl, dove l'intenzionalità istintuale si presenta come una dinamica progressiva che va dagli orientamenti più elementari, privi di rappresentazione determinata, ai livelli più articolati della vita della coscienza, in cui l'istinto è determinato grazie al compimento che accompagna il rinvenimento dell'oggetto.⁴³⁰

Secondo Lee, le modifiche apportate da Husserl alla concezione dell'istinto nel contesto della psicologia fenomenologica implicano un superamento di alcuni presupposti fondamentali che avevano guidato le analisi intenzionali nelle *Ricerche logiche* e in *Idee I*.⁴³¹ Lee ne individua tre principali: la netta separazione tra esperienza intenzionale e non intenzionale; l'idea che ogni esperienza intenzionale debba essere un atto oggettivante o fondarsi su uno di essi; e, da ultimo, l'esistenza di una distinzione radicale tra le dimensioni cognitiva, emotiva e volitiva.⁴³²

Il primo presupposto è stato superato attraverso una distinzione in termini di sviluppo, che, come abbiamo visto, era in realtà già abbozzata nelle *Ricerche*: il livello istintuale più basso è privo di una rappresentazione cosciente, mentre i livelli successivi ne sono dotati. Tuttavia, anche il livello più basso viene considerato intenzionale, poiché ciò che conta non è tanto la presenza o l'assenza di una rappresentazione cosciente, quanto piuttosto l'esistenza di una direzione verso qualcosa.

Il secondo presupposto, invece, cade perché se il livello istintuale più basso è un'esperienza intenzionale anche in assenza di una rappresentazione cosciente, allora è possibile concepire un atto che non sia né oggettivante né fondato su un atto oggettivante. In

⁴³⁰ A questo proposito, si consideri il seguente passaggio: «Ciò non esclude che si possa dire che l'intenzione istintiva agente (quella dell'azione pulsionale) sia fondata in un'intenzione rappresentativa, ma non in una tale intenzione che si riferisca in anticipo a qualcosa di determinato (anche solo in tratti generali), a qualcosa di già noto in anticipo, bensì, sotto questo riguardo, è del tutto indeterminata – anzi, si appropria della determinazione solo attraverso il compimento». Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., p. 84. Traduzione mia.

⁴³¹ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. I, cit.

⁴³² Lee, *Instinct*, cit., p. 244.

questo senso, Husserl può parlare di intenzionalità inconscia: un orientamento è presente, ma non è accompagnato da alcuna rappresentazione cosciente.⁴³³

Anche il terzo presupposto viene abbandonato, in quanto l'analisi di qualsiasi esperienza mostra una profonda interconnessione tra le tre sfere che costituiscono la ragione. Come osserva Lee, nell'esperienza di una persona che mangia un pasto per soddisfare l'istinto della fame si ritrovano infatti tutte e tre: vi è la cognizione, poiché l'atto non sarebbe possibile senza la consapevolezza dell'esistenza del cibo; vi è la volontà, in quanto il soggetto desidera soddisfare il proprio bisogno; e vi è il sentire, poiché nell'atto del mangiare la persona sperimenta una sensazione di soddisfazione.⁴³⁴ Di conseguenza, non ha senso postulare una netta separazione tra queste tre dimensioni.

Oltre alle analisi dell'istinto nell'ambito della psicologia fenomenologica, Lee presenta anche le ricerche condotte da Husserl sul medesimo tema nell'ambito della fenomenologia trascendentale. Quest'ultima si articola in fenomenologia statica e fenomenologia genetica: la prima, come già visto, si occupa dell'analisi della correlazione intenzionale tra poli già costituiti; la seconda, invece, indaga i processi che portano alla loro costituzione. L'istinto rientra chiaramente nella fenomenologia genetica, poiché, trovandosi al livello più profondo della genesi, richiede un metodo ricostruttivo e indiretto per poter essere analizzato. Secondo Lee, grazie a questo approccio è possibile ricostruire il ruolo che diversi tipi di istinto svolgono nella costituzione dei vari livelli della genesi trascendentale.

All'interno dell'unità della genesi, è fondamentale distinguere i diversi strati che la compongono sul versante oggettuale. Lee individua quattro livelli: pre-sensibile, sensibile, pre-scientifico e scientifico.⁴³⁵ Una volta individuati questi strati, è possibile analizzare il contributo trascendentale degli istinti alla costituzione di ciascun livello.

Partiamo dal livello più profondo, quello pre-sensibile. A questa fase della genesi trascendentale l'intenzionalità è inconscia. Per esempio, quando un soggetto dorme, è presente un'intenzionalità rivolta alla sopravvivenza che non richiede consapevolezza. In pratica, si tratta di una forma di intenzionalità che non comporta una rappresentazione cosciente dell'oggetto. Mentre respiriamo, infatti, siamo diretti verso l'ossigeno senza averlo come

⁴³³ Come precisa Husserl: «Finché un bisogno istintivo non è ancora giunto alla soddisfazione, ciò che manca, ciò che soddisfa il bisogno, è sconosciuto; non è rappresentato anticipatamente secondo alcun tratto determinato. Non vi è alcuna possibilità di penetrare nel contenuto vuoto della rappresentazione; non abbiamo la coscienza: “Posso chiarirmi su che cosa, in realtà, voglio tendere”, oppure – in questo caso del bisogno – “che cosa mi manca”. E tuttavia, il bisogno e l'impulso pratico tendono verso qualcosa [...]». Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., p. 84. Traduzione mia.

⁴³⁴ Lee, *Instinct*, cit., p. 244.

⁴³⁵ Ivi, p. 245.

oggetto esplicito della nostra attenzione. Questa dimensione istintuale di base, che possiamo chiamare istinto di autoconservazione, è già orientata verso il mondo e i suoi oggetti, costituendone in modo inconsapevole la forma più primitiva.⁴³⁶

Il secondo livello, quello sensibile, si fonda su quello pre-sensibile, ma vi aggiunge nuove modalità intenzionali, come la percezione visiva, uditiva, tattile e così via. A differenza del primo livello, qui è presente una forma di consapevolezza, perché il soggetto è cosciente degli oggetti grazie all'attività dei cinque sensi. Tuttavia, l'istinto che orienta l'interesse verso gli oggetti sensibili, ossia l'istinto di oggettivazione o curiosità, opera ancora a livello inconscio. Come osservato in precedenza, non si dirige verso un oggetto specifico, ma ha come *telos* il continuo rilancio dell'interesse. In tal senso, l'istinto della curiosità rappresenta l'origine inconscia della costituzione trascendentale degli oggetti sensibili, in quanto, attraverso il suo costante riproporsi, rende possibile la "scoperta" degli oggetti propri di ciascun campo sensoriale insieme ai relativi atti intenzionali.

Lo strato pre-scientifico, a sua volta, si fonda sui livelli precedenti, ma introduce tipologie intenzionali assenti nei livelli inferiori, come l'intenzionalità estetica, morale e religiosa. Queste nuove forme di intenzionalità si rivolgono a oggetti che trascendono il qui e ora – le coordinate a cui, secondo Lee, l'intenzionalità sensibile rimane confinata.⁴³⁷ Alla base di tali atti vi sono istinti non oggettivanti,⁴³⁸ come l'istinto estetico, morale e religioso, che, insieme ai primi, danno luogo a differenti mondi parziali all'interno del mondo della vita pre-scientifico. Anche in questo caso, dunque, si tratta di istinti diretti inconsciamente verso determinati oggetti, la cui realizzazione permette la costituzione del mondo (parziale) estetico, morale e religioso.

Infine, si colloca lo strato scientifico, che comprende tutte le tipologie di intenzionalità proprie della scienza, ovvero le diverse modalità con cui le discipline scientifiche si rivolgono ai loro oggetti specifici. Anche questo livello dipende dai precedenti, ma, a differenza di essi, non introduce un nuovo istinto, in quanto ne radicalizza uno già preso in considerazione. Si

⁴³⁶ Naturalmente anche la fame fa parte di questa dimensione istintuale di base, che, solo attraverso l'esperienza, può costituirsi come desiderio di un particolare cibo. Ma come sottolinea Husserl in modo simile a Freud, il tendere pulsionale è flessibile rispetto all'oggetto del soddisfacimento: «Il desiderio della pietanza non è un istinto. Esso è un volere determinato. Il desiderio nella fame, l'impulso della fame, è istinto. Mi rappresento un cibo che sazia; allora questo è rappresentato come qualcosa (ma qualcos'altro può anche subentrare al suo posto – poiché l'istinto ha la sua generalità) che soddisfa l'impulso. L'impulso precede la determinazione del suo verso che cosa, e la rappresentazione di un determinato verso che cosa è qualcosa di "successivo"». Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., p. 86. Traduzione mia.

⁴³⁷ Lee, *Instinct*, cit., p. 246.

⁴³⁸ Per un'analisi delle differenze tra istinti oggettivanti e non oggettivanti, si veda: Mensch, *Instincts – A Husserlian Account*, cit., p. 221.

tratta dell'istinto di oggettivazione, che qui è stato sistematizzato e trasformato in un'abitudine metodologica. Tutte le forme di intenzionalità scientifica hanno dunque origine in questo istinto formalizzato, il quale rende possibile la costituzione dei diversi mondi scientifici.

Anche in questo caso possiamo parlare di un istinto inconscio, sebbene in modo diverso rispetto ai livelli precedenti. Qui, infatti, non si tratta di una disposizione naturale ereditata passivamente, bensì di un *habitus* acquisito consapevolmente e messo in atto nel tempo. Tuttavia, proprio in virtù del suo carattere abitudinario, tale istinto può finire per oscurare il punto di partenza delle analisi scientifiche, ovvero le operazioni metodologiche, gli scopi e gli interessi che guidano un determinato programma di ricerca. L'abitudine, in ambito scientifico, rischia così di trasformarsi in un automatismo, i cui obiettivi vengono perseguiti inconsciamente.

In conclusione, è importante rilevare che, secondo Husserl, non esistono soltanto istinti individuali di natura teleologica, come per esempio l'istinto estetico o morale, ma anche un istinto universale che caratterizza la soggettività trascendentale in quanto tale. Si tratta dell'istinto di oggettivazione, ossia la tendenza originaria della vita di coscienza a costituire oggetti nel tempo. Questo istinto universale, attraverso la costituzione del mondo, garantisce l'autoconservazione e il rinnovamento continuo della soggettività. Inoltre, esso non riguarda solo il singolo soggetto, ma attraversa anche l'intersoggettività, intesa come totalità delle soggettività individuali.⁴³⁹

Ma cosa si può dire in termini più concreti di questa intenzionalità istintiva universale? Mensch osserva che la cornice generale entro cui si articolano gli altri istinti coincide sostanzialmente con la temporalità.⁴⁴⁰ Ogni forma di tendere, infatti, è sempre situata nel tempo. Neppure il caso della respirazione durante il sonno privo di sogni sfugge a questa regola: per quanto possa sembrare difficile pensare tale istinto all'interno della dimensione temporale, esso opera comunque all'interno della struttura onnicomprensiva del tempo. Anche in assenza di

⁴³⁹ Riportiamo per esteso il brano in cui Husserl parla di un istinto universale alla costituzione. Scrive: «Gli istinti – istinto del nutrimento, istinto della riproduzione, istinto universale rivolto a una vita soddisfacente insieme agli altri, a una vita comunitaria con loro, alla protezione dei bisogni comuni e alla promozione di interessi condivisi, interessi per il benessere comune. [...] Ma dove finisce tutto questo? Non si tratta forse di un istinto universale appartenente all'uomo in quanto tale, all'umanità in quanto tale, verso il progresso? [...] Non è forse tutto questo, in ultima analisi, un essere diretto verso la progressiva costituzione del mondo? La spiritualizzazione, l'umanizzazione del mondo, la sua coltivazione e, correlativamente, la auto-normazione degli uomini come esseri viventi nel mondo, la propria formazione individuale e la formazione della comunità, fino alla formazione dell'umanità». Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., p. 134. Traduzione mia.

⁴⁴⁰ Mensch, *Instincts – A Husserlian Account*, cit., p. 227.

attività intenzionali esplicite, la temporalità continua a essere presente, seppur in forma minima.⁴⁴¹

Una volta chiarito che la temporalità è in qualche modo sempre operante, occorre capire in che modo essa si rapporti all'istinto di oggettivazione. A tal proposito, Mensch scrive:

Qui sono all'opera tre impulsi istintivi. I primi due, che non sono oggettivanti, sono la ritenzione e la protenzione. Come suggerisce il nome, la "ritenzione" è il trattenere i dati. Parlarne come di un istinto significa riconoscere che, nel suo livello più basilare, lo sforzo istintivo è uno sforzo per possedere, per avere, per tenere saldo il proprio oggetto. Questo sforzo non si limita a trattenere [o ritenere] ciò che abbiamo già vissuto. Si manifesta anche in un avere-in-anticipo. Ciò avviene attraverso la "protenzione" o l'anticipazione di ciò che sperimenteremo. Il terzo impulso è quello dell'istinto oggettivante, che si dirige verso gli oggetti.⁴⁴²

La temporalità, dunque, non si presenta solo come la cornice generale di ogni esperienza, ma anche come un istinto volto a trattenere, anticipare e oggettivare la realtà. La forza di questa spinta, articolata nei tre movimenti co-attuali appena descritti, risiede nel fatto che siamo istintivamente orientati all'esplorazione dell'ambiente che ci circonda allo scopo di potervi trovare un orientamento.⁴⁴³ Come osserva Mensch: «Questo sforzo ci "spinge" da "presente a presente" mentre focalizziamo lo sguardo, ci muoviamo per osservare meglio e, in generale, ci impegniamo nelle attività corporee necessarie per sperimentare sensorialmente e dare un senso al mondo che ci circonda».⁴⁴⁴

Soffermiamoci ora brevemente sulle caratteristiche della ritenzione e della protenzione come istinti non oggettivanti, per poi aggiungere alcuni dettagli sull'istinto oggettivante che finora non sono stati ancora considerati. La ritenzione, in quanto istinto a trattenere ciò di cui facciamo esperienza, rende possibile la costituzione del passato, inteso come la catena continua delle impressioni originarie che vengono conservate. Su questa base si innesta la protenzione, che anticipa ciò che sta per accadere, costituendo così attese implicite che non sono vuote, ma

⁴⁴¹ Approfondiremo il tema del sonno senza sogni nel prossimo capitolo, in particolare la sua "somiglianza" con la nascita e la morte e la struttura temporale che lo caratterizza.

⁴⁴² Mensch, *Instincts – A Husserlian Account*, cit., p. 226. Traduzione mia.

⁴⁴³ A testimonianza della legittimità di questa interpretazione, riportiamo un passaggio in cui Husserl parla effettivamente di un istinto universale presente fin dall'inizio dello sviluppo umano volto all'orientamento: «Analisi più profonde, ancora oggi inaccessibili, mostrano che all'inizio di ogni sviluppo umano vi sono già degli istinti, e precisamente un istinto universale orientato alla conoscenza dell'ambiente; ed è così che solo attraverso questo istinto sorge la rappresentazione di un ambiente e, come mondo, di una struttura reale». Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., p. 124. Traduzione mia.

⁴⁴⁴ Mensch, *Instincts – A Husserlian Account*, cit., p. 227.

orientate verso un riempimento determinato dalle esperienze precedenti. L'istinto oggettivante, invece, viene inteso da Husserl come lo slancio della coscienza verso la sempre nuova impressione originaria. Scrive infatti: «Coscienza oggettivante – il flusso della vita soggettiva è, in quanto vita di coscienza, un flusso in cui, a partire dalla coscienza stessa, si edifica continuamente nuova coscienza [...]».⁴⁴⁵ È importante notare che l'impressione originaria accoglie di volta in volta l'affezione che prevale sulle altre per contrasto di intensità, oppure perché corrisponde agli interessi, in senso lato, della coscienza.

Ora, se la temporalità è al tempo stesso cornice generale e impulso istintivo di tutte le esperienze possibili, e se, come visto in precedenza, esiste un autoriferimento immediato e preriflessivo del flusso temporale, allora è possibile attribuire all'autocoscienza preriflessiva una consistenza in senso forte. In ultima analisi, infatti, l'auto-affezione della coscienza coincide con il sentirsi il centro dei propri slanci radicati nella dimensione istintuale.

4.2. La classificazione delle pulsioni in Husserl

Abbiamo visto che per Husserl esiste una distinzione tra istinti particolari e istinto universale. Nel primo gruppo rientrano istinti come la respirazione, la fame, ma anche istinti più specifici come quello estetico, morale e religioso. Nel secondo, invece, si colloca la temporalità, che si articola in tre componenti – impressione originaria, ritenzione e protenzione – corrispondenti all'istinto di oggettivazione e a due istinti non oggettivanti. La temporalità, così intesa, agisce come un motore che ci spinge a esplorare il mondo alla ricerca di un orientamento. Inoltre, essa rappresenta il quadro generale entro cui si svolgono tutte le esperienze, comprendendo anche gli istinti particolari menzionati poco sopra.

Tuttavia, Husserl non si limita a tracciare questa suddivisione nella vita istintuale. Secondo Smith, infatti, il padre della fenomenologia introduce un'ulteriore distinzione cruciale: quella tra pulsioni dell'Io e pulsioni intersoggettive.⁴⁴⁶ Mentre le pulsioni dell'Io sono dirette verso l'auto-conservazione, le pulsioni intersoggettive mirano alla creazione di un legame con gli altri. Tra le pulsioni dell'Io, possiamo annoverare la fame e la sete, mentre tra quelle

⁴⁴⁵ Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III. Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*, cit., p. 164. Traduzione mia.

⁴⁴⁶ Smith, *Towards a Phenomenology of Repression*, cit., p. 268.

intersoggettive la sessualità, che, intesa in senso ampio, stabilisce un legame con gli altri anche prima di un atto empatico esplicito.⁴⁴⁷

Cerchiamo ora di approfondire la natura delle pulsioni intersoggettive. Come accennato, per Husserl la sessualità consente un'apertura verso gli altri che precede l'empatia. A questo proposito, scrive infatti:

Ma già la passività, la vita istintiva delle pulsioni, può dar luogo a una connessione intersoggettiva. In questo modo, una comunità sessuale è già costituita al suo livello più elementare attraverso la vita istintuale sessuale, anche se può darsi che la sua essenziale intersoggettività si riveli pienamente solo nel suo compimento.⁴⁴⁸

Ovviamente, il “mezzo” attraverso cui può avvenire una «connessione intersoggettiva» è il corpo. Esso, oltre a essere la fonte primaria da cui ricaviamo conoscenza sui nostri istinti, è anche ciò che ci rende aperti agli altri, sia sul piano empatico che su quello pre-empatico. Allo stesso tempo, come osserva Smith, «[grazie al corpo] “conosco” anche le pulsioni che nascono dall'altro e sono dirette verso di me».⁴⁴⁹

Queste osservazioni ci permettono di affermare due punti fondamentali: in primo luogo, l'empatia non è un atto creativo, poiché non genera il legame intersoggettivo, ma si limita a renderlo esplicito. In secondo luogo, le pulsioni intersoggettive – a differenza di quelle auto-conservative – sono caratterizzate dalla reciprocità, dal momento che ciascuno riconosce le pulsioni che l'altro rivolge verso di sé.

Questo ci porta a considerare le pulsioni intersoggettive come una soglia privilegiata, perché da essa è possibile sia percepire l'altro, sia sentirsi percepiti dall'altro.

Come sottolinea Smith, queste due caratteristiche delle pulsioni intersoggettive consentono a Husserl di affrontare da una prospettiva nuova il problema della costituzione del tempo intersoggettivo.⁴⁵⁰ Se infatti non esiste un canale diretto che colleghi il flusso temporale di un soggetto con quello di un altro, come si può spiegare il fatto che viviamo in un tempo condiviso? In altre parole, cosa rende possibile la connessione tra due soggetti, se ciascuno esperisce originariamente solo il proprio punto di vista temporale e spaziale sul mondo?

⁴⁴⁷ Si veda l'ottavo testo dei *Grenzprobleme* in merito a questa distinzione che propone Husserl tra “istinto primordiale”, proteso verso il nutrimento, e “istinto della sessualità”, riferito invece a soggetti estranei: Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., p. 114.

⁴⁴⁸ Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Hrsg. I. Kern, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag, 1973, p. 405. Traduzione mia.

⁴⁴⁹ Smith, *Towards a Phenomenology of Repression*, cit., p. 271. Traduzione mia.

⁴⁵⁰ Ivi, p. 273.

Secondo Smith, una buona risposta a questa domanda è proprio la sessualità, intesa come apertura pre-empatica all'altro.⁴⁵¹

Lasciando in sospeso la costituzione del tempo intersoggettivo, è importante parlare di ulteriori elementi che Smith introduce riguardo alla concezione husserliana della sessualità. Prendendo come esempio la fame, Smith osserva che tale istinto può manifestarsi in modo indeterminato o determinato, a seconda della presenza o meno di un oggetto specifico. Lo stesso vale per l'istinto sessuale, che può essere rivolto esplicitamente verso l'altro oppure no.⁴⁵² La sessualità, infatti, è sempre orientata verso l'altro, ma inizialmente si presenta come una semplice spinta, che solo con l'esperienza può evolversi in una tensione diretta verso il rapporto sessuale. Parliamo di possibilità, perché in origine la pulsione sessuale si manifesta in modo disinibito e privo di modalità determinate. Tuttavia, lungo il suo percorso evolutivo, essa può incontrare ostacoli che ne inibiscono o ne modificano il corso, come per esempio l'antipatia dell'altro o il conflitto con norme sociali e culturali. Quando però questa pulsione viene indirizzata verso l'altro e trova una risposta positiva, Husserl sostiene che non si tratta di due riempimenti separati, bensì di un'unità che, grazie alla reciprocità, si configura come fusione di due intenzionalità.⁴⁵³

Proprio il tema del conflitto ci offre l'opportunità di approfondire un'importante connessione tra il pensiero di Husserl e quello di Freud. Abbiamo visto, parlando delle pulsioni, che secondo il padre della psicoanalisi può insorgere un conflitto tra diverse forze pulsionali, in particolare tra le pulsioni dell'Io e quelle sessuali. Smith osserva che, oltre all'antipatia dell'altro e alle norme sociali e culturali, anche per Husserl esistono ulteriori motivi che possono ostacolare il naturale soddisfacimento delle pulsioni. Tra questi vi è proprio il conflitto tra due pulsioni distinte,⁴⁵⁴ che, esattamente come in Freud, può condurre all'inibizione o alla rimozione di una di esse.⁴⁵⁵

Consideriamo due esempi illustrativi. Smith cita il caso in cui la stanchezza viene sopraffatta da un impulso sessuale.⁴⁵⁶ Geniusas, invece, menziona un conflitto tra l'istinto della fame e quello legato alla cura degli altri, come accade quando gli esseri umani decidono di nutrirsi di animali per soddisfare il proprio appetito.⁴⁵⁷ Con riferimento a tale circostanza, Geniusas osserva che «la soddisfazione di una pulsione può andare mano nella mano con

⁴⁵¹ Ivi, pp. 272-273.

⁴⁵² Ivi, p. 274.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 281.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

⁴⁵⁶ *Ibidem*.

⁴⁵⁷ Geniusas, *The Unconscious in Husserl's Phenomenology*, cit., p. 20.

l'inibizione di un'altra pulsione, e, come aggiunge Husserl nel nono testo, questo può accadere senza una consapevolezza esplicita da parte del soggetto». ⁴⁵⁸

Queste riflessioni sul conflitto pulsionale avvicinano significativamente Husserl alla psicoanalisi freudiana. Negli esempi citati, pur mantenendo la distinzione husserliana tra pulsioni auto-conservative e pulsioni intersoggettive, si ritrova un parallelo con il conflitto, descritto da Freud, tra pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali. È lo stesso Husserl, infatti, a suggerire questa direzione interpretativa quando scrive: «Così, ad esempio, la fame di cibo può sopraffare la fame sessuale, oppure quest'ultima può sopraffare la prima; e in particolare, la soddisfazione appagante dell'una tende, per così dire, a coprire l'altra fame ancora non soddisfatta». ⁴⁵⁹

Le somiglianze, tuttavia, non si fermano qui: per Husserl, una pulsione rimossa non scompare del tutto, ma continua ad agire nel soggetto come una forza persistente che tende al soddisfacimento. ⁴⁶⁰ Smith precisa: «Al limite, Husserl afferma, l'analisi deve mettere in conto la possibilità che una pulsione si soddisfi da sola inconsciamente, senza la partecipazione dell'Io». ⁴⁶¹

La somiglianza con l'idea freudiana secondo cui il sintomo rappresenta un soddisfacimento sostitutivo di una pulsione rimossa è evidente. ⁴⁶² Questo ci autorizza ad affermare che i punti di contatto tra Husserl e Freud, per quanto riguarda la natura e le dinamiche delle pulsioni, risultano davvero sorprendenti.

⁴⁵⁸ *Ibidem*. Traduzione mia.

⁴⁵⁹ Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., p. 93. Traduzione mia.

⁴⁶⁰ Smith, *Towards a Phenomenology of Repression*, cit., p. 281.

⁴⁶¹ Ivi, pp. 281-282. Traduzione mia. Il passaggio a cui si riferisce Smith è il seguente: «Tuttavia, non si deve anche richiamare l'attenzione sulla possibilità che una pulsione possa soddisfarsi "inconsciamente", cioè senza la partecipazione dell'Io?». Subito dopo, Husserl chiarisce a che cosa sta alludendo attraverso un esempio: «Non risiede forse nel malessere del malato una pulsione che si distende, nel "mutamento dello stato affettivo", in un progressivo miglioramento e benessere, senza che l'Io debba esservi coinvolto?». A partire dal primo passo, sembra legittimo pensare che, oltre a un tendere verso la salute insito nell'organismo, vi possa essere anche un tendere verso la soddisfazione, tale per cui una pulsione inibita o rimossa trovi una via alternativa di scarico della tensione. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., p. 125. Traduzione mia.

⁴⁶² A sostegno di questa tesi, e conferendo maggiore credibilità a quanto ipotizzato nella nota precedente, si consideri il seguente passaggio: «Compensazione: insoddisfatti, si cerca soddisfazione in un'altra sfera. A ciò appartiene probabilmente anche questo: talvolta si ricade (nell'ubriachezza, nella pulsione sessuale) e si reagisce poi con un ancor più violento atto di repressione». Di conseguenza, per Husserl, così come per Freud, una soddisfazione bloccata in una direzione può realizzarsi attraverso altre vie, che talvolta possono trasformarsi in veri e propri sintomi, come nel caso di una dipendenza. Ivi, p. 112. Traduzione mia.

4.3. La pulsione tra Freud e Husserl: un confronto fenomenologico

Dopo aver analizzato le caratteristiche e la classificazione delle pulsioni secondo Husserl, abbiamo il materiale necessario per poter sviluppare una critica alla concezione freudiana. Come abbiamo visto, per il fondatore della psicoanalisi la pulsione costituisce un concetto limite tra lo psichico e il somatico. Essa ha la funzione di tradurre stimoli interni al corpo, originati da processi fisico-chimici, in una rappresentanza psichica composta dall'affetto e dalla rappresentazione.

Questa impostazione teorica, tuttavia, presenta una fondamentale ambiguità metodologica. Freud sembra infatti fondere due prospettive differenti: da un lato, adotta un approccio in terza persona, tipico delle scienze naturali, per riferirsi ai processi somatici alla base della pulsione; dall'altro, utilizza una prospettiva in prima persona per esplorare la realtà psichica che da essi scaturisce.

A ben vedere, però, se possiamo affermare con certezza che l'indagine dei processi somatici venga condotta in terza persona, non possiamo essere altrettanto sicuri che la psicoanalisi, nel trattare la realtà psichica, assuma effettivamente una prospettiva in prima persona. Da un lato, infatti, Freud ha certamente fondato i principi della teoria psicoanalitica riflettendo sulla propria esperienza, come mostra in modo emblematico *L'interpretazione dei sogni*;⁴⁶³ dall'altro, però, è indubbio che la pratica clinica abbia avuto un peso determinante nell'orientare il suo pensiero verso determinate conclusioni. Si pensi, per esempio, all'importanza che ha avuto il ruolo del transfert nella formulazione della teoria della pulsione di morte.

Ne consegue che il metodo freudiano per esplorare la realtà psichica si fonda su una duplice via, che comprende da un lato l'introspezione e dall'altro l'osservazione dei fenomeni clinici condotta con l'intento di raggiungere il massimo grado di oggettività possibile.⁴⁶⁴

Lasciando momentaneamente in sospeso il problema metodologico relativo alla realtà psichica, appare evidente che Freud voglia collegare due ambiti eterogenei, ovvero il corpo –

⁴⁶³ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit.

⁴⁶⁴ Tuttavia, non bisogna dimenticare che questa esigenza di oggettività è accompagnata da una notevole sensibilità epistemologica. Scrive infatti Freud: «Più volte è stata avanzata l'esigenza che una scienza sia costruita in base a concetti chiari ed esattamente definiti. In realtà nessuna scienza, neppure la più esatta, prende le mosse da definizioni siffatte. Il corretto inizio dell'attività scientifica consiste piuttosto nella descrizione di fenomeni, che poi vengono progressivamente raggruppati, ordinati e messi in connessione tra loro. Già nel corso della descrizione non si può però fare a meno di applicare, in relazione al materiale dato, determinate idee astratte [...]. Soltanto in seguito a un'esplorazione piuttosto approfondita di un determinato ambito di fenomeni, diventa effettivamente possibile coglierne con una certa esattezza i concetti scientifici fondamentali e modificarli progressivamente in modo tale che essi diventino da una parte ampiamente utilizzabili, e dall'altra del tutto esenti da contraddizioni». Freud, *Metapsicologia*, cit., p. 3470.

oggetto delle scienze naturali – e la mente – oggetto della psicologia. La questione centrale affrontata da Freud può essere quindi formulata nei seguenti termini: com'è possibile che processi fisico-chimici si traducano in rappresentazioni psichiche?

La risposta freudiana è nota: la pulsione, in quanto concetto limite, svolge precisamente la funzione di forza mediatrice che consente questa traduzione. Tuttavia, è importante precisare che la pulsione in sé non è né cosciente né inconscia, poiché non costituisce un contenuto psichico in senso proprio. Solo la rappresentazione, intesa come modalità della rappresentanza psichica, può essere cosciente o inconscia.

Se accogliamo questa impostazione, dobbiamo ammettere che Freud postula l'esistenza di una forza operante al di fuori della nostra consapevolezza, capace di rendere possibile il passaggio dal piano somatico a quello psichico. È proprio qui che si colloca il cuore del suo tentativo di mediazione tra la dimensione corporea, studiata dalle scienze naturali, e quella psichica indagata dalla psicoanalisi.

Passando ora al pensiero husserliano, non possiamo fare a meno di notare che esistono delle affinità significative con la teoria freudiana. Entrambi gli autori distinguono tra pulsioni autoriferite e pulsioni relazionali, riconoscendo la possibilità di conflitti sia tra queste due forme, sia tra le pulsioni e norme di natura sociale o culturale. Tali conflitti possono portare per entrambi alla rimozione di alcune tendenze. Inoltre, tanto in Freud quanto in Husserl, le tendenze rimosse non vengono eliminate del tutto, ma continuano ad agire esercitando una pressione verso il soddisfacimento, talvolta indipendentemente dalla consapevolezza del soggetto.

Le differenze tra le due prospettive, tuttavia, sono altrettanto rilevanti. Husserl, come abbiamo visto, non introduce una distinzione netta tra istinto e pulsione. Ma, soprattutto, se per Freud la pulsione rappresenta un concetto limite tra psichico e somatico, per Husserl essa costituisce il livello più fondamentale della costituzione.

In questo quadro, non vi è alcuna separazione netta tra il livello somatico e quello psichico, poiché l'interesse di Husserl non consiste nel trovare una loro connessione, ma nella ricostruzione delle basi costitutive della soggettività trascendentale. Inoltre, mentre per Freud le pulsioni non sono né coscienti né inconsce, Husserl riconosce la possibilità che esse si manifestino inizialmente come tendenze inconsce, per poi articolarsi progressivamente attraverso l'esperienza fino a includere la rappresentazione cosciente dei propri oggetti.

Nella fenomenologia husserliana, quindi, la questione della traduzione dei processi fisico-chimici in rappresentazioni psichiche assume un significato del tutto diverso. Il problema non riguarda più il collegamento tra le scienze naturali e la psicologia, ma l'analisi del rapporto

tra temporalità e dimensione pulsionale. Rimaniamo così all'interno dello stesso orizzonte metodologico con l'obiettivo di individuare un possibile nesso tra i livelli più profondi della coscienza costituente.

Richiamando il concetto già esposto di coscienza assoluta come attività auto-affettiva e inoggettivabile, possiamo ora esplicitare il legame che unisce temporalità e vita pulsionale. Come sottolinea Mensch, in Husserl è possibile rintracciare le risorse teoriche per concepire la temporalità come un istinto complesso, costituito da un istinto oggettivante (l'impressione originaria) e da due istinti non oggettivanti (la ritenzione e la protenzione). Di conseguenza, la temporalità non è soltanto la cornice generale dell'esperienza, poiché ogni atto presuppone l'attività inoggettivabile e auto-affettiva della coscienza, ma anche la forza pulsionale che spinge all'esplorazione del mondo e, con essa, alla sua costituzione.

Alla luce di queste analisi, se riprendiamo la classificazione husserliana delle pulsioni, risulta evidente che tutte le pulsioni, sia quelle dell'Io che quelle intersoggettive, si situano all'interno della temporalità, intesa appunto come struttura portante e motore di ogni esperienza. Come osserva Bernet infatti: «La coscienza intima, secondo Husserl, è dunque allo stesso tempo una vita pulsionale, una coscienza impressiva di un'auto-affezione della pulsione e una coscienza interiore delle *Vorstellungen* [rappresentazioni]». ⁴⁶⁵

In conclusione, mentre Freud utilizza il concetto di pulsione come un ponte tra due ambiti del sapere – le scienze naturali e la psicologia –, Husserl adotta una prospettiva differente. All'interno del metodo genetico, il problema centrale diventa quello di individuare il livello più originario della costituzione intenzionale. Come abbiamo cercato di mostrare, tale livello è rappresentato dalla temporalità, che agisce al tempo stesso come cornice generale dell'esperienza e come motore pulsionale della costituzione.

⁴⁶⁵ Bernet, R., *The Unconscious Between Representation and Drive: Freud, Husserl, and Schopenhauer*, The Truthful and the Good: Essays in Honor of Robert Sokolowski, edited by J. J. Drummond & J. G. Hart, Springer, Dordrecht, 1996, p. 93. Traduzione mia.

5. La rimozione secondo Freud

Nel presente paragrafo esamineremo la posizione di Freud in merito alla rimozione. Dopo aver analizzato i concetti di inconscio e di pulsione, infatti, rimane solo questo fenomeno da discutere per avere una visione d'insieme della teoria freudiana. Tuttavia, data la complessità dell'argomento e l'assenza di un'elaborazione definitiva da parte di Freud, abbiamo deciso di ricostruire lo sviluppo del concetto di rimozione attraverso tre tappe fondamentali: la prima si concentrerà su alcuni scritti pubblicati tra il 1893 e il 1896; la seconda su testi risalenti al periodo tra il 1915 e il 1917; la terza, infine, prenderà in esame un'opera del 1926, con qualche riferimento ad altri scritti degli ultimi anni.

L'obiettivo di questa ricostruzione, oltre a rendere intelligibile l'identità della rimozione nella molteplicità delle sue configurazioni, è quello di mettere in luce un limite specifico dell'elaborazione freudiana, vale a dire la convinzione che un contenuto possa essere rimosso senza essere mai stato cosciente. Una tale posizione solleva infatti un problema serio, perché se un contenuto non è mai stato cosciente, come possiamo, una volta riaffiorato alla coscienza, riconoscerlo come nostro?

Nel sesto paragrafo proporrò un'ipotesi alternativa, ispirata dalle riflessioni di Husserl sul medesimo tema, in grado di evitare il problema appena descritto. Ora concentriamoci sulla ricostruzione del concetto di rimozione in Freud.

5.1. La rimozione tra il 1893 e il 1896

La prima opera che prenderemo in esame è la *Comunicazione preliminare*,⁴⁶⁶ scritta a quattro mani da Breuer e Freud, pubblicata per la prima volta nel 1893 e riproposta due anni dopo come primo capitolo degli *Studi sull'isteria*.⁴⁶⁷

Il testo si apre con l'esposizione delle difficoltà nel rintracciare le cause all'origine dei sintomi isterici. Nella maggior parte dei casi, infatti, secondo gli autori, l'insorgenza della malattia rimane oscura per due motivi principali: da un lato, la sofferenza che il paziente prova nel ripercorrere la storia dei propri sintomi; dall'altro, la possibilità concreta che non ricordi affatto l'esordio del disturbo. L'unico modo per aggirare tali ostacoli è ricorrere all'ipnosi.

⁴⁶⁶ Freud, S., *Studi sull'isteria*, cit.

⁴⁶⁷ Freud, *Studi sull'isteria*, cit.

Con l'emersione dei ricordi, la connessione tra evento scatenante e l'origine dei sintomi diventa evidente, al punto che:

[...] si comprende perfettamente come il fatto iniziale abbia prodotto proprio quel fenomeno e non altri. In questi casi il fenomeno è determinato in modo perfettamente chiaro dal fatto originario. Così, per ricorrere all'esempio più banale, un'emozione dolorosa insorta, ma repressa, durante un pasto produce nausea e vomito, e questo poi perdura per mesi sotto forma di vomito isterico.⁴⁶⁸

In altri casi, la connessione non è altrettanto trasparente, ma «vi è soltanto una relazione per così dire simbolica [...], come quando al dolore psichico si associa una nevralgia o allo stato affettivo di una ripugnanza morale si associa il vomito».⁴⁶⁹ Tuttavia, ciò che accomuna entrambe le situazioni è il fatto che i sintomi abbiano origine in uno o più episodi traumatici.

A questo punto sorge spontanea una domanda: quali caratteristiche definiscono un'esperienza come traumatica? La risposta di Breuer e Freud è la seguente: «Può agire come trauma qualsiasi esperienza provochi gli affetti penosi del terrore, dell'angoscia, della vergogna, del dolore psichico, e dipende ovviamente dalla sensibilità della persona colpita [...] se l'esperienza stessa agisce come trauma».⁴⁷⁰ In questo scritto, quindi, il trauma è descritto in modo piuttosto generico e si identifica con qualsiasi esperienza che provochi sofferenza. Tuttavia, gli autori ci tengono a precisare che il fattore patogeno non è il trauma in sé, bensì il ricordo del trauma. Quest'ultimo, infatti, «agisce al modo di un corpo estraneo, che deve essere considerato come un agente attualmente efficiente anche molto tempo dopo la sua intrusione».⁴⁷¹

Ma come può accadere che esperienze ormai passate, talvolta molto lontane nel tempo, influenzino la psiche come se fossero vissute nel presente? Secondo Breuer e Freud, esiste una condizione fondamentale che consente alle esperienze di perdere la loro vivacità e di fissarsi nella memoria senza generare effetti patologici, cioè l'aver reagito all'evento traumatico. La reazione, secondo gli autori, include «tutta la gamma di riflessi volontari e involontari con i quali, come l'esperienza insegna, gli affetti si scaricano: dal pianto fino all'atto di vendetta».⁴⁷²

⁴⁶⁸ Ivi, p. 182.

⁴⁶⁹ Ivi, p. 183.

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

⁴⁷¹ Ivi, pp. 183-184. Per una critica dell'idea freudiana secondo cui un ricordo può operare come forza indipendente e produrre effetti come i sintomi, si veda: Bartlett, F., *The concept of "Repression"*, *Science & Society*, 18 (4), 1954, pp. 326-339.

⁴⁷² Freud, *Studi sull'isteria*, cit., p. 185.

Tra queste risposte rientra anche la parola, considerata un surrogato dell'azione in quanto un'offesa espressa e verbalmente elaborata si ricorda in modo diverso rispetto a un'offesa ingoiata in silenzio. In quest'ultimo caso, infatti, l'assenza di reazione fa sì che «l'affetto rimane legato al ricordo».⁴⁷³

Esiste un'ulteriore possibilità di “scarico”, ovvero l'inserimento del ricordo traumatico all'interno di una catena di altre rappresentazioni che ne consentano un indebolimento affettivo. Si tratta quindi di una ricostruzione narrativa dell'evento compiuta a posteriori.

Riassumendo, quando per qualche ragione, che ora vedremo, non è stato possibile reagire fisicamente, verbalmente o narrativamente, «l'affetto rimane legato al ricordo». Prima di analizzare le cause che hanno impedito una reazione adeguata, però, è necessario fare una precisazione. A proposito dei ricordi traumatici, ossia delle esperienze a cui non è seguita una risposta, Breuer e Freud scrivono:

[...] di tali ricordi i malati non dispongono affatto come degli altri comuni ricordi della loro vita. Al contrario, *queste esperienze sono del tutto assenti dalla memoria dei malati nel loro stato psichico ordinario o sono presenti soltanto in forma assai sommaria*. Soltanto quando si interrogano i malati nell'ipnosi, questi ricordi si affacciano con non sminuita vivacità, come fossero fatti recenti.⁴⁷⁴

Da questo passaggio emerge chiaramente che le esperienze subite passivamente sembrano collocarsi in una memoria diversa rispetto a quella ordinaria e cosciente. Per spiegare questa condizione, Breuer e Freud individuano due gruppi di fattori che, da un lato, hanno impedito una reazione adeguata all'evento e, dall'altro, hanno gettato le basi per quella scissione della coscienza a cui il passo fa riferimento. Essi scrivono:

Nel primo gruppo annoveriamo quei casi in cui i malati non hanno reagito a traumi psichici perché la natura del trauma escludeva una reazione, come la perdita apparentemente insostituibile di una persona amata, o perché le condizioni sociali rendevano impossibile una reazione, *o perché si trattava di cose che il malato voleva dimenticare, e che perciò intenzionalmente rimuoveva dal suo pensiero cosciente, inibendole e reprimendole*. Proprio queste cose penose si trovano poi nell'ipnosi quale fondamento di fenomeni isterici [...].⁴⁷⁵

⁴⁷³ *Ibidem*.

⁴⁷⁴ Ivi, p. 186.

⁴⁷⁵ Ivi, pp. 186-187. Corsivo mio.

Nel contesto di questo passaggio, ciò che più ci interessa non sono le prime due motivazioni (la perdita di una persona amata e le costrizioni sociali), bensì la terza: la rimozione, che qui compare per la prima volta in modo esplicito. Essa è presentata come un processo intenzionale volto a espellere dal pensiero cosciente contenuti spiacevoli, inibendoli e reprimendoli.

Secondo Strachey, tuttavia, l'avverbio "intenzionalmente" non indicherebbe in questo caso un'intenzione cosciente, ma un motivo per difendersi.⁴⁷⁶ Nell'articolo di Brenner *The Nature and Development of the Concept of Repression in Freud's Writings*,⁴⁷⁷ in particolare nel riassunto della prima parte del saggio dedicata a questa fase iniziale del pensiero freudiano sulla rimozione, l'autore scrive: «Definì la rimozione come la soppressione attiva di un ricordo e inizialmente la considerò un atto cosciente e volontario, per poi riconoscere presto che avveniva in modo inconscio piuttosto che cosciente».⁴⁷⁸

Anche Boag, nel suo articolo *Repression, Suppression, and Conscious Awareness*,⁴⁷⁹ commentando la precisazione di Strachey, osserva che tale «distinzione, tuttavia, è alquanto problematica, poiché Freud associa esplicitamente le intenzioni ad azioni volontarie quando scrive in relazione al meccanismo della "conversione isterica"».⁴⁸⁰ Boag riporta inoltre un passo in cui Freud distingue chiaramente tra l'intenzione e l'azione volontaria da una parte, e i motivi per difendersi dall'altra.⁴⁸¹

Se accettiamo l'interpretazione di questi due autori, il processo della rimozione, in questa prima fase del pensiero freudiano, si configura come un atto volontario e consapevole volto ad allontanare dalla coscienza un contenuto già cosciente. Abbiamo anche visto, però, che nella citazione riportata da Brenner si fa riferimento a una successiva revisione da parte di Freud, che riconoscerà in seguito il carattere inconscio dell'atto della rimozione. Vedremo il contesto di questa modifica a breve.

⁴⁷⁶ Riporto per esteso il passaggio in cui Strachey compie questa precisazione: «In alcune delle sue prime apparizioni, il termine "rimosso" è accompagnato (come qui) dall'avverbio "intenzionalmente" ("absichtlich") o da "deliberatamente" ("willkürlich"). Freud chiarisce il significato di questo avverbio in un passaggio, dove afferma che l'atto di rimozione è "introdotto da uno sforzo di volontà, per il quale può essere assegnato un motivo". Pertanto, la parola "intenzionalmente" indica semplicemente l'esistenza di un motivo e non implica un'intenzione conscia. Infatti, poco dopo, all'inizio del suo secondo articolo su "Le neuropsicosi da difesa", Freud descrive esplicitamente il meccanismo psichico di difesa come "inconscio"». Cfr. Freud, S., *Studies on Hysteria*, The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. II, The Hogarth Press, London, 1955, p. 10. Traduzione mia.

⁴⁷⁷ Brenner, C., *The Nature and Development of the Concept of Repression in Freud's Writings*, The Psychoanalytic Study of the Child, 12 (1), 1957, pp. 19-46.

⁴⁷⁸ Ivi, p. 23. Traduzione mia.

⁴⁷⁹ Boag, S., *Repression, Suppression, and Conscious Awareness*, Psychoanalytic Psychology, 27 (2), 2010, pp. 164-181.

⁴⁸⁰ Ivi, p. 166. Traduzione mia.

⁴⁸¹ *Ibidem*.

Torniamo ora alle due serie di condizioni che, secondo Breuer e Freud, ostacolerebbero una reazione adeguata a un evento e che proprio per questo sarebbero all'origine della scissione della coscienza. Il primo gruppo lo abbiamo già visto: la perdita di una persona amata, le circostanze sociali e la rimozione possono impedire di reagire a un'esperienza traumatica. La seconda serie, invece, non riguarda il contenuto dei ricordi né le condizioni esterne, ma una particolare disposizione psichica del soggetto, che rende difficile, o impossibile, mettere in atto un comportamento efficace.

Quale motivo di sintomi isterici si trovano infatti nell'ipnosi anche rappresentazioni le quali, non di per sé significative, devono la loro conservazione alla circostanza di essere sorte in occasione di emozioni gravemente paralizzanti, quale per esempio il terrore, o addirittura in stati psichici anormali come nello stato crepuscolare, semipnotico del sogno ad occhi aperti, nelle autoipnosi eccetera. Qui è la natura di questi stati a rendere impossibile una reazione all'evento.⁴⁸²

Naturalmente, può anche succedere che un evento scateni una condizione psichica simile a quelle descritte nel passaggio, la quale renda poi impossibile reagire a esso. Secondo gli autori, «vale però per entrambi i gruppi di condizioni che ai traumi psichici non risolti mediante reazione debba venire a mancare anche il superamento mediante elaborazione associativa».⁴⁸³ Nel primo caso, infatti, la rimozione impedisce una reazione appropriata, escludendo così le esperienze dolorose dall'associazione con altre rappresentazioni. Nel secondo caso, gli stati psichici anormali in cui le rappresentazioni traumatiche si sono originate impediscono l'elaborazione, poiché tra questo stato di coscienza alterato e quello normale non c'è continuità. Di conseguenza, le uniche modalità efficaci che rimangono per reagire a un evento sono di natura espressiva, come le azioni motorie o la parola, che ne diventa il surrogato.

Infatti, secondo Breuer e Freud, il metodo psicoterapico può portare alla guarigione nel seguente modo:

Esso elimina l'efficienza della rappresentazione originariamente non abreagita, in quanto consente al suo affetto incapsulato di sfociare nel discorso; e la conduce alla correzione associativa traendola nella coscienza normale (nell'ipnosi leggera) o annullandola mediante suggestione del medico [...].⁴⁸⁴

⁴⁸² Freud, *Studi sull'isteria*, cit., p. 187.

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ Ivi, p. 192.

La terapia, in estrema sintesi, consiste pertanto nel permettere al soggetto di compiere, attraverso la parola, un'azione che non ha potuto realizzare al momento del trauma.

Il secondo testo che prenderemo in esame è *Le neuropsicosi da difesa*⁴⁸⁵ del 1894. In questo scritto, Freud ipotizza che una serie di affezioni psicopatologiche – tra cui l'isteria, le ossessioni, le fobie e alcune psicosi allucinatorie – siano riconducibili a un medesimo processo difensivo, ossia la rimozione. Nell'*Avvertenza editoriale* che accompagna il testo, si legge:

[Le neuropsicosi da difesa] rappresenta un notevole progresso sulla “Comunicazione preliminare”, in quanto introduce diversi concetti nuovi. Anzitutto il concetto stesso di *difesa*, che diviene elemento caratterizzante per tutto un gruppo, definito nel sottotitolo, di nevrosi (e di psicosi): nella “Comunicazione preliminare” l'accento a un processo difensivo da rappresentazioni o pensieri incompatibili era infatti molto generico.⁴⁸⁶

In questo saggio, dunque, si consolida l'idea che la rimozione corrisponda a un processo difensivo.

Entrando nel vivo del testo, il primo paragrafo si apre con alcune considerazioni sull'isteria. Per Freud, come abbiamo già avuto modo di constatare, la condizione isterica sembra giustificare l'ipotesi dell'esistenza di una scissione della coscienza nelle persone affette da questo disturbo. Il problema, tuttavia, è comprendere le cause di tale scissione, in quanto non c'era un consenso unanime su questo punto. Proprio in questo contesto, tralasciando le posizioni di Janet e Breuer, ci interessa soffermarci su un passaggio in cui Freud parla di una forma di isteria che definisce “da difesa” o “acquisita”:

Infatti, nei pazienti da me analizzati vi era stata sanità psichica fino al momento in cui *nella loro vita ideativa si era presentato un caso di incompatibilità*, ossia fino a quando al loro Io non si era presentata un'esperienza, una rappresentazione, una sensazione che aveva suscitato un affetto talmente penoso, che il soggetto aveva deciso di dimenticarla, convinto di non avere la forza necessaria a risolvere, per lavoro mentale, il contrasto esistente tra questa rappresentazione incompatibile e il proprio Io.⁴⁸⁷

Da questo passaggio, la scissione della coscienza appare come un effetto del meccanismo della rimozione. Inoltre, sembra evidente che Freud lo concepisca come un processo di difesa che

⁴⁸⁵ Freud, S., *Le neuropsicosi da difesa*, cit.

⁴⁸⁶ Ivi, p. 548.

⁴⁸⁷ Ivi, pp. 551-552.

implica sia la coscienza del contenuto da rimuovere, sia la consapevolezza dell'atto stesso della rimozione. A sostegno di questa tesi, poco dopo Freud afferma anche che «le ammalate ricordano anzi con la più auspicabile precisione gli sforzi compiuti per difendersene e i propri propositi di “scacciare” la cosa, di non pensarci, di reprimerla».⁴⁸⁸ Alla luce di queste affermazioni, risulta difficile sostenere che, in questi primi scritti, Freud concepisse l'atto della rimozione come un processo inconscio.

Prima di passare all'ultimo saggio che analizzeremo in questa tappa iniziale, è utile soffermarci su come funziona, in concreto, il meccanismo della rimozione. Secondo Freud, il suo scopo principale consiste nel «rendere debole, da forte che era, la rappresentazione, strappandole il suo affetto, la somma di eccitamento di cui essa è gravata».⁴⁸⁹ Ma dove va a finire questa somma di eccitamento che, insieme alla rappresentazione, costituisce la pulsione sul piano psichico? Freud spiega che «la somma di eccitamento che è stata staccata da essa deve però essere indirizzata verso un'altra utilizzazione».⁴⁹⁰ L'idea di Freud è che proprio da questo diverso “utilizzo” dell'affetto derivi la distinzione tra le diverse forme psicopatologiche: se l'affetto viene convertito in un sintomo somatico, si avrà una nevrosi isterica; se viene spostato su un'altra rappresentazione interna, si produrrà un'ossessione; se invece viene spostato su un oggetto della realtà esterna, si manifesterà una fobia. Nel caso della psicosi allucinatoria, la difesa è ancora più radicale e consiste nel fatto che «l'Io respinge la rappresentazione incompatibile unitamente al suo affetto e si comporta come se, all'Io, la rappresentazione non fosse mai pervenuta».⁴⁹¹ Quindi, nei primi tre casi – isteria, ossessione e fobia – la rimozione allontana dalla coscienza la rappresentazione attraverso un diverso impiego dell'affetto, mentre nell'ultimo – la psicosi – sia la rappresentazione che l'affetto vengono espulsi dalla coscienza, portando il soggetto a un distacco profondo dalla realtà.

Passiamo ora al terzo e ultimo testo: le *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*⁴⁹² del 1896. Il saggio si apre con alcune affermazioni molto rilevanti, perché, nel riassumere i contenuti de *Le neuropsicosi da difesa*, Freud introduce un'importante novità. Descrive infatti l'elemento comune a tutte le affezioni psicopatologiche trattate come il fatto che «i loro sintomi provengono dal meccanismo psichico della *difesa* (inconscia), cioè dal tentativo di rimuovere una rappresentazione incompatibile entrata in penoso conflitto con l'Io

⁴⁸⁸ Ivi, p. 552.

⁴⁸⁹ Ivi, pp. 552-553.

⁴⁹⁰ Ivi, p. 553.

⁴⁹¹ Ivi, p. 559.

⁴⁹² Freud, S., *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, cit.

del malato».⁴⁹³ Questo passaggio giustifica l'affermazione di Brenner, già citata in precedenza, secondo cui Freud, a un certo punto, abbandonò l'idea della rimozione come atto volontario.⁴⁹⁴

Ciò che invece rimane stabile è l'assoluta equiparazione tra i concetti di rimozione e difesa. A tal proposito, Freud scrive: «In alcuni passi dell'opera, del dottor Breuer e mia, *Studi sull'isteria*, ho potuto spiegare, riportando alcune osservazioni cliniche, in quale senso tale processo psichico della “difesa” o della “rimozione” vada inteso».⁴⁹⁵ La sinonimia tra i due termini è dunque esplicita.

Un ulteriore elemento di novità riguarda l'origine del trauma che starebbe alla base dell'isteria e della nevrosi ossessiva. Se, come fa notare Freud nel primo paragrafo, i sintomi isterici erano già stati messi in relazione a traumi legati alla sfera sessuale negli *Studi sull'isteria*,⁴⁹⁶ la vera innovazione consiste nell'aver individuato il tipo specifico di esperienza sessuale che, in un secondo momento, porterebbe allo scoppio della malattia: l'aver subito un'aggressione sessuale nel caso dell'isteria e l'aver commesso un'aggressione sessuale nel caso della nevrosi ossessiva. Anche in questo caso, però, non è l'azione subita o compiuta a causare direttamente il disturbo, ma il ricordo dell'esperienza una volta che il soggetto ha raggiunto la maturità sessuale. Infatti, Freud scrive che tutte «le esperienze e gli eccitamenti i quali, nel periodo di vita *successivo* alla pubertà, preparano o cagionano lo scoppio dell'isteria, agiscono soltanto riattivando la traccia mnestica di quei traumi infantili».⁴⁹⁷

Va precisato, tuttavia, che l'idea di un trauma precoce (originario) che sta alle spalle di un trauma successivo (attuale) può essere già rintracciata negli *Studi sull'isteria*. Come osservano Frank e Muslin:

Nel tentativo di comprendere la sequenza degli eventi nel caso di Miss Lucy R., Freud ipotizzò un intervallo temporale tra l'esperienza “traumatica” originaria, che aveva provocato cambiamenti strutturali nell'apparato psichico, e le esperienze “ausiliarie” che precipitarono il sintomo.⁴⁹⁸

Questa volta, però, l'intervallo tra l'esperienza traumatica originaria e quella ausiliaria non è più di mesi, ma di anni, e il focus si sposta dalla vita adulta alla storia stessa di quella vita adulta,

⁴⁹³ Ivi, p. 719.

⁴⁹⁴ Brenner, *The Nature and Development of the Concept of Repression in Freud's Writings*, cit., p. 23.

⁴⁹⁵ Freud, *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, cit., p. 719.

⁴⁹⁶ Si veda per esempio il caso Katharina in: Freud, *Studi sull'isteria*, cit., p. 272.

⁴⁹⁷ Freud, *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, cit., p. 722.

⁴⁹⁸ Frank, A. & Muslin, H., *The Development of Freud's Concept of Primal Repression*, *The Psychoanalytic Study of the Child*, 22 (1), 1967, p. 56. Traduzione mia.

retrocedendo fino all'infanzia. Con questa modifica, si consolida il principio secondo cui «la “rimozione” del ricordo di un'esperienza sessuale penosa vissuta in anni più maturi ha luogo soltanto in quei soggetti nei quali tale esperienza può riattivare la traccia mnestica di un trauma infantile».⁴⁹⁹

Concludiamo questa prima tappa del percorso con un riassunto: nel primo scritto, la rimozione viene presentata come un atto consapevole diretto verso contenuti coscienti traumatici, ossia ricordi spiacevoli. Nel secondo saggio, la rimozione diventa sinonimo di difesa, ma resta ancora un atto consapevole rivolto a contenuti penosi coscienti, anche se in questo caso non si fa esplicito riferimento ai ricordi. Nel terzo scritto, la rimozione continua a coincidere con il concetto di difesa, ma viene intesa come un processo inconscio. Non è però chiaro se il contenuto soggetto a rimozione sia da considerarsi cosciente o inconscio. Inoltre, con “trauma” non si intende più un'esperienza generica il cui ricordo suscita sofferenza, bensì un vissuto di aggressione sessuale subita o perpetrata. Su questa base si afferma la convinzione che la possibilità di una rimozione successiva alla maturità sessuale dipenda dalla presenza di un trauma infantile precedente.

5.2. La rimozione tra il 1915 e il 1917

Freud sviluppò la propria concezione sulla rimozione anche prima del 1915, ma, per ragioni di spazio, preferiamo limitarci a qualche accenno riguardo a questa fase intermedia tra il 1896 e il 1915.

Innanzitutto, il padre della psicoanalisi cambiò opinione rispetto all'eziologia della nevrosi. Come si può vedere nella celebre lettera a Fliess del 21 settembre 1897,⁵⁰⁰ Freud si rese conto che l'aggressione sessuale subita o compiuta non era altro che una fantasia. Questa scoperta gli permise di considerare i desideri sessuali infantili come una componente normale dello sviluppo. La sistematizzazione di queste idee avvenne nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*.⁵⁰¹

⁴⁹⁹ Freud, *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, cit., p. 722.

⁵⁰⁰ Masson, J. M., *The complete letters of Sigmund Freud & Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Belknap Press, Cambridge, 1985.

⁵⁰¹ Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit.

Tuttavia, prima di quest'opera, Freud scrisse *L'interpretazione dei sogni*,⁵⁰² *La psicopatologia della vita quotidiana*⁵⁰³ e *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*,⁵⁰⁴ in cui mise in luce come il ruolo della rimozione nella formazione dell'isteria e della nevrosi ossessiva non fosse poi così diverso da quello che gioca nei sogni, negli atti mancati e nei motti di spirito nelle persone normali. Già in questi lavori, dunque, emerge una nuova concezione della rimozione: non si tratta più di una risposta patologica da parte di un adulto predisposto a essa da una precoce esperienza sessuale, ma di un funzionamento psichico che si esprime sia nella patologia che nella vita normale.

Nei *Tre saggi e Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi*,⁵⁰⁵ la rimozione diventa addirittura determinante per stabilire la normalità. Il funzionamento adulto normale, infatti, risulta dalla rimozione parziale di alcune componenti della sessualità infantile, insieme all'organizzazione delle rimanenti sotto il primato genitale. Il funzionamento perverso, invece, deriva da un eccessivo sviluppo di una di quelle componenti infantili che avrebbe dovuto essere rimossa. Infine, il funzionamento nevrotico dipende da una rimozione eccessiva della sfera sessuale. Da qui l'idea che la differenza tra nevrosi e normalità sia meramente di grado.

In questa fase intermedia, dunque, possiamo dire che la rimozione si configura come un meccanismo di funzionamento psichico tanto del nevrotico quanto della persona normale, e che il materiale rimosso pertiene sempre alla sfera sessuale, ma non più alla dinamica della seduzione infantile.

Una svolta decisiva avviene nel 1915 con la pubblicazione della *Metapsicologia*.⁵⁰⁶ I saggi *La rimozione e L'inconscio* – in particolare il quarto paragrafo, *Topica e dinamica della rimozione* – sono fondamentali per comprendere l'evoluzione del concetto di rimozione. Il primo è il testo in cui il tema viene affrontato nel modo più sistematico e completo. In questo saggio, Freud parla della rimozione come uno stadio preliminare alla condanna, «qualcosa che sta a metà fra la fuga e la condanna».⁵⁰⁷ Essa non colpisce qualsivoglia moto pulsionale dotato di una certa intensità, ma tutti quei moti il cui soddisfacimento «sarebbe però inconciliabile con altre esigenze e propositi».⁵⁰⁸ Di conseguenza: «Condizione della rimozione diventa dunque che il motivo del dispiacere ottenga un potere maggiore del piacere che si ricava dal

⁵⁰² Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit.

⁵⁰³ Freud, *La psicopatologia della vita quotidiana*, cit.

⁵⁰⁴ Freud, S., *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, cit.

⁵⁰⁵ Freud, S., *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, cit., p. 2093.

⁵⁰⁶ Freud, *Metapsicologia*, cit.

⁵⁰⁷ Ivi, p. 3490.

⁵⁰⁸ Ivi, p. 3491.

soddisfacimento». ⁵⁰⁹ Alla base della rimozione, quindi, ci sarebbe un conflitto che propende più verso il dispiacere che il piacere.

In questo scritto, Freud afferma con chiarezza che la rimozione può instaurarsi solo dopo che si è prodotta una netta separazione tra l'attività psichica cosciente e quella inconscia. ⁵¹⁰ Da questo presupposto egli deduce che, prima dell'emergere della rimozione, le difese dai moti pulsionali si realizzano attraverso quelle che, come abbiamo visto in *Pulsioni e loro destini*, ⁵¹¹ egli definisce vicissitudini della pulsione: la trasformazione nel contrario, il volgersi della pulsione sulla persona stessa del soggetto, la rimozione e la sublimazione. È evidente, dunque, che a partire da questo scritto la rimozione non è più un semplice sinonimo di difesa, ma ne diventa l'esempio paradigmatico, se non addirittura il modello, accanto ad altre strategie.

Vediamone ora la struttura. Il primo livello è quello della "rimozione originaria". Freud lo descrive così:

Abbiamo dunque motivo di supporre l'esistenza di una *rimozione originaria*, e cioè di una prima fase della rimozione che consiste nel fatto che alla "rappresentanza" psichica (ideativa) di una pulsione viene interdetto l'accesso alla coscienza. Con ciò si produce una *fissazione*: la rappresentanza in questione continua da allora in poi a sussistere immutata, e la pulsione rimane ad essa legata. ⁵¹²

A questa prima fase ne segue una seconda chiamata "rimozione propriamente detta":

[Essa] colpisce i derivati psichici della rappresentanza rimossa, oppure quei processi di pensiero che pur avendo una qualsiasi altra origine sono incorsi in una relazione associativa con la rappresentanza rimossa. In forza di tale relazione queste rappresentazioni incorrono nello stesso destino di ciò che è stato originariamente rimosso. ⁵¹³

In questo secondo momento è interessante notare come per Freud l'Inconscio eserciti una sorta di attrazione su tutto ciò che gli è associato, mentre il sistema Preconscio/Coscienza opera una spinta espulsiva. Inoltre, i contenuti dell'Inconscio, pur essendo esclusi dalla Coscienza, continuano a proliferare e a stabilire connessioni. Anzi, Freud osserva che «la rappresentanza

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

⁵¹⁰ *Ibidem*.

⁵¹¹ Freud, *Metapsicologia*, cit.

⁵¹² Ivi, pp. 3491-3492.

⁵¹³ Ivi, p. 3492.

pulsionale si sviluppa con minori inceppi e più copiosamente quando è sottratta all'influenza cosciente mediante la rimozione».⁵¹⁴

L'ultima fase, che però non è detto che accada necessariamente, è il ritorno del rimosso.

Finora si è parlato della rimozione in riferimento alla sola rappresentazione. Tuttavia, come abbiamo visto in precedenza, è l'affetto a svolgere il ruolo più rilevante. Per Freud, infatti, lo scopo della rimozione è evitare il dispiacere, per cui «il destino dell'ammontare affettivo della rappresentanza [pulsionale] è di gran lunga più importante dell'esito cui va incontro la rappresentazione».⁵¹⁵ A questo punto Freud introduce una distinzione cruciale: i due elementi che compongono la rappresentanza psichica, la rappresentazione e l'affetto, non condividono lo stesso destino in seguito alla rimozione. Egli, infatti, precisa che bisogna «seguire separatamente ciò che in virtù della rimozione è accaduto alla rappresentazione, e ciò che invece è accaduto all'energia pulsionale che a essa era ancorata».⁵¹⁶ Tuttavia, dato che il destino dell'affetto è già stato esaminato in precedenza, non ci soffermeremo qui su questo aspetto, rimandando il lettore interessato alla parte finale del saggio, dove Freud ne analizza gli effetti per ciascuna psiconevrosi. Concentriamoci invece sul destino della rappresentazione, che il padre della psicoanalisi descrive nei seguenti termini:

Il destino generale della rappresentazione ideativa della pulsione difficilmente può essere diverso dal seguente: essa scompare dalla coscienza se prima era cosciente, o viene tenuta lontana dalla coscienza se era in procinto di diventare cosciente. La differenza non è del resto essenziale: è più o meno come se io invitassi a uscire dal mio salotto o dalla mia anticamera un ospite indesiderato, o se invece, dopo averlo riconosciuto, non gli lasciassi neppure varcare la soglia della mia casa.⁵¹⁷

Questo passaggio è cruciale, perché se da un lato afferma che la rimozione si applica a contenuti coscienti o prossimi alla coscienza, dall'altro introduce esplicitamente la possibilità che un contenuto possa essere rimosso senza essere mai stato pienamente cosciente. Ovviamente c'è un'ambiguità in questa citazione, ovvero l'espressione «in procinto di diventare cosciente», che non permette di attribuire al padre della psicoanalisi questa posizione senza riserve. Tuttavia, c'è un'ulteriore prova di questa ipotesi nel quarto paragrafo *Topica e dinamica della rimozione* del saggio *L'inconscio*. Qui Freud afferma che il processo di rimozione riguarda

⁵¹⁴ *Ibidem*.

⁵¹⁵ *Ivi*, p. 3496.

⁵¹⁶ *Ibidem*.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

«rappresentazioni poste al confine fra i sistemi *Inc* e *Prec (C)*»⁵¹⁸ e che esso consiste essenzialmente «in una *sottrazione* di investimenti».⁵¹⁹ Questa sottrazione è operata dal sistema Preconscio, che apre alla rappresentazione coinvolta due possibili esiti:

La rappresentazione resta allora priva di investimento e, o riceve un investimento dall'*Inc*, o conserva l'investimento *inc* che aveva già prima. Si verifica dunque una sottrazione dell'investimento preconscio, un mantenimento di quello inconscio o una sostituzione dell'investimento preconscio con uno inconscio.⁵²⁰

A nostro avviso, Freud sembra voler dire che nel caso in cui una rappresentazione fosse già preconsca, la sottrazione dell'investimento da parte del sistema Preconscio comporta un successivo investimento da parte del sistema Inconscio. Nel caso in cui, invece, una rappresentazione non fosse mai stata preconsca, le viene negato l'investimento preconscio e essa mantiene quello inconscio che già possedeva. In sintesi, anche da questo passaggio emerge l'idea che la rimozione può riguardare contenuti che non sono mai stati coscienti.

L'importanza di questo paragrafo, però, risiede soprattutto nella trattazione del controinvestimento, ovvero quel meccanismo che, secondo Freud, consente al sistema Preconscio di attuare la rimozione originaria e di mantenere attive le successive rimozioni appartenenti alla fase della rimozione propriamente detta. Il controinvestimento rappresenta una forma di protezione, perché serve a impedire che le rappresentazioni escluse dalla Coscienza continuino a premere alle porte del sistema Preconscio. Si tratta quindi di un dispendio costante di energia volto a preservare la stabilità della rimozione. Nell'ultima parte del percorso, vedremo quali condizioni possono mettere a dura prova questo meccanismo favorendo così la terza fase del processo, ossia il ritorno del rimosso.

L'ultimo testo che prenderemo in esame in questa seconda tappa è la diciannovesima lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi*,⁵²¹ in cui Freud riprende molti dei temi già affrontati nella *Metapsicologia*, ma in forma più chiara e accessibile, trattandosi di una lezione divulgativa.

Freud apre la lezione osservando che, nel tentativo di curare un paziente, si incontra spesso una forte resistenza alla guarigione. Con una certa ironia scrive: «Pensate un po': l'ammalato, che soffre tanto per i suoi sintomi, facendo soffrire nel contempo le persone che

⁵¹⁸ Ivi, p. 3514.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

⁵²⁰ *Ibidem*.

⁵²¹ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit.

gli sono vicine, [...], proprio lui, l'ammalato, opporrebbe resistenza al suo soccorritore, quasi facesse l'interesse della sua malattia». ⁵²² Ma perché esiste questa resistenza alla guarigione? Freud deduce da queste difficoltà cliniche che essa è l'altra faccia del processo che ha condotto alla formazione dei sintomi, cioè la rimozione. Di conseguenza, il soggetto resiste alla guarigione perché in fondo non “vuole” confrontarsi con il conflitto che un tempo ha rimosso.

Abbiamo messo volutamente tra virgolette “vuole”, perché, come si evince dal seguente passo, Freud continua a sostenere che la rimozione sia un processo inconscio:

Prendiamo come termine di riferimento un impulso, un processo psichico tendente a convertirsi in azione. Come sappiamo, possiamo respingerlo mediante ciò che chiamiamo riprovazione o condanna: in quel momento gli viene sottratta l'energia della quale dispone, diviene impotente, ma può continuare a sussistere come ricordo; l'intero processo attraverso il quale si prende una decisione nei suoi riguardi si svolge con la *consapevolezza dell'Io*. Accadrebbe tutt'altro nel caso che lo stesso impulso venisse sottoposto [anziché a condanna] a rimozione: manterrebbe la sua energia e non ne rimarrebbe alcun ricordo; inoltre il processo di rimozione si effettuerebbe *all'insaputa dell'Io*. ⁵²³

La posizione di Freud circa l'inconsapevolezza dell'atto della rimozione tra il 1915 e il 1917 resta dunque invariata rispetto alla sua revisione della prima fase (1893-1896). Che dire invece a proposito della consapevolezza o meno del contenuto da rimuovere? A questo riguardo, c'è un passaggio molto importante in cui Freud propone una metafora spaziale dei sistemi Inconscio e Preconscio per chiarirne i rapporti. Questa rappresentazione sembra legittimare l'ipotesi secondo cui i contenuti rimossi sono sempre inconsci. Scrive Freud:

Paragoniamo quindi il sistema dell'inconscio a una grande anticamera, in cui gli impulsi psichici giostrano come singole entità. Comunica con questa anticamera una seconda stanza più stretta, una specie di salotto, in cui risiede anche la coscienza. Ma sulla soglia tra i due vani svolge le proprie mansioni un guardiano, che esamina, censura i singoli impulsi psichici e non li ammette nel salotto se non gli vanno a genio. [...] Gli impulsi nell'anticamera dell'inconscio sono sottratti allo sguardo della coscienza, che infatti si trova nell'altra stanza: inizialmente essi sono destinati a restare inconsci. Se si sono già spinti fino alla soglia e sono stati rimandati indietro dal guardiano, ciò significa che sono inammissibili alla coscienza. In tal caso li chiamiamo *rimossi*. Ma anche gli impulsi che il guardiano ha ammesso oltre la soglia non sono per questo diventati

⁵²² Ivi, p. 3862.

⁵²³ Ivi, p. 3868. Corsivo mio.

necessariamente coscienti; lo possono diventare se riescono ad attirare su di sé lo sguardo della coscienza. A buon diritto chiamiamo perciò questo secondo vano il *sistema del preconcio*.⁵²⁴

Da questa metafora si deduce che non solo i contenuti «in procinto di diventare coscienti»,⁵²⁵ collocati sulla “soglia”, possono essere considerati come inconsci, ma anche quelli che hanno superato la soglia e sono arrivati nel sistema Preconcio. Infatti, diventano realmente coscienti solo quei contenuti che «riescono ad attirare su di sé lo sguardo della coscienza».⁵²⁶

Ora, se qualcuno volesse obiettare che questa rappresentazione spaziale sia solo una metafora, dovrebbe prima tener conto del fatto che è lo stesso Freud a precisare quanto segue: «Vorrei assicurarvi che queste rozze ipotesi dei due vani, del guardiano sulla soglia tra di essi e della coscienza come spettatrice all'estremità della seconda sala, hanno purtuttavia un significato in quanto approssimazioni molto vicine al reale stato dei fatti».⁵²⁷

In conclusione, possiamo riassumere i risultati emersi in questa seconda tappa nel modo seguente: la rimozione non coincide più con la difesa, pur restando fermo il principio secondo cui essa serve a proteggere il soggetto da contenuti a carattere prevalentemente sessuale che risalgono all'infanzia.⁵²⁸ Viene inoltre ribadito il carattere inconscio del processo e sembra consolidarsi anche l'idea che i contenuti rimossi siano sempre inconsci.

⁵²⁴ Ivi, p. 3869-3870.

⁵²⁵ Ivi, p. 3496. Citazione modificata.

⁵²⁶ Boag, nel tentativo di distinguere la soppressione dalla rimozione nel pensiero freudiano, scrive: «Tuttavia, nella soppressione sia il bersaglio che il processo sono consci, mentre nella rimozione sia il bersaglio (l'impulso indesiderato) che il processo repressivo sono inconsci». Da questo passaggio emerge che, secondo l'autore, nella rimozione sia il contenuto sia l'atto sono sempre inconsci. Tuttavia, nel prosieguo del paragrafo, Boag cerca di mostrare, facendo riferimento ai lavori di Erdelyi, che la rimozione non implica necessariamente l'incoscienza. Il suo obiettivo è infatti dimostrare che la soppressione non è sempre cosciente, così come non è necessario assumere che la rimozione sia sempre inconscia. A nostro avviso, però, questa posizione si fonda su una visione distorta della struttura della coscienza. Secondo Boag, la soppressione può essere inconscia perché è possibile essere coscienti di un oggetto senza essere coscienti dell'atto con cui lo si coglie. Di conseguenza, la soppressione risulta inconscia quando non si presta attenzione all'atto stesso che ha soppresso un contenuto (cosciente). Analogamente, la rimozione può essere cosciente se, date certe condizioni – come tempo, motivazione, ecc. – è possibile rivolgere l'attenzione al processo che ha rimosso un contenuto (cosciente). Questa concezione, secondo cui si può avere coscienza di un oggetto senza avere coscienza dell'atto che lo pone, è ciò che ci ha spinti a indagare, negli scritti freudiani, sia lo stato del contenuto sia quello dell'atto della rimozione, al fine di chiarire quale sia effettivamente la posizione di Freud. Boag, *Repression, Suppression, and Conscious Awareness*, cit., p. 167. Traduzione mia.

⁵²⁷ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 3870.

⁵²⁸ Alla fine del saggio *La rimozione*, Freud descrive i diversi casi di psiconevrosi (isteria, nevrosi ossessiva e isteria d'angoscia) in base al destino della rappresentazione e dell'affetto. L'aspetto interessante è che per la nevrosi ossessiva vengono rimosse rappresentazioni di carattere ostile, per cui oltre alla sfera sessuale bisogna aggiungere anche l'aggressività come bersaglio privilegiato della rimozione. Cfr. Freud, *Metapsicologia*, cit., p. 3499.

5.3. La rimozione dal 1926 in poi

L'opera principale di questa terza tappa è *Inibizione, sintomo e angoscia*.⁵²⁹ Prima di analizzarla, però, è importante ricordare che nel 1923 viene pubblicato *L'Io e l'Es*,⁵³⁰ testo fondamentale che rappresenta la seconda grande descrizione dell'apparato psichico. In quest'opera, Freud distingue tre istanze psichiche, ovvero Io, Es e Super-io. Dato che le abbiamo già esaminate in precedenza, ci interessa semplicemente riprendere la nuova concezione di inconscio che emerge da questa seconda topica. A questo proposito, Freud scrive:

Ci siamo fatti l'idea che esista nella persona un nucleo organizzato e coerente di processi psichici che chiamiamo l'Io di quella persona. [...] Provengono da un tale Io anche le rimozioni in virtù delle quali alcune tendenze psichiche non soltanto rimangono escluse dalla coscienza, ma anche dagli altri modi di agire e di farsi valere.⁵³¹

Nel corso del testo, l'Io appare sempre di più come una specie di mediatore affannato a causa delle molteplici richieste provenienti dalla realtà esterna, dall'Es e dal Super-io. È proprio l'insistenza di queste innumerevoli pressioni, soprattutto da parte dell'Es, che costringono l'Io a ricorrere alla rimozione come strategia difensiva. Quest'ultima, secondo il padre della psicoanalisi, si manifesta in modo inequivocabile nel corso dell'analisi sotto forma di resistenza, ma l'aspetto interessante è che il paziente non ne sa nulla. Di conseguenza, Freud ritiene legittimo affermare che c'è «nell'Io stesso qualche cosa, anch'esso inconscio, che si comporta precisamente alla maniera del rimosso, e cioè qualche cosa che esercita potenti effetti senza divenire in quanto tale cosciente, e che necessita, per esser reso cosciente, di un particolare lavoro».⁵³² Poco oltre aggiunge: «Anche una porzione dell'Io, una porzione Dio sa quanto importante dell'Io, può essere, e anzi è certamente *inc*».⁵³³

L'immagine dell'Io che emerge dall'*Io e l'Es*, quindi, è quella di un'istanza psichica costituita da una parte cosciente e da una parte inconscia, nella quale quest'ultima riveste il ruolo di difesa della prima.

Passiamo ora a *Inibizione, sintomo e angoscia*. I due aspetti più rilevanti di questo scritto sono, da un lato, il cambiamento radicale nella concezione del rapporto tra angoscia e

⁵²⁹ Freud, S., *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit.

⁵³⁰ Freud, *L'Io e l'Es*, cit.

⁵³¹ Ivi, pp. 4482-4483.

⁵³² Ivi, p. 4483.

⁵³³ *Ibidem*.

rimozione; dall'altro, la ripresa del concetto di difesa, già introdotto nel 1894 con *Le neuropsicosi da difesa*.⁵³⁴

Il primo punto rappresenta una vera e propria inversione rispetto alle posizioni precedenti. Freud lo evidenzia commentando il caso della zoofobia:

[...] l'angoscia della zoofobia è paura d'evirazione non trasformata, è quindi un'angoscia reale, angoscia di fronte a un pericolo che realmente incombe o che viene giudicato reale. Qui è l'angoscia che fa la rimozione, e non, come ho ritenuto precedentemente, la rimozione che fa l'angoscia.⁵³⁵

Inoltre, nell'ottavo capitolo Freud osserva come l'astinenza o le alterazioni del normale decorso dell'eccitazione sessuale possano dar luogo all'angoscia direttamente a partire dalla libido. Su questa base, si può comprendere una delle modalità di formazione delle psiconevrosi: l'Io, infatti, può affrontare l'angoscia attraverso la creazione di un sintomo, rendendo così possibile una forma di gestione e contenimento.⁵³⁶ Così, tanto un pericolo percepito (come per esempio l'evirazione), quanto un'esperienza sessuale disturbata, possono provocare uno scoppio d'angoscia che viene poi legato e circoscritto in una formazione sintomatica.

Rispetto al secondo punto, la rimozione viene ora compresa come uno dei tanti meccanismi difensivi a disposizione dell'Io per proteggersi dalle pressioni della realtà, dell'Es e del Super-io. Nel quinto capitolo, parlando della nevrosi ossessiva, Freud scrive infatti:

Esser riuscito a ottenere la regressione significa per l'Io un primo successo nella lotta difensiva contro le pretese libidiche. Noi distinguiamo qui a ragion veduta la tendenza più generale della "difesa" rispetto alla "rimozione"; quest'ultima è soltanto uno dei meccanismi di cui la difesa si serve.⁵³⁷

Come fa notare Brenner, tuttavia, in questo scritto non si trova una trattazione sistematica dei vari meccanismi di difesa,⁵³⁸ quanto piuttosto un impianto concettuale che getta le basi per il lavoro di Anna Freud del 1936, *L'Io e i meccanismi di difesa*.⁵³⁹ A conferma di questo sviluppo, è lo stesso Freud a richiamare in *Un disturbo della memoria sull'acropoli: lettera aperta a*

⁵³⁴ Freud, *Le neuropsicosi da difesa*, cit.

⁵³⁵ Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., pp. 4812-4813.

⁵³⁶ Ivi, p. 4841.

⁵³⁷ Ivi, p. 4818.

⁵³⁸ Brenner, *The Nature and Development of the Concept of Repression in Freud's Writings*, cit., p. 40.

⁵³⁹ Freud, A., *L'Io e i meccanismi di difesa*, Giunti, Milano, 2012.

Romain Rolland⁵⁴⁰ la molteplicità delle strategie difensive e ad annunciare il progetto intrapreso dalla figlia:

C'è una straordinaria abbondanza di metodi, meccanismi come noi li chiamiamo, di cui il nostro Io si serve nel disbrigo dei suoi compiti difensivi. Nella mia vicinanza immediata si sta sviluppando attualmente un lavoro che tratta dello studio di questi metodi di difesa; mia figlia, l'analista dei bambini, sta appunto scrivendo un libro su questo argomento.⁵⁴¹

Un altro elemento centrale di questo testo, rilevante per il nostro percorso, riguarda la struttura tripartita della rimozione in rimozione originaria, rimozione propriamente detta e ritorno del rimosso. Nel secondo capitolo, Freud ribadisce che la rimozione propriamente detta presuppone la rimozione originaria e,⁵⁴² pur lasciando aperta la questione se sia la comparsa del Super-io a determinare la separazione tra le due fasi,⁵⁴³ sottolinea come i primi accessi d'angoscia si verifichino sicuramente prima dell'instaurarsi di questa istanza. Ma cosa può provocare l'angoscia in queste fasi così precoci della vita? Secondo Freud: «È del tutto plausibile che a determinare le rimozioni originarie siano fattori quantitativi come l'eccessiva intensità degli eccitamenti e la rottura dello scudo che protegge dagli stimoli».⁵⁴⁴ La differenza tra le prime due fasi della rimozione si gioca dunque sul diverso rapporto con l'angoscia: nel caso della rimozione originaria, essa è innescata da fattori di natura economica, mentre nella rimozione propriamente detta si lega a motivazioni relative all'anticipazione di un pericolo.⁵⁴⁵

L'ultima fase, il ritorno del rimosso, è invece favorita da tre condizioni che Freud enumera in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*,⁵⁴⁶ ossia l'indebolimento dell'Io, come accade nello stato di sonno e durante una malattia; il rafforzamento delle pulsioni, per esempio nella pubertà; e, infine, esperienze attuali che per associazione risvegliano rappresentazioni precedentemente rimosse.⁵⁴⁷

Alla luce di questa ricostruzione, possiamo ora tentare una sintesi della posizione finale di Freud sulla rimozione, individuando anche gli elementi di continuità con i periodi precedenti.

⁵⁴⁰ Freud, S., *Un disturbo della memoria sull'acropoli: lettera aperta a Romain Rolland*, cit.

⁵⁴¹ Ivi, p. 5550.

⁵⁴² Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., p. 4799.

⁵⁴³ Cfr. Frank & Muslin, *The Development of Freud's Concept of Primal Repression*, cit. Per una critica della posizione di Frank e Muslin, si veda: Cohen, J., *Trauma and repression*, *Psychoanalytic Inquiry*, 5 (1), 1985, pp. 163-189.

⁵⁴⁴ Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., p. 4799.

⁵⁴⁵ Brenner, *The Nature and Development of the Concept of Repression in Freud's*, cit., p. 42.

⁵⁴⁶ Freud, S., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, cit.

⁵⁴⁷ Ivi, pp. 5499-5500.

La rimozione è un processo potenzialmente patologico – giacché, come abbiamo visto, la differenza tra normalità e nevrosi è di natura graduale – e rappresenta uno dei vari meccanismi di difesa messi in atto inconsciamente dall'Io per contenere l'angoscia suscitata dalle pulsioni, in particolare quelle sessuali e aggressive.

La sua struttura tripartita si compone di una rimozione originaria, una rimozione propriamente detta e un eventuale ritorno del rimosso, la cui manifestazione è legata al fallimento dei due stadi precedenti. Le condizioni che facilitano tale fallimento sono l'indebolimento dell'Io, l'intensificarsi delle pulsioni e l'attivazione di esperienze associative. Il meccanismo che permette invece il funzionamento delle prime due fasi è lo stesso, cioè un controinvestimento da parte dell'Io, che nella seconda topica assume la funzione precedentemente attribuita al sistema Preconscio.⁵⁴⁸

La rimozione originaria funge da presupposto per le rimozioni successive. In entrambe le fasi, l'angoscia agisce come fattore scatenante, ma nella prima è legata a fattori quantitativi, mentre nella seconda deriva dall'anticipazione di un pericolo.

L'effetto finale del processo di rimozione, sia nella sua forma originaria che in quella successiva, consiste nell'esclusione della rappresentazione e dei suoi derivati dalla coscienza e in uno spostamento dell'affetto. Tuttavia, in virtù della necessità pulsionale di trovare una via di soddisfazione, tali contenuti possono riemergere, sebbene in forma deformata, attraverso i compromessi delle formazioni dell'inconscio.

Che dire invece della consapevolezza o meno dei contenuti da rimuovere? Abbiamo già visto infatti che con l'introduzione della seconda topica viene ribadita la posizione secondo cui l'atto della rimozione è inconscio. Se prendiamo in esame l'*Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*,⁵⁴⁹ invece, in particolare la trentunesima, leggiamo quanto segue a proposito dello statuto del contenuto:

⁵⁴⁸ Brenner, *The Nature and Development of the Concept of Repression in Freud's Writings*, cit., p. 38. Rispetto al controinvestimento, Brenner scrive: «L'origine dell'energia del controinvestimento nella rimozione è incerta. Forse proviene dal serbatoio di energia libidica neutralizzata che è generalmente a disposizione dell'Io per portare a termine le sue varie funzioni». Se, come abbiamo visto in *Topica e dinamica della rimozione*, questo è certamente vero per la rimozione propriamente detta, sembra da escludere la possibilità che si possa dire lo stesso della rimozione originaria, perché come scrive Freud: «Allo stesso modo il meccanismo della sottrazione di investimento preconscious che abbiamo appena discusso fallirebbe quando si trattasse di descrivere la rimozione originaria; infatti in questo caso ci troviamo di fronte a una rappresentazione inconscia che non ha ancora ricevuto alcun investimento dal Prec, e a cui quindi tale investimento non può certo esser sottratto». Poco più avanti continua dicendo che: «Il controinvestimento è il solo e unico meccanismo che interviene nel caso della rimozione originaria, mentre nel caso della rimozione propriamente detta (post-rimozione) si aggiunge la sottrazione dell'investimento prec. È assai probabile che sia proprio l'investimento sottratto alla rappresentazione a essere usato per il controinvestimento». Il problema relativo a quale sia la fonte del primo controinvestimento rimane dunque aperto. Ivi, p. 44; Freud, *Metapsicologia*, cit., pp. 3514-3515; Ivi, p. 3515.

⁵⁴⁹ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, cit.

Nel dubbio se l'Io e il Super-io possano essere essi stessi inconsci o soltanto esplicitare effetti inconsci, ci siamo decisi per buoni motivi a favore della prima possibilità. Sì, grandi zone dell'Io e del Super-io possono rimanere inconscie, e normalmente sono inconscie. Ciò significa che *la persona non sa nulla dei loro contenuti e bisogna fare un certo sforzo per renderglieli coscienti*.⁵⁵⁰

La posizione presentata alla fine della seconda tappa rimane dunque tuttora valida: diventano coscienti solo quei contenuti che «riescono ad attirare su di sé lo sguardo della coscienza».⁵⁵¹ Se, quindi, un contenuto risulta sgradevole per l'Io, è del tutto legittimo concludere che non riuscirà ad attirare su di sé lo sguardo della coscienza, rimanendo così inconscio. Proprio questa sgradevolezza per il soggetto costituirà il presupposto per l'attivazione, da parte dell'Io, del processo inconscio della rimozione.⁵⁵²

⁵⁵⁰ Ivi, p. 5290. Corsivo mio.

⁵⁵¹ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 3870.

⁵⁵² Si vedano i seguenti articoli per un approccio empirico alla rimozione, che rileggono alcuni punti chiave della teoria freudiana della rimozione, come per esempio la sua natura inconscia: Anderson, M. C., *Repression: A Cognitive Neuroscience Approach*, Psychoanalysis and Neuroscience, Springer, Milano, 2006, pp. 327-349; Rofé, Y., *Does Repression Exist? Memory, Pathogenic, Unconscious and Clinical Evidence*, Review of General Psychology, 12 (1), 2008, pp. 63-85.

6. La rimozione secondo Husserl

In questo paragrafo esamineremo come Husserl affronti il tema della rimozione con l'obiettivo di risolvere il problema presentato nel paragrafo precedente, ovvero l'impossibilità di riconoscere un contenuto rimosso nel momento in cui diventa cosciente, se questo non è mai stato cosciente prima della rimozione.

A tal fine, abbiamo deciso di suddividere il paragrafo in tre parti: nella prima, analizzeremo la rimozione intesa come l'effetto di una modalizzazione del senso anticipato inerente al percepito; nella seconda, invece, ci concentreremo sulla rimozione intesa come vicissitudine del conflitto affettivo, che corrisponde al quinto modo di declinare l'inconscio nel pensiero di Husserl; infine, nella terza parte proporremo una sintesi volta a mettere in luce in che misura l'impostazione husserliana sia preferibile a quella freudiana.

Il principio guida delle prime due sezioni è la convinzione che, per evitare il problema sopra menzionato, è necessario che sia il contenuto rimosso sia l'atto stesso della rimozione siano coscienti. Esamineremo però un caso particolare in cui la rimozione sembra avvenire in modo cosciente, mentre i contenuti rimangono inconsci. Come mostreremo nella seconda sezione, tuttavia, quando si parla di rimozione in senso proprio, sia il processo sia i suoi contenuti risultano sempre coscienti.

6.1. La modalizzazione del percepito

Dopo il secondo e il quarto paragrafo, non appare più così strano accostare il tema dell'inconscio alla fenomenologia husserliana. Per quanto riguarda la rimozione, però, risulta più difficile immaginare che Husserl possa offrire un contributo rilevante. Eppure, anche in questo caso, è possibile rintracciare spunti teorici per riflettere su come il padre della fenomenologia concepisse il fenomeno che, nel paragrafo precedente, è stato esaminato a partire dalla prospettiva freudiana.

Smith, nel suo libro *Towards a Phenomenology of Repression*,⁵⁵³ osserva che «l'analisi della rimozione di Husserl, a differenza di quella di Freud, ha la sua origine nella sfera percettiva».⁵⁵⁴ A sostegno di tale tesi, l'autore richiama le lezioni del 1904/1905, in cui Husserl afferma che, quando ci si concentra su una figura tracciata su un foglio, l'apprensione

⁵⁵³ Smith, *Towards a Phenomenology of Repression*, cit.

⁵⁵⁴ Ivi, p. 52. Traduzione mia.

dell'immagine rimuove quella del foglio. Allo stesso modo, un atto di coscienza, come la fantasia, può rimuovere un altro atto, per esempio la percezione.⁵⁵⁵ Tuttavia, Smith sottolinea che è l'analisi dell'origine della negazione sul piano del giudizio a costituire il luogo teorico privilegiato per avviare una trattazione della rimozione in chiave husserliana.

A questo proposito, se si prende in esame il testo delle *Analyses Concerning Passive and Active Syntheses*,⁵⁵⁶ e in particolare il capitolo intitolato *The mode of negation*, si può osservare come Husserl affronti un caso specifico di delusione percettiva derivante da un'anticipazione non confermata. Il problema viene enunciato nei seguenti termini: «C'è, tuttavia, un evento che contrasta il riempimento, ovvero la delusione; c'è un evento che contrasta una determinazione più precisa, ovvero il determinare altrimenti».⁵⁵⁷ In contrasto con il normale decorso percettivo, si verificano dunque situazioni in cui il processo di riempimento delle anticipazioni si arresta, determinando una rottura rispetto alla continuità dell'esperienza.

Husserl aggiunge però un'importante precisazione: «Ma ogni aspettativa può anche essere delusa, e la delusione presuppone essenzialmente un parziale riempimento; senza una certa misura di unità che si mantenga nella progressione delle percezioni, l'unità dell'esperienza vissuta intenzionale crollerebbe».⁵⁵⁸ Ciò implica che la delusione non può essere totale, ma soltanto parziale. Per illustrare questo punto, Husserl propone il seguente esempio:

Supponiamo ora un oggetto unitario, immutato o mutato che sia, che inizialmente persiste in modo “concordante” nella continuità dell'esperienza originaria, venendo “conosciuto” sempre meglio. Ma poi, all'improvviso e contro ogni aspettativa, sul lato posteriore che ora diventa visibile appare il verde anziché il rosso; al posto della forma sferica suggerita dal lato anteriore, compare un'incavatura o qualcosa di angolare, e così via. Prima che si compisse la percezione dei lati posteriori, la percezione, nel suo fluire vivente, era intenzionalmente prefigurata verso il rosso e la forma sferica; i suoi rimandi referenziali erano determinatamente orientati verso il rosso e lo sferico. E invece di riempirsi in questo senso, e quindi di essere confermati, i prefiguramenti intenzionali e i rimandi referenziali sono stati delusi.⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁵⁶ Husserl, E., *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis, Lectures on Transcendental Logic*, translated by A. J. Steinbock, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.

⁵⁵⁷ *Ivi*, p. 63. Traduzione mia.

⁵⁵⁸ *Ivi*, p. 64. Traduzione mia.

⁵⁵⁹ *Ivi*, pp. 64-65. Traduzione mia.

Subito dopo questo passaggio, Husserl ribadisce il fatto che «il quadro generale di senso viene conservato e riempito».⁵⁶⁰ A questo proposito, Piana, riferendosi all'esempio riportato, scrive che devono rimanere validi «il carattere tridimensionale, il possesso in ogni caso di una forma con un contorno determinato ed altre eventuali proprietà legate ad altri dati sensoriali, come la tattilità, ecc.».⁵⁶¹ In altri termini, «il passaggio ad un totalmente altro è escluso ed è dunque esclusa anche l'idea di una delusione relativa a tutte le direzioni d'attesa».⁵⁶²

Una volta che subentra la delusione (il colore verde e la forma non sferica), la modifica del senso non avviene solo nel presente, ma modifica retroattivamente l'intero decorso precedente. Questo processo di “reiscrizione”, sebbene non si manifesti esplicitamente nell'immediato, può essere portato alla luce nel ricordo nella sua interezza:

Troveremmo in tutti gli orizzonti di queste componenti ritenzionali non solo la prefigurazione precedente nella struttura antecedente di attesa e riempimento, così come questa prefigurazione era originariamente motivata a suo tempo, ma vi troveremmo sovrapposta la corrispondente prefigurazione trasformata che ora rimanda continuamente al “verde” e all’“incavato”.⁵⁶³

Di conseguenza, una volta che il nuovo senso si delinea *rimuovendo* il senso precedente, quest'ultimo non viene dimenticato, ma si conserva nella memoria con il carattere dell'esser stato negato. Beninteso, è lo stesso Husserl a utilizzare il termine “rimozione” per descrivere l'imposizione del nuovo senso su quello precedente: «Riconosciamo come fondamentale ed essenziale che la sovrapposizione di un senso nuovo su un senso già costituito avvenga attraverso una rimozione [*Verdrängung*] [...]».⁵⁶⁴

L'intero processo si conclude con il ristabilirsi della concordanza percettiva, poiché con «la sostituzione del “verde” e dell’“incavato”, tutto ora torna in accordo».⁵⁶⁵

A questo punto, ci si potrebbe chiedere quale sia il collegamento tra questa modalità husserliana di affrontare il problema della rimozione e la prospettiva psicoanalitica. In effetti, la rimozione di cui parla Freud non riguarda la modalizzazione del percepito, che, come abbiamo appena visto, implica il passaggio dalla certezza della concordanza percettiva alla negazione del senso precedentemente delineato, passando attraverso la delusione. Come scrive Smith, tuttavia, se «“rimozione” è il nome di un processo generale che avviene nella coscienza

⁵⁶⁰ Ivi, p. 65. Traduzione mia.

⁵⁶¹ Piana, *Fenomenologia delle sintesi passive*, cit., p. 70.

⁵⁶² *Ibidem*.

⁵⁶³ Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, cit., p. 69. Traduzione mia.

⁵⁶⁴ Ivi, p. 70. Traduzione mia.

⁵⁶⁵ *Ibidem*. Traduzione mia.

[...], cioè sia nelle situazioni percettive che in quelle investigate dalla psicoanalisi, allora non dovrebbe esserci alcun problema immediato nel partire dalle prime». ⁵⁶⁶ Il punto, dunque, consiste nel comprendere innanzitutto la possibilità della rimozione come processo inerente al dinamismo della coscienza. Partire dalla percezione non solo è legittimo, ma può anche offrire un modello di riferimento per avvicinarsi alla concezione psicoanalitica della rimozione.

Nel paragrafo precedente abbiamo visto che, per Freud, la rimozione si configura in definitiva come un processo inconscio i cui contenuti sono altrettanto inconsci. In questa prima modalità di intendere la rimozione in chiave fenomenologica, invece, appare evidente che per Husserl una parte del senso rimosso è cosciente (“l’essere-rosso e sferico”), così come lo è il processo di rimozione che sopprime il senso precedente (il farsi avanti del nuovo senso “l’essere-verde e non sferico”). Infatti, come si può constatare dal passaggio citato sopra, nel ricordo si trovano sia il senso precedente (“l’essere-rosso e sferico”), sia il nuovo senso che si è imposto sopra il primo (“l’essere-verde e non sferico”).

Ma come è possibile che ciò di cui facciamo esperienza nel presente si conservi nella sua identità nel passato? La risposta di Husserl risiede nella costituzione temporale della coscienza. Secondo lui, infatti, la coscienza costituisce oggetti dotati di estensione temporale, come per esempio una melodia, proprio perché essa stessa possiede una struttura temporale caratterizzata dalla triade impressione originaria, ritenzione e protenzione. Questa articolazione si manifesta chiaramente quando ascoltiamo una melodia: sentendo la prima nota, ne abbiamo un’impressione originaria; nel momento in cui compare la seconda, sperimentiamo una nuova impressione originaria, accompagnata dalla ritenzione della nota precedente e dalla protenzione di quella che sta per arrivare. Per i nostri scopi, è importante soffermarsi esclusivamente sull’impressione originaria e sulla ritenzione.

Se si prende in considerazione la descrizione fornita da Zahavi in *Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness* ⁵⁶⁷ riguardo al rapporto tra impressione originaria e ritenzione, si comprende come sia possibile che l’identità di un’esperienza presente venga conservata nel passato. Scrive Zahavi: «Se I(n) è l’impressione originaria di una nota, allora I(n) viene trattenuta in una ritenzione Ri(n) quando appare una nuova impressione originaria. Tuttavia, come chiarisce la notazione, non è solo la nota cosciente a essere trattenuta, ma anche l’impressione originaria». ⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ Smith, *Towards a Phenomenology of Repression*, cit., p. 54. Traduzione mia.

⁵⁶⁷ Zahavi, D., *Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness*, The New Husserl: A Critical Reader, edited by D. Welton, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2003, pp. 157-180.

⁵⁶⁸ Ivi, p. 9. Traduzione mia.

Di conseguenza, l'esperienza implica sempre la sedimentazione sia di ciò che viene vissuto, sia del fatto che siamo noi a viverlo. Ma questo implica che, per Husserl, diventiamo coscienti di una nostra esperienza come nostra solo nel momento in cui portiamo la nostra attenzione su di essa? Diversamente da Freud, il quale sostiene che un contenuto può diventare cosciente solo quando riesce «ad attirare su di sé lo sguardo della coscienza»,⁵⁶⁹ Husserl – come sottolinea Zahavi nell'articolo citato – propone una tesi radicalmente diversa:

Husserl insiste esplicitamente sul fatto che la modificazione ritenzionale presuppone un'automanifestazione impressionale (primaria, originaria e immediata), non solo perché la coscienza è in quanto tale autodata, ma anche perché una ritenzione di un contenuto inconscio è impossibile.⁵⁷⁰

Questo passaggio ha un'importanza fondamentale, poiché mostra da un lato che l'identità di un'esperienza passata, garantita dalla ritenzione, è resa possibile dall'impressione originaria, la quale è sempre cosciente; e dall'altro che la coscienza di tale impressione deriva dall'automanifestazione della coscienza stessa. Proprio quest'ultimo punto segna la differenza essenziale tra Freud e Husserl, poiché, come abbiamo più volte avuto modo di osservare, per Husserl non è necessario che la coscienza si rivolga a sé stessa per essere cosciente dei propri vissuti, in quanto ogni esperienza, oltre a essere intenzionalmente rivolta verso un oggetto, è sempre auto-cosciente pre-riflessivamente di sé.

Questo breve *excursus* sulla struttura della coscienza risulterà di fondamentale importanza anche per la sezione successiva, poiché, se è vero che la coscienza è sempre auto-cosciente di sé pre-riflessivamente e che è impossibile la ritenzione di un contenuto inconscio, allora la rimozione e i contenuti rimossi dovrebbero essere sempre coscienti. Nella prossima sezione, tuttavia, esamineremo un caso in cui è possibile che la rimozione sia cosciente mentre i contenuti rimossi non lo sono.

⁵⁶⁹ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., 3870.

⁵⁷⁰ Zahavi, *Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness*, cit., p. 11. Traduzione mia.

6.2. La rimozione come vicissitudine del conflitto affettivo

Nella sezione precedente, abbiamo accennato al fatto che ogni contenuto vissuto si sedimenta insieme all'atto che lo ha colto. Il concetto di sedimentazione è particolarmente rilevante nella fenomenologia husserliana, poiché, come abbiamo visto, rappresenta ciò che Husserl intende propriamente con il termine inconscio.⁵⁷¹ Come sottolinea Wun nel suo recente articolo *The unconscious as sedimentation: threefold manifestations of the unconscious in consciousness*:⁵⁷² «Per lui [Husserl], “inconscio” non significa altro che la perdita della forza affettiva diretta di certi contenuti esperienziali, in modo che essi sprofondino nella “notte” della coscienza e non siano più qualcosa di cui il soggetto è consapevole in modo cosciente o co-cosciente».⁵⁷³

L'inconscio, inteso come sedimentazione, riguarda dunque il fatto che le esperienze, col passare del tempo, perdono gradualmente la loro forza affettiva, fino a raggiungere un'intensità affettiva pari a zero. Per questo motivo, per Husserl il passato sedimentato non può possedere quella forza che Freud attribuisce ai contenuti rimossi rispetto al presente, perché ha perso ogni intensità affettiva. Tuttavia, come osserva Kozyreva: «Husserl delineò anche altre direzioni di indagine riguardanti lo statuto affettivo del passato remoto e la sfera dell'oblio».⁵⁷⁴

Effettivamente, un'altra possibile modalità di concepire il rapporto tra passato e presente emerge considerando i pochi riferimenti al conflitto affettivo presenti nelle *Analyses*.⁵⁷⁵

Ma che cos'è, esattamente, il conflitto affettivo? Si tratta della concorrenza tra molteplici tendenze affettive che “lottano” per attirare l'attenzione dell'Ego. È però fondamentale distinguere tra elementi che si integrano in un'unità coesa e quelli che, invece, non costituiscono alcun insieme. Questa distinzione è cruciale, poiché nel primo caso si verifica un contrasto:

Da un lato, l'associazione per contrasto può condurre all'incremento dell'intensità affettiva di termini opposti uniti affettivamente. Gli esempi di Husserl includono l'accrescimento della vivacità dell'insieme (una serie di luci, una melodia) mediante il contrasto tra le parti, così una

⁵⁷¹ Si veda la prima parte dei *Grenzprobleme*, che può essere consultata anche nella traduzione italiana. In particolare, l'appendice X intitolata *L'enigma dell'inconscio (sedimentazione)*. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, cit., p. 199.

⁵⁷² Wun, *The unconscious as sedimentation: threefold manifestations of the unconscious in consciousness*, cit.

⁵⁷³ Ivi, p. 5. Traduzione mia.

⁵⁷⁴ Kozyreva, *Non-representational approaches to the unconscious in the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty*, cit., p. 216. Traduzione mia.

⁵⁷⁵ Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, cit.

nota più forte rende più percettibile una nota più debole, o un'improvvisa variazione di luminosità di una singola luce influenza la percettibilità dell'intera serie.⁵⁷⁶

Nel secondo caso, invece, «il contrasto nella forma di conflitto affettivo può condurre alla *soppressione* di affezioni concomitanti, specialmente quando queste non presentano una coesione integrale».⁵⁷⁷ Il conflitto affettivo si verifica dunque quando diverse affezioni competono tra loro senza formare un'unità. Se invece un elemento appartiene a un insieme coeso e aumenta la sua vivacità, questa può propagarsi all'intero, rendendolo più attrattivo. Ciò che ci interessa maggiormente, però, è una specifica vicissitudine del conflitto affettivo, ovvero la rimozione delle affezioni che cercano di emergere all'attenzione dell'Ego, senza però riuscirvi a causa della loro soppressione all'interno del conflitto stesso. Nell'appendice XIX delle *Analyses*, Husserl, dopo aver affermato che il conflitto è per l'appunto costituito da intuizioni non integrate in modo coeso,⁵⁷⁸ scrive:

In questo caso avviene una rimozione speciale, una rimozione di elementi che erano precedentemente in conflitto verso l'“inconscio”, ma non verso la sfera integralmente coesa del passato remoto; al contrario, nel conflitto vivente, la rimozione avviene come soppressione, come soppressione nella non-intuitività, ma non nella non-vivacità – anzi, nel conflitto la vivacità si accresce, analogamente ad altri contrasti.⁵⁷⁹

Le affezioni che vengono sopresse nel conflitto finiscono dunque nell'inconscio, ma non nell'inconscio inteso come sedimentazione che abbiamo visto prima, bensì in una sorta di sfondo che però rimane attivo. È interessante notare che, così come l'aumento di vivacità di una parte si propaga sull'intero di cui fa parte grazie al contrasto, così le affezioni che vengono sopresse aumentano di vivacità a causa del contrasto con quella che ha vinto. Nel primo caso è l'intero che si intensifica, mentre nel secondo sono le parti escluse.

Questa visione alternativa del rapporto tra passato e presente, dove il passato non è più soltanto ciò che perde forza nel tempo, trova una sintesi efficace in un'osservazione di Husserl: «Perseveranza. Le affezioni possono essere presenti, ossia progredire dall'“inconscio”, ma rimangono sopresse».⁵⁸⁰ Bisogna però comprendere in che senso queste affezioni possano

⁵⁷⁶ Kozyreva, *Non-representational approaches to the unconscious in the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty*, cit., p. 216. Traduzione mia.

⁵⁷⁷ *Ibidem*. Traduzione e corsivo miei.

⁵⁷⁸ Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, cit., p. 514.

⁵⁷⁹ Ivi, pp. 514-515. Traduzione mia.

⁵⁸⁰ Ivi, p. 519. Traduzione mia.

rimanere attive nonostante la rimozione. La risposta di Husserl arriva subito dopo la frase appena citata: «Nel presente mobile, qualcosa di nuovo emerge a vantaggio della cosa soppressa, risvegliandola».⁵⁸¹ L'attività delle affezioni rimosse, dunque, si fonda sulla possibilità che esse si colleghino per associazione a contenuti del presente vivente o, aggiungiamo noi a titolo interpretativo, indirettamente a contenuti risvegliati a loro volta da altre associazioni nel presente.

Finora abbiamo considerato come unica condizione per l'insorgere del conflitto affettivo il fatto che gli elementi in gioco non formino un'unità coesa. Ma che cosa provoca concretamente la rimozione di alcune affezioni a favore di altre? A questo proposito, Geniusas offre una risposta molto chiara: «Un contenuto esperienziale può essere dato nell'esperienza presente in modo tale da essere sopraffatto da altri contenuti. Ciò può accadere a causa dell'intensità delle sensazioni o della vivacità dei contenuti sensoriali».⁵⁸²

Le motivazioni, quindi, riguardano da un lato la sfera soggettiva e dall'altro la forza che un determinato contenuto può esercitare in contrasto con gli altri nella sfera oggettuale. Sul lato del soggetto, oltre all'intensità di certe sensazioni, l'autore precisa che anche gli interessi e gli istinti possono rimuovere altri contenuti.⁵⁸³

Per rendere più chiaro il concetto, Geniusas propone alcuni esempi. Nella sfera soggettiva, cita la gioia provata nell'incontrare un amico, esperienza che può rendere la persona inattenta rispetto a tutto ciò che la circonda; sul piano oggettuale, invece, menziona la luce del sole che abbaglia, impedendo la percezione di altri elementi del campo visivo.⁵⁸⁴

Un ulteriore esempio tratto dalle *Analyses* riguarda l'intensità delle sensazioni, ossia il caso già accennato da Geniusas nella citazione riportata sopra. Tuttavia, il passaggio husserliano introduce nuove considerazioni rilevanti sul funzionamento della rimozione:

Un'affezione, come quella del contrasto estremo (“dolore insopportabile”), può sopprimere tutte le altre affezioni, o la maggior parte di esse [...] – il che può significare ridurle a uno zero affettivo – ma non esiste anche una soppressione dell'affezione in cui l'affezione viene rimossa o coperta, pur rimanendo presente? E non è forse proprio questo ciò che qui è costantemente in questione?⁵⁸⁵

⁵⁸¹ *Ibidem*. Traduzione mia.

⁵⁸² Geniusas, *The Unconscious in Husserl's Phenomenology*, cit., p. 12. Traduzione mia.

⁵⁸³ *Ibidem*.

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

⁵⁸⁵ Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, cit., p. 518. Traduzione mia.

Da questo brano sembra chiaro che per Husserl la rimozione non implica necessariamente la permanenza dell'attività dell'affezione rimossa. Di conseguenza, si può ipotizzare che un contenuto rimanga attivo, nonostante la rimozione, quando ha già catturato l'attenzione dell'Ego e viene poi spodestato forzatamente per contrasto o dall'intensità di un contenuto sul lato oggettuale, oppure da un interesse, sensazione o istinto sul lato soggettivo.

Da ciò si possono delineare quattro scenari distinti: 1) un contenuto oggettuale viene rimosso da un altro contenuto oggettuale (la vista di un graffito appariscente è rimossa dallo scoppio di una bomba); 2) un contenuto oggettuale viene rimosso dalla sfera soggettiva (il fastidio per il volume molto alto che proviene dalla casa del vicino viene rimosso dal pianto del proprio figlio); 3) un contenuto della sfera soggettiva viene rimosso da un contenuto oggettuale (l'attività di lettura viene interrotta e rimossa da un grido); 4) e, infine, un contenuto della sfera soggettiva viene rimosso da un altro contenuto della sfera soggettiva (un desiderio viene rimosso da una convinzione morale). In tutti questi casi, sia il contenuto rimosso che l'atto della rimozione sono coscienti.

Tuttavia, come accennato alla fine della sezione precedente, esistono anche situazioni in cui la rimozione è cosciente, mentre i contenuti rimossi non lo sono. Questi casi sono quelli in cui un contenuto non ha ancora catturato l'attenzione dell'Ego, come per esempio ciò che rimane sullo sfondo negli esempi citati da Geniusas. Per la persona che incontra l'amico, infatti, le affezioni rimosse dell'ambiente circostante stanno sullo sfondo dell'esperienza, così come per la persona abbagliata dal sole, mentre la gioia e l'essere abbagliati sono fenomeni coscienti.

In questi esempi, ci sembra più appropriato parlare di quello che, nello stesso articolo, Geniusas definisce "*Horizontal Unconscious*": «La coscienza d'orizzonte si riferisce a tutto ciò che è dato in modo latente e implicito, e tuttavia in una forma tale per cui, senza tali componenti latenti e implicite, l'intenzionalità esplicita e manifesta non sarebbe possibile». ⁵⁸⁶

In altri termini, se, come scrive Kozyreva, «il rilievo affettivo del presente vivente è già un caso di soppressione e conflitto affettivo: le tendenze affettive più forti prevalgono sulle loro controparti più deboli e le sopprimono sullo sfondo» ⁵⁸⁷ – ossia la situazione esemplificata da Geniusas con il termine "*Horizontal Unconscious*" –, è necessario distinguere tra quest'ultimo e l'inconscio rimosso rimasto attivo.

A nostro avviso, l'unico modo per tracciare un confine tra queste due forme di inconscio risiede nel diverso significato attribuibile al concetto di sfondo. Nell'"*Horizontal Unconscious*",

⁵⁸⁶ Geniusas, *The Unconscious in Husserl's Phenomenology*, cit., pp. 4-5. Traduzione mia.

⁵⁸⁷ Kozyreva, *Non-representational approaches to the unconscious in the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty*, cit., p. 216. Traduzione mia.

le affezioni rimosse che non hanno mai catturato l'attenzione dell'Ego restano sullo sfondo dell'esperienza presente e sono vincolate a essa. Nell'inconscio rimosso rimasto attivo, invece, le affezioni che hanno già catturato l'attenzione dell'Ego, ma che sono state poi forzatamente sopresse, restano sullo sfondo della coscienza, il che significa che, anche cambiando luogo, quell'affezione soppressa persisterebbe come parte costitutiva del soggetto.

Per concludere, vorremmo offrire un'illustrazione della quarta possibilità presentata sopra, ovvero il caso in cui una certa convinzione morale può rimuovere un desiderio. A questo proposito, Smith cita dei passaggi dove in Husserl emerge questa eventualità: «Affetti repressi, “desideri passionali” rimasti inappagati, che vengono sottoposti a una epoché – ma non cancellati! Essi continuano a valere».⁵⁸⁸

Ma perché questi desideri passionali non trovano soddisfazione? Smith, commentando questo passaggio, parla di un'astensione attiva dal soddisfacimento indipendentemente dalle circostanze, in modo tale da evitare inconvenienti a livello sociale.⁵⁸⁹ È lo stesso Husserl, infatti, a scrivere: «I casi principali sono, a quanto pare, evidenti: ad esempio, è considerato generalmente indecoroso per un gentiluomo, oppure mi esporrei al boicottaggio sociale, o ancora l'azione sarebbe contraria ai precetti religiosi».⁵⁹⁰

Inoltre, accanto alla riflessione sul conflitto tra desideri passionali e norme morali, Husserl introduce anche un elemento di rilevanza clinica, affermando che la rimozione può avere esiti patologici: «Distogliere lo sguardo e voler distogliere lo sguardo. Ma in tal modo l'affetto non è eliminato: è soltanto coperto, compresso in basso, e tuttavia presente, operante, come ogni contenuto nascosto e rimosso. Quadri patologici!».⁵⁹¹

Questi aspetti ci conducono a considerare un punto fondamentale: se, come suggerito da Husserl e sottolineato sia da Geniusas sia da Smith, si estende l'analisi includendo la sfera soggettiva – sensazioni, interessi, istinti e convinzioni morali – come possibile causa della rimozione, allora diventa chiaro perché Smith non percepisca una distanza significativa tra la posizione di Husserl e quella di Freud su questo tema.⁵⁹²

Alla luce di queste analisi, la differenza fondamentale tra i due autori risulta chiara. Per Freud, nella sua posizione matura, la rimozione implica l'inconsapevolezza tanto del processo quanto del contenuto rimosso. Per Husserl, al contrario, tanto la rimozione intesa

⁵⁸⁸ Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., p. 112. Traduzione mia.

⁵⁸⁹ Smith, *Towards a Phenomenology of Repression*, cit., p. 165.

⁵⁹⁰ Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., p. 112. Traduzione mia.

⁵⁹¹ *Ibidem*.

⁵⁹² Smith, *Towards a Phenomenology of Repression*, cit., p. 241.

come modalizzazione del percepito, quanto quella concepita come vicissitudine del conflitto affettivo, presuppongono necessariamente la coscienza sia del contenuto che viene rimosso, sia dell'atto della rimozione. L'unico caso in cui la rimozione è cosciente ma i contenuti non lo sono è rappresentato da quelle situazioni in cui le affezioni non hanno mai raggiunto l'Ego. Esse, in seguito alla rimozione, restano infatti sullo sfondo dell'esperienza presente, ma non attive nello sfondo della coscienza in senso stretto.

6.3. La rimozione tra Freud e Husserl: un confronto fenomenologico

Abbiamo visto come per Freud tanto il processo della rimozione quanto i contenuti su cui esso agisce siano da considerarsi inconsci. Tuttavia, ci si potrebbe chiedere se Freud contempli anche la possibilità che il contenuto della rimozione sia, almeno inizialmente, in qualche misura cosciente. In effetti, si può sostenere che nella sua teoria siano riconoscibili tre tipologie di contenuto, delle quali almeno due implicano una certa forma di coscienza. Esaminiamole brevemente.

La prima tipologia comprende quei contenuti che non giungono mai alla coscienza, poiché rimossi in modo immediato. Si tratta di quei desideri che vengono esclusi fin dal principio perché in conflitto con il sistema valoriale del soggetto. Un esempio può aiutare a chiarire questa dinamica: immaginiamo un fervente cattolico che sta per incontrare la fidanzata di un caro amico. Potrebbe avvertire un'attrazione istintiva verso di lei, ma questo desiderio non diventerà mai consapevole, poiché è inaccettabile rispetto ai suoi principi morali. In casi come questo, la rimozione agisce come un meccanismo di difesa inconscio che impedisce al desiderio di affiorare, proteggendo così il soggetto da un possibile conflitto interiore e da una sofferenza psichica.⁵⁹³

La seconda tipologia riguarda i ricordi che, quando vengono risvegliati da un'esperienza presente, possono assumere una valenza traumatica. A questo proposito, Freud parla di *Nachträglichkeit*, ovvero la risignificazione retroattiva di un evento.⁵⁹⁴ Prendiamo il caso di una bambina sedotta da un adulto: sul momento, l'evento non viene compreso perché la bambina non ha ancora gli strumenti cognitivi necessari per attribuirgli un significato. Tuttavia, anni

⁵⁹³ Questa tipologia di rimozione è ciò che Freud identifica con il termine tedesco *Verdrängung*, descritta nel saggio *La rimozione (Die Verdrängung)* con esempi illustrativi per ciascuna psiconevrosi. Per il lettore interessato, si rimanda a: Freud, *Metapsicologia*, cit., p. 3497.

⁵⁹⁴ Si veda il caso di Emma descritto da Freud nel *Progetto*: Freud, *Progetto di una psicologia*, cit., p. 669.

dopo, un'esperienza simile può innescare un'associazione che richiama alla coscienza l'episodio originario. Per evitare il dolore causato da questa consapevolezza, la rimozione si attiva inconsciamente per bloccare questo collegamento associativo. Diversamente dal primo caso, qui il contenuto è stato effettivamente vissuto ed è rimasto conservato nella mente, anche se inizialmente non era stato pienamente compreso.

La terza tipologia riguarda esperienze dolorose che, pur essendo state vissute e comprese nella loro gravità, risultano intollerabili. Si pensi, per esempio, a una madre che ha perso un figlio piccolo e che, incapace di accettare la perdita, continua a comportarsi come se il bambino fosse ancora vivo, arrivando a cullare un pezzo di legno. In questo caso, la negazione inconscia della realtà presuppone che l'evento sia stato vissuto e almeno in parte compreso, proprio per poter essere rifiutato.⁵⁹⁵

Tra queste tre possibilità, solo la prima corrisponde pienamente al concetto freudiano di rimozione, perché implica l'allontanamento dalla coscienza della rappresentazione e lo spostamento dell'affetto su un contenuto sostitutivo. Negli altri due casi, invece, il ricordo traumatico e l'evento doloroso non derivano direttamente dalla traduzione della pulsione, motivo per cui non rappresentano il modello tipico della rimozione. Resta quindi valida la questione posta all'inizio: se il soggetto non ha mai avuto accesso cosciente al proprio desiderio, su quale base potrà riconoscerlo nel momento in cui dovesse riemergere? Esiste una sola possibilità: il desiderio deve essere stato in qualche modo cosciente, altrimenti il soggetto non potrebbe riconoscerlo come proprio.

Nel pensiero di Husserl abbiamo esaminato due forme di rimozione: la modalizzazione del percepito e la vicissitudine del conflitto affettivo. In entrambi i casi, sia il contenuto rimosso sia l'atto stesso della rimozione sono consapevoli. L'unica eccezione riguarda quei contenuti che non raggiungono mai l'Ego e rimangono latenti sullo sfondo della coscienza. Come abbiamo già visto, però, in questo caso non si tratta di affezioni rimosse che rimangono attive, bensì dell'inconscio inteso come "*Horizontal Unconscious*".

Un'altra importante distinzione da sottolineare riguarda la natura stessa del processo di rimozione. Per Husserl, infatti, la rimozione può avere un carattere sia passivo che attivo. Nella forma passiva, la rimozione si manifesta come un meccanismo spontaneo in cui l'attenzione dell'Ego viene catturata da un contenuto più intenso o rilevante, che sovrasta e soppianta quello precedente. Sebbene non si tratti di un atto volontario, la coscienza resta presente a sé stessa in

⁵⁹⁵ Questa tipologia di rimozione, invece, viene descritta da Freud come «più energica ed efficace» rispetto a quella osservata nelle fobie e nelle ossessioni. Per approfondire questa forma di difesa, si veda: Freud, *Le neuropsicosi da difesa*, cit., pp. 559-560.

modo preriflessivo durante il processo. Di conseguenza, la rimozione è cosciente proprio in virtù della struttura temporale e intenzionale della coscienza, anche se non è stata effettuata deliberatamente.

Diversamente, nella forma attiva la rimozione assume il carattere di una strategia difensiva volontariamente messa in atto dal soggetto. Come scrive lo stesso Husserl: «Distogliere lo sguardo e *voler* distogliere lo sguardo». ⁵⁹⁶ In questo caso, l'atto volontario di rimozione rappresenta una risposta consapevole a un contenuto percepito come spiacevole, ⁵⁹⁷ che il soggetto sceglie di evitare per proteggersi. Tuttavia, anche qui, come nella rimozione passiva, sia il contenuto sia l'atto della rimozione sono consapevoli.

Alla luce di quanto detto, la posizione husserliana risulta più convincente rispetto a quella freudiana. Mentre Freud concepisce la rimozione come un meccanismo inconscio che agisce su contenuti anch'essi inconsci, Husserl interpreta la rimozione come un processo che si svolge sempre all'interno della coscienza e che si applica a contenuti che sono stati vissuti in modo consapevole. Questa impostazione non solo è preferibile perché evita il problema del riconoscimento, ma fornisce anche un fondamento solido per comprendere come un'esperienza passata, pur essendo stata rimossa, possa continuare a influenzare il presente. Ogni contenuto, infatti, deve prima catturare l'attenzione dell'Ego per poter essere rimosso, collocandosi così in una posizione temporale precisa all'interno della continuità temporale dell'esperienza cosciente. Di conseguenza, tutto ciò che viene vissuto dalla coscienza lascia una traccia nella catena dei vissuti, costituendo sia la base del riconoscimento, sia dell'influenza del passato sul presente.

⁵⁹⁶ Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., p. 112. Traduzione e corsivo miei. In un passaggio più articolato, Husserl è ancora più esplicito: «Inoltre: reprimere o rimuovere un bisogno che si ridesta, un desiderio che sorge. Non abbandonarmi a questa pulsione, ma piuttosto abbandonarmi a un'altra, entrare in un'azione di direzione diversa, riattualizzare uno scopo precedente o un interesse ancora valido – non però nel modo di un lasciarsi distrarre passivamente, bensì come un trattenersi attivamente, in atto di cancellazione del processo di appagamento dell'affezione desiderante in quanto tale». Ivi, p. 128. Traduzione mia.

⁵⁹⁷ È interessante notare che Husserl distingue due tipologie di rimozione in base al contenuto. Scrive: «“Rinunciare” – con rammarico – al bere, al fumo ecc., ad esempio perché comportano un pericolo per la salute, significa semplicemente non tradurre in atto il desiderio ancora persistente: in altri termini, cancellare soltanto l'appagamento passivo e l'appagamento riflessivamente attivo del desiderio. Il desiderio stesso, tuttavia, rimane non cancellato. Un altro tipo di rinuncia, più radicale, poiché annulla ogni azione corrispondente, è invece la cancellazione del desiderio stesso. Naturalmente, in tal modo esso non scompare del tutto: è un desiderio “cancellato”, in modificazione di invalidità». Di conseguenza, da una parte è possibile rimuovere la volontà passiva o ponderata riflessivamente del desiderio, mentre dall'altra il desiderio stesso con il rispettivo contenuto. Ivi, p. 129. Traduzione mia.

*Per un confronto pratico tra Freud e Husserl:
il sogno*

1. Il sogno secondo Freud

In questo paragrafo presenteremo il pensiero di Freud sul tema del sogno. Per esporlo in modo chiaro ed esauriente, abbiamo suddiviso la trattazione in quattro sezioni.

Nella prima, esamineremo le molteplici manifestazioni dell'inconscio, di cui il sogno è un'espressione, con le relative somiglianze e differenze allo scopo di mostrare il motivo per cui Freud privilegia il sogno come via attraverso la quale è possibile decifrare l'inconscio.

Nella seconda, analizzeremo invece le caratteristiche specifiche del sogno: la funzione, la modalità, il materiale di cui è costituito, il lavoro onirico e le diverse tipologie di sogno. Il fine di questa sezione è fornire una presentazione precisa del modello freudiano della vita onirica, che sarà poi di fondamentale importanza per il confronto con l'impostazione husserliana sul medesimo tema.

Nella terza, parleremo dello strumento che permette la decifrazione del sogno, ovvero l'interpretazione. Nello specifico, tratteremo dello scopo a cui deve mirare l'atto interpretativo e dei mezzi che l'analista ha a propria disposizione per potervi arrivare, ossia le associazioni libere e la conoscenza del significato dei simboli. Concluderemo la sezione evidenziando alcune difficoltà a cui l'interpretazione dei sogni va necessariamente incontro.

Infine, nella quarta sezione, faremo una breve sintesi di quanto presentato per cercare di mettere in luce una lacuna nella teoria freudiana del sogno. Freud, infatti, pur avendo sottolineato lo statuto atipico della vita onirica garantito dal sonno, non traccia un confine netto tra l'esperienza onirica, quella immaginativa e quella percettiva. Come vedremo, Husserl può offrire un contributo importante su questo punto, arricchendo e completando la visione di Freud.

1.1. Le manifestazioni dell'inconscio

Nel corso dello sviluppo del suo pensiero, Freud individuò quattro principali manifestazioni dell'inconscio: i sintomi nevrotici, i sogni, gli atti mancati e i motti di spirito. L'ordine di apparizione non è casuale, perché il padre della psicoanalisi cominciò a esplorare gli effetti (patologici) dell'inconscio proprio a partire dai sintomi nevrotici, come attestano le opere *Le*

neuropsicosi da difesa (1894),⁵⁹⁸ *Gli studi sull'isteria* (1895)⁵⁹⁹ e *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* (1896).⁶⁰⁰ Proseguì poi nell'ordine da noi indicato, affrontando i sogni ne *L'interpretazione dei sogni* (1900),⁶⁰¹ e infine gli atti mancati e i motti di spirito rispettivamente in *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901)⁶⁰² e *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905).⁶⁰³

In questa sezione, ci concentreremo sull'analisi delle affinità e delle differenze tra i sintomi nevrotici, gli atti mancati e i motti di spirito, riservando alla seconda sezione un approfondimento specifico del sogno. Sebbene lo citeremo spesso nel corso della discussione, in questa sede ci interessa evidenziarne solo un aspetto: il motivo per cui Freud lo predilige rispetto alle altre manifestazioni quale via privilegiata per decifrare il funzionamento dell'inconscio.

Cominciamo la nostra analisi concentrandoci sui sintomi nevrotici. Nella prima lezione della terza sezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi*,⁶⁰⁴ Freud lascia intendere che nel corso dell'esposizione emergeranno delle connessioni tra i fenomeni nevrotici, il sogno e gli atti mancati.⁶⁰⁵ Tuttavia, pur rinviando a un chiarimento di tali rapporti, egli precisa sin da subito una differenza fondamentale tra le manifestazioni nevrotiche e le altre espressioni dell'inconscio (sogni, atti mancati e motti di spirito): le prime, infatti, possono essere esperite solo dai medici e da chi ne soffre, mentre le altre riguardano la vita psichica normale.⁶⁰⁶

Prima di esplorare le affinità tra questi fenomeni, è utile chiarire come Freud definisce la struttura della nevrosi. Nel corso delle lezioni dell'*Introduzione*, i sintomi, la cui specificità determina il tipo di nevrosi (nevrosi isterica, nevrosi ossessiva e isteria d'angoscia), vengono descritti come la manifestazione superficiale di un processo più profondo e complesso che affonda le sue radici nello sviluppo individuale e nei meccanismi di funzionamento dell'inconscio. Per quanto riguarda le cause evolutive, Freud fornisce uno schema riassuntivo molto chiaro: alla base della nevrosi ci sono due cause non simultanee a livello temporale, cioè una disposizione dovuta alla fissazione della libido – a sua volta determinata dalla costituzione

⁵⁹⁸ Freud, *Le neuropsicosi da difesa*, cit.

⁵⁹⁹ Freud, *Gli studi sull'isteria*, cit.

⁶⁰⁰ Freud, *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, cit.

⁶⁰¹ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit.

⁶⁰² Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, cit.

⁶⁰³ Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, cit.

⁶⁰⁴ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit. Utilizziamo quest'opera e non quelle citate in riferimento ai sintomi nevrotici, perché il nostro obiettivo non è quello di essere fedeli alle opere a livello di apparizione temporale, ma di dare una descrizione generale di ogni espressione dell'inconscio. *L'Introduzione alla psicoanalisi* si presta perfettamente per questo scopo, perché le lezioni ivi raccolte sono state pensate come divulgative.

⁶⁰⁵ Ivi, p. 3824.

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

sessuale (esperienza preistorica) e dall'esperienza infantile del singolo individuo – e un'esperienza accidentale traumatica nella vita adulta. Affinché si sviluppi una vera e propria disposizione alla nevrosi, però, occorre inoltre che l'Io del soggetto entri in conflitto con i desideri sessuali, la cui risoluzione, resa possibile dalla rimozione, vede i secondi avere la peggio.

Per rendere più chiaro l'intreccio di questi fattori eziologici, riprendiamo a fini illustrativi l'esempio di Freud da lui intitolato *Al pianterreno e al primo piano*.⁶⁰⁷ In un edificio, il custode vive al pianterreno e il padrone di casa al primo piano. Le figlie di queste due famiglie giocano insieme, e Freud ritiene altamente probabile che i giochi delle due bambine possano avere talvolta un carattere di natura sessuale, come per esempio la stimolazione dei genitali. All'interno di questo scenario, la figlia del custode assume il ruolo della seduttrice, mentre quella del padrone di casa quello della sedotta. Anche se brevi, secondo Freud queste esperienze possono attivare impulsi sessuali in entrambe le bambine che si manifestano attraverso la masturbazione.

Successivamente, le due bambine intraprendono percorsi diversi. La figlia del custode, dopo la comparsa delle mestruazioni, è verosimile che rinunci all'onanismo a favore di una relazione sentimentale, portando così «a termine la sua vita senza risentire dell'esercizio prematuro della sua sessualità, esente da nevrosi».⁶⁰⁸ La figlia del padrone di casa, invece, fin dall'infanzia percepisce di aver compiuto qualcosa di sbagliato in base all'educazione ricevuta e, nonostante la rinuncia iniziale alla masturbazione, durante l'adolescenza il contatto con la sessualità risveglia impulsi repressi, causando disgusto e conflitto interiore. Secondo Freud, la nevrosi scoppia con l'età del matrimonio, quando il conflitto tra l'Io e i desideri sessuali si riattiva in seguito a dei corteggiamenti. Freud spiega che «questa giovanetta beneducata, intelligente e di elevate aspirazioni, ha completamente rimosso i suoi impulsi sessuali, ma questi, senza che lei ne sia cosciente, sono rimasti ancorati alle misere esperienze con la compagna di giochi della sua infanzia».⁶⁰⁹

Da questo esempio emergono chiaramente i principali fattori eziologici della nevrosi: la disposizione legata alle esperienze infantili con la compagna di giochi che fissano la sessualità della figlia del padrone di casa a quella fase; la rimozione dei desideri sessuali a causa dell'educazione ricevuta; e, infine, l'esperienza accidentale che riaccende il conflitto tra l'Io e i desideri, ossia il ritrovarsi corteggiata in età da matrimonio.

⁶⁰⁷ Ivi, p. 3920.

⁶⁰⁸ *Ibidem*.

⁶⁰⁹ Ivi, p. 3921. Citazione leggermente modificata.

Nel caso appena discusso, Freud non accenna a nessuna forma sintomatologica in particolare, ma il punto centrale è comprendere i meccanismi di funzionamento dell'inconscio che presiedono alla formazione dei sintomi, tema che ci porta alla connessione tra i fenomeni nevrotici, il sogno, gli atti mancati e i motti di spirito. Anche in questo caso, però, dobbiamo porci una domanda preliminare: che cos'è il sintomo per Freud? In breve, possiamo definirlo come una formazione sostitutiva che rappresenta un appagamento frustrato nella realtà, radicato in fissazioni libidiche precedenti. I processi che cooperano alla formazione vera e propria dei sintomi, invece, e qui arriviamo alle affinità, sono gli stessi che operano nella formazione dei sogni, ossia la condensazione e lo spostamento. Come scrive Freud:

Come il sogno, il sintomo raffigura qualcosa come appagato, un soddisfacimento alla maniera infantile; ma questo soddisfacimento può essere compresso, mediante condensazione massima, in un'unica sensazione o innervazione, ed essere limitato, mediante spostamento estremo, a un piccolo particolare dell'intero complesso libidico.⁶¹⁰

Ovviamente ritroviamo gli stessi meccanismi anche negli atti mancati e nei motti di spirito, come negli esempi citati da Freud della condensazione tra "porcherie" e "luce" in "lurche"⁶¹¹ e dello spostamento nella battuta sul cavallo.⁶¹²

Se nelle manifestazioni nevrotiche sono implicati gli stessi meccanismi che ritroviamo nel sogno, negli atti mancati e nei motti di spirito, in cosa può consistere la loro differenza? In altri termini, qual è il confine tra la normalità e la malattia a livello psichico? Su questo punto, Freud dà un'indicazione molto precisa, e cioè che la differenza tra sanità e nevrosi si gioca sul piano pratico, nel senso che bisogna vedere se a una persona sia rimasto un sufficiente *grado* di capacità di godere e di fare.⁶¹³ In ultima analisi, la distinzione tra sano e nevrotico è quantitativa, e non qualitativa, il che significa che chiunque, in potenza, potrebbe sviluppare una nevrosi.

Saltiamo l'analisi della seconda manifestazione dell'inconscio per le ragioni già esposte e passiamo direttamente alla presentazione degli atti mancati.

Innanzitutto, che cosa si intende per atti mancati? Con questo termine, Freud raggruppa diverse manifestazioni: i lapsus (verbali, di scrittura, di lettura e di ascolto), le dimenticanze

⁶¹⁰ Ivi, p. 3932.

⁶¹¹ Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, cit., p. 1489.

⁶¹² Scrive Freud: «Un commerciante di cavalli raccomanda al cliente un cavallo da corsa: "Se prende questo cavallo e monta in sella alle quattro del mattino, alle sei e mezzo sarà già a Presburgo." – "E che ci faccio a Presburgo alle sei e mezzo del mattino?». Cfr. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, cit., p. 1929.

⁶¹³ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., pp. 4011-4012.

(nomi propri, parole straniere, propositi e ricordi) e le sbadataggini (come, per esempio, perdere un oggetto). Come abbiamo già accennato, è importante sottolineare che quando ci riferiamo ai sogni, agli mancati e ai motti di spirito, stiamo parlando di espressioni normali dell'inconscio, tanto che il testo fondamentale per gli atti mancati è *Psicopatologia della vita quotidiana*.⁶¹⁴

Per chiarire il carattere quotidiano dell'atto mancato, possiamo fare riferimento a un classico esempio di lapsus verbale. Scrive Freud: «Un presidente del nostro parlamento aprì una volta la seduta con le parole: “Signori, registro la presenza del numero legale e dichiaro quindi *chiusa* la seduta”». ⁶¹⁵ A questo punto domandiamo: a chi non è mai capitato di dire una parola diversa da quella che si voleva pronunciare? Posto che sarà accaduto a tutti almeno una volta nella vita, la questione diventa comprendere quali sono le ragioni che hanno reso possibile questo scarto. Se iniziamo a cercarne le cause, adottiamo un atteggiamento innaturale, perché solitamente consideriamo questi errori irrilevanti e privi di significato, tanto da non prestarvi molta attenzione. Se proprio dovessimo interrogarci sulle motivazioni di un nostro lapsus, molto probabilmente chiameremmo in causa la stanchezza o la disattenzione. Secondo Freud, tuttavia, non si tratta solo di questi fattori. Se prendiamo il seguente caso di lapsus verbale, infatti, sempre tratto dai casi illustrativi di Freud, sembra difficile non ravvisare un senso profondo nello sbaglio: «Mio marito ha chiesto al dottore che dieta deve seguire, ma il dottore gli ha detto che non ha bisogno di una dieta, che può mangiare e bere tutto quello che *voglio*». ⁶¹⁶ Ciò che emerge da questo esempio è che la signora aveva in mente un programma preciso, così come nel caso del presidente del parlamento che, invece di dire che la seduta è aperta, dice che è chiusa. Di conseguenza, non si tratta di negare il ruolo della stanchezza e della disattenzione nella comparsa degli atti mancati, ma di evidenziare come questi siano secondari rispetto alla motivazione principale che porta al lapsus, ossia un determinato desiderio.

L'atto mancato, allora, rappresenta il risultato di un compromesso tra due tendenze in conflitto, cioè quella perturbata («la seduta è aperta») e quella perturbatrice (il desiderio che la seduta sia già chiusa). Per far sì che la tendenza perturbatrice disturbi la tendenza perturbata, però, ci deve essere stata una rimozione della prima, che poi, complici la stanchezza, la disattenzione e il desiderio, ritorna a farsi sentire o con la sostituzione della parola (come nel caso di “aperta” con “chiusa” del presidente del parlamento) o con una modifica (come nel caso di “vuole” con “voglio” della signora) o anche con una combinazione (come nel caso di “lurche” che condensa “luce” e “porcherie”).

⁶¹⁴ Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, cit.

⁶¹⁵ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 3642.

⁶¹⁶ Ivi, p. 3644.

Passiamo ora ad analizzare l'ultima manifestazione principale dell'inconscio, il motto di spirito. Esso può essere definito come un'espressione arguta o ironica che consente di veicolare, in modo scherzoso, contenuti inconsci spesso connessi a desideri personali o a tabù sociali, generando piacere e complicità nell'ascoltatore grazie al superamento momentaneo della censura. Sebbene i contenuti veicolati restino inconsci, è l'Io a elaborare consapevolmente la forma linguistica della battuta, avvalendosi dei meccanismi dello spostamento e della condensazione.

Dopo aver illustrato il meccanismo dello spostamento con l'esempio della battuta sul cavallo, possiamo ora volgere l'attenzione alla condensazione grazie a un esempio offerto da Freud attraverso una citazione tratta da un'opera di Heine:

In quella parte delle sue *Impressioni di viaggio* che porta il titolo *I bagni di Lucca*, Heine introduce la deliziosa figura del ricevitore del lotto e callista Hirsch-Hyacinth di Amburgo il quale, vantandosi col poeta delle sue relazioni con il ricco barone Rothschild, conclude infine: "Come è vero Dio, signor dottore, stavo seduto accanto a Salomon Rothschild e lui mi ha trattato proprio come un suo pari, con modi del tutto *familonari*".⁶¹⁷

In questo "gioco linguistico" si coglie chiaramente la fusione volontaria di due termini – *familiari* e *milionari* – in un neologismo denso di ambiguità semantica, il cui effetto comico deriva proprio dalla condensazione e dalla sovrapposizione inattesa dei due significati. La battuta consente così di portare alla coscienza, in forma indiretta e scherzosa, un contenuto potenzialmente conflittuale: l'ammirazione interessata nei confronti del potere economico e il desiderio di ascesa sociale che il personaggio nutre verso il barone. Tale contenuto, troppo imbarazzante per poter essere espresso in modo diretto, viene reso dicibile grazie all'artificio linguistico e alla leggerezza del motto.

Ritorna dunque il medesimo schema strutturale osservato nei sintomi nevrotici e negli atti mancati: un desiderio inconscio trova espressione simbolica attraverso un compromesso con la censura. Rispetto alle altre manifestazioni normali dell'inconscio, invece, il motto di spirito si distingue per la sua funzione eminentemente sociale, poiché mira a suscitare riso e complicità in un contesto comunicativo condiviso, mentre i sogni e gli atti mancati restano manifestazioni involontarie e prive di finalità relazionali.

⁶¹⁷ Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, cit., p. 1899.

Prima di analizzare le ragioni che hanno spinto Freud a privilegiare il sogno come via di accesso all'inconscio, riassumiamo brevemente quanto detto finora, così da chiarire i punti di contatto e le differenze tra le principali manifestazioni dell'inconscio prese in esame.

Abbiamo visto che tutte le espressioni dell'inconscio, sogni inclusi, condividono l'impiego dei meccanismi dello spostamento e della condensazione. Inoltre, esaminando i sintomi nevrotici, gli atti mancati e i motti di spirito, è emersa una struttura comune: in ciascuno di essi si esprime simbolicamente un desiderio inconscio attraverso un compromesso con la censura, anche se in forme molto differenti tra loro. I sintomi nevrotici, infatti, rappresentano il risultato di un conflitto rimosso, in cui il desiderio, bloccato dalla censura, si cristallizza in un soddisfacimento patologico sostitutivo. Gli atti mancati, invece, si presentano come errori o dimenticanze quotidiane apparentemente casuali, ma che in realtà rivelano l'interferenza di un desiderio inconscio in contrasto con l'intenzione cosciente. I motti di spirito, infine, costituiscono un compromesso in parte consapevole tra un desiderio e la censura, espresso in forma scherzosa con finalità sociali, cioè generare riso e alleggerire la tensione legata a un contenuto tabù. Nel prossimo paragrafo, vedremo il modo particolare del sogno di dar forma a questo compromesso tra un desiderio e la censura.

Vediamo ora le ragioni per cui Freud considera il sogno la via regia per accedere all'inconscio. Già sulla base della nostra esperienza quotidiana, emergono almeno tre motivi fondamentali che giustificano questa scelta. In primo luogo, a differenza dei sintomi nevrotici, il sogno è un fenomeno comune a tutti e possiede dunque un'universalità che i disturbi, seppur diffusi, non hanno. In secondo luogo, rispetto agli atti mancati e ai motti di spirito, il sogno è molto più frequente, poiché ricordiamo di aver sognato quasi ogni notte. Infine, i sogni offrono una ricchezza di materiale notevolmente superiore, fornendo al paziente e all'analista molteplici spunti per risalire al contenuto rimosso.

Proprio in virtù di queste tre caratteristiche – universalità, frequenza e ricchezza di contenuto – il sogno assume un ruolo privilegiato tra le manifestazioni dell'inconscio, costituendo la via regia per accedervi.

1.2. Il sogno

Il sogno rappresenta uno dei nuclei fondamentali del pensiero freudiano. Con la pubblicazione de *L'interpretazione dei sogni*,⁶¹⁸ Freud inaugura una nuova concezione dell'attività onirica, riconoscendole una logica interna e respingendo l'idea che essa sia un semplice fenomeno fisiologico privo di significato. Alla fine dell'Ottocento, infatti, in ambito scientifico si riteneva comunemente che i sogni fossero soltanto il prodotto di un'attività cerebrale casuale, simile all'effetto prodotto da «dieci dita di una persona del tutto ignara di musica che scorrono sulla tastiera di uno strumento».⁶¹⁹

Oltre a questo pregiudizio, Freud si discosta anche da un'altra convinzione, ben più antica, che vedeva nei sogni messaggi divini e previsioni sul futuro. Dal suo punto di vista, la vita onirica è un fenomeno completamente spiegabile senza dover ricorrere all'esistenza di qualche divinità. Il riferimento dei sogni al futuro, invece, è una caratteristica che Freud riconosce e che lega alla biografia specifica del sognatore. In particolare, i sogni rappresentano ciò che non è ancora stato realizzato e che il sognatore desidera che accada.

Sorprendentemente, questa posizione secondo cui il sogno ha un senso ed è in relazione con il futuro trova riscontro anche nel senso comune. A questo proposito, Freud scrive:

Scarsamente influenzata da questo giudizio della scienza [...], l'opinione popolare sembra ferma alla credenza che nonostante tutto il sogno ha un senso, e questo senso è in rapporto con l'annuncio del futuro, e potrà essere ricavato con qualche procedimento d'interpretazione dal suo spesso confuso ed enigmatico contenuto.⁶²⁰

La citazione è molto interessante, perché, da una parte, evidenzia la vicinanza del senso comune alla verità del sogno, e, dall'altra, sottolinea la necessità di un approccio adeguato per decifrarlo. Prima di affrontare lo scopo e i mezzi attraverso cui procede l'interpretazione, è necessario capire innanzitutto che cos'è il sogno per Freud.

Iniziamo la nostra analisi dalla funzione del sogno. Secondo Freud, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, il sogno serve a custodire il sonno. Scrive infatti: «In un certo senso tutti i sogni sono *sogni di comodità*, ubbidiscono all'intento di continuare il sonno, anziché a quello di svegliarsi. *Il sogno è il custode, non il perturbatore, del sonno*».⁶²¹ Questa convinzione

⁶¹⁸ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit.

⁶¹⁹ Ivi, p. 1056. Citazione leggermente modificata.

⁶²⁰ Freud, S., *Il sogno*, cit., p. 1398.

⁶²¹ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 1065.

non è affatto scontata, poiché ciascuno di noi ha fatto almeno una volta nella vita un incubo che lo ha svegliato. Tuttavia, per Freud questa possibilità non rappresenta la regola, perché, come vedremo, i sogni d'angoscia sono un'eccezione in cui le cose si svolgono diversamente rispetto alla norma. Infatti, nella maggior parte dei casi, i sogni soddisfano in modo allucinatorio desideri o stimoli che potrebbero interrompere il riposo.

Questa caratteristica accomuna il sogno alle altre manifestazioni dell'inconscio analizzate in precedenza, poiché anch'esso esprime un compromesso. In questo caso, il compromesso si realizza tra un desiderio o uno stimolo che cerca soddisfazione e il bisogno di dormire. Il sogno, dunque, non è altro che il compromesso di questi due bisogni che cercano una via per realizzarsi.

Per capire meglio questa dinamica, occorre esaminare il materiale da cui il sogno trae origine. Questo materiale, che Freud chiama “contenuto latente” o “pensieri onirici latenti”, ha origine da diverse fonti. Una prima categoria comprende gli stimoli che possono disturbare il riposo, i quali possono essere esterni – come dei rumori, degli odori o la luce – o interni, come la fame, la sete o l'urgenza di andare in bagno. Tuttavia, il contenuto latente non si esaurisce in questi stimoli immediati, ma include anche i residui diurni, cioè le tracce preconscie delle esperienze vissute durante il giorno, i ricordi infantili e, soprattutto, i desideri infantili rimossi. Questi ultimi, infatti, giocano un ruolo cruciale: a meno che uno stimolo non sia eccezionalmente intenso (come un rumore assordante o un impellente bisogno di andare in bagno), il sogno nasce solo quando i residui diurni e gli stimoli attuali riescono a combinarsi e a essere “rinforzati” da un desiderio infantile rimosso.⁶²²

Una volta compreso da dove trae origine, possiamo ora chiederci come questo materiale venga trasformato in un vero e proprio sogno. La trasformazione del contenuto latente in contenuto manifesto, cioè il sogno come lo ricordiamo al risveglio, avviene grazie al lavoro onirico. Questo processo trasformativo, che plasma il materiale del contenuto latente nella forma del contenuto manifesto, si basa essenzialmente su quattro regole: la regressione della forma di espressione, per cui si passa dal pensiero verbale alla raffigurazione per immagini e simboli;⁶²³ la condensazione, ossia la sintesi di elementi diversi in un unico elemento, come per

⁶²² A questo proposito, Freud paragona il desiderio rimosso a un capitalista, mentre il residuo diurno è considerato alla stregua di un imprenditore. Scrive infatti: «Per usare un paragone: è ben possibile che un pensiero diurno faccia per il sogno la parte dell'*imprenditore*, ma l'*imprenditore* [...] non può far nulla senza capitale, ha bisogno di un *capitalista* che sostenga le spese, e il capitalista che sostiene le spese psichiche del sogno è sempre e immancabilmente, qualunque possa essere il pensiero diurno, un *desiderio proveniente dall'inconscio*». Ivi, p. 1335.

⁶²³ Secondo Lingiardi, la simbolizzazione non dipende dal lavoro onirico. Scrive infatti: «Un fattore indipendente dal lavoro onirico è la simbolizzazione». Freud, però, nella decima lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi* dedicata al simbolismo, scrive che «le relazioni simboliche non contengono in sé nulla di peculiare al sognatore o

esempio una persona che ha le sembianze di un amico, ma il modo di fare di un cugino; lo spostamento, cioè il cambiamento di rilevanza da un elemento realmente importante a uno marginale; e, infine, l'elaborazione secondaria, ovvero un aggiustamento finale del sogno che lo rende più coerente e lineare.

Due osservazioni meritano particolare attenzione. Innanzitutto, come già accennato, il sogno si struttura attraverso la condensazione e lo spostamento, il che conferma la stretta parentela tra tutte e quattro le manifestazioni dell'inconscio esaminate. La seconda osservazione è che tutte queste regole convergono verso un unico obiettivo: deformare il contenuto latente per aggirare la censura. L'azione giudicante della censura rende infatti necessario camuffare i desideri rimossi, affinché essi trovino soddisfazione senza che il sognatore ne sia consapevole.

Vediamo ora un sogno di Freud analizzato nell'*Interpretazione dei sogni* per illustrare alcune delle caratteristiche fondamentali della vita onirica che abbiamo descritto.

Il sogno raccontato da Freud è il seguente: «*Ho scritto una monografia su una certa pianta. Il libro mi sta davanti, sto appunto voltando una tavola a colori ripiegata. Ad ogni esemplare è allegato un campione secco della pianta, come se fosse preso da un erbario*». ⁶²⁴ Subito dopo l'esposizione, Freud comincia l'analisi del sogno facendo delle associazioni libere. Il primo elemento che sottolinea è che la mattina ha visto nella vetrina di una libreria una nuova monografia dedicata al ciclamino. Subito dopo, gli viene in mente che questo fiore è il preferito di sua moglie, poi la storia di un marito che per la prima volta si è dimenticato di portare i fiori alla moglie per il suo compleanno, tradendo così un'attenzione nei suoi confronti non più elevata come una volta. Le associazioni continuano sino ad arrivare al ricordo di aver scritto una specie di monografia sulla pianta della coca, da cui si diramano nuove direzioni, tra cui l'incontro con il dottor Königstein la sera del sogno.

Tralasciamo ora alcuni dettagli, perché le associazioni sono molto ricche, e passiamo direttamente ai punti che ci interessano di più. Freud continua a fare associazioni tra diversi temi e sogni, ma, a un certo punto, emergono due ricordi infantili che secondo Lear custodiscono il segreto per interpretare il desiderio alla base del sogno. ⁶²⁵ Scrive Freud:

al lavoro onirico attraverso cui giungono a espressione». Ci sentiamo dunque legittimati ad attribuire al lavoro onirico anche il processo di simbolizzazione. Cfr. Lingiardi, V., *L'ombelico del sogno. Un viaggio onirico*, Einaudi, Torino, 2023, p. 63; Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 3759.

⁶²⁴ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 1014.

⁶²⁵ Lear, J., *Freud*, Routledge, New York, 2015, p. 116.

Ora, mi è stato raccontato il seguente episodio della mia infanzia, il cui ricordo è sostituito dal ricordo del racconto. Sembra che, all'età di due anni, io *bagnassi* ancora qualche volta il letto, ed essendone rimproverato, consolassi mio padre promettendo che gli avrei comperato a N. (la città più grande dei dintorni) un bel letto *nuovo*, rosso. [...] Vi fu poi, quando avevo sette o otto anni, un'altra complicazione domestica di cui mi ricordo assai bene. Una sera, prima di andare a letto, trasgredii il comando della discrezione di non fare i miei bisogni in presenza dei genitori nella camera da letto, e mio padre, nella sua ramanzina, commentò: "Da questo ragazzo non verrà fuori niente". Dev'essere stata una grave offesa per il mio orgoglio, perché nei miei sogni riconosco sempre allusioni a questa scena, connesse regolarmente con l'enumerazione delle mie capacità e dei miei successi, quasi volessi dire: "Vedi che ne è venuto fuori qualche cosa".⁶²⁶

Dopo il racconto di questi due ricordi infantili, non è più così complesso decifrare il desiderio che mette in moto il sogno. Come afferma Lear, infatti, «il sogno della monografia botanica di Freud esprime e gratifica un desiderio, un desiderio di combinare qualcosa».⁶²⁷ Secondo Lear, è addirittura possibile considerare *L'interpretazione dei sogni* come una realizzazione effettiva di quel desiderio, poiché «[Freud] prende il suo sogno e lo analizza; sulla base di questa analisi ricava una teoria dei sogni; scrive il suo libro sui sogni. È diventato così il vero autore di una monografia botanica – cioè una monografia su (il sogno di) una monografia botanica. E finalmente può dire a suo padre, "Vedi, alla fine ho combinato qualcosa!"».⁶²⁸

Da questo sogno, emergono diversi elementi che abbiamo visto parlando del materiale da cui prende forma il contenuto manifesto. C'è infatti il riferimento al residuo diurno, ossia l'aver visto di mattina la monografia dedicata al ciclamino nella vetrina di una libreria e l'incontro di sera con il dottor Königstein. Ci sono anche i ricordi infantili, ovvero i due episodi legati all'urinare del piccolo Freud. Ma soprattutto, l'analisi di Lear evidenzia il desiderio che, a causa della censura, non è di primo acchito visibile: dimostrare al padre di essere diventato qualcuno.

Torniamo brevemente sul residuo diurno, perché il diverso valore psichico dei due episodi mette in luce anche l'attività dello spostamento. Scrive Freud:

La prima delle impressioni cui si riferisce il sogno è insignificante, è una circostanza secondaria: ho visto nella vetrina un libro il cui titolo mi colpisce fuggacemente, e il contenuto non dovrebbe interessarmi. Il secondo episodio è invece di alto valore psichico: ho discusso calorosamente per

⁶²⁶ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 1051-1052.

⁶²⁷ Lear, *Freud*, cit., p. 116.

⁶²⁸ *Ibidem*. Traduzione mia.

un'ora con il mio amico oculista, gli ho accennato cose che ci toccano entrambi, e ho ridestato in me ricordi che mi hanno variamente turbato.⁶²⁹

Poco dopo, leggiamo quanto segue: «La spiegazione più ovvia del fatto che io ciononostante sogni l'impressione diurna indifferente, mentre il sogno è stato provocato da quella che mi ha a buon diritto turbato, è che anche in questo caso esiste il fenomeno di deformazione che abbiamo precedentemente ricondotto a una forza psichica con potere di censura».⁶³⁰ Nello specifico, in questo caso la deformazione ha a che vedere con lo spostamento di accento, per cui nel contenuto manifesto «il ricordo della monografia sul genere ciclamino viene utilizzato come un'*allusione* al discorso con l'amico».⁶³¹

Non tutti i sogni però hanno bisogno di deformare un desiderio affinché questo trovi un appagamento. Secondo Freud, infatti, esistono altre due categorie di sogno, dove in un caso il desiderio non è rimosso e l'appagamento è evidente, mentre nell'altro il desiderio è rimosso e il soddisfacimento è pericolosamente troppo chiaro. Abbiamo dunque tre categorie: la prima è costituita dai sogni che esprimono velatamente un desiderio rimosso, come quello di Freud che abbiamo appena descritto; la seconda è rappresentata dai sogni che esprimono in modo scoperto un desiderio non rimosso, come i sogni dei bambini che a breve tratteremo; e, infine, la terza categoria è rappresentata dai sogni che appagano un desiderio rimosso, ma con un'insufficiente copertura, come i sogni che producono angoscia e interrompono il sonno. In questi casi, secondo Freud, «la censura ha trascurato il suo compito, se ne è accorta troppo tardi, e l'insorgere dell'angoscia non è che il surrogato della mancata deformazione».⁶³²

Questa terza categoria, come abbiamo già sottolineato, è un'eccezione, perché nella maggior parte dei casi i sogni custodiscono il sonno attraverso l'appagamento di un desiderio. In riferimento ai sogni d'angoscia, invece, Freud parla proprio di casi limite dove il sogno non riesce più a impedire l'interruzione del sonno e «la permuta con l'altra, quella di troncarlo in tempo».⁶³³ L'immagine che utilizza per rendere questa dinamica più intelligibile è quella di un guardiano notturno coscienzioso, che come prima cosa cerca di far cessare le fonti di disturbo senza svegliare nessuno, ma quando poi queste diventano troppo pericolose e non può più cavarsela da solo, continua solerte il suo dovere svegliando la cittadinanza.⁶³⁴ L'aspetto

⁶²⁹ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 1018.

⁶³⁰ *Ibidem*.

⁶³¹ *Ibidem*.

⁶³² Freud, S., *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"*, cit., p. 4739.

⁶³³ Freud, *Il sogno*, cit., p. 1434.

⁶³⁴ Ivi, pp. 1434-1435.

fondamentale di questi sogni è che c'è comunque in gioco l'appagamento di un desiderio rimosso, solo che è così poco deformato da generare angoscia.

Vediamo ora alcuni esempi di sogni dei bambini, dove, contrariamente a quelli di angoscia, il desiderio è evidente insieme alle modalità di appagamento, ma senza alcuno scoppio di angoscia.

Freud raccoglie diversi casi illustrativi. Per evitare di dilungarci troppo, ne riporteremo solamente due. Il primo riguarda una bambina di diciannove mesi tenuta a digiuno per un giorno, perché la mattina ha vomitato in seguito a una indigestione di fragole. Scrive Freud: «La notte successiva a questo giorno di fame, la si ode pronunziare nel sonno il proprio nome e aggiungere: "*F(r)agole, f(r)agoloni, uovo, pappa.*" Sogna dunque di mangiare e sceglie per proprio menù appunto ciò che nel prossimo futuro teme le verrà assegnato in misura ridotta».⁶³⁵ Il secondo esempio riguarda invece una bambina di tre anni e tre mesi, che, dal suo punto di vista, ha fatto una gita sul lago troppo breve, tanto che nel momento di scendere a riva scoppia a piangere. Scrive Freud: «Il mattino dopo racconta che nella notte è stata sul lago, continuando così la gita diurna».⁶³⁶ In entrambi i casi è evidente che non c'è alcuna deformazione se non la trasformazione in immagini oniriche. Ora, l'assenza di camuffamento del desiderio che sta alla base del sogno dipende dal fatto che non si è ancora instaurata la censura nei bambini di questa età, motivo per cui tutto si svolge in maniera così limpida. Nel caso degli adulti, invece, abbiamo una situazione molto diversa, perché la censura è attiva, per cui è decisamente più complesso individuare il desiderio inconscio che muove il sogno.

Prima di passare alla prossima sezione dedicata all'interpretazione, pensiamo sia importante sottolineare che ci sarebbero altre due categorie di sogno. Si tratta dei sogni di punizione e dei sogni traumatici, che sarebbero l'unica vera eccezione alla regola per cui i sogni appagano un desiderio. Vediamoli brevemente.

Nel caso dei sogni di punizione, si esprime una sorta di auto condanna nei confronti dei propri desideri immorali. Tuttavia, come sottolinea Lingiardi, anche in questa quarta categoria c'è un appagamento di desiderio, seppur *sui generis*: «Nel caso dei sogni di punizione [...] non si tratta di appagare spinte pulsionali, ma istanze critiche e censorie del Super-Io».⁶³⁷ Pertanto, in questo caso non c'è alcun appagamento di natura sessuale, bensì la soddisfazione di essere stati morali.

⁶³⁵ Ivi, p. 1406.

⁶³⁶ *Ibidem*.

⁶³⁷ Lingiardi, *L'ombelico del sogno. Un viaggio onirico*, cit., p. 59.

Rispetto ai sogni traumatici, invece, sembra davvero molto difficile scorgere l'appagamento di un desiderio. Stiamo parlando infatti di persone traumatizzate da un evento, come per esempio i soldati della Prima Guerra Mondiale, che continuano a sognare le stesse scene penose e dolorose. Eppure, secondo il padre della psicoanalisi, anche in questo caso ci sarebbe un desiderio alla base del sogno traumatico. Come afferma sempre Lingiardi: «Ma anch'essi in fondo convogliano un desiderio, s'intestardisce Freud, quello di "dominare lo stimolo retroattivamente"». ⁶³⁸

Non esistono dunque eccezioni alla regola fondamentale per cui alla base di qualsiasi categoria di sogno c'è un desiderio. Il problema, a questo punto, è comprendere quale sia questo desiderio nelle tipologie di sogno più comuni nella vita adulta, ovvero la prima e la terza. Nella prossima sezione, ci occuperemo proprio della tecnica dell'interpretazione, i cui strumenti dovrebbero permettere di raggiungere questo scopo.

1.3. La tecnica dell'interpretazione

Il sogno si presenta al ricordo del sognatore come un'esperienza enigmatica, che può risultare difficile da comprendere a prima vista. Freud, però, ci ha insegnato che esiste una differenza fondamentale tra il contenuto manifesto (ciò che ricordiamo del sogno) e il contenuto latente (il materiale da cui prende forma il contenuto manifesto). Questa duplice natura del sogno, come abbiamo visto, dipende dal processo trasformativo che Freud chiama lavoro onirico. La funzione di tale processo, dato che la censura agisce anche nel sonno, è di camuffare i pensieri onirici latenti affinché il desiderio rimosso possa trovare un appagamento senza disturbare il riposo. Pertanto, lo scopo dell'interpretazione non può che essere il seguente: decostruire i processi trasformativi del lavoro onirico per giungere al materiale da cui ha preso forma il sogno, in particolare al desiderio rimosso.

La tecnica dell'interpretazione è quindi lo strumento che dovrebbe permettere questa scoperta, ma Freud, prima di mostrare concretamente come essa funzioni, ci avverte che non bisogna intenderla né come una semplice traduzione simbolica basata sull'analogia, né come un'equivalenza tra un elemento del sogno e il suo significato secondo una sorta di libro delle corrispondenze.

⁶³⁸ *Ibidem.*

Per illustrare il primo metodo da cui prende le distanze, Freud cita un noto esempio biblico:

Un esempio di questo procedimento si potrebbe trovare nella spiegazione del sogno del faraone fornita dal biblico Giuseppe. Sette vacche grasse alle quali seguono sette vacche magre che divorano le prime: è una sostituzione simbolica della predizione di sette anni di carestia in Egitto, che divoreranno tutta l'abbondanza accumulata nei sette anni fortunati.⁶³⁹

Secondo Freud, il problema di questo metodo è duplice: in primo luogo, esso è destinato «a fallire di fronte a sogni che appaiono non solo incomprensibili, ma anche confusi»;⁶⁴⁰ in secondo luogo, non è una tecnica insegnabile, dal momento che la sua «riuscita è legata all'ingegnosità, all'intuizione immediata, e per questa ragione l'interpretazione del sogno riuscì mediante la simbolistica a elevarsi a esercizio d'arte legato in apparenza a doti particolari».⁶⁴¹

Riguardo al secondo modo di interpretare i sogni, altrettanto fuorviante, Freud scrive: «Ho sognato per esempio una lettera, ma anche un funerale, eccetera; consulto ora un "libro dei sogni" e trovo che "lettera" va tradotto con "dispiacere", "funerale" con "fidanzamento". Spetta ora a me creare un nesso fra i termini chiave decifrati, nesso che di nuovo accolgo come rivolto al futuro».⁶⁴²

Questo riferimento al futuro, accennato da Freud anche nella discussione del primo metodo, si collega alla convinzione popolare secondo cui i sogni si occupano di ciò che deve ancora accadere. Ma vediamo ora la criticità principale del secondo metodo, che Freud definisce di decifrazione. Dal suo punto di vista, in questo caso «la cosa più importante sarebbe l'attendibilità della "chiave" del libro dei sogni, mentre di ciò manca qualsiasi garanzia».⁶⁴³

Nessuno dei due approcci, quindi, presenta le caratteristiche necessarie per interpretare scientificamente il sogno. Freud arriva a dire che si «sarebbe quindi tentati di dar ragione ai filosofi e agli psichiatri e di cancellare il problema dell'interpretazione del sogno, considerandolo un compito immaginario».⁶⁴⁴

Tuttavia, secondo il padre della psicoanalisi, non solo il sogno ha un significato, ma esiste anche un procedimento rigoroso per portare alla luce il senso nascosto nel contenuto manifesto. Questa procedura è teoricamente molto semplice, ma la sua attuazione pratica si

⁶³⁹ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 962.

⁶⁴⁰ Ivi, p. 961.

⁶⁴¹ Ivi, p. 962.

⁶⁴² *Ibidem*.

⁶⁴³ Ivi, p. 963.

⁶⁴⁴ *Ibidem*.

rivela spesso ardua. La difficoltà principale risiede nell'incapacità del paziente di assumere un atteggiamento di autosservazione acritica, ovvero di riferire tutto ciò che gli passa per la mente senza esercitare il filtro della censura. La sfida, quindi, non sta tanto nel capire come svolgere il compito, quanto nel non opporre resistenza al processo associativo spontaneo. Torneremo su questo problema cruciale alla fine della sezione.

Ora, proprio per la centralità di questo metodo, è fondamentale una precisazione che eviti ogni equivoco: l'autosservazione richiesta non va in alcun modo confusa con la riflessione. Anche se in entrambi i casi si esercita «una certa concentrazione dell'attenzione»,⁶⁴⁵ nella riflessione esiste una forma di critica che scarta pensieri ritenuti assurdi o irrilevanti. Nell'autosservazione, invece, l'unico sforzo richiesto è quello di reprimere la critica, affinché possano emergere idee che altrimenti verrebbero escluse.

Quando il paziente riesce effettivamente a comunicare senza filtri i pensieri che gli vengono in mente, praticando così l'autosservazione correttamente, Freud ritiene possibile cominciare il lavoro di ricostruzione del contenuto latente. Ciò è reso possibile dal fatto che esistono delle connessioni tra il contenuto manifesto e la vita del sognatore, grazie alle quali l'analista – conoscendo le regole del lavoro onirico – può farsi un'idea del materiale originario del sogno. Naturalmente, ci sono delle difficoltà in questo processo, che tratteremo però più avanti insieme alla questione della resistenza al metodo delle associazioni libere.

Per ora ci interessa solo evidenziare che secondo Freud il paziente non deve esprimere ciò che gli viene in mente in relazione al sogno nella sua interezza, ma, piuttosto, partendo da ciascuna delle sue singole parti. Scrive infatti:

Se chiedo a un paziente non ancora esercitato: “che cosa le fa venire in mente questo sogno?”, in genere egli non è in grado di afferrare nulla nel suo campo visivo mentale. Se invece gli presento il sogno scomposto in singoli frammenti, allora, per ogni frammento, egli mi offre una serie di pensieri che si possono definire come il “sottinteso” di questa parte del sogno.⁶⁴⁶

Freud stesso, per spiegare il funzionamento dell'interpretazione, sceglie un proprio sogno e lo scompone in varie parti, annotando tutto ciò che gli viene in mente per ciascun elemento. Si tratta del celebre sogno di Irma, che riassumiamo così: Freud sogna di trovarsi in un grande salone con molti amici e colleghi. Incontra Irma, una sua paziente che nella realtà non è guarita come lui sperava. Le chiede come sta e lei si lamenta di certi dolori allo stomaco, alla bocca e

⁶⁴⁵ Ivi, p. 964.

⁶⁴⁶ Ivi, p. 966.

alla gola. Freud la esamina, ma sopraggiungono altri medici – i suoi amici Otto, Leopold e il dottor M. – che la visitano. Otto viene ritenuto responsabile per averle fatto un’iniezione sbagliata, causa di un’infezione. Il sogno permette così a Freud di sollevarsi dalla responsabilità del fallimento terapeutico.

Vediamo ora il primo elemento che Freud analizza, cioè il grande salone con amici e colleghi:

Quell'estate abitavamo alla Bellevue, una casa isolata posta su uno dei colli che si congiungono al Kahlenberg. La casa era stata un tempo destinata a locale di divertimento e aveva quindi stanze molto alte simili a grandi atri. Il sogno è stato fatto alla Bellevue, e precisamente pochi giorni prima del compleanno di mia moglie. Quel giorno mia moglie aveva detto che per il suo compleanno aspettava come ospiti molti amici fra i quali anche Irma. Il sogno anticipa dunque questa situazione: è il compleanno di mia moglie e stiamo ricevendo molte persone, tra le quali Irma, nel grande salone della Bellevue.⁶⁴⁷

Riportiamo anche l'ultimo elemento analizzato da Freud, ossia il rimprovero a Otto in merito all'eventualità che la siringa non fosse pulita al momento dell'iniezione:

Ancora un rimprovero a Otto, questa volta però di origine diversa. Ieri ho incontrato per caso il figlio di una signora ottantaduenne, alla quale devo fare ogni giorno due iniezioni di morfina. Attualmente si trova in campagna, sofferente, ho saputo, di una flebite. Ho subito pensato che si trattasse di un infiltrato prodotto da una siringa sporca. Sono orgoglioso di non averle causato, in due anni, neanche un solo infiltrato: naturalmente bado sempre a che la siringa sia pulita. Sono, per l'appunto, scrupoloso. La flebite mi riconduce a mia moglie, che durante una gravidanza soffrì di stasi venosa. Affiorano ora alla mia memoria tre situazioni analoghe (con mia moglie, con Irma, con la defunta Mathilde), la cui identità evidentemente mi ha dato il diritto di scambiare nel sogno le tre persone.⁶⁴⁸

Da questi due esempi si comprende appieno il metodo interpretativo basato sulle associazioni libere, che consiste per l'appunto nella scomposizione del sogno in singoli elementi e nella annotazione o comunicazione non censurata di tutto ciò che affiora alla coscienza.

È degno di nota come Freud, nonostante l'analisi dettagliata del proprio sogno, ammetta egli stesso di non essere andato troppo a fondo, citando a giustificazione «il riserbo che si ha

⁶⁴⁷ Ivi, p. 969.

⁶⁴⁸ Ivi, p. 977.

per ogni sogno personale». ⁶⁴⁹ Questa ammissione è significativa poiché evidenzia un limite intrinseco all'autoanalisi e, al contempo, istituisce un principio etico-metodologico: l'interpretazione richiede un livello di sincerità che è sempre relativo e soggettivo. Il compito di essere sinceri nell'introspezione della propria vita onirica rimane, in ultima istanza, una responsabilità individuale e intrascendibile.

Oltre allo strumento delle associazioni libere, la tecnica interpretativa freudiana si avvale di un secondo pilastro: la conoscenza dei simboli onirici. Questi, a differenza dei contenuti idiosincratici che emergono dalle libere associazioni, presentano un carattere di stabilità e ricorrenza. A questo proposito, Freud scrive che, data la costanza delle traduzioni tra i simboli e i loro significati, in alcune circostanze si potrebbe perfino prescindere dalle associazioni del sognatore per giungere al senso del sogno. ⁶⁵⁰ Scrive infatti: «Essi [i simboli] ci permettono, in certe circostanze, di interpretare un sogno senza interrogare il sognatore, il quale, comunque, nulla sa dire a proposito del simbolo». ⁶⁵¹

Subito dopo, Freud aggiunge che, oltre a conoscere i simboli onirici usuali, è fondamentale conoscere anche la persona del sognatore, le circostanze in cui vive e le impressioni che hanno preceduto il sogno, per poterlo interpretare con sicurezza e immediata comprensione. ⁶⁵² Di conseguenza, l'idea che si possa prescindere dalle associazioni del sognatore si indebolisce fortemente. Infatti, poche righe dopo, Freud sottolinea che «l'interpretazione basata sulla conoscenza dei simboli non è una tecnica che possa sostituire quella associativa o competere con essa. È un'integrazione della tecnica associativa e solo se inserita in questa fornisce risultati apprezzabili». ⁶⁵³

Ma perché esistono questi simboli che, indipendentemente dal sognatore, hanno i medesimi significati? Secondo Freud, ciò dipende dalle fonti da cui il lavoro onirico attinge per trasformare i pensieri verbali in immagini e simboli, ossia il patrimonio comune del linguaggio, delle fiabe, dei miti, dei motti di spirito, dei proverbi e delle canzoni popolari. È proprio questa provenienza condivisa, infatti, a permettere la costante traduzione di un simbolo in un determinato significato, che nella maggior parte dei casi è di natura sessuale.

Vediamo qualche esempio. Rispetto all'uso di certe espressioni popolari, Freud cita il caso in cui sogniamo di utilizzare delle sporgenze di una casa per aggrapparci. Scrive: «Se nel sogno utilizziamo le sporgenze della casa per aggrapparci, non ci viene forse in mente la

⁶⁴⁹ Ivi, p. 979.

⁶⁵⁰ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 3745.

⁶⁵¹ *Ibidem*.

⁶⁵² *Ibidem*.

⁶⁵³ Ivi, p. 3746.

definizione volgare per un petto fortemente sviluppato: “Quella lì ha un bel davanzale?”». ⁶⁵⁴ Rispetto all’influenza dei miti, invece, Freud parla di come viene simbolizzata la nascita nella vita onirica: «La nascita viene regolarmente espressa nel sogno mediante un riferimento all’acqua: ci si precipita in acqua o si esce dall’acqua, cioè si partorisce o si è partoriti». ⁶⁵⁵ Infine, in riferimento ai genitali maschili, Freud scrive:

Tra le rappresentazioni simboliche del genitale maschile, difficilmente ne troveremo una che non ricorra nell’uso linguistico scherzoso, volgare o poetico, specialmente dei poeti classici. In questi ultimi casi però entrano in gioco non soltanto i simboli che compaiono nel sogno, ma anche altre raffigurazioni, per esempio attrezzi per svariate operazioni, l’aratro innanzitutto. ⁶⁵⁶

Come abbiamo detto, la conoscenza dei simboli può certamente rappresentare un importante aiuto nel difficile compito di interpretare un sogno, ma ci sono anche delle difficoltà legate al simbolismo. Secondo Freud, infatti, non si può mai sapere se un determinato elemento del sogno deve essere interpretato per come esso si presenta o simbolicamente, poiché, come scrive, «le cose usate come simboli non cessano per questo di essere sé stesse». ⁶⁵⁷

Ma i problemi non finiscono qui: oltre all’impossibilità strutturale di capire subito se un elemento debba essere inteso in senso proprio o simbolico, per Freud rimane indecidibile, a prima vista, se un elemento debba essere inteso in senso positivo o negativo. Ciò dipende dal fatto che nei sogni un elemento può significare anche il suo contrario, per cui non si può mai essere sicuri che l’interpretazione stia cogliendo nel segno. Inoltre, ci possono essere più interpretazioni corrette dello stesso sogno, il che amplifica notevolmente il margine di arbitrio dell’interprete. ⁶⁵⁸

Come risponde Freud a queste possibili critiche? Innanzitutto, ammette che si tratta di punti critici, ma poi sottolinea che non è vero che l’interpretazione dei sogni sia completamente in balia dell’arbitrio dell’interprete. I fattori determinanti, infatti, sono piuttosto l’abilità, l’esperienza e la comprensione dell’interprete. Questi sì che possono fare la differenza e inficiare di molto l’oggettività dell’interpretazione. Ma il punto vero, secondo Freud, è un altro: il sogno, nella sua essenza, è caratterizzato da indeterminatezza e ambiguità, il che rende

⁶⁵⁴ Ivi, p. 3753.

⁶⁵⁵ Ivi, p. 3754.

⁶⁵⁶ Ivi, p. 3757.

⁶⁵⁷ Ivi, p. 3813.

⁶⁵⁸ Nel corso della quindicesima lezione, Freud affronta altre critiche, ma in questa sede preferiamo approfondire solo quelle citate, poiché sono quelle che più si concentrano sulla tecnica stessa dell’interpretazione. Per gli altri punti critici, si veda: Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., pp. 3817-3823.

l'interpretazione un'operazione sempre aperta all'approfondimento e alla correzione. Di conseguenza, anche il miglior interprete di sogni in circolazione deve fare i conti con questa ambiguità di fondo della vita onirica, a prescindere dall'abilità, dall'esperienza e dal livello di comprensione.

Per Freud, però, lo strumento delle associazioni libere può venire in soccorso dell'analista, orientandolo verso una direzione interpretativa più solida e coerente. Scrive infatti:

Del resto, l'impressione di arbitrarietà, che suscita per esempio l'interpretazione dei simboli, scompare se si tiene conto del fatto che normalmente l'interconnessione dei pensieri onirici, quella del sogno con la vita del sognatore, e la situazione psichica complessiva nella quale il sogno si inserisce, implicano la scelta di una delle interpretazioni possibili e respingono le altre come inservibili.⁶⁵⁹

Pertanto, a tutti e tre i problemi sollevati – se un elemento coincida con sé stesso o sia un simbolo, se un elemento coincida con sé stesso o sia in realtà il contrario e la sovradeterminazione del sogno – si può rispondere chiamando in causa le associazioni libere del sognatore. Queste ultime allontanano la possibilità dell'arbitrio e indirizzano l'analista verso una certa interpretazione, pur lasciando spazio a ulteriori significati non ancora colti. Bisogna precisare che lo strumento delle associazioni libere non elimina completamente l'ambiguità del sogno, tanto che Freud scrive che «un gran numero di ambiguità e di indeterminatezze del sogno rimangono insolute».⁶⁶⁰ Ciononostante, per Freud la comprensione del sogno può raggiungere risultati notevoli e resta la via privilegiata per comprendere il funzionamento dell'inconscio.

Esiste un'ultima difficoltà a cui abbiamo già accennato e che non abbiamo ancora trattato, ossia la resistenza a “lasciarsi andare” al metodo delle associazioni libere. Questo è un problema cruciale per Freud, perché se c'è una resistenza elevata nel paziente, il lavoro di analisi diventa davvero molto arduo. Dal suo punto di vista, questo tema è così fondamentale che «il successo dipende esclusivamente dalla tensione della resistenza opposta dall'Io sveglio al materiale inconscio rimosso».⁶⁶¹

⁶⁵⁹ Ivi, p. 3814.

⁶⁶⁰ Ivi, p. 3816.

⁶⁶¹ Freud, *Alcune aggiunte d'insieme alla “Interpretazione dei sogni”*, cit., p. 4735.

Rispetto a questo problema, la soluzione proposta da Freud è di lavorare innanzitutto sulle resistenze, perché solo così è possibile sbloccare il paziente. A questo proposito, scrive:

Se [l'analista] riesce a eliminare una resistenza del sognatore grazie a un'osservazione felice, gli può perfino capitare che un sogno a tutta prima inintelligibile diventi comprensibile nel corso di quella stessa seduta. Il paziente si ricorderà a un tratto di un frammento del sogno sin allora dimenticato che fornisce la chiave per l'interpretazione; oppure emergerà una nuova associazione che chiarirà tutto il quadro.⁶⁶²

Per poter interpretare un sogno, quindi, bisogna lavorare innanzitutto sulle resistenze del paziente quando queste sono elevate. Una volta indebolite, è possibile ricostruire a partire dalle associazioni libere, dalla conoscenza dei simboli e dalla conoscenza dei meccanismi trasformativi del lavoro onirico, il contenuto latente da cui si è originato il contenuto manifesto. Lo scopo, come abbiamo detto all'inizio, è scoprire il desiderio rimosso che ha messo in moto il sogno. Tuttavia, anche quando si riesce a portarlo alla luce, resta sempre un limite invalicabile: quello che Freud chiama l'ombelico del sogno,⁶⁶³ poiché «anche nei sogni meglio interpretati è spesso necessario lasciare un punto all'oscuro, perché nel corso dell'interpretazione si nota che in quel punto ha inizio un groviglio di pensieri che non si lascia sbrogliare».⁶⁶⁴

1.4. Il sogno e le quattro cause aristoteliche

In questo paragrafo, l'analisi del sogno è stata articolata in tre ambiti principali: la sua natura di manifestazione privilegiata dell'inconscio, che pur condividendo tratti con altre produzioni psichiche, si distingue per caratteristiche uniche che la rendono la via regia per indagare le dinamiche dell'inconscio stesso; la sua struttura intrinseca, esaminata attraverso la funzione, la modalità, i materiali e il lavoro onirico, nonché le sue diverse tipologie; e, infine, la questione metodologica dell'interpretazione e le sue difficoltà costitutive.

Il quadro complessivo che emerge è quello di un fenomeno che per Freud costituisce la manifestazione per eccellenza dell'inconscio. Nonostante le complessità interpretative, il sogno

⁶⁶² Ivi, p. 4736.

⁶⁶³ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 1306

⁶⁶⁴ *Ibidem*.

è decifrabile di principio, in quanto sempre scomponibile e riconducibile ai suoi elementi costitutivi. Tuttavia, è importante sottolineare che, per quanto approfondita sia l'analisi, Freud ritiene impossibile sciogliere completamente la matassa da cui il sogno ha origine. La sua comprensione si colloca dunque in una posizione intermedia tra la chiarezza e l'oscurità, con una tendenza che potremmo considerare più vicina alla prima che alla seconda.

Per concludere l'esposizione, è essenziale dedicare una riflessione allo stato di sonno. Abbiamo già ricordato che, nella visione freudiana, il sogno funge da custode del sonno, ma non abbiamo ancora approfondito il tema del sonno in quanto tale. Sebbene nell'opera freudiana non esista una teoria sistematica del sonno, è possibile ricavarne una concezione coerente da riferimenti sparsi. Sulla base di questi, possiamo affermare che Freud lo considera la condizione fisiologica necessaria perché i sogni possano prodursi. Questo avviene perché, quando l'apparato psichico si ritira dalla realtà esterna, l'Io subisce una parziale sospensione delle sue funzioni, portando a un abbassamento delle difese e facilitando così l'emersione di contenuti inconsci nella coscienza. Tuttavia, le difese non vengono meno del tutto, in quanto i desideri rimossi, normalmente, permangono infatti sufficientemente camuffati da non turbare il riposo. In questa prospettiva, il sonno funge da causa efficiente del sogno, costituendone la condizione necessaria senza determinarne però direttamente i contenuti.

Un esame complessivo della teoria freudiana presentata in questo paragrafo rivela però come un aspetto rimanga in ombra, cioè la causa formale. Freud, infatti, oltre a identificare il sonno come la causa efficiente dei sogni, individua anche la causa finale (l'appagamento, seppure camuffato, del desiderio rimosso) e la causa materiale (i pensieri onirici latenti) della vita onirica, tralasciando però un'analisi approfondita del sogno in quanto forma specifica dell'esperienza. Questa assenza lascia irrisolto il problema di cosa differenzi radicalmente l'esperienza onirica da altre forme di esperienza, come la percezione e l'immaginazione.

Proprio per colmare questa lacuna teorica, si renderà necessario il ricorso alla prospettiva husserliana, che pone al centro della sua indagine l'essenza dell'esperienza onirica. A questo scopo, il passo successivo sarà integrare l'impalcatura freudiana con le riflessioni di Husserl. È importante sottolineare che lo scopo di questa operazione non è criticare la psicoanalisi, come nel capitolo precedente, ma offrire un'analisi complementare capace di arricchire la comprensione del fenomeno esplorando la dimensione che Freud ha lasciato inavasa.

2. Il sogno secondo Husserl

In questo paragrafo analizzeremo la posizione di Husserl riguardo alla vita onirica. Come anticipato nella sezione precedente, il nostro scopo non è quello di correggere la teoria freudiana del sogno, bensì di integrarla con l'analisi husserliana della struttura del sogno come atto intenzionale. Facendo riferimento alle quattro cause aristoteliche, abbiamo visto infatti che Freud trascura la causa formale del sogno, ovvero la sua struttura e le differenze fondamentali che lo distinguono, per esempio, dalla percezione e dall'immaginazione.

Per colmare questa lacuna, abbiamo suddiviso il paragrafo in quattro parti, ciascuna con la funzione di approfondire e rendere più comprensibile la natura del sogno a partire dalla fenomenologia husserliana.

Nella prima parte, ci dedicheremo allo stato del sonno senza sogni, cioè il sesto modo in cui può essere declinato l'inconscio in senso husserliano. Esamineremo come questa esperienza consenta, nonostante le difficoltà descrittive, di approssimarsi alla comprensione delle esperienze limite della nascita e della morte. A conclusione, proporremo un'interpretazione di questo particolare stato della coscienza a partire da un articolo di de Warren.⁶⁶⁵

La seconda parte affronterà il cuore del tema: i sogni non lucidi, ovvero il settimo e ultimo modo in cui si può parlare di inconscio in Husserl. Innanzitutto, analizzeremo la struttura del sogno e il motivo per cui, in virtù di una specifica forma di autocoscienza, esso può essere definito un atto inconscio. In seguito, mostreremo come, grazie al risveglio, il sogno possa essere ricondotto all'attività immaginativa. Questo ci porterà infine a vedere come alcune caratteristiche del sogno – effetto di realtà, condensazione, spostamento e raffigurabilità – siano già presenti nel funzionamento stesso dell'immaginazione, giungendo così a considerare il sogno come una forma *sui generis* di immaginazione. A sostegno di questa tesi, analizzeremo anche il caso dei sogni lucidi.

Nella terza parte, ci sposteremo su fenomeni di assorbimento che si verificano nello stato di veglia, come il *mind wandering*, i sogni a occhi aperti, l'incantamento e altri stati simili. Anche in questi casi metteremo in luce la peculiare forma dell'autocoscienza che caratterizza tali stati, mostrando come essa permetta di coglierne la specificità rispetto agli altri stati della coscienza analizzati nel corso del paragrafo. La nostra attenzione, però, si soffermerà principalmente sul confronto tra il *mind wandering* e i sogni a occhi aperti.

⁶⁶⁵ De Warren, N., *The Inner Night: Towards a Phenomenology of (Dreamless) Sleep*, On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time, edited by D. Lohmar & I. Yamaguchi, Springer, Dordrecht, 2010.

Infine, nella quarta parte offriremo una sintesi unitaria in cui chiariremo, dal punto di vista dell'autocoscienza, le differenze tra percezione, atti presentificativi (come ricordo, aspettativa e immaginazione), sonno senza sogni, sogni non lucidi, sogni lucidi, mind wandering, sogni a occhi aperti e fenomeni affini.

2.1. *Il sonno senza sogni*

Il tema principale di questo paragrafo sono i sogni non lucidi, ma, prima di affrontarlo, pensiamo sia importante considerare il caso del sonno senza sogni. Quest'ultimo, infatti, oltre a essere la sesta modalità di intendere l'inconscio per Husserl, è anche l'"esperienza" più basilare da cui si può partire per poi analizzare il caso dei sogni non lucidi e dei sogni lucidi.

Tuttavia, poiché tratteremo queste due esperienze in seguito, ne rimandiamo la chiarificazione per concentrarci sull'analisi del sonno senza sogni, cominciando dal motivo per cui esso rappresenta una delle sette forme dell'inconscio messe in luce da Husserl. La ragione, in realtà, è molto semplice: quando dormiamo e non sogniamo, infatti, la coscienza, oltre a non essere ricettiva nei confronti delle affezioni che provengono dal mondo, non è nemmeno impegnata in alcuna attività. Pertanto, questa condizione si qualifica come inconscia, perché la coscienza è in uno stato di oblio del mondo, e, soprattutto, di sé. A questo proposito, de Warren scrive:

Del sonno, nulla è vissuto da colui che dorme. E anche l'Altro, che mi osserva mentre dormo, e alla cui fiducia affido il mio sonno, non è davvero testimone del mio dormire; anche l'Altro rimane escluso dall'esperienza del mio essere addormentato, *un'esperienza che non esiste per nessuno*. Il sonno mi ritira da me stesso tanto quanto mi ritira dal mondo.⁶⁶⁶

Ma se questa esperienza non esiste per nessuno, come è possibile descriverla fenomenologicamente? Effettivamente, Jean-Luc Nancy si è espresso negativamente in merito alla possibilità di un'indagine fenomenologica del sonno, affermando che «non c'è una fenomenologia del sonno, perché esso non mostra di sé altro che la propria scomparsa, il proprio sprofondamento e la propria ritirata».⁶⁶⁷

⁶⁶⁶ Ivi, p. 274. Traduzione e corsivo miei.

⁶⁶⁷ Nancy, J.-L., *Tombe de sommeil*, Galilée, Paris, 2007, p. 31. Traduzione mia.

Ora, quello che scrive Nancy è vero, perché la coscienza, come abbiamo visto, non è presente a sé stessa mentre dorme, ma dobbiamo subito aggiungere che da questo non deriva l'impossibilità di ricostruire tale esperienza sulla base del risveglio e di altre esperienze affini dal punto di vista della temporalità. Nell'ultima parte di questa sezione, infatti, vedremo come sia possibile comprendere la struttura del sonno senza sogni prendendo in esame la temporalità dell'immaginazione. Per il momento, ci interessa sottolineare che questa caratteristica del sonno, ossia l'assenza di un testimone, lo avvicina alla nascita e alla morte, poiché in tutti e tre i casi abbiamo a che fare con dei fenomeni limite, cioè con eventi posti ai margini dell'esperienza e della descrivibilità.

Data questa somiglianza tra i tre fenomeni appena evidenziata, non sorprende che Husserl li tratti insieme in diversi scritti, come nei *Manoscritti C*,⁶⁶⁸ l'ottava appendice delle *Analyses*,⁶⁶⁹ in particolare il decimo paragrafo intitolato *L'immortalità dell'Ego trascendentale – l'impossibilità che l'Ego trascendentale sia nato*, e, soprattutto, in *Fenomenologia dell'inconscio*.⁶⁷⁰

Nonostante le complessità che lo stato di sonno pone alla descrizione fenomenologica, è interessante notare che, in questi scritti che abbiamo appena citato, il sonno venga impiegato come modello per poter cercare di comprendere i fenomeni della nascita e della morte. Secondo Geniusas, infatti, per Husserl la costituzione della propria finitezza passa innanzitutto dal sonno, nello specifico dalle fasi esperibili dell'addormentarsi e dello svegliarsi, perché queste transizioni rappresentano delle ottime metafore per cercare di comprendere la nascita e la morte, che, altrimenti, rimarrebbero indescrivibili.⁶⁷¹ All'interno di questo quadro, la nascita si configura come il risveglio dal sonno originario, cioè un sonno che non è mai stato preceduto da un addormentamento, mentre la morte assume le sembianze di un ritorno al sonno originario, cioè un addormentamento che non sarà più seguito da alcun risveglio.⁶⁷²

È importante evidenziare che la costituzione della propria finitezza attraverso il sonno avviene senza la mediazione degli altri. Pertanto, nella lettura di Geniusas, le transizioni del sonno permettono già di costituire in modo rudimentale la nascita e la morte come fenomeni limite. Tuttavia, questo primo livello costitutivo è insufficiente, perché, se da una parte il sonno permette la costituzione della nascita e della morte come fenomeni limite, dall'altra, senza la

⁶⁶⁸ Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929-1934)*, cit.

⁶⁶⁹ Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis, Lectures on Transcendental Logic*, cit.

⁶⁷⁰ Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, cit.

⁶⁷¹ Geniusas, S., *On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time, On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, edited by D. Lohmar & I. Yamaguchi, Springer, Dordrecht, 2010, p. 75.

⁶⁷² *Ibidem*.

presenza degli altri, il soggetto che si risveglia dal sonno potrebbe credere che durante la sua assenza non è esistito alcun mondo. È solo grazie all'esistenza degli altri, infatti, che il soggetto scopre che esiste un tempo oggettivo e che quando lui dorme ci sono altre persone che continuano a costituire il mondo. Non solo, facendo esperienza della nascita e della morte degli altri, il soggetto costituisce la propria vita come un tempo finito all'interno di un tempo oggettivo e infinito. Grazie a questa consapevolezza della propria finitudine, il soggetto può aprirsi alla tradizione, ossia alla catena intergenerazionale che lo ha preceduto e che lo supererà. Questo secondo livello, quindi, permette al soggetto di costituire il sonno, la propria nascita e la propria morte come eventi mondani, ossia come fenomeni che accadono all'interno di un mondo e di un tempo condivisi intersoggettivamente.

Secondo Geniusas, però, queste considerazioni ci portano a un paradosso in merito alla nascita e alla morte. I limiti della nostra vita, infatti, indipendentemente dal fatto che vengano costituiti solipsisticamente e intersoggettivamente, vengono esperiti indirettamente, ma, soprattutto, a partire da una specifica struttura temporale della coscienza. Quest'ultima, come afferma Husserl, non conosce un arresto del futuro:

L'aspettativa non è mai apodittica – e tuttavia, per quanto riguarda la sua forma, è apodittica. L'Ego continua a vivere; ha sempre e necessariamente un futuro trascendentale davanti a sé; l'elemento atteso con questo o quel contenuto può anche non verificarsi, ma un contenuto diverso prende il suo posto; qualcosa accade sempre.⁶⁷³

Questa caratteristica fondamentale della temporalità porta Husserl a dire che «il perdurare è “immortale”». ⁶⁷⁴

In un altro passaggio dello stesso paragrafo, Husserl precisa ulteriormente la propria posizione, scrivendo che:

Di conseguenza, la vita trascendentale e l'Ego trascendentale non possono nascere; solo l'essere umano nel mondo può nascere. L'Ego, in quanto Ego trascendentale, era eterno; io sono ora, e a questo Ora appartiene un orizzonte del passato che può essere dispiegato all'infinito. E questo significa precisamente che l'Ego era eterno. Infine, possiamo vedere chiaramente che il futuro significa tempo senza fine.⁶⁷⁵

⁶⁷³ Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis, Lectures on Transcendental Logic*, cit., p. 470. Traduzione mia.

⁶⁷⁴ Ivi, p. 467. Traduzione mia.

⁶⁷⁵ Ivi, p. 469. Traduzione mia.

Da questi passaggi, quindi, emerge che per Husserl l'Ego trascendentale è eterno. Tuttavia, Geniusas sottolinea che, nei *Manoscritti C*, Husserl avanza l'ipotesi di una soggettività che non è mai nata e che non morirà mai.⁶⁷⁶ Questa volta, il modello con cui è possibile concepire questa possibilità, è una sorta di veglia assoluta, dove è necessario mettere tra parentesi l'addormentarsi e lo svegliarsi. L'aspetto più interessante, però, è che questa ipotesi conduce a una conclusione opposta rispetto a quella appena presentata. Scrive infatti Geniusas:

Ma il passato della soggettività può davvero essere illimitato? Con questa domanda, ci si imbatte in una difficoltà che porterà al rigetto dell'ipotesi in questione. La difficoltà riguarda la natura stessa dell'esperienza. Ogni esperienza implica uno stile peculiare di eredità (*Vererbungstil*): man mano che ogni esperienza "fluisce dentro", in un certo senso essa non "defluisce". La soggettività la conserva come possesso abituale, come un nuovo tipo di esperienza che continua a guidare le esperienze successive.⁶⁷⁷

Contrariamente a quanto è emerso dal passaggio precedente, dunque, è impossibile concepire una soggettività che non è mai nata, perché l'esperienza è strutturata in modo tale da conservare quanto vissuto sotto forma di abiti. Di conseguenza, non è pensabile una coscienza che non è mai nata, poiché tale possibilità contraddice il carattere cumulativo dell'esperienza così come si presenta alla descrizione fenomenologica. Tuttavia, si potrebbe rimarcare la differenza fondamentale tra Ego empirico ed Ego trascendentale, obiettando che l'ipotesi husserliana in merito a una soggettività mai nata riguardi l'Ego trascendentale, e non quello empirico. Un approfondimento su questa obiezione, però, esula dai nostri interessi. Ci limitiamo dunque a evidenziare che per Geniusas rimane impensabile una coscienza mai nata, mentre è assolutamente compatibile con la natura dell'esperienza affermare che ci sarà un futuro infinito. A questo proposito, scrive infatti: «Mentre l'ipotesi di un passato infinito entra in conflitto con la genesi dell'esperienza, l'ipotesi di un futuro infinito non si presta a un analogo rigetto. [...] Qui non c'è spazio per la necessità».⁶⁷⁸

Dove sta allora il paradosso a cui abbiamo accennato in merito alla propria nascita e alla propria morte? Il punto è che i limiti della nostra vita non li esperiamo mai direttamente, ma sempre a partire da delle approssimazioni, come per esempio le transizioni del sonno, la nascita e la morte degli altri. Ma questi fenomeni accadono sempre nel presente vivente, cioè nella triade co-attuale di impressione originaria, ritenzione e protenzione. Se prestiamo attenzione a

⁶⁷⁶ Geniusas, *On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time*, cit., p. 78.

⁶⁷⁷ *Ibidem*. Traduzione mia.

⁶⁷⁸ Ivi, p. 79. Traduzione mia.

questa struttura temporale della coscienza, ci rendiamo conto che nella sua essenza non è “prevista” alcuna fine, perché, come scrive Husserl, «qualcosa accade sempre». ⁶⁷⁹ Pertanto, se prendiamo sul serio il punto di partenza per qualsivoglia costituzione, compresa quella della nascita e della morte, emerge un paradosso evidente: ciò che permette la costituzione della vita di ciascuno come finita, cioè il presente esteso, si manifesta allo sguardo fenomenologico come privo di una fine. In ultima analisi, quindi, la nascita e la morte si manifestano come fenomeni paradossali, perché, se guardiamo alla nostra esperienza, l’inizio e la fine della nostra vita sono costituiti da qualcosa che non ha una fine.

In questa analisi dedicata al sonno, alla nascita e alla morte, non abbiamo ancora detto nulla a proposito del sonno senza sogni in quanto tale. Infatti, ci siamo solo serviti delle sue transizioni più o meno coscienti dell’addormentarsi e dello svegliarsi per cercare di comprendere la nascita e la morte. Tutto ciò, naturalmente, non è accaduto per fattori accidentali, ma per la struttura stessa del fenomeno sotto indagine, che, per definizione, sfugge a ogni tentativo di descrizione diretta. Per cercare di comprendere che tipo di esperienza è quella del sonno senza sogni, dobbiamo rivolgerci a un articolo scritto da de Warren dedicato proprio a questo tema. ⁶⁸⁰

In questo scritto, l’autore analizza innanzitutto l’uso metaforico che Husserl fa del sonno e della veglia in relazione alla ritenzione, ma, dato che abbiamo già parlato dell’uso metaforico del sonno in un contesto diverso, preferiamo concentrarci direttamente sui paragrafi dedicati al sonno in quanto tale.

Le fonti da cui attinge de Warren per parlare del sonno in Husserl sono il secondo testo di *Fenomenologia dell’inconscio* ⁶⁸¹ e il cinquantaduesimo del volume dell’Husserliana intitolato *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. ⁶⁸² L’autore, però, evidenzia che in questi testi c’è solo una trattazione preliminare del tema, e per questo motivo è necessario tracciare una direzione di ricerca inedita, non percorsa direttamente da Husserl ma basata sui risultati delle sue ricerche. Entriamo dunque nel vivo della proposta di de Warren.

Innanzitutto, se non è possibile esperire direttamente lo stato del sonno senza sogni, com’è possibile averne una qualche forma di conoscenza? Qui entra in gioco la funzione del

⁶⁷⁹ Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis, Lectures on Transcendental Logic*, cit., p. 470. Traduzione mia.

⁶⁸⁰ de Warren, *The Inner Night: Towards a Phenomenology of (Dreamless) Sleep*, cit.

⁶⁸¹ Husserl, *Fenomenologia dell’inconscio. I casi limite della coscienza*, cit., p. 125.

⁶⁸² Husserl, E., *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass (1916-1937), edited by R. Sowa, Springer, Dordrecht, 2008, p. 587.

risveglio, perché è solo grazie a esso che siamo in grado di riprendere le fila della nostra vita. Quando ci svegliamo, infatti, siamo coscienti del fatto che è passato un lasso di tempo, anche se non siamo in grado di quantificarlo precisamente. Di conseguenza, la coscienza acquisisce una consapevolezza dello stato in cui si trovava grazie al risveglio, che implica sempre un tornare a relazionarsi con il mondo e con sé stessa.

L'aspetto più interessante di questa alternanza tra sonno e veglia è che la coscienza è in grado di costituire un intervallo di tempo che non vive. Ma com'è possibile? Secondo de Warren, per rispondere a questa domanda è necessario distinguere il sonno e la veglia sulla base del loro rapporto con le affezioni. Per l'autore, infatti, «il sonno e l'essere svegli sono due modi dell'affettività, o di essere affetti».⁶⁸³ Seguendo Husserl, de Warren afferma che la veglia si caratterizza per essere quella condizione in cui l'Ego continua a rispondere attivamente alle affezioni del presente attuale, mentre il sonno per essere quello stato in cui le affezioni sono sempre presenti, ma non esercitano alcuna forza sull'Ego.⁶⁸⁴

Oltre a questa importante differenza, de Warren afferma che Husserl compie implicitamente un'altra distinzione importante, ossia quella tra coscienza vigile e coscienza del tempo. A questo proposito, scrive:

La temporalizzazione della coscienza nella sua auto-costituzione assoluta è più fondamentale della distinzione tra veglia e sonno, così come, possiamo suggerire, la coscienza temporale assoluta è più primordiale – ma non separabile – dalla distinzione tra esperienza percettiva e atti di ripresentificazione, nel senso preciso in cui entrambe queste forme di intenzionalità sono costituite come coscienza del tempo.⁶⁸⁵

In questo modo, Husserl può sostenere che nel sonno senza sogni la temporalità è ancora presente, anche se in una forma diversa rispetto allo stato di veglia. De Warren definisce questa auto-costituzione temporale della coscienza, che persiste anche in assenza di ogni esperienza, come una «temporalizzazione dormiente».⁶⁸⁶

Ma cerchiamo ora di comprendere meglio la struttura della temporalità che caratterizza lo stato di sonno senza sogni. Dato che prendiamo coscienza di aver dormito per un certo lasso di tempo solo al risveglio, l'unico modo che abbiamo per comprendere la temporalità nel sonno è attraverso un altro atto della coscienza che presenta alcune caratteristiche simili. de Warren

⁶⁸³ de Warren, *The Inner Night: Towards a Phenomenology of (Dreamless) Sleep*, cit., p. 289. Traduzione mia.

⁶⁸⁴ *Ibidem*.

⁶⁸⁵ *Ivi*, p. 290. Traduzione mia.

⁶⁸⁶ *Ivi*, p. 293. Traduzione mia.

prende come modello l'immaginazione, perché anche in questo caso c'è un "congedo" più o meno forte dalle affezioni attuali provenienti dal mondo. Se entriamo nei dettagli della sua forma temporale, infatti, ci rendiamo conto che sia l'atto che l'oggetto immaginato sono costituiti in una temporalità "senza testa". Come osserva de Warren: «In quanto modificazione della coscienza, l'immaginazione è una temporalità senza presenza: abbiamo l'interazione di ritenzioni e protenzioni senza un asse stabilizzante in una presentazione originaria».⁶⁸⁷

In altri termini, l'immaginazione non è vincolata al presente attuale per il proprio decorso, per cui la sua struttura temporale è priva di un riferimento stabile intorno al quale organizzarsi. Questo non significa che non ci sia un "adesso" nell'immaginazione, ma solo che questo "adesso" è più fluttuante rispetto a quello della percezione. Le conseguenze di questa instabilità, però, sono rilevanti, perché il vissuto immaginativo è sostenuto solo dalla rete delle ritenzioni e delle protenzioni. Pertanto, la coerenza e la stabilità del flusso temporale immaginativo dipendono interamente dalla capacità della coscienza di trattenere e anticipare, e non da un oggetto attualmente presente. A differenza della percezione, quindi, dove la presenza reale dell'oggetto funge da asse portante, l'immaginazione si regge soltanto sull'architettura interna della coscienza temporale.

Nel caso del sonno, la sospensione della temporalità assume una forma ancora più radicale, perché è l'intero presente vivente a essere temporaneamente messo tra parentesi:

Abbiamo la sospensione temporanea dell'arco del presente vivente, ma restano comunque le dimensioni della ritenzione remota e della protenzione remota. In questo modo, possiamo capire, dal punto di vista fenomenologico, come il sé non si ritiri in sé stesso, ma si ritiri da sé, soccombendo, o cadendo, nel proprio oblio di sé [...].⁶⁸⁸

È dunque grazie alle dimensioni della ritenzione remota e della protenzione remota che, quando ci svegliamo, possiamo riprendere le fila della nostra vita con tutti i nostri ieri e tutti i nostri domani.

Il sonno senza sogni, quindi, è quello stato particolare della coscienza in cui quest'ultima, grazie alla temporalità assoluta, si costituisce come assente dal mondo e da sé stessa, pur mantenendo un nesso con il passato e il futuro attraverso la ritenzione remota e la protenzione remota. In questo modo, la coscienza può astenersi da qualsiasi forma di interesse, e, allo stesso tempo, non perdere la propria unità.

⁶⁸⁷ Ivi, p. 293. Traduzione mia.

⁶⁸⁸ *Ibidem*.

2.2. I sogni non lucidi

In questa sezione, analizzeremo il tema principale di questo paragrafo, ossia i sogni non lucidi. Specifichiamo fin da subito la necessità di operare due distinzioni cruciali: quella tra sogni non lucidi e sogni lucidi, ovvero tra sognare senza e con la consapevolezza di stare sognando, e quella tra sogni durante il sonno e sogni a occhi aperti nello stato di veglia.

Come vedremo, oltre ad avere caratteristiche molto diverse, i sogni non lucidi e i sogni a occhi aperti presentano anche un elemento in comune. In entrambi i casi, infatti, possiamo parlare di “assorbimento”, cioè l’essere completamente immersi nell’inattualità delle produzioni della coscienza. Questa capacità della coscienza di perdersi nei propri atti, rimanendo inconsapevole del mondo attuale e dell’io correlato a esso, rappresenta la settima e ultima modalità di declinare il significato di inconscio in Husserl. In questa sezione, tratteremo nel dettaglio i sogni non lucidi e accenneremo al contrasto con quelli lucidi, mentre nella prossima sezione vedremo i sogni a occhi aperti e altri fenomeni affini.

Se ora rivolgiamo la nostra attenzione alla produzione husserliana sul tema del sogno non lucido, ci rendiamo conto che non c’è una trattazione sistematica né molti riferimenti disponibili. I principali testi in cui Husserl affronta il tema, infatti, sono solamente quattro:⁶⁸⁹ una serie di manoscritti dedicati alla fantasia e alla coscienza di immagine raccolti in Husserliana XXIII;⁶⁹⁰ un manoscritto del 1923 pubblicato come appendice XVII in Husserliana XXXIX;⁶⁹¹ una corrispondenza degli anni Trenta con Jean Hering, un membro del circolo fenomenologico di Göttingen;⁶⁹² e, infine, un manoscritto del 1933, pubblicato in Husserliana XLII in due segmenti separati.⁶⁹³

Se si è interessati al tema della vita onirica in generale in Husserl, questi scritti sono fonti preziose, ma per i nostri scopi è sufficiente concentrarci sul ventesimo paragrafo di Husserliana XXIII e sulla lettera di Husserl a Hering.

Cominciamo dalla prima fonte. Nel ventesimo paragrafo, Husserl riflette su quale tipo di esperienza sia la fantasia. Nello specifico, si chiede se, nel momento in cui viene meno il

⁶⁸⁹ Cfr. Geniusas, S., *Conscious and Unconscious Phantasy and the Phenomenology of Dreams*, *Research in Phenomenology*, 51 (2), 2021, p. 187; Zippel, N., *Dreaming Consciousness: A Contribution from Phenomenology*, *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, 7 (2), 2016, p. 181.

⁶⁹⁰ Husserl, E., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, edited by E. Marbach, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag, 1980. Traduzione in italiano: *Fantasia e immagine*, a cura di C. Rozzoni, Rubettino, Soveria Mannelli, 2017.

⁶⁹¹ Husserl, E., *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, cit., p. 219.

⁶⁹² Husserl, E., *Briefwechsel*, edited by K. Schuhmann & E. Schuhmann, Vol. III, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1993, p. 119.

⁶⁹³ Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., pp. 495-501 e pp. 520-523.

supporto fisico di un'immagine, presente invece nell'esperienza di un quadro, si debba parlare di presentazione. Effettivamente, sottolinea Husserl, ci sono dei casi in cui la fantasia si trasforma in visione, assumendo un carattere simile alla percezione. A questo proposito, scrive:

Le formazioni di fantasia non aleggiano più come immagini dinanzi all'occhio interno: la percezione empirica, la realtà nella quale il visionario vive col proprio corpo, è posta fuori circuito, e con ciò, nello stesso tempo, la contrapposizione fra questa realtà e quella del carattere d'immagine della fantasia; la funzione del carattere d'immagine delle immagini di fantasia decade, e il visionario è ora in uno stato di *trance*, il mondo della fantasia è ora il suo mondo reale. Quest'ultimo ha per lui il valore di reale, ossia le sue intuizioni sono percezioni, provviste altresì del carattere del *belief*.⁶⁹⁴

Subito dopo, Husserl evidenzia che la stessa situazione si applica anche al «caso del *sogno*, e non, semplicemente, nel caso del sognare nel sonno, bensì anche in quello del sognare a occhi aperti». ⁶⁹⁵ In tutti questi casi, dunque, la coscienza è assorbita nei propri atti, tanto che nei sogni a occhi aperti «iniziamo a reagire con azioni alle manifestazioni fantastiche, *esattamente come se* si trattasse di percezioni: il nostro pugno si serra, teniamo dialoghi a voce alta con le persone immaginate, etc». ⁶⁹⁶ Tuttavia, Husserl precisa che in questo caso il mondo continua a far sentire la sua esistenza, permettendo così alla coscienza di mantenere un minimo di distanza dall'assorbimento.

Il paragrafo si conclude con una riflessione sul fatto che, di principio, le manifestazioni della fantasia non sono diverse dalla percezione, ma, concretamente, questa somiglianza sembra più che altro dipendere dall'analisi di casi limite, cioè quando la fantasia «*si rovescia*»⁶⁹⁷ in un'allucinazione.

Ma concentriamoci ora sul tema dei sogni non lucidi. Abbiamo visto che per Husserl i sogni a occhi aperti sono esperienze di assorbimento, che conservano però un minimo di distanza dalla situazione immaginata. Che dire invece dei sogni non lucidi? Per rispondere, dobbiamo prendere in esame la lettera che Husserl scrisse a Hering in risposta al racconto di un sogno che quest'ultimo gli aveva inviato.

Prima di entrare nel merito della risposta di Husserl, riassumiamo brevemente il contenuto del sogno. Hering sta passeggiando con alcuni amici quando, all'improvviso, si rende

⁶⁹⁴ Husserl, *Fantasia e immagine*, cit., p. 51.

⁶⁹⁵ *Ibidem*.

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

⁶⁹⁷ *Ibidem*. Citazione leggermente modificata.

conto di star sognando. Decide così di convincere i suoi amici che non esistono, perché si trovano tutti all'interno di un sogno. Nonostante i diversi tentativi, però, i suoi amici non si convincono della loro inesistenza, arrivando persino a chiedergli il motivo per cui dovrebbe essere l'unico ad avere il diritto di esistere. A questo punto, Hering afferma di essere sicuro di star sognando, mentre i suoi amici non sanno nemmeno di essere sognati. Gli amici, però, si dimostrano reticenti, perciò Hering propone una scommessa: nessuno di loro sarebbe stato in grado di ricordare quel sogno il giorno dopo. Ma gli amici rispondono che se davvero la loro apparizione nel sogno non corrisponde ai loro sé reali, allora la scommessa stessa non ha senso. Stanco di questa situazione, Hering decide di giocare l'ultima carta, cioè di svegliarsi.

Vediamo ora la risposta di Husserl. Innanzitutto, Husserl sottolinea che il racconto di un sogno può distorcerne il vero contenuto. Già qui, dunque, si potrebbero mettere in luce delle criticità nell'analisi fenomenologica del sogno, perché, dato che il sogno è evanescente e quindi difficile da ricordare, il racconto può facilmente imporre su di esso delle connessioni e degli elementi che di fatto non erano presenti. Ma, come sottolinea Geniusas, la possibilità che questo accada non inficia in alcun modo l'indagine fenomenologica del sogno. Infatti, la fenomenologia non è un'impresa introspettiva, per cui non ha nessuna importanza se il contenuto del sogno non è ricordato accuratamente e raccontato in modo erroneo.⁶⁹⁸ Il punto è che qualcosa è stato sognato, e, di conseguenza, possiamo sempre porci la seguente domanda: «Quale deve essere la struttura della coscienza e dell'esperienza del sogno per far sì che la coscienza possa sognare?». ⁶⁹⁹ In altri termini, il problema si sposta dalla corrispondenza tra il sogno e il suo ricordo (il che cosa) alla forma dell'esperienza onirica (il come).

Rispetto a quest'ultimo problema, Husserl scrive che Hering non ha elaborato una distinzione fondamentale nel suo racconto, ossia quella tra io sognante e io sognato. Questa differenza è cruciale per comprendere l'esperienza onirica, perché altrimenti c'è il rischio di creare una grande confusione. Per Husserl, infatti, l'io sognato è semplicemente uno pseudo-io in uno pseudo-mondo con altri pseudo-soggetti creato dall'io sognante, ossia il regista inconsapevole di questo setting, che, in alcune circostanze, può prendere coscienza del fatto che sta sognando.

Il sogno di Hering sembra essere proprio un caso di questo tipo, in cui il sognatore diventa consapevole di star sognando. Il problema è che, nel raccontare il sogno a Husserl, non avendo sottolineando la differenza tra l'io sognante e l'io sognato, Hering attribuisce al primo la capacità di convincere gli amici che sono parte di un sogno, quando, in realtà, è il secondo a

⁶⁹⁸ Geniusas, *Conscious and Unconscious Phantasy and the Phenomenology of Dreams*, cit., p. 180.

⁶⁹⁹ *Ibidem*. Traduzione mia.

essere impegnato nella conversazione finzionale. All'io sognante compete semplicemente il risveglio all'interno dell'esperienza onirica, ossia quel distacco dall'assorbimento che gli consente di prendere consapevolezza della distanza tra sé stesso e la propria duplicazione in quanto io sognato.

Questa possibilità di svegliarsi rappresenta ciò che nella lettera Husserl descrive come prima modalità di rendersi conto di star sognando. Scrive infatti: «l'io sognante si accorge che sta sognando; questa presa di coscienza è reale, rappresenta un risveglio che può avere molti passaggi intermedi».⁷⁰⁰ La seconda modalità di cui parla, invece, è interna al sogno, nel senso che è possibile sognare di svegliarsi. In questo caso, però, non si tratta di una vera e propria presa di coscienza reale della distanza tra i due io.

Rispetto a questa seconda modalità, ci sembra importante sottolineare che, per Husserl, è possibile sognare di svegliarsi, mentre il sonno non può essere sognato. Beninteso, ciò non significa che non sia possibile sognare qualcuno (o l'io sognato stesso) che dorme, ma, più precisamente, che solo l'io sognante può svegliarsi dall'incantesimo dell'esperienza onirica e non essere più assorbito in essa.

Questa precisazione ci permette di concludere che i sogni non lucidi, diversamente dai sogni a occhi aperti, presentano un legame con l'attualità ancora più debole, in quanto – salvo i casi dei sogni lucidi che approfondiremo più avanti – l'io sognante non è assolutamente consapevole di essere il regista dello pseudo-mondo in cui lo pseudo-io si trova ad agire con altri pseudo-soggetti. L'io sognante, infatti, quando dorme e sogna è completamente assorbito nel mondo inattuale del sogno senza alcuna distanza da esso. Come afferma de Warren: «Nel sognare, sono consapevole di me stesso, senza però essere consapevole di stare sognando».⁷⁰¹

A questo punto, potremmo domandarci: ma come è possibile che ci siano due io nel sogno? E ancora: che tipo di autocoscienza è presente nel sogno se sono consapevole di me stesso, ma non di sognare?

Per rispondere alla prima domanda, dobbiamo distinguere due tipologie di atto: da una parte, abbiamo la percezione che ci presenta gli oggetti in carne e ossa; dall'altra, abbiamo degli atti come la memoria, l'anticipazione e la fantasia che li presentificano. Per capire meglio questa differenza, basta pensare al fatto che un conto è percepire un amico davanti a sé, un altro è ricordare questo evento, anticiparlo o fantasticarlo. Nel primo caso, abbiamo un'esperienza

⁷⁰⁰ Husserl, *Briefwechsel*, cit., p. 119. Traduzione mia.

⁷⁰¹ de Warren, N., *The Third Life of Subjectivity: Towards a Phenomenology of Dreaming*, Life, Subjectivity & Art. *Phaenomenologica*, 201, edited by R. Breeur, U. Melle, Springer, Dordrecht, 2012, p. 460. Traduzione mia.

diretta del nostro amico; nel caso degli atti presentificativi, l'amico non è qui presente davanti a noi, ma ciononostante è "visibile" con l'occhio della mente.

Ora che abbiamo delineato la differenza tra presentazione e presentificazione, è importante fare un'ulteriore distinzione per comprendere la specificità dei tre atti presentificativi citati. Mentre la memoria e l'anticipazione avanzano una pretesa di esistenza nei confronti di ciò che intendono, la fantasia pone il proprio oggetto come neutralizzato, cioè come privo di un posto nell'orizzonte dell'attualità. Di conseguenza, se la memoria avanza la pretesa che un ricordo sia esistito nel passato e l'aspettativa lo fa per eventi futuri, la fantasia non pone come attuali i propri oggetti in nessuna modalità temporale.

Nonostante questa grande differenza, però, c'è anche un'importante convergenza tra i tre atti, ossia la duplicazione dell'io. Quando ricordiamo, anticipiamo o fantastichiamo, infatti, c'è sempre un punto di vista a cui il contenuto del ricordo, dell'anticipazione e della fantasia appare. Questo punto di vista, anche se non ce ne rendiamo conto, è interno al contenuto ricordato, anticipato e fantasticato. Pertanto, quando per esempio ricordiamo un'esperienza del passato, ci sono due io in gioco: l'io ricordante (che in questo momento ricorda) e l'io ricordato (implicato nel contenuto di cui l'io ricordante sta facendo esperienza).

Il motivo per cui sono presenti questi due io dipende dal fatto che il ricordo riporta nel presente una percezione passata, cioè l'esperienza di un io passato. Tuttavia, la struttura della percezione è presente anche nell'anticipazione e nella fantasia, perché anche in questi due casi, *mutatis mutandis*, c'è un io che percepirà qualcosa nel futuro e un io che è possibile faccia una determinata esperienza percettiva.

Questa duplicità dell'io emerge anche nel sogno che, come abbiamo visto prendendo in esame la lettera di risposta di Husserl, si manifesta in io sognante e io sognato. La grande differenza rispetto alla memoria, all'anticipazione e alla fantasia è che nei sogni non lucidi la coscienza della distanza tra l'io attuale e l'io inattuale non è presente, mentre invece nei primi tre atti l'io è consapevole di questa duplicità.

Sulla base di questa peculiare caratteristica della vita onirica, Geniusas può affermare che «i sogni costituiscono l'esempio più puro di fantasie inconscie»,⁷⁰² ossia fantasie che, dato lo stato di sonno e quindi l'assenza di un contrasto con l'attualità della percezione, il soggetto non vive come tali.

⁷⁰² Geniusas, *Conscious and Unconscious Phantasy and the Phenomenology of Dreams*, cit., p. 187. Traduzione mia.

Per quanto riguarda la seconda domanda, è utile riprendere il tipo di autocoscienza che caratterizza gli atti presentificativi per poi mostrare in che modo quella del sogno differisce da essi.

Abbiamo detto che quando ricordiamo, anticipiamo o fantastichiamo, il soggetto è consapevole di non essere nel passato, nel futuro o in un'esperienza priva di un riferimento temporale. Più nello specifico, possiamo dire che, mentre il soggetto è immerso nel contenuto presentificato con il rispettivo io inattuale, è anche autocosciente preriflessivamente di essere radicato nel presente attuale. In altri termini, nel momento in cui il soggetto è sveglio, ogni atto presentificativo rimane ancorato al presente con differenze di grado, ma soprattutto senza alcuna attività di secondo ordine.

Nel caso del sogno non lucido, invece, abbiamo uno scenario diverso: l'autocoscienza preriflessiva è spostata sull'io sognato, perché, essendo l'io sognante addormentato, non ricettivo alla forza delle affezioni attuali e immerso nel mondo onirico, rimane solo la consapevolezza non riflessiva di ciò che accade all'io sognato nel sogno.

Se, dunque, non diventiamo coscienti di star sognando mentre sogniamo, l'esperienza onirica si rivela come tale solo al risveglio, quando l'io torna a essere ricettivo nei confronti delle affezioni che provengono dal mondo. Ma da che cosa dipende propriamente il riconoscimento del fatto che abbiamo sognato e non percepito? Per rispondere, bisogna partire da un dato di fatto, ovvero l'evanescenza del sogno. Appena ci svegliamo, infatti, il contenuto dei nostri sogni si presenta già alla nostra attenzione come altamente vago e sfuggente, ma, non appena distogliamo per poco il nostro interesse, ecco che esso diventa ancora più indistinto e apparentemente inafferrabile. Ma anche in questo caso, il punto non è il contenuto, bensì la struttura del sogno. La ragione per cui è difficile ricordare i propri sogni, infatti, non dipende da qualche particolare proprietà appartenente ai contenuti del sogno, ma da come è strutturato il sogno temporalmente. A questo proposito, riportiamo un lungo estratto di Piana dove scrive:

[...] I sogni hanno per noi una qualche forma di esistenza solo in quanto vengono *ricordati*. Ma il ricordo del sogno ha alcuni tratti peculiari rispetto ai ricordi in genere. Essi sono evanescenti al massimo grado. Ma non nello stesso senso dell'evanescenza dei ricordi di fatti realmente accaduti: questa è accompagnata dall'idea che in ogni caso la memoria si sta rivolgendo ad un fatto avvenuto nel passato, ed in un momento ben determinato – un fatto che è a sua volta stretto tra altri fatti ben determinati. Noi sappiamo questo mentre ricordiamo, e sappiamo dunque che potremmo eventualmente affidarci come appigli agli altri fatti che sono nelle sue vicinanze. Nel caso del ricordo di un sogno le cose stanno diversamente: è come se volessimo trattenere qualcosa

che ci sfugge, e che potrebbe sfuggirci in modo definitivo dal momento che non vi è alcuna compagine vera e propria, alcuna rete nella quale gli eventi onirici siano intessuti.⁷⁰³

Nel caso del sogno, quindi, il punto fondamentale è la struttura temporale, perché, diversamente dalle esperienze durante lo stato di veglia, ciò che esperiamo nel sogno non è preceduto da un vero passato, in quanto «il passato riguarda l'io che poco fa dormiva e non il sogno stesso [...]». Il passato si trova interamente al di fuori del sogno». ⁷⁰⁴ Pertanto, il motivo per cui i sogni sono così evanescenti è da rintracciare nel fatto che accadono in un presente totalmente indeterminato.

Oltre all'indeterminatezza temporale, però, c'è un altro elemento chiave per comprendere come il soggetto riesca a restituire il sogno all'immaginazione e non trattarlo come un'esperienza reale. Si tratta dell'acontestualità, perché, come sottolinea sempre Piana, «la storia raccontata nel sogno si presenta come una storia a sé stante, rispetto alla storia di cui ricolleghiamo i fili da un giorno all'altro, attraverso ed oltre la notte, anche quando fossero a portata di mano nel racconto della veglia i “residui diurni” di cui il sogno si avvale». ⁷⁰⁵

Di conseguenza, grazie all'indeterminatezza temporale e all'acontestualità tipiche del sogno, il soggetto può ricondurre le esperienze oniriche allo statuto dell'immaginazione, in quanto non rientrano nella nozione di realtà costituita sulla base di sintesi che ne mettono in luce l'ordine e la stabilità.

In seguito al risveglio, se riflettiamo sulle caratteristiche del sogno, possiamo anche renderci conto di quanto alcuni processi e peculiarità della vita onirica siano di fatto già presenti nell'immaginazione. Tra questi ci sono sicuramente l'effetto di realtà, la condensazione, lo spostamento e la raffigurabilità. Cerchiamo di descriverli brevemente.

Con effetto di realtà si intende il fatto che, indipendentemente dalla maggiore o minore stranezza di ciò che sogniamo, le sequenze di eventi che viviamo durante il sogno ci appaiono come reali. È interessante notare che questo effetto, diversamente dalla realtà spaziotemporale che esperiamo nello stato di veglia, non dipende dalla coerenza delle sintesi, in quanto nel sogno le cose cambiano costantemente di identità. Si potrebbe essere allora tentati di attribuire l'effetto di realtà alla vivacità delle impressioni, nel senso che ciò che viviamo nel sogno è così vivido da approssimarsi alla percezione della vita desta. Ma anche in questo caso, la direzione non sembra essere quella corretta, perché nei sogni appaiono perlopiù cose poco chiare. La risposta,

⁷⁰³ Piana, G., *Le regole dell'immaginazione e le procedure del lavoro onirico*, Lulu.com, 2004, p. 9.

⁷⁰⁴ *Ibidem*.

⁷⁰⁵ Ivi, p. 10.

invece, va cercata sul piano della passività: essendo l'io sognante addormentato, tutto ciò che gli si impone viene vissuto come reale. L'aspetto interessante è che, come abbiamo visto, anche quando fantastichiamo possiamo perdere il contrasto con l'attualità e vivere passivamente ciò che ci si impone a livello immaginativo.

Per quanto riguarda invece la condensazione e lo spostamento, Piana evidenzia un punto molto importante: questi due processi non sono semplicemente modalità attraverso cui il lavoro onirico camuffa il desiderio rimosso, ma sono innanzitutto procedimenti immaginativi basati su regole associative come la somiglianza e la contiguità spaziale e temporale.⁷⁰⁶ La condensazione, infatti, è già presente a livello immaginativo nella metafora, quando si unisce qualcuno o qualcosa a qualcun altro o a qualcos'altro sulla base di una caratteristica in comune o per contiguità. La stesso vale per lo spostamento, che non si basa solo ed esclusivamente sulla contiguità, ma anche sulla somiglianza.

Vediamo degli esempi. Nel caso della metafora sulla base della somiglianza, possiamo usare come illustrazione “Giulia è una volpe”. Qui Giulia viene definita una volpe, perché c'è un elemento che le accomuna, ossia l'astuzia. Pertanto, Giulia assomiglia a una volpe sotto questo rispetto e può essere impiegata l'immagine della volpe per sostituire la caratteristica che condividono. Nel caso della metafora sulla base della contiguità, possiamo usare come esempio “il fuoco ha invaso la stanza”. Qui si attribuisce al fuoco un comportamento umano, perché, così come un esercito invade un territorio, il fuoco ha invaso la stanza. C'è quindi un elemento in comune, cioè l'invasione, che però non è basato sulla somiglianza, ma sul rapporto con lo spazio. Un esempio di spostamento basato sulla contiguità, invece, può essere un politico che parla con rabbia del “palazzo” per riferirsi ai suoi avversari. In questo caso, l'accento viene spostato sul termine “palazzo” al posto delle persone che vi lavorano. Di conseguenza, l'attacco non viene espresso direttamente contro gli individui, ma spostato su un elemento contiguo nello spazio. Infine, il caso dello spostamento basato sulla somiglianza può essere esemplificato dal seguente esempio: una persona arrabbiata col padre, si sfoga duramente con il capo, che gli somiglia nel modo autoritario di parlare. Qui, l'accento si sposta su un'altra persona sulla base di un'associazione di somiglianza.

Condensazione e spostamento, quindi, li troviamo già all'opera nella vita desta quando l'immaginazione ci permette di cogliere certi nessi che trascendono la mera corrispondenza tra linguaggio e realtà e la pura percezione.

⁷⁰⁶ Cfr. Piana, *Le regole dell'immaginazione e le procedure del lavoro onirico*, cit., in particolare il secondo e il terzo paragrafo.

Rispetto alla raffigurabilità, Piana sottolinea che già nell'immaginazione è presente la traduzione di espressioni astratte in immagini letterali grazie a termini figurativi.⁷⁰⁷ Per comprendere meglio questo processo, riportiamo il caso di un sogno raccontato da Freud e ripreso da Piana, in cui la traduzione è ben visibile:

[...] Il desiderio della sognatrice che il suo amico musicista primeggi su tutti gli altri dà luogo ad una scena onirica in cui un personaggio – che rappresenta l'amico (anche se non lo è) – dirige in cima ad una grande torre un'orchestra che si trova ai suoi piedi. Vi è dunque nel testo del pensiero latente un "primeggiare" che è stato sostituito con un "torreggiare" e di qui sorge lo spunto per una rappresentazione "plastica".⁷⁰⁸

Lo schema, quindi, è molto chiaro: c'è la parola astratta (primeggiare), la sua trasformazione in un'espressione figurata (torreggiare) e la sua raffigurazione per mezzo delle immagini contenute nella parola (la torre).

Ma come già sottolineato, questo processo di concretizzazione avviene già con l'immaginazione. Piana, infatti, scrive che «questa procedura può essere illustrata in modo del tutto indipendente dalla tematica del lavoro onirico. La concretizzazione dell'immagine va annoverata tra le regole dell'immaginazione *in genere*, prima ancora che fra quelle del lavoro onirico». ⁷⁰⁹ L'esempio che riporta per dare ragione di questa affermazione riguarda il tentativo, attraverso una fotografia o una rappresentazione pittorica, di tradurre visivamente un'espressione figurata, come quando si cerca di rappresentare "uscire il fumo dagli occhi" con il volto di un uomo da cui esce effettivamente del fumo dagli occhi.⁷¹⁰

Tutte queste caratteristiche del sogno che ritroviamo già nell'immaginazione – l'effetto di realtà, la condensazione, lo spostamento e la raffigurabilità – ci portano a concludere che il sogno è una forma modificata dell'immaginazione. Quest'affermazione, però, non è assolutamente scontata, perché, come mostra Geniusas, la riconduzione del sogno non lucido a una forma modificata di immaginazione è oggetto di dibattito.⁷¹¹

Da una parte, infatti, l'io sognato in cui l'io sognante è sprofondato vive nel mondo onirico come se stesse percependo realmente. Tuttavia, nella percezione l'io deve essere sveglio, e, di conseguenza, autocosciente preriflessivamente di sé, mentre il sogno è possibile

⁷⁰⁷ Ivi, pp. 42-43.

⁷⁰⁸ Ivi, p. 42.

⁷⁰⁹ Ivi, p. 43.

⁷¹⁰ *Ibidem*.

⁷¹¹ Geniusas, *Conscious and Unconscious Phantasy and the Phenomenology of Dreams*, cit., pp. 194-196.

solo se l'io sognante non è sveglio e quindi non autocosciente di sé. Pertanto, i sogni non lucidi non possono essere classificati come delle forme modificate di percezione. Dall'altra parte, però, i sogni non lucidi non possono nemmeno essere classificati come semplici fantasie, perché, come abbiamo visto, queste ultime sono presentificazioni caratterizzate dalla neutralizzazione della posizione d'essere del proprio oggetto. Nella vita onirica, invece, il soggetto non è consapevole del fatto che ciò che sta sperando non esiste realmente, per cui anche in questo caso sembra mancare una somiglianza vincolante capace di attribuire al sogno uno statuto preciso.

Ma se i sogni non appartengono né alla percezione né alla fantasia, che tipo di atto sono? A questa domanda, Geniusas risponde facendo riferimento alla proposta avanzata da de Warren, per cui la vita onirica rappresenta la terza vita della soggettività dopo la percezione e l'immaginazione.⁷¹² Questa posizione riposa sulla convinzione di de Warren che tutti gli atti immaginativi sono in qualche misura coscienti. Per Geniusas, però, non è necessario considerare tutte le fantasie come coscienti, motivo per cui i sogni possono essere intesi come un caso di fantasia inconscia.

Dal nostro punto di vista, la tesi di Geniusas è più convincente, perché, come mostra discutendo il caso dei sogni lucidi, ci sarebbero delle implicazioni controintuitive se accettassimo che i sogni rappresentano la terza vita della soggettività. I sogni lucidi, infatti, essendo sogni in cui viene meno l'assorbimento dell'io sognante nell'io sognato, sono assolutamente compatibili con la struttura dell'immaginazione, in quanto c'è la consapevolezza della distanza tra l'io sognante e l'io sognato. Ma, in questo modo, i sogni lucidi apparterrebbero alla fantasia, mentre i sogni non lucidi costituirebbero una categoria a parte.

Sulla base di queste ultime considerazioni, ci sembra più lecito considerare il sogno non lucido come parte dell'immaginazione, così come il sogno lucido.

2.3. Il mind wandering, i sogni a occhi aperti e altri fenomeni affini

Se i sogni lucidi sono un sonno sveglio, fenomeni come il mind wandering e i sogni a occhi aperti possono essere considerati una veglia dormiente. Si tratta infatti di fenomeni di assorbimento che, a differenza dei sogni non lucidi, avvengono durante lo stato di veglia.

⁷¹² de Warren, *The Third Life of Subjectivity: Towards a Phenomenology of Dreaming*, cit., p. 195.

Tuttavia, possiamo parlare di atti inconsci anche in questo caso, perché la distanza tra l'attualità e l'inattualità è più sfumata rispetto a un normale atto presentificativo come l'immaginazione.

Ma che tipo di esperienze sono? Se per i sogni a occhi aperti non è difficile farsene un'immagine, lo stesso non vale per il mind wandering. Nel primo caso, infatti, l'espressione stessa indica l'esperienza a cui dobbiamo rivolgere l'attenzione: un'immersione in scene immaginarie in cui il soggetto è, in misura variabile, assente dal presente attuale. Per il mind wandering, invece, può essere utile partire dalla traduzione del termine inglese. L'espressione può essere tradotta in italiano come "divagazione mentale", richiamando così quella particolare situazione psichica in cui si passa da un pensiero all'altro senza soffermarsi su nessuno di essi. Se però vogliamo essere più precisi, prendendo come riferimento la definizione psicologica del fenomeno riportata da Geniusas,⁷¹³ il mind wandering consiste in quei «pensieri incontrollabili che si intrufolano spontaneamente nella coscienza senza una chiara ragione».⁷¹⁴

Per chiarire meglio questo fenomeno, possiamo considerare l'esperienza personale di Geniusas:

Sono riunito in dipartimento e il mio stimato collega sta presentando un rapporto sul bilancio. La sua voce sfuma sullo sfondo e, invece di seguire la relazione, riaffiora alla memoria il breve scambio avuto con il mio vicino quella mattina. Poi mi appare l'immagine del trancio di salmone che sta scongelando sul piano della cucina, seguito dal pensiero – ugualmente improvviso – che devo chiamare un amico più tardi. Infine, ecco affacciarsi l'idea dell'escursione in montagna che sto programmando per il fine settimana.⁷¹⁵

Ciò che colpisce di questo racconto è che non c'è stata alcuna decisione da parte di Geniusas di cominciare a vagare con la mente. Questa dimensione di spontaneità, oltre a caratterizzare il mind wandering, appartiene anche ai sogni a occhi aperti. In entrambi i casi, infatti, si tratta di attività mentali spontanee che emergono in assenza di stimoli precisi e sono indipendenti da compiti specifici. Tuttavia, come sottolinea Geniusas, molte altre attività condividono queste caratteristiche, come lo stato di dispersione, l'assorbimento intellettuale, la ruminazione, i pensieri incontrollabili che caratterizzano il disturbo ossessivo compulsivo e il rivivere episodi

⁷¹³ Geniusas, S., *Prolegomena to a phenomenology of mind-wandering*, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 23 (2), 2024, p. 330.

⁷¹⁴ Morewedge, C., & Kupor, D., *When the absence of reasoning breeds meaning: metacognitive appraisals of spontaneous thought*, *The Oxford Handbook of Spontaneous Thought: Mind-Wandering, Creativity, and Dreaming*, edited by K. Christoff & K. C.R. Fox, Oxford University Press, Oxford, 2018, p. 35. Traduzione mia.

⁷¹⁵ Geniusas, *Prolegomena to a phenomenology of mind-wandering*, cit., p. 334. Traduzione mia.

traumatici tipico della sindrome post traumatica da stress.⁷¹⁶ Tutti questi fenomeni, avendo diversi aspetti in comune, necessitano di una chiarificazione più accurata per poter essere distinti con precisione. Vediamo allora il significato specifico di ciascun fenomeno.

Con stato di dispersione, intendiamo tradurre il termine tedesco *Zerstreutheit* utilizzato da William James per descrivere uno stato della coscienza caratterizzato da una pura presenza senza oggetti di interesse.⁷¹⁷ Per descriverlo, dobbiamo immaginarci una situazione in cui lo sguardo fissa il vuoto senza vedere, i rumori del mondo si fondono in un ronzio indistinto e il tempo scorre senza che il soggetto stia pensando a qualcosa di specifico. In questo caso, abbiamo a che fare con un'attività spontanea della mente che non è intenzionale, in quanto la coscienza non ha alcun riferimento specifico.

Con assorbimento intellettuale, invece, si fa riferimento a uno stato in cui la coscienza è concentrata attivamente su un tema teorico e indifferente a tutto il resto. Questo stato, come la ruminazione, è caratterizzato da una volontà attiva nel continuare a riflettere su un problema, ma la seconda, a differenza dell'assorbimento intellettuale, si qualifica come un'attività ripetitiva, stressante e che può riguardare un pensiero così come una catena di pensieri.

Abbiamo poi i casi dei pensieri ossessivi e del rivivere episodi traumatici, che, per i nostri scopi, possono essere semplicemente descritti come modalità patologiche in cui la mente si attiva spontaneamente e indipendentemente da compiti e stimoli.

Rispetto ai sogni a occhi aperti, abbiamo già detto che si tratta di esperienze in cui il soggetto è immerso in scene immaginarie con un distacco più o meno significativo dalla realtà attuale. Oltre a questo, però, dobbiamo aggiungere che i sogni a occhi aperti sono caratterizzati anche dal fatto che i momenti che lo compongono sono legati da un filo tematico, in quanto il soggetto è sufficientemente attivo da poter dirigere la propria fantasticheria.

Qual è invece lo statuto del mind wandering? In che senso può essere considerato un fenomeno diverso rispetto a tutti quelli che abbiamo esposto e descritto qui sopra? Secondo Geniusas, ci sono otto caratteristiche che lo qualificano come esperienza unica e non riducibile alle altre: la prima è che, contrariamente allo stato di dispersione, il mind wandering è intenzionale, in quanto è diretto verso dei pensieri o immagini specifici. La seconda è che il mind wandering comincia sempre come una rottura, come uno strappo rispetto a un oggetto tematico, altre modalità di attività spontanea della mente o dallo stato di sonno. La terza è strettamente legata alla seconda, perché, così come il mind wandering comincia all'improvviso, anche i momenti che lo compongono si succedono in modo inaspettato e improvvisamente. La

⁷¹⁶ Ivi, p. 331.

⁷¹⁷ *Ibidem*.

quarta fa riferimento ai singoli momenti e ne evidenzia lo scarso sviluppo, in quanto ogni momento è come se fosse una fotografia. La mente, infatti, salta da un pensiero all'altro senza soffermarsi su nulla, per cui nessun pensiero può essere realmente esplorato. La quinta caratteristica evidenzia che, nonostante il mind wandering sia intenzionale, si tratta di un'esperienza non tematica, perché, come abbiamo appena sottolineato, nessun pensiero è in grado di catturare l'attenzione. La sesta pone l'accento sul fatto che, diversamente dall'assorbimento intellettuale e dalla ruminazione, nessuna scena che compone il mind wandering è intesa volontariamente. Ogni momento, infatti, si impone alla coscienza. La settima mette in luce un elemento che emerge con evidenza dal racconto personale di Geniusas, ossia che tutti gli episodi che gli vengono in mente, per quanto siano oggetti di suo interesse, non rappresentano l'interesse primario. L'interesse centrale, infatti, è il report del collega sul bilancio. L'ottava e ultima caratteristica essenziale del mind wandering è che gli episodi che si manifestano all'interesse secondario del soggetto non sono legati tematicamente, ma solo temporalmente. Questa è una differenza fondamentale rispetto ai sogni a occhi aperti, in cui, come abbiamo visto, il soggetto è sufficientemente attivo da poter dirigere la propria fantasticheria, e, di conseguenza, svilupparla seguendo un filo rosso. A questo proposito, Geniusas scrive: «Se i sogni a occhi aperti sono come un romanzo, il mind wandering è simile a una collezione di haiku, che non sono in relazione tra loro».⁷¹⁸ Infine, bisogna far presente che il mind wandering, diversamente dai pensieri ossessivi tipici del disturbo ossessivo compulsivo e dal rivivere episodi traumatici, è un fenomeno non patologico, per cui può accadere a chiunque.

Sulla base di queste caratteristiche, possiamo definire il mind wandering in modo unitario come segue:

*Il mind wandering è una sequenza temporalmente estesa di esperienze intenzionali non tematiche, involontarie, senza sforzo e temporalmente poco sviluppate, guidate da un interesse non primario, che presentano gli oggetti intenzionati in modo sommario e unilaterale e che intendono una serie di oggetti intenzionali in una sequenza temporale, pur senza unificarli tematicamente.*⁷¹⁹

Ora che sappiamo quali sono le somiglianze e le differenze tra il mind wandering, i sogni a occhi aperti e tutti gli altri fenomeni presi in considerazione, dobbiamo aggiungere alcune considerazioni per arricchire ulteriormente il quadro e renderlo più esaustivo.

⁷¹⁸ Ivi, p. 336. Traduzione mia.

⁷¹⁹ Ivi, p. 335.

Per quanto riguarda le somiglianze, abbiamo già detto che tutti questi fenomeni rappresentano delle attività spontanee della mente che si manifestano come indipendenti da stimoli e da compiti specifici. Tuttavia, non è ancora stato evidenziato il fatto che, così come il mind wandering e i sogni a occhi aperti, anche tutte le altre esperienze affini rappresentano dei casi di assorbimento, dove il soggetto, secondo gradazioni diverse, è immerso in qualcosa d'altro rispetto all'attualità. Questo sprofondamento può quindi causare un distacco dal presente più o meno significativo, ma, diversamente dai sogni non lucidi, la distanza tra attualità e inattualità è sempre conservata.

Rispetto alle differenze, invece, ci interessa soffermarci solo ed esclusivamente sul mind wandering e i sogni a occhi aperti. In questi due casi, la forma dell'autocoscienza è simile, perché, come abbiamo appena visto, la distanza tra l'io attuale e quello perso nell'inattualità è sempre presente. Ciò significa che l'io attuale, mentre è sprofondato nei propri atti, è sempre autocosciente preriflessivamente di sé. Ma la modalità in cui questo avviene nel caso del mind wandering e dei sogni a occhi aperti è differente: nel primo caso, le scene vengono vissute passivamente, in quanto il soggetto diventa man mano consapevole di scene che non ha scelto volontariamente; nel secondo, invece, abbiamo visto che il soggetto conserva un certo grado di attività che gli permette di tessere le fila della fantasticheria.

La differenza fondamentale tra mind wandering, sogni a occhi aperti e altri fenomeni affini con i sogni non lucidi, allora, è che i primi, nonostante l'assorbimento, conservano una coscienza implicita e preriflessiva della distanza che separa l'io radicato nel presente e l'io che vive nell'inattualità. Mentre la differenza tra mind wandering e sogni a occhi aperti si gioca sul grado di attività, poiché nel primo caso subiamo le scene che si presentano alla nostra mente, mentre nel secondo diventiamo gli sceneggiatori della nostra immaginazione.

2.4. Le diverse forme di autocoscienza

In questo paragrafo, ci siamo proposti di colmare una lacuna del pensiero freudiano sul sogno. Come illustrato in precedenza, Freud non si è mai concentrato sulla forma specifica dell'esperienza onirica, avendone analizzato solo quelli aspetti che, mutuando una terminologia aristotelica, abbiamo definito come causa efficiente (il sonno), causa finale (l'appagamento di un desiderio rimosso) e causa materiale (i pensieri onirici latenti).

Per ovviare a questa mancanza, abbiamo scelto di approfondire la struttura dei sogni non lucidi all'interno di una cornice più ampia. Partendo dallo stato di sonno senza sogni,

abbiamo gettato le basi per analizzare fenomeni più complessi come i sogni non lucidi, quelli lucidi, il mind wandering, i sogni a occhi aperti e altri stati affini. In questa gamma di esperienze così diverse, abbiamo cercato di mostrare un filo rosso che le unisce, ossia la loro natura più o meno inconsapevole.

Nel sonno senza sogni, l'elemento inconsapevole è evidente: la coscienza è presente a sé stessa in una forma minimale, appena sufficiente a riannodare i fili della propria esistenza al risveglio. Per questo, possiamo qualificare questo stato come inconscio, poiché la coscienza, in questa fase, è dimentica di sé e del mondo.

Durante il sogno non lucido, invece, la coscienza vive un'esperienza inconscia di tipo particolare. A differenza del sonno senza sogni, essa esperisce qualcosa, ma senza riconoscere quella produzione come frutto della propria immaginazione. In altre parole, la coscienza che sogna non si rende conto che l'io che agisce nel mondo onirico è uno sdoppiamento di quello attuale. Questo sprofondamento nell'inattualità dell'io sognato è ciò che caratterizza il sogno non lucido come esperienza inconscia: il soggetto, non essendo cosciente di star sognando, crede che quanto vive sia assolutamente reale.

Diversa l'esperienza del sogno lucido, in cui il soggetto acquista consapevolezza di stare sognando. In questo caso, l'assorbimento totale nell'io sognato viene meno, ristabilendo la percezione della distanza che separa l'attualità dall'inattualità. Questa esperienza, caratterizzata dalla coscienza della distanza, è molto simile all'atto immaginativo. Come negli atti presentificativi – quali il ricordo, l'anticipazione e la fantasia – l'io si dirige verso qualcosa attraverso uno sdoppiamento vissuto consapevolmente. Questo sdoppiamento è anche ciò che distingue tali atti dalla percezione, che invece presenta gli oggetti in carne e ossa senza la mediazione di un io inattuale.

Il mind wandering, i sogni a occhi aperti e gli altri fenomeni affini presentano una struttura analoga a quella dei sogni non lucidi, con l'unica differenza che si verificano durante la veglia. Ciò li rende tendenzialmente più consapevoli, poiché il soggetto è desto e quindi ancorato all'attualità. Tuttavia, non è escluso che un atto come un sogno a occhi aperti possa condurre a un assorbimento così totale da rendere il soggetto completamente dimentico del presente.

Più che di distinzioni rigide, dunque, si tratta di uno spettro di gradazioni. All'estremo della massima inconsapevolezza troviamo il sonno senza sogni, mentre all'altro capo si collocano esperienze come il mind wandering e i sogni a occhi aperti, caratterizzate da una relativa – ma non assoluta – consapevolezza. Ma è importante notare che possiamo svegliarci da un sonno senza sogni in qualsiasi momento, così come possiamo essere completamente

assorbiti da un sogno a occhi aperti. Pertanto, all'interno di ogni categoria, ogni esperienza può variare nel suo grado di inconsapevolezza.

In sintesi, possiamo affermare che, fatta eccezione per i sogni lucidi, il sonno senza sogni, i sogni non lucidi, il mind wandering e i sogni a occhi aperti rappresentano tutti fenomeni più o meno inconsci.

Per approfondire queste differenze di grado e natura tra gli stati della coscienza, è utile analizzare più da vicino i diversi modi in cui l'autocoscienza si manifesta e si struttura in ciascuna di queste esperienze. Esaminiamo quindi le strutture dell'autocoscienza che caratterizzano i fenomeni presi in considerazione nel corso del paragrafo: la percezione, gli atti presentificativi (ricordo, anticipazione, fantasia), il sonno senza sogni, i sogni non lucidi, quelli lucidi, il mind wandering e i sogni a occhi aperti.

La percezione costituisce la base: quando percepiamo, siamo contemporaneamente coscienti dell'oggetto esperito e di noi stessi in modo preriflessivo. In questo caso, esiste un unico io percipiente radicato nell'attualità.

La struttura si fa più complessa negli atti presentificativi. Oltre all'io radicato nell'attualità, in esperienze come il ricordo o la fantasia è presente un secondo io a cui viene presentato lo scenario. La struttura dell'autocoscienza è quindi duplice: siamo coscienti dello scenario fantasticato grazie all'io inattuale a cui appare, ma, allo stesso tempo, rimaniamo autocoscienti in modo preriflessivo del nostro ancoraggio all'attualità del presente.

Questo radicamento nel presente viene meno nel sonno senza sogni. Qui, la presenza preriflessiva della coscienza verso sé stessa è ridotta al minimo, poiché la coscienza non è desta e non è impegnata in alcuna attività. L'autocoscienza che caratterizza questo stato di assenza è peculiare: non essendoci alcun interesse a sostenerla, la temporalità si riduce a un flusso i cui legami con passato e futuro sono determinati solo da ritenzioni e protenzioni remote.

Nei sogni non lucidi, invece, la struttura è quella di un atto immaginativo non riconosciuto come tale a causa dell'assorbimento reso possibile dal sonno. Possiamo parlare di un'autocoscienza preriflessiva spostata sull'io sognato: l'io sognante è talmente assorbito in esso da non essere nelle condizioni di avvertire la distanza tra attualità e inattualità. È per questo che siamo coscienti *del* sogno, ma non *di* sognare.

Nei sogni lucidi, acquistiamo consapevolezza di star sognando. È quello che accade ad alcune persone quando, rendendosi conto di star sognando, riescono a non svegliarsi e a prendere il controllo del proprio sogno, riuscendo così a vivere esperienze che nella realtà sono precluse. Ora, in queste circostanze la struttura dell'autocoscienza che ne risulta è simile a

quella degli atti presentificativi: c'è una percezione della distanza tra l'attualità e l'inattualità, con l'unica differenza che tutto ciò avviene durante il sonno.

Infine, il mind wandering e i sogni a occhi aperti condividono una struttura identica agli atti presentificativi. Il rischio di sprofondare nello scenario inattuale è sempre in agguato quando ci si distacca dall'attualità del presente. Che il soggetto sia più passivo (nel mind wandering) o più attivo (nel sogno a occhi aperti), si tratta pur sempre di atti in cui la coscienza si distacca dall'attualità, esponendosi a un assorbimento più o meno marcato e, quindi, a uno svolgimento di essi più o meno inconsapevole.

Conclusione

Nel corso di questo lavoro, abbiamo toccato tre macro-temi: la *storia* del concetto di inconscio, analizzata da Platone fino a Brentano passando per il Medioevo e la Modernità; il *confronto teorico* tra Freud e Husserl, in particolare sull'inconscio, la pulsione e la rimozione; e, infine, il *confronto pratico* tra Freud e Husserl sul sogno, ossia la via privilegiata per accedere all'inconscio secondo il padre della psicoanalisi.

In questa sede, intendiamo ripercorrere tutti e tre i capitoli per cercare di estrarre da essi il materiale necessario per una conclusione. Nello specifico, vogliamo riprendere alcuni punti essenziali di ciascun capitolo, per poi esplicitare in che modo sono collegati. Questo lavoro di sintesi ha un duplice obiettivo: da un lato, si tratta di mettere in movimento dei poli che, altrimenti, rimarrebbero in uno statico rapporto oppositivo; dall'altro, di creare le condizioni per lo sviluppo dell'argomentazione, in quanto ciascun capitolo costituirà la base per la comprensione degli elementi in gioco nel successivo. Il percorso argomentativo mira dunque a presentare la nostra tesi attraverso un'unificazione progressiva delle opposizioni che abbiamo descritto: inconscio cognitivo contro inconscio emotivo; la visione freudiana dell'inconscio, della pulsione e della rimozione contro quella husserliana; e l'attenzione di Freud sul contenuto del sogno rispetto a quella di Husserl sulla sua forma.

Prima di procedere in questa direzione, però, pensiamo sia di fondamentale importanza circoscrivere il nostro ambito di indagine. Quando parliamo di inconscio, infatti, di che cosa stiamo parlando esattamente? Naturalmente la questione non è semplice da affrontare, e non lo è per diverse ragioni. Un primo motivo dipende sicuramente dal suo statuto evasivo, nel senso che, non essendo un oggetto nel mondo, non esiste un consenso unanime sulla sua natura. A questo stato di cose si collega il secondo motivo, poiché, date queste circostanze, esistono diversi modi di intendere l'inconscio. Infine, proprio perché ci sono diverse interpretazioni, è complicato stabilire se ce ne sia una più fondamentale e importante delle altre.

Tutte queste osservazioni critiche in merito alla complessità di definire l'inconscio sono importanti, perché ci mettono in guardia da spiegazioni affrettate o metodologicamente dubbie. Per dispensarci dal tentativo di elaborarne una definizione originale, abbiamo impiegato una distinzione presa in prestito da Civita, ma presente nella letteratura specialistica, tra inconscio cognitivo e inconscio emotivo.

Nel primo capitolo, abbiamo analizzato entrambe le tipologie, mettendone in luce le caratteristiche specifiche. Abbiamo visto che l'inconscio cognitivo include sia la memorizzazione (memoria dichiarativa e procedurale) sia processi sub-personali o "profondi"

(come, per esempio, gli scambi di informazioni tra il cervello e il resto dell'organismo che rendono possibile la propriocezione); mentre l'inconscio emotivo riguarda le ragioni inconsapevoli che ci spingono ad agire e pensare in una determinata maniera.

Sulla base di questa distinzione, possiamo avanzare una suddivisione di campi utile per individuare il nostro ambito di indagine. Nel corso di questo lavoro, infatti, ci siamo concentrati prevalentemente sull'inconscio emotivo e sull'inconscio cognitivo, inteso come memoria dichiarativa e memoria procedurale. Questa scelta non è stata casuale, poiché il nostro intento è stato quello di focalizzarci su ciò che è accessibile all'esperienza cosciente. Da questa decisione derivano dunque due ambiti di lavoro distinti: un primo campo, nel quale abbiamo operato, che include tutti quei processi che in qualche forma sono stati coscienti (come l'aver digitato un numero telefonico o l'aver appreso a suonare uno strumento), e un secondo campo che accoglie invece tutti quei processi che dall'inizio alla fine non sono mai stati coscienti (come i processi alla base della propriocezione). L'inconscio di cui si parla in questo contributo, dunque, non è concepito né al singolare né come dimensione sub-personale, perché si può intendere in molti modi ed è, in certa misura, accessibile alla coscienza.

Adesso che abbiamo delimitato la nostra cornice di lavoro, possiamo iniziare con i punti essenziali del primo capitolo, che, in realtà, abbiamo già preso in considerazione. In questo caso, infatti, la contrapposizione fondamentale è proprio tra l'inconscio cognitivo e l'inconscio emotivo, poiché è alla luce della loro differenza che abbiamo ricostruito la storia del concetto di inconscio alle spalle di Freud. Tuttavia, in questa sede non abbiamo ancora sottolineato che, se Leibniz e Hume possono essere considerati i precursori per eccellenza dell'inconscio cognitivo e Schopenhauer e Nietzsche dell'inconscio emotivo, la psicoanalisi di Freud combacia invece con il concetto stesso di inconscio emotivo. Pertanto, possiamo dire che le coordinate da cui siamo partiti per tracciare i precursori dell'inconscio emotivo sono proprio la teoria freudiana della soggettività. Rispetto all'inconscio cognitivo, invece, la fonte principale è la psicologia sperimentale e, più tardi, la psicologia cognitiva, che hanno indagato i processi mentali impliciti e automatici, come la memoria procedurale, l'attenzione e le dinamiche percettive, in seguito approfondite anche dalle neuroscienze.

Ma che rapporto c'è tra queste due forme di inconscio? La nostra tesi è che l'inconscio emotivo è reso possibile dall'esistenza del meccanismo della rimozione. È solo in seguito alla repressione di alcuni contenuti spiacevoli, infatti, che emergono azioni e pensieri la cui origine e compulsione rimangono oscure.

Se le cose stanno in questo modo, possiamo affermare che l'inconscio cognitivo, inteso essenzialmente come memorizzazione di informazioni e pratiche, funge da base per l'inconscio

emotivo. Se, infatti, quest'ultimo è caratterizzato da ciò che è stato rimosso, la rimozione non può che avvenire sulla base di contenuti o abiti appresi. Ciò dipende dal fatto che qualsiasi contenuto di cui facciamo esperienza, sia esso un vissuto personale, un'informazione o una pratica acquisita, si sedimenta nella nostra memoria. Il punto fondamentale, però, è che l'inconscio cognitivo, per come ne abbiamo circoscritto il concetto, implica la coscienza di questi contenuti che poi diventano una forma di conoscenza latente. La questione fondamentale è allora la seguente: come diventa cosciente di sé la psiche? Siamo sicuri che tutto ciò di cui facciamo esperienza sia immediatamente cosciente? Queste domande ci portano direttamente alla contrapposizione tra Freud e Husserl sui temi dell'inconscio, della pulsione e della rimozione.

Nel secondo capitolo, abbiamo visto innanzitutto che per Freud lo psichico comincia come inconscio. Per far sì che i processi di pensiero diventino coscienti, infatti, sono necessarie le rappresentazioni verbali e la funzione dell'attenzione. Ciò implica che, per Freud, lo psichico in senso stretto è di per sé originariamente inconscio e per diventare cosciente richiede un atto di secondo ordine – un processo che, come emerso nel confronto con Leibniz, solleva una serie di problemi inerenti alla proprietà di questo atto di secondo ordine. In secondo luogo, abbiamo mostrato qual è la natura della pulsione per Freud: una forza che mette in contatto la dimensione somatica con quella psichica, rappresentando su quest'ultimo piano gli stimoli interni nei modi dell'affetto e della rappresentazione. Infine, abbiamo visto che per Freud la rimozione è un processo inconsapevole che rimuove dalla coscienza contenuti inconsci.

Nel caso di Husserl, invece, abbiamo visto che ci sono ben sette modi di declinare il significato di inconscio, alcuni dei quali sono la coscienza assoluta, l'orizzonte, la sedimentazione, gli istinti e le affezioni rimosse. Ora, se l'inconscio emotivo si identifica con la psicoanalisi freudiana, possiamo dire che la fenomenologia husserliana, grazie all'inconscio inteso come coscienza assoluta, orizzonte e sedimentazione, può rappresentare l'inconscio cognitivo dal punto di vista della memorizzazione. Come abbiamo visto, infatti, la coscienza assoluta è il flusso inoggettivabile e autocosciente in modo immediato che funge da presupposto per ogni rivolgimento attentivo. Questa caratteristica della coscienza fa sì che ogni contenuto che cattura la nostra attenzione nell'orizzonte dell'attualità, prima di sedimentarsi nella memoria perdendo progressivamente la propria forza affettiva, è vissuto consapevolmente senza l'intervento di un atto di secondo ordine. Questa posizione ha il grande vantaggio che i problemi del regresso all'infinito e della proprietà dell'atto di secondo ordine non si pongono, in quanto ogni atto è già da sempre autocosciente di sé preriflessivamente.

Questa stessa visione della struttura della coscienza consente anche di risolvere i problemi descritti nel capitolo inerenti alla pulsione e al processo della rimozione. Come abbiamo visto nel paragrafo dedicato all'inconscio inteso come istinto, infatti, per Husserl non è necessario dividere la soggettività in due ambiti distinti che necessitano poi di essere unificati grazie alla pulsione, perché l'esperienza della coscienza, oltre a essere sempre autocosciente in modo preriflessivo, è anche sempre interessata alla realtà circostante. Di conseguenza, la coscienza assoluta non è semplicemente un flusso inoggettivabile e autocosciente di sé in modo immediato, ma è anche il motore pulsionale della vita.

Rispetto alla rimozione, invece, abbiamo visto che tutte le affezioni rimosse – con l'eccezione di quelle che non hanno mai catturato l'attenzione dell'Ego – sono state in qualche forma coscienti, poiché, come abbiamo appena evidenziato, la coscienza è sempre presente a sé stessa in modo immediato. Questo significa che anche il processo della rimozione è cosciente, perché dove mai potrebbe accadere se non all'interno della cornice temporale che definisce l'essenza della coscienza? È importante precisare, tuttavia, che quanto detto non implica che la rimozione debba essere compiuta necessariamente in modo volontario. Essa, infatti, può avvenire anche in modo involontario, ma noi rimaniamo ciononostante testimoni di ciò che sta accadendo. Questa posizione permette così di superare il problema del riconoscimento di un contenuto mai esperito e rimosso, descritto nel paragrafo dedicato alla ricostruzione del concetto di rimozione in Freud.

A questo punto, abbiamo tutti gli ingredienti necessari per esplicitare il rapporto tra Freud e Husserl. Se, come abbiamo scritto in precedenza, l'inconscio cognitivo – inteso come memorizzazione – costituisce la base per comprendere l'inconscio emotivo, allora l'inconscio di Husserl (definito come coscienza assoluta, orizzonte e sedimentazione) non solo permette di dare un fondamento più plausibile alla struttura della coscienza, ma, su questa stessa base, fornisce anche delle alternative teoriche più convincenti per intendere la dimensione istintuale (l'inconscio come istinto) e il processo della rimozione (l'inconscio come affezioni rimosse).

Proseguendo nella nostra analisi, occorre considerare che Husserl parla anche di altre due tipologie di inconscio: il sonno senza sogni e l'assorbimento. Nel terzo capitolo, le abbiamo approfondite con lo scopo di rendere più completa la visione freudiana della vita onirica, la quale manca di un'analisi della struttura del sogno come atto – l'attenzione di Freud, infatti, si dirige principalmente verso i *contenuti* del sogno, e non sulla sua *forma*. Proprio per colmare questa lacuna, abbiamo delineato un percorso che, partendo dal sonno senza sogni, conduce all'esperienza dei sogni non lucidi, per giungere attraverso i sogni lucidi fino alle esperienze di assorbimento durante lo stato di veglia. Il risultato di queste analisi è che la coscienza assoluta

gioca un ruolo cruciale in tutte queste differenti esperienze: nel sonno senza sogni, essa rimane legata all'attualità grazie alle ritenzioni e protenzioni remote; nei sogni non lucidi, l'autocoscienza preriflessiva della coscienza assoluta è spostata sull'io sognato, poiché lo stato di sonno comporta la perdita di consapevolezza della distanza tra attualità e inattualità (tranne il caso dei sogni lucidi, in cui, nel sonno, si prende consapevolezza del fatto che si sta sognando); infine, in esperienze di veglia come il mind wandering e i sogni a occhi aperti, la coscienza assoluta, nonostante lo stato di veglia, può perdere contatto con l'attualità e sprofondare nei propri atti.

Oltre al ruolo centrale della coscienza assoluta, in questo contesto risultano fondamentali anche i concetti di orizzonte e di sedimentazione. In tutti e tre i casi – sonno senza sogni, sogni non lucidi ed esperienze simili ai sogni a occhi aperti – la coscienza può sempre essere risvegliata a causa di un'affezione che cattura il suo interesse. È ciò che accade, per esempio, quando un rumore particolarmente forte ci sveglia dal sonno senza sogni o da un sogno, oppure quando il clacson di una macchina interrompe le nostre fantastiche. In sintesi, l'assenza della coscienza dall'attualità non è mai assoluta, in quanto è sempre possibile riprendere gli interessi che erano stati momentaneamente sospesi. La sedimentazione, dal canto suo, ci permette di riprendere le fila della nostra vita quando ci svegliamo da un sonno privo di sogni, oppure di ricordare i sogni fatti durante la notte. Nel caso dell'assorbimento durante lo stato di veglia, è sempre la sedimentazione a permetterci, non appena un'affezione ci richiama all'attualità, di risintonizzarci con l'interesse primario che era stato momentaneamente abbandonato. Per un esempio concreto, possiamo pensare a quando usciamo di casa con l'obiettivo di fare una commissione, ma lungo il tragitto ci perdiamo in fantasie relative a un viaggio futuro, finendo per prendere una strada sbagliata. Nel momento in cui qualcuno ci saluta, ecco che torniamo pienamente presenti all'ambiente circostante, a noi stessi e all'obiettivo originale che avevamo in mente prima di uscire.

Alla luce di queste considerazioni, possiamo dunque affermare che, partendo dai concetti husserliani di coscienza assoluta, orizzonte e sedimentazione, è possibile fornire un contributo significativo alla visione freudiana del sogno. Diversamente da Freud, infatti, Husserl non si concentra su ciò che sogniamo, ma su come sogniamo, ovvero su ciò che contraddistingue sul piano strutturale l'atto del sognare rispetto ad altri atti della coscienza, come la percezione e l'immaginazione.

Superato così il livello delle contrapposizioni e ricondotti i diversi momenti entro un quadro unitario in cui ogni capitolo sostiene il successivo, possiamo ora volgere l'attenzione agli sviluppi clinici che questo lavoro rende possibili. L'indagine condotta, infatti, non

rappresenta un mero esercizio speculativo, ma getta anche le basi per immaginare delle feconde implicazioni per la pratica clinica. Se, come emerso dal secondo capitolo, la coscienza è sempre consapevole dei suoi contenuti e la rimozione è un processo cosciente, allora il compito della terapia può essere concepito, in una prima fase fondamentale, come un lavoro archeologico di ricostruzione. Secondo questa visione, il suo obiettivo primario sarebbe duplice: riportare alla luce i vissuti rimossi e, contestualmente, far emergere le motivazioni che ne hanno resa necessaria la rimozione.⁷²⁰ Questo processo, però, non si esaurirebbe nella semplice riesumazione. Il fine ultimo, infatti, sarebbe quello di permettere al paziente, una volta ricostruiti questi nessi tra contenuti rimossi e motivazioni, di reindirizzare in modo differente i conflitti all'origine delle rimozioni.⁷²¹

In questo delicato processo, la fenomenologia può offrire un contributo decisivo proprio illuminando le condizioni di possibilità che favoriscono il lavoro di ricostruzione, a partire dalla dimensione intersoggettiva delle atmosfere.⁷²² Proprio per la sua capacità di descrivere e analizzare questa dimensione relazionale “atmosferica”, la prospettiva fenomenologica si rivela essenziale per interpretare un dato emerso chiaramente dalla ricerca contemporanea: i pazienti possono influenzare inconsapevolmente il clima emotivo della relazione terapeutica, creando dinamiche che riproducono pattern patologici.⁷²³ Certi pazienti, infatti, strutturano le interazioni in modo da oscillare costantemente tra posizioni di visibilità e invisibilità, generando un campo relazionale caratterizzato da tensione e instabilità. Parallelamente, stati d'animo come la

⁷²⁰ A sostegno della legittimità di questa proposta terapeutica, riportiamo un brano in cui Husserl osserva come sia possibile interrogare i motivi psichici attraverso la psicoanalisi. L'aspetto rilevante non è tanto che la psicoanalisi compia tale compito, quanto piuttosto il legame tra la ricerca delle motivazioni psichiche e l'esercizio terapeutico. Scrive Husserl: «Il singolo è allora motivato da uno sfondo oscuro, ha “motivi psichici”, che si possono interrogare: come mi è venuta in mente questa cosa – che cosa mi ha portato a ciò? Che queste domande siano possibili è un fatto che caratterizza qualsiasi motivazione in generale. I “motivi” sono spesso nascosti in profondità, ma possono venir portati in luce attraverso la “psicoanalisi”. Un pensiero mi “ricorda” altri pensieri, richiama alla memoria un *Erlebnis* passato. In certi casi può addirittura venir percepito. Nella maggior parte dei casi però la motivazione è realmente presente nella coscienza, ma non riesce ad assumere un rilievo, non viene notata, è inavvertita (“inconscia”)). Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. II, cit., pp. 616-617.

⁷²¹ Seguiamo qui un'indicazione di Husserl, quando osserva: «La riattivazione dell'affetto completamente represso, con l'aiuto di un proposito: una rappresentazione del tutto chiara della soddisfazione, ma anche dell'illusione, qualora la soddisfazione si trasformasse nella più radicale insoddisfazione, conduce a una cancellazione del desiderio stesso. Oppure: riattivazione dell'affetto forzatamente dimenticato e, se possibile, offrirgli uno “sfogo” normale». Il tal senso, il processo terapeutico descritto nel testo può essere letto come un'applicazione pratica del principio husserliano: il paziente, attraverso la ricostruzione dei propri vissuti rimossi e delle rispettive motivazioni, può sospendere consapevolmente la soddisfazione di tali desideri o concedere loro uno sfogo normale. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, cit., pp. 112-113. Traduzione mia.

⁷²² Cfr. Costa, C., Carmenates, S., Madeira, L., & Stanghellini, G., *Phenomenology of atmospheres. The felt meanings of clinical encounters*, Journal of Psychopathology, 20, 2014, pp. 351-357.

⁷²³ Cfr. Esposito, C. M., Stanghellini, G., *Affective Permeability: On Hysteria and Atmospheres*, Psychopathology, 57 (1), 2024, pp. 63-69.

tristezza profonda o l'indifferenza non rimangono confinati nell'esperienza soggettiva del paziente, ma tendono a permeare l'ambiente condiviso, condizionando le risposte del terapeuta e rischiando di innescare reazioni complementari che possono consolidare invece che alleviare la patologia.

Il terapeuta, dal canto suo, può creare intenzionalmente le condizioni ambientali preliminari che facilitano l'apertura e la fiducia. Questa fase preparatoria riguarda la cura degli aspetti materiali e percettivi dello spazio terapeutico: una disposizione accogliente degli arredi, un'illuminazione calda e non invasiva, la presenza di elementi naturali, la giusta temperatura e un'attenta selezione dei colori.⁷²⁴ Questi elementi, apparentemente banali, contribuiscono a generare un'atmosfera di base caratterizzata da sicurezza e familiarità, che predispone il paziente a uno stato di relativa calma e apertura, facilitando l'accesso a contenuti emotivi altrimenti difficili da affrontare. In questo senso, l'ambiente fisico diventa il primo, fondamentale strumento terapeutico, che media silenziosamente la relazione e crea il contenitore sicuro per il lavoro successivo.

La competenza clinica vera e propria, tuttavia, si manifesta nella gestione dinamica delle atmosfere durante l'interazione terapeutica. Il terapeuta, infatti, deve saper navigare in tempo reale gli stati atmosferici che emergono dalla relazione – come tensioni improvvise, momenti di chiusura, ondate di tristezza o ansia – senza farsene travolgere o senza adottare risposte automatiche che potrebbero rinforzarli.⁷²⁵ Ciò richiede una particolare prontezza e un'attenzione fluttuante che trovi un equilibrio costante tra l'eccessiva permeabilità agli stati emotivi del paziente e una rigidità difensiva che limiterebbe la ricettività. L'obiettivo è modulare momento per momento la distanza relazionale, il ritmo e l'intensità del lavoro, utilizzando questa sensibilità per evitare di riprodurre micro-dinamiche traumatiche di rifiuto o intrusione, e per accogliere progressivamente i vissuti che emergono regolandone l'impatto emotivo. In definitiva, la terapia si configura come un processo di espansione dello “spazio esperienziale” del paziente, precedentemente ristretto dalla patologia, in cui la gestione competente delle atmosfere svolge la funzione di regolare la relazione terapeutica al fine di supportare la ricostruzione dei vissuti rimossi e delle connessioni motivazionali.

In conclusione, questo lavoro ha cercato di mostrare come il dialogo tra la psicoanalisi freudiana e la fenomenologia husserliana possieda una straordinaria attualità teorica e pratica.

⁷²⁴ García Otero, E., *Therapeutic Atmospheres. The Aesthetics of Therapeutic Spaces*, Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience, 23, 2023, p. 313.

⁷²⁵ Francesetti, G., *Psychopathology, Atmospheres, and Clinical Transformations: Towards a Field-Based Clinical Practice*, Atmosphere and Aesthetics: A Plural Perspective, edited by T. Griffero & M. Tedeschini, Palgrave Macmillan Cham, London, 2019, p. 233.

Da un lato, l'analisi husserliana fornisce un fondamento più rigoroso all'inconscio, alla pulsione e alla rimozione, integrando e precisando le intuizioni freudiane; dall'altro, l'apporto specifico sull'analisi del sogno come atto, e non solo come contenuto, completa la prospettiva freudiana chiarendone la struttura intenzionale. Questo impianto teorico conduce direttamente alla soglia della clinica, proponendo di interpretare la cura come uno sforzo che mira primariamente a ricostruire i vissuti rimossi e le motivazioni alla base della loro soppressione. La dimensione delle atmosfere, in questo contesto, si rivela non come un elemento accessorio, ma come il medium intersoggettivo essenziale per facilitare questa ricostruzione e per condurre la cura. Si apre così un campo di ricerca estremamente promettente, che potrà approfondire come le concettualizzazioni fenomenologiche possano tradursi in interventi clinici concreti, ponendo la fenomenologia non solo alle spalle, ma anche al centro della prassi terapeutica.

Bibliografia

- Agostino, *Le confessioni*, cura e traduzione di D. Tessore, Newton Compton editori, Roma, 2012.
- Anderson, M. C., *Repression: A Cognitive Neuroscience Approach*, Psychoanalysis and Neuroscience, Springer, Milano, 2006, pp. 327-349.
- Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano, 2001.
- Aristotele, *L'anima e il corpo, Parva Naturalia*, a cura di A. L. Carbone, Bompiani, Milano, 2002.
- Baillet, A., *Vita di Monsieur Descartes*, a cura di L. Pezzillo, Adelphi, Milano, 1996.
- Barbieri, G., *Psicologia dinamica, tra teoria e metodo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009.
- Bartlett, F., *The concept of "Repression"*, Science & Society, 18 (4), 1954, pp. 326-339.
- Bégout, B., *La généalogie de la logique. Le statut de la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1999.
- Bernard, W., *Freud and Spinoza*, Psychiatry, 9 (2), 1946, pp. 99-108.
- Bernet, R., *The Unconscious Between Representation and Drive: Freud, Husserl, and Schopenhauer*, The Truthful and the Good: Essays in Honor of Robert Sokolowski, edited by J. J. Drummond & J. G. Hart, Springer, Dordrecht, 1996, pp. 81-95.
- Bernet, R., *Unconscious Consciousness in Husserl and Freud*, Phenomenology and the Cognitive Sciences, 1 (3), 2002, pp. 327-351.
- Bernet, R., *Force, Drive, Desire. A Philosophy of Psychoanalysis*, translated by S. Allen, Northwestern University Press, Evanston, 2020.
- Berthold-Bond, D., *Hegel, Nietzsche, and Freud on Madness and the Unconscious*, The Journal of Speculative Philosophy, 5 (3), 1991, pp. 193-213.
- Bettcher, T. M., *Berkeley and Hume on Self and Self-Consciousness*, Topics in Early Modern Philosophy of Mind, edited by J. Miller, Springer, Dordrecht, 2009, pp. 193-222.
- Bischler, W., *Schopenhauer and Freud: a comparison*, Psychoanalytic Quarterly, 8 (1), 1939, pp. 88-97.
- Boag, S., *Repression, Suppression, and Conscious Awareness*, Psychoanalytic Psychology, 27 (2), 2010, pp. 164-181.
- Brenner, C., *The Nature and Development of the Concept of Repression in Freud's Writings*, The Psychoanalytic Study of the Child, 12 (1), 1957, pp. 19-46.
- Brentano, F., *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Bari, 1997.

Brudzinska, J., *Die phänomenologische Erfahrung und die Frage nach dem Unbewussten. Überlegungen im Anschluss an Husserl und Freud*, Interdisziplinäre perspektiven der phänomenologie: Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft, edited by D. Lohmar & D. Fonfara, Springer, Dordrecht, 2006, pp. 54-71.

Burston, D., *The Cognitive and Dynamic Unconscious: A Critical and Historical Perspective*, Contemporary Psychoanalysis, 22 (1), 1986, pp. 133-157.

Byrne, T., *The Origin of the Phenomenology of Instincts*, Husserl Studies, 39 (1), 2023, pp. 69-83.

Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Opere filosofiche, volume secondo, a cura di E. Garin, traduzione di A. Tilgher, Laterza, Bari, 1992.

Civita, A., *La filosofia del vissuto*, UNICOPLI, Milano, 1982.

Civita, A., *L'inconscio*, Carocci, Roma, 2011.

Cohen, J., *Trauma and repression*, Psychoanalytic Inquiry, 5 (1), 1985, pp. 163-189.

Costa, C., Carmenates, S., Madeira, L., & Stanghellini, G., *Phenomenology of atmospheres. The felt meanings of clinical encounters*, Journal of Psychopathology, 20, 2014, pp. 351-357.

Costa, V., *Margini del trascendentale. Questioni metafisiche nella fenomenologia di Husserl*, Scholé, Brescia, 2024.

Coventry, A., Kriegel, U., *Locke on Consciousness*, History of Philosophy Quarterly, 25 (3), 2008, pp. 221-242.

Cybulska, E., *Freud's Burden of Debt to Nietzsche and Schopenhauer*, Indo-Pacific Journal of Phenomenology, 15 (2), 2015, pp. 1-15.

Davie, W., *Hume's General Point of View*, Hume Studies, 24 (2), 1998, pp. 275-294.

Derrida, J., *Speculare su "Freud"*, traduzione di L. Gazziero, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000.

Derrida, J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

Descartes, *Treatise of Man*, translation and commentary by T. S. Hall, Harvard Monographs in the History of Science, Cambridge, 1972.

Descartes, *The Passions of the Soul, and Other Late Philosophical Writings*, translation by M. Moriarty, Oxford University Press, Oxford, 2015.

De Sousa, L., *Schopenhauer on Perception, Consciousness, and Self-Awareness*, Schopenhauer's Fourfold Root, edited by J. Head & D. V. Auweele, Routledge, New York, 2016, pp. 154-171.

- de Warren, N., *The Inner Night: Towards a Phenomenology of (Dreamless) Sleep*, On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time, edited by D. Lohmar & I. Yamaguchi, Springer, Dordrecht, 2010, pp. 273-294.
- de Warren, N., *The Third Life of Subjectivity: Towards a Phenomenology of Dreaming*, Life, Subjectivity & Art. Phaenomenologica, 201, edited by R. Breeur & U. Melle, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 457-479.
- Di Martino, M., *La questione filosofica dell'inconscio. Inconscio e autocoscienza non riflessiva da Brentano a Husserl*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.
- Ellenberger, F. H., *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
- Esposito, C. M., Stanghellini, G., *Affective Permeability: On Hysteria and Atmospheres*, Psychopathology, 57 (1), 2024, pp. 63-69.
- Ferencz-Flatz, C. & Staiti, A., *Introduction: Notes on a Troubled Reception History*, The Promise of Genetic Phenomenology, edited by C. Ferencz-Flatz & A. Staiti, Zeta books, 2018, pp. 11-30.
- Feuer, L. S., *The Dreams of Descartes*, American Imago, 20 (1), 1963, pp. 3-26.
- Fowles, C., *Nietzsche on conscious and unconscious thought*, Inquiry, 62 (1), 2019, pp. 1-22.
- Francesetti, G., *Psychopathology, Atmospheres, and Clinical Transformations: Towards a Field-Based Clinical Practice*, Atmosphere and Aesthetics: A Plural Perspective, edited by T. Griffero & M. Tedeschini, Palgrave Macmillan Cham, London, 2019, pp. 223-240.
- Frank, A. & Muslin, H., *The Development of Freud's Concept of Primal Repression*, The Psychoanalytic Study of the Child, 22 (1), 1967, pp. 55-76.
- Freud, A., *L'io e i meccanismi di difesa*, Giunti, Milano, 2012.
- Freud, S. (1892-95), *Studi sull'isteria*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1893-1895), *Studies on Hysteria*, The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. II, The Hogarth Press, London, 1955.
- Freud, S. (1894), *Le neuropsicosi da difesa*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1896), *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

- Freud, S. (1900), *L'interpretazione dei sogni*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1900), *Il sogno*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1901), *Psicopatologia della vita quotidiana*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1905), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1905), *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1909), *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (caso clinico dell'uomo dei topi)*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1910), *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (caso clinico del presidente Schreber)*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1912), *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1912-13), *Totem e Tabù*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1914), *Per la storia del movimento psicoanalitico*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1915), *Metapsicologia*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1915-17), *Introduzione alla psicoanalisi*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1916), *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1916), *Una difficoltà della psicoanalisi*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1920), *Al di là del principio di piacere*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1922), *L'Io e l'Es*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

- Freud, S. (1924), *Le resistenze alla psicoanalisi*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1924), *Autobiografia*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1925), *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1925), *Inibizione, sintomo e angoscia*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1929), *Il disagio della civiltà*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1929), *Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1934-38), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1936), *Un disturbo della memoria sull'acropoli: lettera aperta a Romain Rolland*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1938), *Compendio di psicoanalisi*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Freud, S. (1938), *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Fuchs, T., *Body Memory and the Unconscious*, *Founding Psychoanalysis Phenomenologically: Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, edited by D. Lohmar & J. Brudzinska, Springer, Dordrecht, 2011, pp. 69-82.
- Gale, J., *Did Augustine Foreshadow Psychoanalysis?*, *Insanity and Divinity. Studies in psychosis and spirituality*, edited by J. Gale, M. Robson & G. Rapsomatioti, Routledge, London, 2013, pp. 153-172.
- García Otero, E., *Therapeutic Atmospheres. The Aesthetics of Therapeutic Spaces*, *Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience*, 23, 2023, pp. 305-327.
- Gardner, S., *Schopenhauer, Will, and the Unconscious*, *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by C. Janaway, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 375-421.

- Gardner, S., *Nietzsche and Freud: The 'I' and Its Drives*, Nietzsche and the Problem of Subjectivity, 5, edited by J. Constâncio, M. J. Mayer Branco & B. Ryan, De Gruyter, Boston, 2015, pp. 367-393.
- Geiger, M., *Das Unbewusste und die psychische Realität*, Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, 4, 1921.
- Geniusas, S., *On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time*, On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time, edited by D. Lohmar & I. Yamaguchi, Springer, Dordrecht, 2010, pp. 71-89.
- Geniusas, S., *Conscious and Unconscious Phantasy and the Phenomenology of Dreams*, Research in Phenomenology, 51 (2), 2021, pp. 178-199.
- Geniusas, S., *Prolegomena to a phenomenology of mind-wandering*, Phenomenology and the Cognitive Sciences, 23 (2), 2024, pp. 329-348.
- Geniusas, S., *The origins of sedimentation in Husserl's phenomenology*, European Journal of Philosophy, 33 (3), 2024, pp. 1021-1037.
- Geniusas, S., *The Unconscious in Husserl's Phenomenology*, Human Studies, 48 (1), 2025, pp. 91-115.
- Gennaro, R. J., *Leibniz on Consciousness and Self-Consciousness*, New Essays on the Rationalists, edited by R. J. Gennaro & C. Huenemann, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 353-371.
- Gregoric, P., Leth Fink, J., *Sleeping and Dreaming in Aristotle and the Aristotelian Tradition*, Forms of Representation in the Aristotelian Tradition, Volume Two: Dreaming, edited by C. T. Thörnqvist & J. Toivanen, Brill, Leiden, 2022, pp. 1-27.
- Gristina, R. G., *La forma della memoria*, Recenti Progressi in Medicina, 107 (9), 2016, pp. 494-496.
- Gupta, R. K., *Freud and Schopenhauer*, Journal of the History of Ideas, 36 (4), 1975, pp. 721-728.
- Hamlyn, D. W., *Schopenhauer and Freud*, Revue Internationale de Philosophie, 42 (164, 1), 1988, pp. 5-17.
- v. Hartmann, E., *Filosofia dell'inconscio*, a cura di V. Pinto, Oaks Editrice, Milano, 2024.
- Henry, M., *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, a cura di V. Zini, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990.
- Huemer, W., Landerer, C., *Mathematics, experience and laboratories: Herbart's and Brentano's role in the rise of scientific psychology*, History of the Human Sciences, 23 (3), 2010, pp. 72-94.

Hume, *Trattato sulla natura umana*, traduzione e cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001.

Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. I, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1965.

Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. II, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1965.

Husserl, E., *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic*, translated by J. S. Churchill & K. Ameriks, edited by L. Landgrebe, Routledge & Kegan Paul, London, 1973.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, Hrsg. I. Kern, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag, 1973.

Husserl, E., *Briefwechsel*, edited by K. Schuhmann & E. Schuhmann, Vol. III, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1993.

Husserl, E., *Logical Investigations (2 vols)*, translated by J. N. Findlay, edited by D. Moran, Routledge, New York, 2001.

Husserl, E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)*, edited by R. Bernet & D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht, 2001.

Husserl, E., *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis, Lectures on Transcendental Logic*, translated by A. J. Steinbock, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.

Husserl, E., *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, edited by T. Vongehr and R. Giuliani, Springer, New York, 2004.

Husserl, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929-1934)*, Springer, Dordrecht, 2006.

Husserl, E., *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, edited by R. Sowa, Springer, Dordrecht, 2008.

Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Springer, Dordrecht, 2014.

Husserl, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2015.

Husserl, E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano, 2016.

Husserl, E., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, edited by E. Marbach, Martinus

- Nihjoff Publishers, Den Haag, 1980. Traduzione in italiano: *Fantasia e immagine*, a cura di C. Rozzoni, Rubettino, Soveria Mannelli, 2017.
- Husserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III. Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*, edited by U. Melle and T. Vongehr, Springer, New York, 2020.
- Husserl, E., *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di M. Failla, traduzione di G. Baptist, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2022.
- Husserl, E., *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di V. Costa, Scholé, Brescia, 2023.
- Janaway, C., *The real essence of human beings: Schopenhauer and the unconscious will*, *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, edited by A. Nicholls and M. Liebscher, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 140-155.
- Jorgensen, L. M., *Leibniz on Memory and Consciousness*, *British Journal for the History of Philosophy*, 19 (5), 2011, pp. 887-916.
- Joyce, R., *Cartesian Memory*, *Journal of the History of Philosophy*, 35 (3), 1997, pp. 375-393.
- Kandel, R. E., *L'età dell'Inconscio. Arte, mente e cervello dalla grande Vienna ai giorni nostri*, traduzione di G. Guerriero, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2016.
- Katsafanas, P., *Nietzsche on the nature of the Unconscious*, *Inquiry*, 58 (3), 2015, pp. 327-352.
- Kligerman, C., *A psychoanalytic study of the Confessions of St. Augustine*, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 5 (3), 1957, pp. 469-484.
- Kozyreva, A., *Non-representational approaches to the unconscious in the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty*, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17 (1), 2018, pp. 199-224.
- Kulstad, M. A., *Leibniz on Apperception, Consciousness and Reflection*, *Philosophia*, München, 1991.
- Lähteenmäki, V., *Locke on Consciousness and What it is about*, *Studia Leibnitiana*, 43 (2), 2011, pp. 160-178.
- Lanfredini, R., *The Unconscious in Phenomenology*, *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, edited by G. Stanghellini et al., Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 316-324.
- Lear, J., *Freud*, Routledge, New York, 2015.
- Lee, N-I., *Instinct*, *The Routledge handbook of phenomenology and phenomenological philosophy*, edited by D. De Santis, B. C. Hopkins, & C. Majolino, Routledge, Oxon and New York, 2020, pp. 241-249.
- Leghissa, G., *L'inconscio e il trascendentale. Saggi tra filosofia e psicoanalisi*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2023.

- Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano, 2011.
- Leibniz, *Principles of Nature and Grace Based on Reason*, translated and edited by J. Bennett, Early Modern Texts, 2006. <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1714a.pdf>.
- Lind, R. W., *Does the unconscious undermine phenomenology?*, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 29 (1-4), 1986, pp. 325-344.
- Lingiardi, V., *L'ombelico del sogno. Un viaggio onirico*, Einaudi, Torino, 2023.
- Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, edited by P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1975.
- Lycan, W. G., *Consciousness as Internal Monitoring*, *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, edited by N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997, pp. 755-771.
- Malo, A., *Coscienza e affettività in Cartesio*, *Acta Philosophica*, 2 (2), 1993, pp. 281-299.
- Mapelli, T., *Il diventare cosciente dell'inconscio nella fenomenologia di Husserl*, *Discipline Filosofiche*, 33 (2), 2023, pp. 95-115.
- Masson, J. M., *The complete letters of Sigmund Freud & Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Belknap Press, Cambridge, 1985.
- McRae, R., *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, University of Toronto Press, Toronto, 1976.
- Mensch, J. R., *Instincts – A Husserlian Account*, *Husserl Studies*, 14 (3), 1997, pp. 219-237.
- Merleau-Ponty, M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 2014.
- Milhaud, G., *Une Crise Mystique chez Descartes en 1619*, *Revue Métaphysique et de Morale*, 23 (4), 1916, pp. 607-621.
- Minerbi Belgrado, A., *Uno spazio per l'inconscio? Memoria e passioni in Cartesio*, *Rivista di Storia della Filosofia*, 61 (4), 2006, pp. 837-861.
- Mishara, A., *Husserl and Freud. Time, memory and the unconscious*, *Husserl Studies*, 7 (1), 1990, pp. 29-58.
- Molaro, A., *Psicoanalisi e fenomenologia. Dialettica dell'umano ed epistemologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2016.
- Moran, D., *Husserl's Layered Concept of the Human Person: Conscious and Unconscious*, *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, edited by D. Legrand & D. Trigg, Springer, Cham, 2017, pp. 3-23.
- Morewedge, C., & Kupor, D., *When the absence of reasoning breeds meaning: metacognitive appraisals of spontaneous thought*, *The Oxford Handbook of Spontaneous Thought: Mind-*

Wandering, Creativity, and Dreaming, edited by K. Christoff & K. C.R. Fox, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 35-46.

Nancy, J.-L., *Tombe de sommeil*, Galilée, Paris, 2007.

Nietzsche, *The Will to Power*, edited by W. Kaufmann, Weidenfeld and Nicolson, London, 1967.

Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano, 2015.

Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 2017.

Perler, D., *Aquinas on Conscience and Consciousness*, Rethinking Intentionality, Person and the Essence: Aquinas, Scotus, Stein, edited by A. Tropia & D. De Santis, Brill, Boston, 2024, pp. 10-32.

Piana, G., *Le regole dell'immaginazione e le procedure del lavoro onirico*, Lulu.com, 2004.

Piana, G., *Fenomenologia delle sintesi passive*, Lulu.com, 2013.

Platone, *Menone*, I Classici del pensiero, vol. I, Mondadori, Milano, 2008.

Platone, *Fedone*, a cura di A. Lami, traduzione di P. Fabrini, BUR, Milano, 2010.

Platone, *La Repubblica*, traduzione e note di F. Sartori, Laterza, Bari, 2019.

Proctor-Gregg, N., *Schopenhauer and Freud*, The Psychoanalytic Quarterly, 25 (2), 1956, pp. 197-214.

Radner, D., *Thought and Consciousness in Descartes*, Journal of the History of Philosophy, 26 (3), 1988, pp. 439-452.

Rand, T. N., *The Hidden Soul: The Growth of the Unconscious, 1750-1900*, American Imago, 61 (3), 2004, pp. 257-289.

Rathbun, R., *On certain similarities between Spinoza and psychoanalysis*, The Psychoanalytic Review, 21 (1), 1934, pp. 1-14.

Riccardi, M., *Nietzsche on the Superficiality of Consciousness*, Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind, edited by M. Dries, Walter de Gruyter, Berlin, 2018, pp. 93-112.

Richardson, W. J., *Phenomenology and psychoanalysis*, Journal of Phenomenological Psychology, 11 (2), 1980, pp. 1-20.

Ricoeur, P., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Jaca book, Milano, 2025.

Rofé, Y., *Does Repression Exist? Memory, Pathogenic, Unconscious and Clinical Evidence*, Review of General Psychology, 12 (1), 2008, pp. 63-85.

Sanguineti, J. J., *The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas*, The Review of Metaphysics, 67 (2), 2013, pp. 311-344.

Sartre, J-P., *L'essere e il nulla*, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, traduzione di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 2014.

- Schnell, A., *Reflections on the Phenomenological Unconscious in Generative Phenomenology*, Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis, edited by D. Legrand & D. Trigg, Springer, Cham, 2017, pp. 25-37.
- Schmicking, D. A., *Schopenhauer on Unconscious Intelligence and Embodied Cognition*, History of Philosophy Quarterly, 24 (1), 2007, pp. 89-108.
- Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, translation by E. F. J. Payne, Dover Publications, New York, 1966.
- Simmons, A., *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, 110 (1), 2001, pp. 31-75.
- Smith, N., *Towards a Phenomenology of Repression – A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*, Stockholm Universitet, Stockholm, 2010.
- Solinas, M., *La riscoperta della via regia. Freud lettore di Platone*, Psicoterapia e Scienze Umane, XLVI, 4, 2012, pp. 539-568.
- Sours, A. J., *Freud and the Philosophers*, Bulletin of the History of Medicine, 35 (4), 1961, pp. 326-345.
- Spinoza, *Etica*, Laterza, Bari, 2009.
- Steinbock, J. A., *Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays*, Continental Philosophy Review, 31, 1998, pp. 127-134.
- Stevenson, G. P., *Humean Self-Consciousness Explained*, Hume Studies, 24 (1), 1998, pp. 95-129.
- Stolorow, R. D., Orange, M. D., & Atwood, G. E., *World Horizons, A Post-Cartesian Alternative to the Freudian Unconscious*, Contemporary Psychoanalysis, 37 (1), 2001, pp. 43-61.
- Tallis, F., *Breve storia dell'inconscio. Esploratori della mente nascosta da Leibniz a Hitchcock*, traduzione di A. Ranieri e M. Longoni, Il Saggiatore, Milano, 2019.
- Teske, R., *Augustine's philosophy of memory*, The Cambridge Companion to Augustine, edited by E. Stump & N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 148-158.
- Thiel, U., *The Early Modern Subject, Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Togni, A., *Husserl on the Unconscious and Reduction*, Avant, 9 (2), 2018, pp. 75-86.
- Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, traduzione di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000.
- Tommaso d'Aquino, *Sulla verità*, Bompiani, Milano, 2005.
- Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, a cura di T. Centi e A. Belloni, edizione digitale, 2009.

<https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225->

1274, _Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_(p_Centi_Curante),_IT.pdf.

Trincia, S. F., *Some observations on Husserl and Freud*, Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience, edited by D. Lohmar & J. Brudzinska, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 235-242.

Trincia, F. S., *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia, 2023.

Waugaman, R., *The Intellectual Relationship Between Nietzsche and Freud*, Psychiatry, 36 (4), 1973, pp. 458-467.

Welsh, T., *The retentive and the repressed: Does Freud's concept of the unconscious threaten Husserlian phenomenology?*, Human Studies, 25 (2), 2002, pp. 165-183.

Whyte, L. L., *L'inconscio prima di Freud. Una storia dell'evoluzione della coscienza umana*, Astrolabio, Roma, 1970.

Withers, R., *Descartes' dreams*, Journal of Analytical Psychology, 53 (5), 2008, pp. 691-709.

Wun, J. C-y., *The unconscious as sedimentation: threefold manifestations of the unconscious in consciousness*, Phenomenology and the Cognitive Sciences, 2024, pp. 1-23.

Young, C., Brook, A., *Schopenhauer and Freud*, International Journal of Psychoanalysis, 75 (1), 1994, pp. 101-118.

Zahavi, D., *Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness*, The New Husserl: A Critical Reader, edited by D. Welton, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2003, pp. 157-180.

Zahavi, D., *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, 2020.

Zhok, A., *La realtà e i suoi sensi, La costituzione fenomenologica della percezione e l'orizzonte del naturalismo*, Edizioni ETS, Pisa, 2012.

Zippel, N., *Dreaming Consciousness: A Contribution from Phenomenology*, Rivista internazionale di filosofia e psicologia, 7 (2), 2016, pp. 180-201.

Zombobah, F. G., *Augustine on Memory*, AMAMIHE: Journal of Applied Philosophy, 18 (5), 2020, pp. 184-199.