

Contributi/7

Ricœur interprete di Freud

Ermeneutica e testimonianza dell'energetica esistenziale

di Filippo Righetti

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 25/02/13. Accettato il 05/04/13

Psychoanalysis is the science of observing the facts of our inner selves. The distinguishing paradox of its epistemological profile is synthesized in the impossibility for these facts to directly emerge to the conscience, though also to be denied: human depth is strangely evident and hidden at once. The intent of this article consists in deepening the paradoxical sense of Freud's science, first of all through the analytical and critical reading that Paul Ricœur has handed down us with his work, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965); besides, it deals with establishing that the hermeneutical function alone is one hand necessary to bring the so-called energetic existential out, while also insufficient to thoroughly account for it; indeed, a further epistemological function is needed capable of establishing its existence, prior to the necessary –though always subordinate– dimension of sense: yet through Ricœur's philosophy and, specifically, through the faculty of attestation, we could try to resolve the linguistic deficiency of psychoanalysis.

Il pensiero di Paul Ricœur, pur essendo contraddistinto dalla pluralità degli interessi filosofici, mantiene al centro un'intenzione teoretica fondamentale: in ogni suo lavoro il pensatore francese ha voluto approfondire, da diverse e molteplici angolature, l'annosa problematica della soggettività. Il cosiddetto *polo soggetto* è difatti fondamentale nella riflessione fenomenologico-eidetica degli esordi, successivamente sviluppata nella famosa posizione di un'antropologia di stampo ermeneutico; non solo, il soggetto è reso di nuovo protagonista nell'ambito etico della teleologia pratica, supporto concreto alla formalità della deontologia morale, e anche nell'ambito religioso, il cui corrispettivo antropologico coincide con il *kerygma* della speranza.

Ciò che ci legittima nel proporre un possibile dialogo tra Freud e lo stesso Ricœur su concezioni comuni, illuminanti dal punto di vista del paradigma della soggettività, dovrebbe già emergere potenzialmente dalla concezione, appena menzionata, di un'antropologia ermeneutica: il soggetto trova una piena identificazione nell'atto di interpretazione del proprio sé. La *dynamis* attiva che fa la soggettività, mutuata dal filosofo francese

dalla definizione nabertiana di *desiderio d'essere e sforzo d'esistere*, rappresenta il sostrato dell'apertura ermeneutica: è evidente che tra il concetto di sproporzione fallibile, o meglio, di "gioia del sì nella tristezza del finito"¹, e la consapevolezza del *non sapersi* affatto, sussiste un legame ben saldo. Un'idea di antropologia che fa da contraltare sia al pessimismo decostruttivo del *Cogito umiliato* di Nietzsche, che alla metafisica del *Cogito esaltato*, corrispondente quest'ultima alle tendenze filosofiche proprie della tradizione moderna, i cui maggiori rappresentanti sono Cartesio e Husserl. In essi è forte il proposito di fare dell'evidenza contenutistica il metodo della conoscenza dell'Io, proposito che invece la tradizione ermeneutica risalente a Gadamer, a cui Ricœur dimostra di ispirarsi, mette fortemente in discussione. L'ermeneutica non consiste solo in una capacità tra le tante che vanno a determinare la complessità delle attività umane; piuttosto, l'atto metodico dell'interpretazione può ergersi addirittura ad ontologia esistenziale: se risulta impossibile contrastare il moto infinito dell'ermeneutica applicata all'istanza del sé, ciò avviene, lo ripetiamo, a causa di una natura antropologica posta sinteticamente tra finito e infinito.

Veniamo a Freud; egli ha introdotto la necessità di pensare secondo canoni scientifici il soggetto, diversamente dal filosofo francese? Riflettendo sul modo in cui una tale scientificità, che dobbiamo ancora definire, si oppone alla concezione positivista di tipo logico – deterministico, noteremo come il suo carattere essenzialmente aporetico, permetta a Ricœur di assumere la stessa teoria psicoanalitica nel famoso saggio del 1965 *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, successivo a *Finitudine e colpa*, ma che ha a che fare con quest'ultimo, non solo riguardo alla tematica cardine dell'ermeneutica, modulata ora in base al problema del *conflitto delle ermeneutiche* rivali e ancora in base al potere di *sovra-determinazione* del simbolo²; il saggio si rivela di notevole importanza anche per le conseguenze che il modello soggettivo freudiano apporta in ambito antropologico: non basta più considerare la sproporzione per dire tutto l'essere del soggetto. Il metodo della fenomenologia ermeneutica sarà ancora il punto di partenza, ossia il punto lasciato in sospeso rispetto all'opera precedente, ma anche il punto di arrivo completato, reso maggiormente concreto grazie all'arricchimento offerto dall'antropologia freudiana. Leggendo nella prefazione del testo le motivazioni principali che spingono Ricœur a considerare il pensiero del maestro austriaco, scopriamo lo stile tipico dell'intersezione disciplinare: l'epistemologia del freudismo influisce sul discorso antropologico; di rimando, l'allargamento dell'antropologia apporta dei cambiamenti per ciò che riguarda la capacità umana di auto-comprensione. Il filosofo francese afferma:

¹ P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, tr. it. di M. Girardet, intr. di V. Melchiorre, Bologna 1970, p. 235.

² Cfr. P. Ricœur, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. di E. Renzi, Milano 2002, p. 542. Uno dei temi centrali dell'opera, ma non l'unica possibile angolatura attraverso cui interpretare il testo, riguarda per l'appunto la capacità di sovra-determinazione del simbolo, il quale, afferma Ricœur, «realizza l'identità concreta tra la progressione delle figure dello spirito e la regressione verso i significati fondamentali dell'inconscio» (*ibidem*).

La consistenza del discorso freudiano è il mio problema. Si tratta, per prima cosa, di un problema epistemologico: che cos'è in psicoanalisi, interpretare, e in qual modo l'interpretazione dei segni dell'uomo si articola sulla spiegazione economica che pretende di raggiungere la radice del desiderio? È poi un problema di filosofia riflessiva: quale comprensione nuova di sé deriva da questa interpretazione, e quale sé giunge così a comprendersi? Ancora, è un problema dialettico: l'interpretazione freudiana della cultura esclude tutte le altre? Se non è così, in base a quale regola di pensiero essa può essere coordinata con altre interpretazioni, evitando che l'intelligenza sia condannata a ripudiare il fanatismo solo per cadere nell'ecllettismo? Queste tre questioni rappresentano il lungo cammino mediante cui riprendo ad un ulteriore livello il problema lasciato in sospeso alla fine della mia opera *Symbolique du mal*, cioè il rapporto tra un'ermeneutica dei simboli e una filosofia della riflessione concreta³.

La diversità dei problemi annunciati rispecchia le tre sezioni autonome del testo – *Problematica, Analitica, Dialettica*; eppure, tutte confluiscono, si intersecano per raggiungere il traguardo di una nuova comprensione concreta di sé, strutturata sull'allargamento della finitudine, introdotta proprio dal freudismo. Per sintetizzare: la fallibilità umana non rispecchia più un'apertura indiscriminata e assolutamente libera; al contrario, la tensione teleologica dell'esistere, ha un *arché* di finitudine, verso cui essa ritorna sempre. Il dominio del simbolico costituisce a sua volta il simbolo di questo strano moto ermeneutico, per cui l'andare avanti, cioè il volersi continuamente conoscere, significa volgere lo sguardo indietro, ovvero rispondere ad una natura destinale di sé.

La nostra ricerca peccherà di superficialità analitica, toccando marginalmente i tecnicismi complessi dell'ampio sistema teorico proposto da Freud; il limite di prospettiva è dovuto al taglio critico dell'articolo, il quale così può riassumersi: grazie alla mediazione dello stile filosofico di Ricœur, quello dello *spiegare di più per comprendere meglio*, cercheremo di aggiungere qualcosa all'annosa problematica della portata epistemica psicoanalitica. In particolare, individuando e annettendo alla scienza della psichel'elemento decisivo che sembramancarle – la sua presenza va comunque rintracciata in maniera implicita – tenteremo di saldare l'epistemologia di Freud ancor di più al contesto fondamentale dell'ontologia esistenziale. Su questo punto, Ricœur è allo stesso tempo debitore e innovatore rispetto a Freud: nel primo caso, lo è per il ruolo che la dimensione simbolica assume in psicoanalisi e per il modello antropologico che essa dispiega; nel secondo caso, egli è innovatore quanto al concetto chiave di *attestazione di sé*⁴.

La formula che identifica Freud, insieme a Marx e a Nietzsche, testimonia la particolare rilevanza della scienza freudiana, essenzialmente paradossale, ma congruente con il modello di una fenomenologia ermeneutica; Freud viene detto "maestro del sospetto"⁵ a causa della singolare unione tra

³ *Ivi*, p. 8.

⁴ Cfr. P. Ricœur, *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2005, pp. 92-102.

⁵ Cfr. P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 46-47.

fatto vitale e *lacunosità* coscienziale o psichica. Da una parte, tendiamo ad identificare l'ambito psichico con il cosciente: in *Introduzione alla Psicoanalisi* si afferma che «la coscienza è [...] ritenuta la caratteristica che definisce lo psichico»⁶, e che di conseguenza la psicologia si determinerà come scienza, essendo «la dottrina dei contenuti della coscienza»⁷. Dall'altra parte però, seppur la coscienza rappresenti l'oggetto di studio della psicologia, poniamo la questione, insieme a Freud, se sia possibile colmare concettualmente la nozione stessa di psiche. Spetta proprio al riconoscimento antropologico dell'impossibile identificazione totale della coscienza, il compito di fondare, secondo un criterio epistemologico, quel discorso *vero* o *vitale*, relativo all'essere interiore del soggetto; dunque, la negazione di una qualche verità onnicomprensiva dell'io penso, converte la classica concezione di scienza, in scienza dal carattere ermeneutico, come appunto lo è la scienza psicoanalitica: tutto ciò lascia intravedere in Freud uno sfondo quasi *metafisico*, trattandosi, almeno riguardo alle intenzioni, della descrizione puntuale, oseremo dire genetico-concreta, di *fatti*; ma deve essere specificato subito che il cosiddetto *fatto psichico* è tale da non risolversi infine in un empirismo di matrice neo-positivistica, e nemmeno si risolve nell'ambito classico della psicologia sperimentale, connesso, come l'autore pretendeva agli esordi, alla fisiologia degli organi di senso. Al contrario, la descrizione del dato di fatto in psicoanalisi, ossia di ciò che potremmo identificare in una formula, come il *somatico psichico* del soggetto, si sottrae paradossalmente a qualsiasi tentativo di descrizione deterministica. Appellandoci ad una categoria prettamente ricœuriana, l'essenza più chiara dello psichico consiste allora nel concetto di *Alterità incomunicabile*: l'interpretazione della coscienza diviene un aspetto necessario dal momento in cui, dopo le illuminanti considerazioni del pensiero freudiano, difficili oramai da contestare, è il processo del *divenir coscienti*⁸ che riproduce pienamente il significato letterale di 'coscienza'. Il paradosso è posto, ma stavolta secondo un'accezione positiva, che induce quindi a spiegare di più per comprendere meglio; ecco allora che «la pienezza della motivazione viene mostrata nel luogo stesso del vuoto»⁹. Nello stesso *vuoto* della coscienza si racchiude la *saggezza* della propria natura antropologica o addirittura ontologica. Non a caso, sempre a proposito di Freud, Ricœur aggiunge che «abbandonandosi senza residui al flusso imperioso delle motivazioni profonde, viene scoperta la situazione vera della coscienza»¹⁰. Un maestro del sospetto, ma non un altrettanto maestro di scetticismo¹¹, sembra sostenere l'ermeneuta francese. Tuttavia, sorge ugualmente il dubbio che vi

⁶ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino, 1976, p. 205.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 151-152. «La coscienza è ora ciò che è meno conosciuto; non più evidenza, è divenuta problema. Questo problema è quello del divenir cosciente» (*Ibidem*).

⁹ *Ivi*, p. 424.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 34.

sia un difetto linguistico interno al freudismo: come poter parlare di fatti, quindi allargare il senso della finitudine (corporale) dell'uomo, se questi fatti sussistono senza mai giungere alla coscienza, se essi restano imbrigliati nel regno del vuoto coscienziale?

Fissiamo allora un concetto chiave: il grande merito scientifico della psicoanalisi va riconosciuto nel tentativo riuscito di rovesciare la logica identitaria tra il cosciente e lo psichico. Oltre il pensiero intenzionale, esiste un sentire, più propriamente un pensiero inconscio lacunoso, del quale si è consapevolmente inconsapevoli. Per far sì che un tale spazio vuoto venga fatto convogliare nel contesto antropologico, è necessario allontanarsi dal paradigma filosofico moderno; perciò, Ricœur attribuisce a Freud la grande responsabilità teorica di un'*epoché* rovesciata¹², diretta alla tematizzazione dell'*altro* dalla coscienza, contrariamente all'ipotesi husserliana:

Come Aristotele, come Spinoza e Leibniz, Freud pone l'atto di esistere sull'asse del desiderio. Prima che il soggetto si ponga coscientemente e volontariamente, esso era già posto a livello pulsionale. Questa anteriorità della pulsione in rapporto alla presa di coscienza ed alla volizione significa l'anteriorità del piano ontico rispetto al piano riflessivo, la priorità dell'io sono sull'io penso¹³.

È singolare aggiungere che non si tratta di una conversione rispetto al solo tradizionale paradigma epistemologico; attraverso il binomio *lacunosità* – *fatto psichico*, tenuto insieme, come ci ha appena ricordato Ricœur, dall'anteriorità della natura pulsionale dell'io sono sull'io penso, a cambiare radicalmente prospettiva è anche la concezione tradizionale di *metafisica*. L'elemento d'ulteriorità che la caratterizza, saldato una volta per tutte nella nozione kantiana di noumeno, ha da sempre costituito il limite impossibile da varcare, situato per l'appunto oltre il contesto antropologico. Ebbene, grazie alla novità del pensiero freudiano, quel limite è addirittura superato: l'alterità della coscienza viene pensata nel cuore del soggetto, direbbe Ricœur, come un'*intimità*¹⁴ soggettiva, al fine di espandere la sfera di competenza della riflessione, che, come già rilevato, la filosofia ha saputo circoscrivere alla sola facoltà del pensiero. Nonostante resti incolmabile il divario tra l'essenza dell'alterità e il modo in cui tale essenza viene pensata intenzionalmente tramite il linguaggio, il riconoscimento della propria appartenenza al mistero del sé, su cui flette il discorso freudiano, apre la strada verso il lato

¹² Cfr., *Ivi*, pp. 141-142.

¹³ P. Ricœur, *La questione del soggetto. Una sfida alla semiologia*, in *Il Conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, introduzione di A. Rigobello, Milano 2007, p. 253.

¹⁴ Ci stupisce Freud, rispetto allo stile fortemente epistemologico che ha segnato tutto il suo pensiero, quando egli afferma in *Compendio di psicoanalisi*: «Il punto di partenza di questa indagine è il dato di fatto della coscienza, un dato che non ha eguali e che si sottrae caparbiamente a qualsiasi tentativo di spiegazione e di descrizione. Tuttavia, quando si parla di coscienza, ciascuno sa benissimo, in base alla propria esperienza più intima, che cosa si intende» (Cfr. S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, cit., p. 584). Intuiamo come il metodo dell'intimità propria, se avesse un corrispettivo filosofico appropriato, toglierebbe al metodo ermeneutico il primato, essendo portatrice di una verità non più soggetta al dubbio, all'ermeneutica.

ricettivo dell'io, verso la sua *passività costitutiva*, verso quell'esser già, che in quanto realtà ricevuta si rende come una realtà autenticamente esperita, pur rimanendo, diciamo così, una realtà noumenica e misteriosa, ma – è importante sottolinearlo – nel solo senso dell'indefinibile linguistico. Ad ogni buon conto, è innegabile che grazie e dopo Freud attribuiamo un carattere vitale e somatico all'aspetto ulteriore e inconscio della psiche. L'aver emancipato il rapporto nei confronti del metafisico dall'esclusivo approccio di tipo linguistico intenzionale, permette l'assegnazione di fattività o concretezza all'assunzione della verità antropologica del fattore inconscio. Di fatti, nonostante l'inconscio stesso non pervenga mai al linguaggio e non sia tutto un linguaggio, ma un *quasi linguaggio*¹⁵, secondo la famosa formula ricœuriana, esso viene approssimato e non definito dalla rappresentazione. Su questo assunto si basa la distinzione terminologica ricavata da Freud e che Ricœur accentua, tra rappresentazione (*Vorstellung*) e rappresentanza (*Vorstellungrepräsentanz*)¹⁶ psichica, riguardante in

¹⁵ Cfr. P. Ricœur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 434. Definizione emblematica, centrale, di notevole spessore semantico, tanto da riassumere la chiave di lettura di cui Ricœur fa uso per leggere analiticamente Freud (aporia tra energetica ed ermeneutica). La formula diciamo essere *quasi lacaniana*; sintetizzando molto, la posizione del noto psicanalista Lacan, in riferimento all'inconscio, è simile ma sostanzialmente differente da quella di Ricœur: quest'ultimo non era del tutto convinto che si potesse circoscrivere l'inconscio ad istanza tutta linguistica, pur ammettendo che il dominio del senso intervenisse necessariamente sul dominio della forza. Purtroppo, l'opera del nostro autore fu soggetta a critiche dai toni non poco accesi, a causa della disputa con Lacan (Cfr. P. Ricœur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. di D. Iannotta, Milano 1998, p. 49). Anche in ambito fenomenologico, spicca la recensione critica del belga A. de Waelhens che accusa Ricœur, in sostanza, di aver tentato di *conciliare l'inconciliabile* (A. de Waelhens, *La force du langage et le langage de la force*, «Revue philosophique du Louvain», 63 (1965), novembre, pp. 591-612), riferendosi in particolar modo alla parte *Dialettica* del saggio, in cui, per l'appunto, si è messo in atto un confronto positivo tra la disciplina psicoanalitica e fenomenologica, volto a scrutarne le congruenze. Ciò che mettiamo in discussione delle critiche rivolte a Ricœur ci è suggerito dal ragionamento che segue: se egli ha inteso distinguersi, ad esempio dalla soluzione lacaniana, per quale ragione la sua particolare lettura del freudismo, in cui di certo risulta spiccare la dimensione ermeneutica, dovrebbe essere assunta come un sostanziale tradimento del freudismo stesso, cioè come una disattenzione delle sue componenti più deterministiche e istintuali? In altre parole, dire che l'inconscio è un quasi linguaggio, significa affermare che la psicoanalisi è come una fenomenologia, ma che «tuttavia ... tuttavia, la fenomenologia non è psicoanalisi» (P. Ricœur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 423); in altri termini, significa sostenere che è necessario, nel senso di inevitabile, quel movimento dell'inconscio verso il conscio, verso una sua rappresentazione linguistica, ma che esso non può affatto risolversi nel conscio, avendo una sua natura di per sé sussistente, garantita, tra l'altro, a livello topico-divisorio. Per di più, la topica serve proprio a distinguere le istanze, mostrandone altresì le relazioni possibili; quindi, in quel *quasi* aggiunto da Ricœur a Lacan, ci pare di poter rintracciare tutto il senso dell'ortodossia energetica freudiana, a cui però risulta impossibile non attribuire un difetto linguistico, poiché per dirsi (non per attestarne la presenza), bisogna che l'energetica decada entro la sfera del senso. L'ermeneutica è inevitabile; di conseguenza, essa è necessaria ma insufficiente. Secondo noi, la flessione di Ricœur nei confronti dell'ermeneutica, oltre che posizione del tutto analitica che non tradisce affatto l'impianto freudiano, è servita anche a rivelare questa necessaria insufficienza dell'ermeneutica stessa.

¹⁶ «L'istinto, nella sua natura biologica, afferma Freud, è inconoscibile; al contrario, entra nel campo psichico mediante il suo indice di rappresentanza; grazie a questo segno

particolar modo la situazione semantica paradossale di entrambe le topiche freudiane: il dominio del senso linguistico resta comunque un dato di fatto, problematizzato però dall'originarietà dell'attività psichica inconscia. La coscienza sopravviene all'inconscio, ma quest'ultimo, come in un rapporto dialettico, e in virtù del suo valore energetico-pulsionale, offre un impulso trascendentale all'approssimazione filosofico-ermeneutica. Ad esempio, nella prima e seconda suddivisione *topica* dello psichico, in *Inconscio*, *Preconscio*, *Conscio*, proposta negli scritti di *Metapsicologia* del 1915¹⁷, mutata successivamente negli scritti degli anni 20-30¹⁸ in *super Io*, *Io*, *Es*, questi due tipi di illustrazioni rappresentative devono sottintendere, al fine della loro presunta concretezza, la logica ricettiva di una *rappresentanza*, in cui l'iniziativa del senso non dipende esclusivamente dall'intenzionalità cosciente; al contrario, la responsabilità del senso spetta al lavoro pulsionale dell'inconscio, pertanto, al riconoscimento di quella spinta energetica dell'appartenenza all'esser già del sé, che assicura alla rappresentazione (*Vorstellung*) descrittiva, il rango di *topica*, cioè, per sintetizzare, di una localizzazione sistematica della psiche, decisa secondo una qualche attendibile verità (scientifica). La coscienza, anziché essere la certezza prima, *riceve* e *percepisce* i significati che produce, dall'energetica che subisce. Ricœur allora sostiene: «Chiamando la coscienza una *percezione*, Freud la rende problematica»¹⁹, spezza il presunto dominio del senso linguistico, ma al tempo stesso salda e rende concreta la *fattività somatica* della pulsione inconscia, poiché l'inconscio stesso indica «il modo di essere di ciò che, essendo stato rimosso, non è stato soppresso, né annullato»²⁰.

psichico, il corpo è rappresentato nell'anima» (*Ivi*, p. 471). Il punto in cui il *sensu* e la *forza* coincidono va individuato nelle rappresentanze rappresentative dell'istinto, ovvero nei simboli specifici dell'*Ananke*, dell'*Eros* e del *Thanatos*; aver distinto tali simboli da semplici rappresentazioni, procura una certa separazione epistemologica tra la psicoanalisi e la fenomenologia, ma, allo stesso tempo, le due discipline vengono avvicinate, in virtù dello stesso fatto che le ha distinte: i simboli dell'istinto sono delle rappresentanze, non sono un linguaggio, ma *come* un linguaggio, sostiene Ricœur (funzione *infra* e *sovra-linguistica* delle rappresentanze psichiche) (Cfr. P. Ricœur, *Epistemologia: tra psicologia e fenomenologia*, cit., pp. 379 – 442).

¹⁷ Cfr. *Ivi*, v. nota n°1, p. 166. «Cinque saggi del 1915 – *Istinti e loro sorti*, *La rimozione*, *L'inconscio*, *Supplemento meta-psicologico alla teoria del sogno*, *Cordoglio e melanconia* – costituiscono ciò che effettivamente fu scritto dei dodici saggi destinati ad una raccolta che avrebbe dovuto intitolarsi *Prolegomeni ad una Metapsicologia*. I testi si ritrovano nel vol. X delle *Gesammelte Werke*, e nel vol. XIV della *Standard Edition*» (*Ibidem*).

¹⁸ In particolare risulta decisiva, rispetto al trinomio iniziale (*Inc – Prec – Co*), l'aggiunta dell'istanza psichica fondamentale del *super Io* e il mutamento terminologico dell'*Inconscio*, il quale viene sostituito dal pronome impersonale *Es*; quest'ultimo dovrebbe correggere il carattere geografico – topico della prima suddivisione rappresentativa, in favore di una semantica diretta più alla determinazione della qualità dinamica, che non alla determinazione di una sistematica dell'*Inconscio* stesso. Tuttavia, risulta difficile pensare ad una dinamicità inconscia senza sottintendere la presenza, seppur particolare vista l'altrettanto particolare epistemologia freudiana, di un regionalismo topico. I due piani sembrano dunque sovrapporsi, se per sistematica psicoanalitica s'intende un modo del tutto diverso di pensare la certezza scientifica. (Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, *Lectio XXXI*, in *Opere*, cit., p. 282 e sgg).

¹⁹ P. Ricœur, *Dell'Interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 140.

²⁰ *Ivi*, p. 139.

L'istinto (*Trieb*), acquisisce centralità, rispetto al dominio dell'Io, rispetto alla funzione fenomenologica dell'intenzionalità; l'istinto diviene il concetto fondamentale e fondante, di cui tutto il resto è la *sorte*, recita il titolo del famoso saggio freudiano *Gli istinti e loro sorti*, che approfondisce le precedenti acquisizioni dei *Tre saggi sulla sessualità*. Senza dover entrare direttamente nel merito delle considerazioni tecniche delle opere citate, riusciamo comunque ad intuire la commistione propositiva tra misterioso e metafisico-scientifico²¹, quest'ultimo inteso nel senso di *vitale*, per cui viene rovesciato il rapporto soggetto-oggetto in favore di una *sistematica* finalmente possibile: passivo nei confronti della spinta istintiva sessuale, l'Io che dovrebbe dominare sulle altre istanze, non è più l'origine, ma è la meta dell'istinto (*Ichtrieb*), impossibile da negare a causa della sua struttura ontologica anteriore; perciò, «gli stimoli nei cui confronti la fuga non serve costituiscono l'indice di un mondo interiore, la prova dell'esistenza di un mondo pulsionale»²².

Ricettività della coscienza e processo del divenir coscienti sono realtà interdipendenti, poste come in un circolo dialettico, proporrebbe Ricoeur, tale per cui la sorte della coscienza non rappresenta semplicemente l'idealità noumenica posta al di là del sé; un altro aspetto va considerato alla luce del cambiamento di prospettiva provocato dalla portata epistemica del concetto di *intimità*: «la sua "intimità" – della coscienza – la rende ovvia, ma anche muta. Nessuno potrebbe negare questo elementare ma sterile dato di fatto»²³. Sottinteso alla scienza freudiana, il concetto di intimità coscienziale, che sembra dimostrarsi più rilevante del *sintomo* visibile quanto a prova fondativa della realtà interiore ed inconscia, comporta due aspetti decisivi legati alla prima parte della nostra indagine, circoscritta al debito del filosofo francese nei confronti di Freud, rispetto al paradigma antropologico introdotto in *Finitudine e colpa*: a) l'ontologia esistenziale ricœuriana, fondata sul concetto di *dynamis* aristotelica, risulta infine insufficiente a garantire un autentico e concreto discorso sul soggetto; la tensionalità del finito tendente all'infinito afferisce unicamente alla prospettiva del limite, dal momento che, centrando l'attenzione sull'aspetto teleologico – volontario, come avviene nel testo appena citato, si pone di rimando sempre il problema del *male*. Esso è originato principalmente dalla trascendenza dell'infinito che la capacità del soggetto pone al di fuori di se stessa, come ideale da raggiungere: lo sguardo della trascendenza rivolto sull'uomo e lo sguardo dell'uomo rivolto ad una trascendenza separata, genera la percezione della passività del male, che come appena annunciato, si spiega alla luce del primato teleologico, non alla luce della sua (del male) posizione trascendentale intima. Quindi, l'ontologia esistenziale che decade

²¹ «Destini e vicissitudini delle pulsioni andrebbero allora riconosciute come l'essere vero, metafisico in senso aristotelico, di quella vita organica, la cui intrinseca dinamicità di energia originaria, di pura attività, possiede destini e vicissitudini che prefigurano bensì una storia, uno svolgimento ma tutto già epistemicamente raccolto nella natura stessa della sostanza vitale» (F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 196).

²² *Ivi*, p. 26.

²³ *Ivi*, p. 58.

entro la categoria del male è un'ontologia incompleta, poiché riferita solo alla sfera volontaria dell'umano. Conseguentemente al primo punto, b) il *Saggio su Freud* deve altresì essere riletto in merito all'assunzione del modello freudiano come un modello antropologico integrativo. In *Pulsione e significato*, Busacchi legittima quest'idea:

Ridiventa impossibile riassumere per intero la forza nel linguaggio. Anteriore al senso, al di qua del senso sta un ché di *arcaico*. È questa arcaicità, questo *arché* che la psicoanalisi scopre. Anche per questo, anche in questo senso, essa è *archeologia del soggetto*. Con l'articolazione di questa antropologia nella filosofia riflessiva, Ricœur accoglie nella propria antropologia questo doppio elemento freudiano di anteriorità ed insuperabilità dell'*arché*²⁴.

Oltre al teleologico, quindi, grazie a Freud, il nostro autore precisa l'individualità soggettiva, vagliando pure il suo lato destinale inconscio, ovvero involontario e finalmente neutrale, scevro dalla problematica del male; così, la nozione nuova di *archeologia del sé*²⁵, fa da supporto alla teleologia intrinsecamente ermeneutica, segnando la radice e il tracciato del movimento dell'intenzionalità e rendendo plausibile la verità fattiva della coscienza anticipata sopra. Essa è insieme un mistero da approssimare, riconquistare tensivamente attraverso il simbolo, ma anche un dono, un'intimità che in quanto tale è conosciuta in un modo specifico; di certo, il tipo di sapere richiesto dall'intimità si esprime in maniera radicalmente diversa rispetto al presunto primato del *Cogito*, esercitato attraverso il linguaggio.

Abbiamo detto che il criterio dell'intimità, responsabile della chiarezza vitale della scienza psicoanalitica, è per lo più un concetto sottinteso ed implicito. Lo specificiamo per il timore di tradire frettolosamente la scienza di Freud, la quale va caratterizzata più nel dettaglio, secondo il metro di giudizio che Ricœur utilizza nel testo del '65. Egli riscontra un'aporia interna al freudismo, presto sintetizzabile nel binomio *energetica/ermeneutica*, la vera ragion d'essere (ibrida) della psicoanalisi. Nella parte del saggio intitolata *Analitica*, Ricœur scompone il binomio mai del tutto scomponibile, dedicandosi prima all'analisi del periodo essenzialmente energetico-economico, ma non completamente tale, poi al periodo marcatamente ermeneutico-simbolico, anch'esso non del tutto; ciò nonostante, la chiave di lettura impiegata è volta ad indicare una tensione innegabile del pensiero di Freud: il linguaggio è rimesso alla forza (tipica del primo periodo), così come la forza è rimessa al linguaggio (tipica del secondo periodo). Non essendo infine di tipo positivistico-riduzionista, la psicoanalisi rimane non una neurobiologia, piuttosto – per utilizzare la categoria sottolineata da Trincia in *Freud e la filosofia* – una *speculazione*, almeno per ciò che attiene le opere di *Metapsicologia*, che più si allontanano, ad esempio, dall'iniziale *Progetto per una psicologia scientifica* del 1895, in cui è chiara l'esigenza

²⁴ V. Busacchi, *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur*, Milano 2010, p. 293.

²⁵ Cfr. P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 461-494.

di una stima *fisico-quantitativa* dell'energia pulsionale²⁶. Facciamo però attenzione al significato che è possibile attribuire al concetto di speculazione: in *Pulsioni e loro destini*²⁷, come anche in *Introduzione alla psicoanalisi* o in *Al di là del principio del piacere*, pur senza essere annunciato direttamente, apprendiamo da Freud che la ricerca della scientificità della psicologia coincide ad un'operazione in sé filosofico-concettuale. Si tratta della filosofia come vuota attività logico-teoretica? Tutto l'opposto; la si vuol descrivere in base al potere euristico incluso nella speculazione di tipo interpretativo. L'adesione metodologica alle dinamiche ermeneutiche da parte di Freud, soprattutto nella seconda fase del suo pensiero, offre uno spunto per rilevare un ulteriore elemento in comune tra i due autori presi in esame: data la consapevolezza che la mera attività filosofica, come sancisce notoriamente Ricœur fin dall'antropologia del §60, «non dà luogo ad alcun cominciamento assoluto»²⁸, l'istruzione da parte del *linguaggio altro* rende la mediazione dell'ambito simbolico-mitologico necessaria, ai fini della individuazione (comprensibilità razionale), dell'essenzialità metafisica della pulsione.

La causa principale del supporto linguistico simbolico, riguarda lo scarto insanabile tra *fatto empirico* e *fatto psichico*, a suo modo ancora empirico, tuttavia esperibile in maniera diversa dalla tangibilità sensibile. Non dimentichiamo che la scienza psicoanalitica è prima di tutto una scienza interpretativa, ma che il suo oggetto di studio non sfrutta solo l'interpretazione del sintomo, del segno fisico e direttamente osservabile di una malattia psichica; Freud, di cui Ricœur è allievo da questo punto di vista, è ora attento all'importanza delle formazioni mitico-poetiche, poiché esse racchiudono verità che devono essere, come ha ricordato anche Heidegger, ascoltate, più del sintomo visibile. Dopo la specificazione del tipo di teoresi concettuale che accomuna i due autori,

l'analisi che il concetto freudiano di pulsione esemplarmente impone, presuppone a sua volta una presa di distanza dalla diffidenza di Freud verso la

²⁶ Cfr. P. Ricœur, *Un'energetica senza ermeneutica*, in *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 88-106. Il saggio *Progetto per una psicologia scientifica* è stato edito per la prima volta a Londra nel 1950, di seguito alle lettere a Wilhelm Fliess, unitamente a una raccolta di abbozzi e appunti dal titolo, in edizione italiana, *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess, abbozzi e appunti 1887-1902*, tr. it. di G. Soavi, Boringhieri, Torino 1961.

²⁷ Cfr., S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in *Opere*, VIII, p. 3 (avvertenza editoriale alla *Metapsicologia*). Sul senso filosofico del freudismo è incentrato il testo già citato di F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*; in particolare si veda il cap. VI, *La filosofia della pulsione*, di cui riportiamo un passo paradigmatico relativamente a quanto appena detto: «Deve essere riconosciuto fin dall'inizio che la filosofia della pulsione si iscrive in Freud, almeno da quando egli diviene pienamente consapevole della sua centralità per l'architettura dell'intero suo pensiero, entro quell'orizzonte che è *mitologico* perché è *concettuale* e lo è senza contraddizione perché in esso si esprime l'esigenza schiettamente metafisica – forse non riconoscibile come tale dal suo autore – di tenere insieme nella nozione di pulsione l'essere dell'originario nucleo di attività della vita organica, e il suo *destinale divenire*» (*Ivi*, p. 196).

²⁸ P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 73.

filosofia, e costituisce anzi l'occasione privilegiata per mettere in atto il rapporto concettuale con il pensiero freudiano che quest'ultimo reclama, in taluni casi in forma non eludibile²⁹.

Ad esempio, è nell'ambito della filosofia mitologica platonica, in particolare nel riferimento al dialogo del *Simposio*, in cui viene narrato da Aristofane il mito dell'androgino, e non nel contesto tradizionalmente considerato scientifico, che si giustifica la teoria secondo la quale la forza libidica «collabora conflittualmente, rinviando l'inevitabile dipartita, al raggiungimento della finalità mortale della vita stessa»³⁰. In questo modo, l'esistenza di una pulsione che spinge al ripristino di uno stato vitale precedente in quanto pre-vitale, può essere definita coerentemente un'ipotesi scientifica, rimanendo essenzialmente un mito. Le due istanze simboliche, *Eros* e *Thanatos*, descritte non a caso da Goethe come *potenze celesti*, si dimostrano immortali, avvinghiate in una lotta eterna e necessaria (*Ananke*), rispecchiante il principio dinamico, ma strutturale, davvero ontologico in quanto involontario-passivo, che fa l'umanità del soggetto: la *vita* (istanza erotica, dallo sfondo relazionale e culturale), pur ritardando l'istanza della *morte*, tende inesorabilmente verso quest'ultima secondo il fine archeologico del *pre-vitale*. E ancora, è nella tragedia sofoclea dell'*Edipo Re* che Freud ha desunto l'istanza topica del *super Io*; più precisamente, egli ha convertito il mito, mediante un'interpretazione (che Ricoeur definisce demistificatrice)³¹, nel complesso omonimo. Le parole simboliche di Giocasta, madre e moglie di Edipo, rappresentano a tutti gli effetti la prova empirica in supporto della teoria scientifica: «Quanti prima di te, nei loro sogni, giacquero con la madre! Ma la vita per chi vede in quest'ombra il nulla vano è solamente lievissimo pensiero»³². La dinamicità istintiva del soggetto, dimostra che nel soggetto vi è, afferma Ricoeur nell'opera del '90 a carattere ontologico *Sé come un altro*, un *fondo d'essere ad un tempo potente ed effettivo*³³; da essa si intuisce che la tensionalità non è posta soltanto *in atto*, trattandosi innanzitutto di una realtà involontariamente ricevuta, che al contrario designa una sorta di "destinale divenire"³⁴: ad esempio, la sorte subita da Edipo, rappresenta il modello di una sorte subita da ogni uomo. Il desiderio tutto rivolto nell'incertezza della *dynamis*, non

²⁹ F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, cit., p. 197.

³⁰ *Ivi*, p. 201.

³¹ L'interpretazione freudiana, in questo caso, se ha certamente un'intenzione *demistificatrice*, cioè rivolta indietro a svelare le illusioni della psiche, non possiamo nascondere che essa abbia anche un'intenzione *restauratrice* del senso simbolico, poiché Freud ha altresì individuato un senso ulteriore, un senso secondo suggerirebbe Ricoeur, per quell'origine di senso mitologica e misteriosa. In sintesi, il pensatore austriaco ha inaugurato quello che per l'ermeneuta francese sarà il metodo della *de-mitologizzazione*, il quale non demistifica il simbolico – mitologico, ma lo interpreta per farlo rivivere in parola vivente.

³² Cfr., P. Ricoeur, *Della interpretazione, saggio su Freud*, cit., p. 216.

³³ Cfr., P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 421.

³⁴ F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, cit., p. 196.

trascende mai l'effettività di ciò che il desiderio stesso ha disposto per noi, a prescindere dalla nostra volontà dinamica.

Torniamo ora all'obiettivo critico dell'articolo: il parallelismo teorico tra Ricœur e Freud si sintetizza nel comune sforzo per dimostrare "la saldatura tra il naturale e significante"³⁵; Freud, propone e interpreta una mitologia che possa funzionare anche da paradigma scientifico, e in un possibile dialogo con Ricœur, egli fonda trascendentalmente l'ipotesi conclusiva di *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, incentrata sulla funzione di *souva determinazione* e di mediazione del simbolo tra il paradigma *archeologico* e quello *teleologico*; in fondo, non c'è opposizione tra ermeneutiche rivali, come invece Ricœur stabilisce nella *Problematica* del testo, poiché lo stesso criterio da lui scelto per sintetizzare tutto il freudismo, certifica di una tensione in avanti del metodo demistificatore di Freud, se è vero che le illusioni della psiche vengono rivelate ancora tramite un atto speculativo, interpretativo e quindi restauratore del senso simbolico. Più in generale, possiamo spingerci oltre e sottolineare come il maestro austriaco abbia svolto un ruolo influente in merito alla teorizzazione della prospettiva ricœuriana del *cerchio ermeneutico*, essendo colui che ha saputo, più di altri, distinguere scientificamente o speculativamente il passaggio obbligato dell'energetica antropologica attraverso l'ermeneutica, dimostrando cioè come il desiderio si annunci anche e soprattutto entro un processo di simbolizzazione³⁶.

Il cerchio ermeneutico si definisce tramite la dialettica dello spiegare/comprendere: il momento del *credere*, la ricezione del *senso*, non è niente senza il momento dello *spiegare*, senza l'interpretazione; allo stesso modo però, quest'ultima è vuota se prescinde dal potere della credenza, che nel contesto psicologico si determina come assunzione o ricezione, come riconoscimento, seppur muto, della forza istintuale. Di conseguenza, il mito possiede un potere duplice, rispecchiando in pieno il meccanismo circolare dell'ermeneutica; esso costituisce l' «insostituibile riempimento speculativo di una lacuna dell'argomentazione e [...] con ciò consente all'argomentazione di configurarsi come una teoria»³⁷. A questo punto, Freud potrebbe legittimamente acconsentire al monito metodologico che ha contraddistinto tutta l'opera di Ricœur: la riflessione designa il tentativo di appropriazione del proprio *sforzo di esistere e del proprio desiderio d'essere* attraverso le opere che testimoniano quello sforzo e quel desiderio³⁸.

³⁵ Cfr., P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 426 e sgg. A tal proposito torna utile la nozione di *rappresentanza*: «Un punto in cui il problema della forza e del senso coincidono: è il punto in cui l'istinto si designa nello psichismo tramite rappresentazioni ed emozioni che lo "rappresentano" [...]. L'istinto, nella sua natura biologica, afferma Freud, è inconoscibile; al contrario, entra nel campo psichico mediante il suo indice di rappresentanza» (*Ivi*, p. 471), cioè tramite la portata, a questo punto scientifica, perché diversa dalla mera rappresentazione intenzionale, della mitologia simbolica.

³⁶ Cfr., *Ivi.*, p. 85.

³⁷ F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, cit., p. 202.

³⁸ «Con Freud, non è solo una scrittura che si sottopone all'interpretazione, ma ogni insieme di segni che possa essere considerato come un testo da decifrare, quindi anche un sogno, un sintomo nevrotico, allo stesso modo di un rito, un mito, un'opera d'arte, una credenza» (Cfr., P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 39-40).

Ma non solo la psicologia di Freud nasconde una radice metafisico-scientifica. La proposizione riassuntiva del pensiero ricœuriano, annuncia la via per una autentica ontologia del soggetto ricercata dal filosofo francese nella svolta dall'impostazione fenomenologico-attiva a quella involontario-passiva; sarà l'analisi del termine *testimonianza* a segnare la differenza di paradigma, la cui origine e il debito, di nuovo come in un circolo, si devono però rintracciare nella particolare distinzione, proposta da Freud e sopra riportata, tra rappresentazione e rappresentanza psichica. In conclusione, possiamo chiarire il motivo per cui abbiamo restituito il concetto di *intimità* freudiana come un aspetto *implicito*, che Ricœur potrebbe esplicitare: l'iniziale attenzione verso un criterio epistemologico fin troppo scientifico, ovvero quantificabile attraverso il modello fisiologico di Brüche, il cui tono eccessivo ha condotto ad una svolta necessaria, verso cioè una seconda fase di pensiero ugualmente eccessiva, dedicata al potere euristico della speculazione, (tutto ciò) ha lasciato scorgere un difetto linguistico nel freudismo, ha impedito la formulazione di un linguaggio specifico, immediatamente *rappresentativo* di quell'esperienza o consapevolezza diretta, relativa alla natura archeologica/finita del soggetto. In parole semplici, come poter dire davvero ciò che la coscienza non sa dire del tutto? Come esplicitare ulteriormente la ricezione della struttura pulsionale inconscia? È la passività dell'inconscio stesso il criterio della sua verità; allora, come chiarire «il peculiare rapporto che in Freud si stabilisce tra un' "osservazione" che non coincide con la "descrizione"»³⁹ della lacunosità psichica? Di che tipo di osservazione si tratta?

Per facilitare l'esplicitazione dell'implicito freudiano, possiamo finalmente citare la categoria di *attestazione*, tema centrale di *Sé come un altro*⁴⁰, il cui sinonimo coincide appunto con il termine testimonianza (*Témoignage*) o fiducia (*Créance*). Se non si tratta di un'osservazione

Tuttavia, Ricœur individua come motivo che ha dato avvio alla sua ricerca nel testo citato, il riconoscimento, nella modernità, della frantumazione interna al campo ermeneutico. Due sono le alternative riconosciute: l'ermeneutica della *dissimulazione* o *riduzione delle illusioni*, in cui viene collocata la funzione demistificante della psicoanalisi freudiana, e l'ermeneutica della *rivelazione*, della *restaurazione* di «un senso che mi è indirizzato come un messaggio, un proclama, o, come talvolta si dice, un *kerygma*» (*Ivi*, p. 40). Pensiamo che il motivo per cui Ricœur abbia collocato, «almeno secondo una prima lettura» (*Ivi*, p. 41), il metodo freudiano all'interno del primo ramo ermeneutico, sia da circoscrivere ad un giudizio relativo al primo Freud; perciò, non sarebbe inclusa tutta la trattazione *meta-psicologica*, che invece si contraddistingue secondo una radice speculativo-euristica, e che, proprio per il suo confronto diretto con le formazioni mitico-simboliche, si determina come un'ermeneutica dell'*ascolto* e della *restaurazione* infinita di un senso che è *già dato* archeologicamente e misteriosamente nei segni. Non a caso, la distinzione tra ermeneutiche che stabilisce il contesto del loro conflitto, è introdotta dal filosofo francese nella parte detta *Problematica* del saggio; nella parte finale, detta *Dialettica*, il conflitto si supera in una conciliazione possibile, poiché, per sintetizzare, la demistificazione dell'illusione è fin troppo immediata e la restaurazione di senso fin troppo dispersiva. In generale, nella filosofia di Ricœur, la dialettica rappresenta sempre il mezzo preposto al superamento dell'inconciliabile.

³⁹ *Ivi*, p. 29.

⁴⁰ Cfr., P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., pp. 92-102.

descrittiva, ciò lascia pensare che il piano linguistico non sia l'unico potere o capacità propria del soggetto, e che quindi la verità dell'*atopos* antropologico vada circoscritta entro il limite dell'attitudine linguistica. Eppure, oltre a, o altro da quest'ultima, Ricœur rende legittima gnoseologicamente la particolare consapevolezza di se stessi che l'attestazione sentimentale⁴¹ prevede: l'attestazione di sé esprime un modo di conoscere e di conoscersi al di là del paradigma ermeneutico; anzi, il suo grado di validità, sostiene il pensatore francese, è *alethico*, ossia veritativo, addirittura nella misura in cui «non si può far ricorso ad alcuna istanza epistemica più elevata»⁴². Riconosciamo qui quella stessa impostazione, cara a Freud, che unisce e completa la sfera del metafisico soggettivo in seno al *vitale*, il quale diviene l'unico criterio di scientificità antropologica. Il punto di forza dell'attestazione sta nel suo grado di ricezione involontaria, capace di orientare, in base ad una certa consapevolezza della propria identità, l'infinito processo ermeneutico di sé. Inoltre, l'attestazione si determina propriamente come una sicurezza, un *credere*, lontano dal *credere che* appartenente alla *doxa*, ma localizzandosi nel sostrato esperienziale involontario, aggiunge Ricœur, essa costituisce il *credere in*, o il *credere nella* verità dell'io, senza di cui non si darebbe testimonianza.

Diversamente dall'immediatezza attestativa, il simbolo, pur essendo un linguaggio altro da quello filosofico, non rispecchia l'alterità primordiale, dal momento in cui esso si esprime nel linguaggio, avendo ancora una base fenomenologica essenziale, che pone a distanza l'essere; la sua attività è però *rappresentativa* di qualche cosa di originario: nell'enigma che il simbolo esprime, ispirante un'ermeneutica, è nascosta la verità misteriosa, in quanto non filosofica, ma pur sempre verità originaria, in quanto ricevuta, esperita e testimoniata. L'arcaicità del simbolo e il suo potere insieme svelante e nascondente, determinano la tensione ermeneutica come una *riconquista*, come un pensiero secondo, sullo stile di Marcel. Ecco il motivo per cui Ricœur, grazie al valore epistemico dell'attestazione, cioè del proprio *credersi* nonostante il non sapersi, descrive la via della esplicitazione nei termini di un ricordo e di una riappropriazione di sé. È soltanto nell'*appartenenza* e nel *ricordo* ad un trascendentalismo profondo, rilevato per primo da Freud, di tipo eidetico, sentimentale ed inconscio, non solo schematico-intenzionale

⁴¹ Utili alla comprensione della specificità del linguaggio sentimentale sono le parole di Ricœur interne a *Finitudine e colpa*: «La funzione universale del sentimento è di collegare alle cose; esso collega ciò che la conoscenza scinde; mi collega alle cose, agli esseri, all'essere; mentre tutto il movimento di oggettivazione tende ad oppormi un mondo, il sentimento unisce l'intenzionalità, che mi pone al di fuori di me stesso, all'affezione, per la quale mi sento esistere; esso è anche sempre al di qua o al di là della dualità del soggetto-oggetto» (Cfr., P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 224). È vero però che il sentimento di cui si parla in *Finitudine e colpa* non può consistere nell'intimità epistemologica che vorremmo difendere: mentre il sentimento della sproporzione rispecchia, per così dire un'affezione di superficie, poiché dipendente dallo schematico del volontario, l'intimità del proprio profondo è per l'appunto una profondità, non soggetta alla semantica della gioia e della tristezza. Tuttavia, resta utile la distinzione metodologica tra metodo del conoscere e metodo del sentire: se il primo distanzia le cose dal loro essere, il secondo le penetra.

⁴² P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 98.

alla maniera del criticismo kantiano, che l'ermeneutica esistenziale si completa in senso verace (ontologico): la libertà dell'interpretazione viene ricondotta e saldata alla partecipazione con l'essere originario che parla e al fine della sua approssimazione deve essere prima di tutto ascoltato, quindi attestato a livello emozionale-passivo. In questo modo, alla verità apodittica ma problematica dell'*io penso-io sono*, si può aggiungere, attraverso la sua negazione, qualcosa che pur essendo misterioso diviene indubitabile: l'*io* della filosofia del soggetto non ha certamente alcun posto assoluto nel linguaggio; ma, infliggendo un'umiliazione al proprio narcisismo pensante e rivolgendosi alla profondità sentimentale involontaria, il soggetto può ritrovare se stesso, ritrovare la propria intimità. A tal proposito citiamo le parole paradigmatiche che Freud rivolge metaforicamente all'*Io* in *Una difficoltà per la psicoanalisi*, riportate non a caso anche da Ricœur, proprio nel saggio su Freud:

Tu ritieni di essere informato su tutto ciò che accade nella tua anima, purché sia abbastanza importante, giacché la coscienza in tal caso te lo comunica. E se non hai ricevuto notizia alcuna di qualche cosa dell'anima tua, giudichi fiduciosamente che non vi sia dentro nulla. Già; ti spingi tant'oltre da ritenere che lo psichico sia identico a cosciente, ossia noto a te; e questo malgrado prove evidenti che nella tua vita psichica ci sono assai più cose di quanto possono divenir note alla tua coscienza... Lasciati dunque istruire su questo punto... Tu ti comporti come un sovrano assoluto che si accontenta delle informazioni del suo primo ministro senza scendere tra il popolo per ascoltare la voce. Rientra in te, nel tuo profondo, impara prima a conoscerti, e allora capirai perché ti accade di doverti ammalare; e forse anche potrai evitare di ammalarti⁴³.

L'ascolto della voce ci sembra un'immagine emblematica, incline con la nostra ipotesi di un implicito freudiano, che l'attestazione ricœuriana riesce ad esplicitare. Infatti, la struttura del freudismo, costruita sulla rilevazione di una certa evidenza psico-fisica dell'inconscio, al quale vi si aggiunge però l'inaccessibilità razionale, lascia supporre quel difetto linguistico, la cui saggezza non viene del tutto mostrata finché non si legittima la gravidanza di un linguaggio radicalmente diverso da quello enunciativo o proposizionale. Rispetto al nodo concettuale del saggio di Ricœur, quale tipo di sapere può convincere il soggetto che comprende se stesso, sulla natura *quasi* e non del tutto linguistica dell'inconscio? Se il lato energetico dell'istinto non giunge mai alla coscienza, esso può lo stesso raggiungere l'*Io*, attraverso rappresentazioni rappresentative; ma se rappresentative, lo spazio infinito che annuncia la locuzione avverbiale *quasi*, nasconde e rivela l'innegabile attestazione della realtà inconscia, intesa prima di tutto come energetica o corpo, come fatto psichico aggiunto alla sensazione della propria finitudine.

⁴³ Cfr. *Ivi*, p. 469. Ricœur cita da S. Freud, *Una difficoltà per la psicoanalisi*, in *Gesammelte Werke*, XII coll., Imago, London 1940-1952, p. 3-12, riportando anche le pagine corrispondenti della *Standard Edition (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, XVII coll., Hogarth and The Institute of Psycho – Analysis, London 1953, pp. 137-144)*.

Soltanto dopo⁴⁴ averne attestato la realtà, l'inconscio si può riconoscere in un linguaggio simbolico, ad esempio onirico, indiretto e non casualmente da interpretare.

L'attenzione rivolta verso il profondo ha una voce, che è il segno e il sintomo originario: l'ermeneutica sottintende un credere in sé immediato in quanto ricevuto, saputo (non conosciuto o intenzionato, messo a distanza dal linguaggio) nel senso di attestato. L'umiliazione e lo spossamento teleologico-ermeneutico della propria identità raffigurano sicuramente un'antropologia incompleta, che per completarsi in seno all'ontologia soggettiva, in seno a quello che Freud ha cercato di definire come il carattere scientifico (indubitabile) del campo vitale, deve altresì percorrere un cammino a ritroso, verso un'archeologia data e già esperita a livello intimo attestativo.

⁴⁴ Naturalmente, la successione temporale che abbiamo introdotto è soltanto esemplificativa della scomposizione di ciò che avviene nell'istante; è nella dialettica tra forza e senso che l'inconscio viene percepito: così come l'inconscio oggetto è nulla senza la sua rappresentazione, parimenti la rappresentazione è nulla senza il credere nella realtà (fisica) dell'inconscio.