

Non è compito dello psicanalista affrontare il problema etico da un punto di vista teorico e andare a discutere se un valore è meglio dell'altro. A Freud non interessa un discorso sull'etica o sulla religione in sé, ma un'analisi della coscienza che la produce. In questo senso Freud ripete lo schema del discorso marxiano anche se diversi sono i contenuti, non già contenuti attinenti alla consistenza sociale dell'individuo, ma contenuti attinenti alle strutturazioni psicologiche inconsce. Lo schema è però lo stesso del discorso marxiano: andiamo a vedere quello che c'è dietro la coscienza; andiamo a vedere come questa coscienza produce il discorso religioso, e facciamo una analisi critica di questa coscienza.

Il programma di ermeneutica del sospetto è un programma che Freud porta avanti su tanti piani, anche con una critica delle grandi formazioni ideali e storico - culturali come per esempio la religione, ma soprattutto come critica della singola coscienza, che si accosta al discorso etico e religioso.

Poniamo il problema: codesta critica è valida o non è valida? Astenendomi per ora dal dare dei giudizi, voglio solo osservare come nella storia della psicanalisi sulle critiche fatte da Freud alla religione e all'etica molti psicanalisti contemporanei e successivi a Freud non erano con lui d'accordo. Non per questo Freud riteneva di escludere dal movimento psicanalitico coloro che non la pensavano come lui su questo problema, che non è solo il problema della critica alla religione, ma anche della interpretazione della cultura e della società. Gli psicanalisti si trovano invece pressochè d'accordo nell'impostazione critica alla coscienza morale del singolo, vale a dire nella diagnosi critica dell'uomo morale; cioè delle motivazioni per cui io, tu, ciascuno di noi accede ad un certo tipo di valori, afferma una certa moralità. Ripeto che il punto di forza del discorso psicanalitico, se si considera la storia della psicanalisi, non è tanto nelle critiche che la psicanalisi freudiana ha fatto alle grandi costruzioni morali; quanto nella analisi critica della singola coscienza, delle modalità di funzionamento della singola coscienza. Per questo chi compie scelte etiche personali estremamente impegnative fa bene a confrontarsi con la prova del fuoco, che è costituita dal discorso psicanalitico. Ricordo il tentativo che fu operato in America Centrale nel Convento di Cuernavaca nel quale i religiosi, prima di prendere dei voti, dovevano sottoporsi all'analisi. Molti di questi religiosi in conseguenza di ciò hanno abbandonato le loro scelte: si sono accorti che le motivazioni dalle quali a livello cosciente dicevano di essere ispirati non erano quelle dalle quali erano a livello profondo veramente spin-

ti. Con questo non voglio dire che chiunque voglia fare il prete debba passare prima dalla psicanalisi, ma dico soltanto che l'uomo che abbia una certa onestà intellettuale dovrebbe quanto meno confrontarsi con la psicanalisi, e dubitare se le scelte che fa secondo la propria ragione, secondo la buona fede, non siano la "copertura" razionale di altri impulsi interiori.

La psicanalisi ha messo in evidenza quanto nella genesi della coscienza morale, quanto in questa coscienza possa esserci di narcisismo, di omosessualità, di elementi sadici. La coscienza morale nasce come una istanza critica superegoica e si pone in una posizione di ferocia, di critica spesso distruttiva nei confronti del proprio io. La psicanalisi ha messo in evidenza l'enerme ampiezza che occupa nella coscienza morale il senso di colpa. Il senso di colpa è una delle determinanti fondamentali del nostro comportamento ed è alla base di tantissimi sintomi nevrotici (nella nevrosi ossessiva, si ha una ipertrofia del senso di colpa). Questo senso di colpa viene a limitare l'individuo e la sua libertà. Il senso di colpa è anche visto alla base di alcune psicosi, per esempio alla base della psicosi maniaco-depressiva, in cui si ha una esuberanza del senso di colpa. Il nevrotico ossessivo è colui nel quale il tema della colpa diventa il tema centrale (che ne sia o no cosciente). Quando dico "senso di colpa" dico qualcosa che è ancora pre-morale; il senso di colpa non è da confondere con il rimorso. Noi abbiamo ragione di rimorderci quando compiamo volontariamente un'azione che sappiamo malvagia. Nel senso di colpa ci rimordiamo ben di più di quello che siamo coscienti; ci rimordiamo per esempio dei pensieri inconsci, dei pensieri aggressivi inconsci che ci sono stati dentro di noi; ci puniamo anche di quelle che nella teologia tradizionale sono chiamate le "tentazioni" o di quelli che possiamo definire le nostre pulsioni istintuali.

E' evidente anche una relazione fra il senso di colpa e la genesi di un atteggiamento di tipo religioso. Bisogna quindi sapersi districare dai sensi di colpa inconsci: sappiamo bene quanto in certe personalità lo scrupolo, l'ossessione siano presenti. Noi siamo portati a pensare che il criminale sia uno che non ha senso di colpa. La psicanalisi ha dimostrato che in alcuni casi è esattamente il contrario. Nel criminale esiste un senso di colpa feroce, così feroce che non si rende neanche conto del motivo, del perchè si senta in questa condizione. Allora il passare ai fatti, il commettere effettivamente l'azione criminale viene paradossalmente ad essere il risultato del senso di colpa, non la causa del senso di colpa. Perchè il criminale ha bisogno di darsi una ragione tangibile del suo sentirsi in colpa, del suo sentire qualche cosa che rimorde dentro senza sapere bene che cosa esso sia. Il passare all'atto, il commettere l'azione criminale paradossalmente diventa in taluni criminali una liberazione da codesto senso di colpa. Qui, come in molti altri casi, il giudizio dello psicanalista riesce a capovolgere alcuni giudizi tradizionali.

A questo punto pongo il problema: che ne è della morale, che ne è della coscienza morale, dopo Freud? Oggi chiunque voglia parlare di morale non può mettere fra parentesi Freud. Non si possono ignorare le critiche di Freud alla coscienza morale ed anche al mondo dei valori.

La psicanalisi può fondare una morale? Io non credo. Non è questo il compito della psicanalisi. La psicanalisi svolge un discorso pre-morale perchè ha come oggetto eminentemente l'inconscio, ciò che è dietro alla coscienza. L'inconscio è forse assolutamente immorale visto da certi punti di vista; visto da altri punti l'inconscio è assolutamente morale. Innanzitutto infatti la psicanalisi ha messo in rilievo quanto nel nostro inconscio vi sia di tensione aggressiva, al punto che con estrema facilità faremmo fuori, uccideremmo chiunque ci dà il minimo fastidio. Questo ce lo rivelano i lapsus, i sintomi nevrotici, i sogni: con facilità nel nostro inconscio faremmo le azioni più depravate. Da un altro punto di vista l'inconscio è assolutamente morale, anzi ipermorale. E' vero che nel nostro inconscio esistono queste pulsioni distruttive, ma è anche vero che nell'inconscio stesso esistono delle dinamiche di autolimitazione, di "contrazione". E' quindi ipermorale l'inconscio perchè esistono quei sensi di colpa di cui parlavo prima, che sono critici non solo delle operazioni effettivamente compiute, dei progetti effettivamente pensati, ma anche di quei pensieri che neanche vengono ad esistenza, per effetto di quella censura che la nostra coscienza compie su queste rappresentazioni distruttive. Nel nostro inconscio quindi ci puniamo anche delle cose che semplicemente immaginiamo. Il super-io è stato definito da alcuni psicanalisti come feroce; e questo lo sanno bene gli ossessivi e i depressi. Dunque la psicanalisi non può essere adoperata per fondare questa o quella morale. Mi pare che sia scorretto il discorso di chi vuole applicare tant-court, come norma morale, il discorso di liberazione della sessualità, che pure è stato portato avanti dalla psicanalisi. Correttamente non mi pare si possa affermare la esigenza di liberare le pulsioni, visto che sono cause di nevrosi.

Il contributo che dà la psicanalisi alla coscienza dell'uomo è proprio una disanima di questo mondo dei bisogni e dei desideri; quel mondo che sta dietro alla coscienza. Se la psicanalisi è una dottrina scientifica, lo è in tanto in quanto essa è riuscita a definire le dinamiche, le leggi, il funzionamento dell'inconscio, le leggi in base alle quali si compongono, si scompongono, si articolano codesti contenuti inconsci, cioè le pulsioni, i desideri.

La prima cosa che va notata è che il bisogno non è il desiderio. Sono due cose che vanno distinte ed è un errore rendere equivalente l'uno all'altro. Anche recentemente la parola "bisogno" è stata stiracchiata un po' in tutti i sensi. Per "bisogno" comunemente si intende le necessità naturali primarie, come il bisogno di mangiare e di vestirsi, cioè quelle necessità che se non vengono soddisfatte ne va di mezzo la mia sopravvivenza fisiologica. Oggi tuttavia nel parlare dei "bisogni" si tiene conto delle indicazioni marxiane e neo-marxiane.

Si parla dei bisogni culturali, dei bisogni sociali, dei bisogni politici. Evidentemente se bisogno è, non lo è più nello stesso senso affettivo con cui lo è il bisogno di mangiare. Notiamo una dilatazione del significato della parola "bisogno". Intendo per bisogno quel versante che ha piuttosto a che fare con la nostra naturalità, con l'ambito del biologico, e intendo invece "desiderio" ciò che a che fare con l'ambito della nostra cultura, socialità, del linguaggio, del simbolico. Tuttavia nell'uomo i bisogni, se è vero che hanno una origine biologica, una origine naturale, è però vero che vengono realizzati socialmente.

Io porrei il desiderio come la realizzazione in termini sociali del bisogno. Il bisogno va a sfociare in un desiderio, va a sfociare in qualche cosa che strettamente bisogno non è più. Va tenuta presente un'altra cosa: che i desideri non sono sempre strettamente legati ai bisogni. Non è certo la psicanalisi che ha affermato per prima che esistono dei desideri artificiali, creati proprio dalla società, desideri cioè che non rispondono a nessun bisogno, se non al fatto di essere in società, di essere per esempio come gli altri.

La psicanalisi non fa che confermare questa distinzione che abbiamo fatto tra bisogni e desideri. Basti l'esempio dell'anorexia, che è una forma di disturbo isterico che si trova non raramente fra i bambini e gli adolescenti (ma non solo fra quelli) e che consiste nel fatto che il bambino o l'adolescente rifiuta di mangiare. Lo psicanalista spiega questo fatto dicendo che, con il rifiuto di mangiare, il bambino vuole chiedere alla mamma qualche cosa d'altro, vuole mettere in evidenza un desiderio che secondo l'inconscio del bambino non sarebbe soddisfatto, ovvero ossia il desiderio di affetto. Il bambino suppone che la mamma non gli voglia abbastanza bene, "sente" che la mamma non lo voleva, che è nato per sbaglio: questo è alla base di numerose isterie. In questo caso il desiderio di affetto è tale da comprimere addirittura un bisogno primario come è il bisogno di mangiare. Anche per l'inconscio l'uomo quindi è essere sociale e si qualifica appunto perchè ha relazioni sociali. E' in questo orizzonte che si generano i desideri.

Nell'inconscio abbiamo delle cose desiderate. L'inconscio è fatto, dice Freud, di rappresentazioni inconsce. Sia consentito (dice Freud) la contraddizione interna: in effetti rappresentazione significa che qualche cosa ci si presenta davanti, che lo vediamo, ciò che propriamente non si potrebbe dire per una realtà inconscia. Le rappresentazioni sono correlative ai nostri desideri. Desiderare significa mirare a qualche cosa, a quelle cose che più o meno vagamente ci prefiguriamo. Per la psicanalisi non esiste un mondo conoscitivo, un mondo di rappresentazioni disgiunte dalla affettività. Non esistono le rappresentazioni neutre. Le rappresentazioni sono portate avanti in tanto in quanto sono promosse o promuovono dei desideri. Conoscenza ed affettività nella psicanalisi sono termini congiunti. Quindi il desiderio ha sempre a che fare con un qualche cosa che ci si rappresenta e che è l'oggetto del desiderio. La psicanalisi si è assunta

il compito di studiare le combinazioni di queste rappresentazioni. Delle complesse combinazioni di queste rappresentazioni vediamo segni esterni, che vengono talora a coscienza nel sogno, negli atti che sembrano causali, nei sintomi nevrotici, nei disturbi psicosomatici. Lo psicanalista legge in questi disturbi l'emergenza di complesse combinazioni di queste rappresentazioni inconscie.

Ma in codesto inconscio, chi è che desidera, e che cosa desidera? La domanda sembra banale: sono io che desidero. Questo non è invece un dato di partenza, un qualcosa di cui possiamo essere sicuri. Perché il fatto stesso che siamo al mondo, è il risultato del fatto che altri ci hanno desiderato. I genitori quando viene al mondo un bambino hanno progetti su di esso. Il bambino è desiderio di altri. Il soggetto del desiderio sono innanzitutto altri. Sarà compito della maturazione, sarà compito, per chi non ci riesce da solo, dell'aiuto che sa dare lo psicanalista, riappropriarsi del proprio desiderio e poter arrivare a dire: sono io il soggetto che desidero. In realtà il nostro desiderio è in gran parte il desiderio di altri: il desiderio dei genitori, il desiderio delle persone che ci stanno attorno, il desiderio della società. Il nostro desiderio è originariamente desiderio dell'altro, che lavora dentro di noi. Se ci pensiamo bene, il desiderare qualche cosa è derivante dal fatto che altri desiderano quella cosa. Una cosa diventa tanto più desiderabile quanto su quella cosa vediamo che agisce il desiderio di altri. Desiderio è dunque originariamente desiderio dell'altro.

Quale è l'oggetto del nostro desiderio. Noi vogliamo questa, quella altra cosa, ma a ben vedere la fonte prima del nostro desiderio è il desiderio di essere una sola cosa con la propria madre. Questo è il senso più profondo del complesso edipico. Nella storia dello sviluppo dell'individuo la situazione originaria è una situazione di simbiosi, di vita assieme tra madre e bambino. La nascita psicologica non coincide con la nascita biologica, ma è successiva e da conquistare. Nei primi mesi di vita, vi è una vita comune tra madre e bambino. Ciò fa sì che il bambino non riesca a percepire una netta distinzione tra sé ed il corpo materno. Ad una certa età (sotto l'anno) c'è il problema di sapere se il bambino riesce a concepirsi o meno come soggetto differenziato dalla madre. La risposta è no. Il bambino non riesce a concepirsi come soggetto differenziato, neanche riesce a concepire il proprio corpo come una unità. Il bambino sotto una certa età non vede il proprio io, almeno finché vive simbioticamente con la propria madre. Individuarsi vuol dire separarsi, sentirsi distinti da. Ma è da codesta individuazione, da codesta separazione dall'essere uno con la madre, che si crea il desiderio. Il desiderio è appunto aspirare a qualche cosa che non si ha, qualche cosa che non si è. Il desiderio suppone una frattura, suppone un distacco fra me e l'oggetto del mio desiderio. Se questo distacco non ci fosse, non si parlerebbe neanche di desiderio. Ma mentre il bambino si separa dalla propria madre, dentro di sé continua a fantasticare il paradiso perduto, vale a dire quel momento felice della pro-

pria vita nel quale i suoi bisogni erano immediatamente soddisfatti dalla presenza della madre. Le ultime ipotesi della psicanalisi affermano che in fondo il desiderare sia un desiderare che ha per oggetto la fusione, l'essere uno con la propria madre. Questo desiderio di essere uno può poi essere proiettato in avanti, verso la morte in cui si torna ad essere uno (con Dio, con la madre terra, ecc.). Questa proiezione in avanti del desiderio viene a porre come fine ciò che in effetti è stato il principio (l'essere uno con la madre). In ultima analisi il nostro desiderare questo, quello, quell'altro, sarebbe soltanto uno spostamento di questo originario desiderio. L'esistenza si caratterizza proprio per questo desiderare che non trova mai l'appagamento definitivo. L'oggetto che completa il nostro desiderio non esiste, e se mai esistesse io non sarei più individuo, avrei finito di esistere. Esistere implica proprio questo tendere a, questo desiderare, questo cercare. Se avessi il tutto, se non avessi più niente da desiderare non esisterei neanche più, sarei fuso, confuso con il mio principio, ovvero la mia fine. Il cuore nostro dunque è sempre inquieto perchè desidera, e non può farne a meno. E guai se cercasse di mascherare in qualche modo questo taglio, questa frattura, che è costitutiva del nostro esistere psicologico come individui.

Nell'inconscio dunque esiste già un mondo complesso, estremamente complesso, esistono individuazioni tendenziali, il discorso del desiderare appunto, ma esistono anche già delle auto-limitazioni. Nessuno ha insegnato difatti il senso di colpa per esempio e ciò nonostante l'individuo se lo ritrova addosso. Nessuno ha insegnato al bambino di non desiderare sessualmente sua madre, eppure in tutte le culture che si conoscono non è mai legittimato l'incesto. Questo fa pensare che di fronte a taluni desideri fondamentali (il desiderio per esempio di essere uno con la propria madre) esistono anche correlativamente delle censure, delle proibizioni. Già nel nostro stesso inconscio esistono meccanismi di limitazione della onnipotenza del desiderio, che invece vorrebbe portare alla fusione, all'identificazione. E questo può essere individuato come il principio di moralità. Il principio di moralità lo troviamo già nella strutturazione del nostro inconscio.

Da questo discorso che cosa si può poi dire circa le possibilità di costruire le morali? E' un discorso che trovo estremamente difficile per uno psicanalista. Si può avere qualche orientamento soltanto. Io penso che in ogni caso si deve tenere conto di condizioni preliminari. Sapere chi davvero desidera dentro di noi, quando io voglio qualche cosa. C'è il problema di riappropriazione del proprio desiderio come condizione per un agire che voglia essere libero. Che è un problema di presa di coscienza, di separazione da quelli che sono i segni che gli altri hanno messo dentro di noi, da quelle che sono le "insegne" che noi portiamo. (Insegnamento viene da in "signum": mettere il segno dentro). C'è un problema quindi di distinzione del mio desiderio dal desiderio dell'altro. C'è il problema di vivere l'altro come effettivamente altro, come soggetto dei suoi desideri. Così

come noi ci scopriamo effetto di un desiderio di altri su di noi, al lo stesso modo c'è il rischio di vedere gli altri come oggetto del nostro desiderio, vale a dire di proiettare sugli altri le nostre miustificazioni, i nostri voleri, i nostri desideri; di assumere nei confronti degli altri un atteggiamento paterno, un atteggiamento materno, un atteggiamento capriccioso, l'atteggiamento del bambino di fronte all'adulto. Si può fare in questo senso tutta una disanima delle relazioni sociali, delle relazioni politiche. Il problema è quello di prendere coscienza della distinzione fra il mio desiderio e il desiderio dell'altro che non è riducibile al mio desiderio.

In questa ottica posso vedere la legge come momento di delimitazione consensuale del mio desiderio alla luce del desiderio dell'altro. Dunque la legge morale viene a costituirsi come il risultato di un incontro e di uno scontro del mio desiderio con il desiderio dell'al tro. Ora la legge viene a costituirsi come un'etica concreta e consensuale, un'etica che si articola sul confronto del mio desiderio con il desiderio dell'altro; sul riconoscimento che non posso avere tutto, giacchè ci sono anche altri che vogliono. Il mio desiderio è limitato dalla presenza di un altro desiderio. Viene a costituirsi in questo modo un'etica storicamente determinata, cioè una morale che tiene conto di me e dell'altro in quella determinata situazione, in quel determinato contesto. Questa è nel contempo la condizione per superare le etiche che si imperniano sul senso di colpa, sui fantasmi interiori, che si fondano sugli scrupoli morali, su un purismo interiore malinteso. Che importa alla fine non sono tanto certi peccati su cui la tradizione cattolica ha purtroppo tanto insistito, i pecca ti con me stesso, i peccati di pensiero, ecc. La vera colpa morale è nei confronti del prossimo, il prossimo che desidera come me, che è come me. E' la violenza, l'ingiustizia, la limitazione sull'altro ciò di cui devo rimordermi se trasgredisco; certo devo meno rimordermi delle colpe che possono riguardare la mia intimità, che sono colpe che molte volte riguardano i rapporti con il mio narcisismo e non ri guardano il rapporto con l'altro, reale e diverso da me.

Durante il corso sono stati dati i seguenti suggerimenti di lettura.

- C.A. Viano, "Etica", ISEDI, Milano 1975
(Una breve storia del dibattito filosofico sull'etica).
- S. Natoli, "Animale sociale e politico" - Servitium - serie terza
14 - 15 (marzo-giugno 1981), pp. 12 - 13 (sull'etica naturale).
- S. Vanni Rovighi, "Uomo e natura", - Vita e Pensiero - Milano 1981
(esposizione e difesa della prospettiva tomista).
- M. Weber, "L'etica protestante e lo spirito del capitalismo" - Sansoni, Firenze, (diverse ristampe).
- A. Rizzi, "Tra nostalgia e crisi: il terzo uomo" - Rassegna di Teologia - 23 (1982), n. 1, pp. 10 - 25 (il contrasto fra la "modernità" e il mondo antico).
- K. Marx, "L'ideologia tedesca" - Editori Riuniti - Roma 1969, pp. 13 - 39.
- A. Heller, "La teoria dei bisogni in Marx" - Feltrinelli, Milano 1978.
- F. Nietzsche, "La gaja scienza" "Umano troppo umano" (varie edizioni).
- C.J. Pinto de Oliveira, "La crisi della scelta morale nella civiltà tecnica" - Borla 1978 (mondo secolarizzato e valori).
- A. Rizzi, "Messianismo della vita quotidiana" - Torino 1981 (oltre al problema del rapporto fede-politica).

In particolare sul rapporto etica - politica:

- M. Miegge, "Sulla generalizzazione della ragione nell'anno di grazia 1978" - Quaderni piacentini - n. 70 - 71 (1979).
- F. Stame, "I luoghi della restaurazione" - Qp nuova serie, n. 1 (1981); "Oltre il bolscevismo per un'etica di liberazione" QP nuova serie, n. 67 - 68 (1978) (tre articoli che possono dare un sentore di come il tema sia entrato nel dibattito post - 78).
- Nardone, "Valore e ambiguità della prassi politica" - Servitium - 14 - 15. (i limiti della politica nella "modernità").

- M. Horkheimer, "L'eclissi della ragione" - Einaudi, Torino (un testo emblematico della scuola di Francoforte: come nel mondo moderno sarebbe avvenuta una prevaricazione della "razionalità strumentale" su altre forme di razionalità. Abbastanza impegnativo).
- A. Melucci, "Dieci ipotesi per l'analisi dei nuovi movimenti" - QP 65 - 66 (1978), ora in: "Movimenti e istituzioni" - Feltrinelli, Milano (c. 11). (Il problema dell'identità al centro dei "nuovi movimenti").
- I. De Sandre, "L'identità personale" (relazione al convegno omonimo, Firenze, Aprile 1981: apparirà probabilmente in un numero speciale di "Servitium").
- S. Cremaschi, "I nuovi modelli etici" (comunicazione allo stesso convegno, dattiloscritto); "Etica politica religiosità: radici comuni dei nuovi fenomeni" - Idoc, n. 5 - 6 - 7 (1979), pp. 63 - 66.