

ANALISI DELLA VITA EMOTIVA IN MAX SCHELER

E LA TEORIA NATURALISTICA DI SIGMUND FREUD

Nell'affrontare la prospettiva formale dell'etica kantiana, Scheler respinge sia la definizione di persona come persona di ragione, come se l'essere dell'individuo si esaurisse nell'attività razionale conforme ad una legge morale universale; sia la concezione dell'io come appercezione trascendentale ed in quanto tale condizione dell'oggetto.

In questo senso, se la posizione kantiana conforme al razionalismo, è intenta a confinare l'individuale e il concreto ad elementi puramente arbitrari e accidentali, il pensiero di Scheler è proprio rivolto ad evitare ogni depersonalizzazione.

Così come ciò che caratterizza la persona è il particolare contenuto della sua esperienza vissuta (esterna e interna) e non l'essere un soggetto logico conforme a leggi ideali, l'io non è ciò che costituisce il mondo, ma è esso stesso un oggetto tra gli oggetti e quindi, in quanto "datità", possibile campo di indagine della psicologia.

L'io, essendomi dato nella forma d'atto della percezione interna e quindi aperto all'oggettivazione, non può essere condizione dell'oggetto. Tra io e mondo non sussiste una correlazione univoca, come voleva Kant, bensì reciproca, biunivoca, così come quella esistente tra un atto e l'oggetto in generale.

L'io individuale non va nemmeno confuso con l'io empirico, come se fosse frutto di una causalità. Ogni io individuale possiede una propria essenza concreta la quale è compresente in tutte le sue empiriche esperienze vissute e la cui intuizione costituisce la premessa per applicare leggi psicologiche ad eventi dell'individuo in questione.

Scheler quindi esclude che l'io individuale coincida con un contenuto particolare dell'esperienza vissuta oppure con la somma quantitativa di essa. Anzi, come vedremo meglio in seguito, l'io è *co-inteso* nella sua totalità in ogni contenuto di coscienza.

Abbiamo visto come all'essenza d'atto della percezione interna corrisponde un io. Ora, la domanda che si pone Scheler è questa: cos'è che riconduce ad unità le differenti essenze d'atto come tali a prescindere da un determinato individuo e dalla struttura organica dei loro portatori? La percezione interna ed esterna non sono che diverse direzioni d'atto d'una possibile persona. L'essere della persona in quanto fonda atti essenzialmente diversi, viene definita un centro concreto d'atti di diversa natura, tale da darsi in sé prima di ogni

differenziazione (percezione interna - esterna, volontà esterna - interna, odiare, amare nella propria interiorità o nella dimensione esteriore ecc.) e rivolto ad un corrispettivo oggettivo fatto di dati, sia fisici sia psichici.

Scheler inoltre non accetta la concezione sostanzialistica della persona, quasi fosse il sostrato causale degli atti. Gli atti, al contrario, si realizzano nella persona e la persona vive in ogni singolo atto, esistendo nel loro compimento. La persona nel diventare altro non viene assorbita nei suoi atti, ma è la direzione qualitativa, il tono particolare in cui i singoli atti vengono vissuti a garantire la sua identità.

Se l'io può diventare oggetto e quindi campo di studio della psicologia, gli atti e la persona non possono essere oggettivabili e quindi rimangono completamente trascendenti alla psicologia: ecco il motivo per cui l'atto si esperisce nell'ambito della riflessione e la persona nel momento stesso del suo compimento. La psicologia quindi studia la dimensione psichica e non la persona i cui atti intenzionali non sono oggettivabili. A questo proposito afferma Scheler : “ L'essere del vero atto consiste piuttosto nel suo compimento e appunto perciò è *assolutamente* – non relativamente – diverso dal concetto dell'oggetto. Il compimento può avvenire puramente e semplicemente o con la “riflessione”. “Riflessione che non è pertanto un'“oggettivazione”, né una “percezione”, tanto meno “interna” che di per sé è solo un particolare tipo d'atto”.¹

La psicologia studia gli effetti di questi atti, non le essenze il cui campo d'indagine è riservato alla fenomenologia.

La dimensione dello psichico è la dimensione propria dell'io e delle sue funzioni, categorizzabili e misurabili. La dimensione propria della persona è quella dello spirito cui inerisce l'intera sfera degli atti intenzionali. La persona è una forma spirituale concreta i cui atti sono tali nella loro connessione eidetica con la persona fondante.

Ma in che cosa consiste la differenza tra “atto” e “funzione”? Se l'atto esiste solo nel suo compimento e appartiene alla sfera della persona, le funzioni psichiche (vedere, sentire, fare attenzione ecc.) “si compiono” con un certo decorso ed in quanto psichiche presuppongono già il compimento di un atto. Esse inoltre possono esserci o non esserci senza che venga meno l'attività intenzionale della coscienza.

¹ Cfr. Max Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini Studio, cit. pag. 74

Tutti gli atti possono avere come loro oggetto sia qualcosa di psichico sia di fisico. L'ambito della psicologia è proprio quello in cui tali atti vengono compiuti nella dimensione della percezione interna, ma la psicologia non può avere a che fare né con essenze d'atti quali amare, ricordare, rappresentare ecc. né con le relazioni a priori costitutive di tali atti. "La psicologia non ha mai e da nessuna parte a che fare con atti in questo senso la cui essenza di contenuto è l'"intenzionalità", la "coscienza di" e la cui essenza d'essere è il "compimento".² Il flusso psichico scaturisce piuttosto dall'essenza concreta della persona, diventando oggetto della percezione attraverso il senso interno mediato dal corpo, il quale anche per la percezione esterna e non solo interna assume un ruolo di rimozione e selezione. I contenuti dell'io infatti non vengono colti immediatamente attraverso la percezione interna ma vengono mediati dal senso interno così come le funzioni sensoriali intervengono nell'attività della percezione esterna. Il senso interno essendo strettamente legato alla corporeità agisce come "l'analizzatore di ciò che è importante per la vita", selezionando di volta in volta quel contenuto che si presenta determinante per l'attività del corpo.

Non solo attraverso la percezione interna riconosco l'evidenza di un io quale sfondo dei miei vissuti, ma essendo anche immediatamente cosciente del mio corpo come mia presenza nella vita e termine di relazione non posso che essere condizionato dalla sua dattità nella scelta dei miei vissuti attraverso il senso interno. Dice infatti Scheler: "Se i vissuti psichici non si possono ricondurre a stati del corpo proprio, complessi di sensazioni ecc., a ogni percezione di un vissuto psichico è tuttavia legato un caratteristico stato corporeo e una determinata intenzione di movimento a esso connessa, senza la quale esso non può oltrepassare la soglia del senso interno. Ecco perché anche secondo noi ogni vissuto, in quanto sia percepito, resta in una qualche misura dipendente da stati del corpo proprio".³ Ogni contenuto che non ponga una variazione del corpo-proprio rimane piuttosto nella sfera del subconscio.⁴

Il dato di fatto che il riconoscimento di ogni vissuto sia legato alla corporeità, comporta la possibilità dell'"illusione della percezione interna". Vissuti reali infatti non si presentano

² Cfr. Max Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini Studio, cit. pag. 75

³ *Ibid.*, cit. pag. 90

⁴ Scheler chiama subconsciente quella parte dell'io che Freud definisce preconscious, ossia i residui di memoria che possono diventare accessibili alla percezione interna. Il subconscio non va confuso con l'inconscio che in quanto tale non è mai accessibile alla coscienza.

attraverso il senso interno nella loro pura connessione, ma offrono sfaccettature diverse in quanto dipendenti dalle modalità soggettive di colui che apprende.

Scheler analizza possibili casi di illusione della vita emotiva: una primaria direzione dell'illusione si dà nella variazione della funzione del sentire, per cui vivo come miei stati emotivi che appartengono all'altro. Avremmo in questo caso “una cecità emotiva in relazione agli stati d'animo estranei”. Oppure quando preferiamo conformare i nostri sentimenti allo spirito di una comunità, perdendo così la nostra originalità spirituale. Un'altra forma di illusione di rilievo consiste nel trasferire forme di molteplicità del mondo fisico all'interno dello psichico, dimenticando la caratteristica propria della coscienza di essere indivisa. Attraverso la percezione esterna colgo il mondo fisico solo come molteplicità separata secondo l'ordine spazio – temporale; il contenuto di un atto della percezione interna per contro mi è dato nell'unità di coscienza come totalità non divisa. Portare il tempo oggettivo all'interno del flusso coscienziale vorrebbe dire ridurre la percezione dello psichico all'io – presente, quando in realtà sullo sfondo ho sempre la coscienza nella sua totalità. Ogni vissuto infatti agisce senza che necessiti di venir rappresentato.

Scheler, nel definire il concetto di “illusione”, denota quelle differenze che la separano dal concetto di “errore”. L'illusione ci pone di fronte ad un dato di fatto che io considero come reale. Essa, a differenza dell'errore, prescinde dalla sfera del giudizio. Ad essa ineriscono piuttosto diversi strati d'essere, per cui trasferendo il dato di fatto ad uno strato d'essere cui esso non appartiene si genera l'illusione. L'errore gioca invece nel dissidio tra ciò che intuisco e ciò che intendo nel giudizio. Inoltre l'errore implica sempre un'attività dello spirito, nell'illusione lo spirito è passivo di fronte al contenuto.

Scheler fa propria la distinzione tra corpo proprio e corpo fisico. Se il corpo fisico (*Körper*) è ciò che posso fare oggetto d'analisi, scomporlo e misurarlo così come misuro ogni altro oggetto del mondo, il corpo proprio (*Leib*) è il corpo animato che sento come mio, che non costituisce un oggetto inerme, quanto piuttosto un “geometrico d'orientamento”, un veicolo nel mondo che colgo per intuizione come dato originario e pienamente unitario. Così come l'io non può essere considerato la mera somma quantitativa dei vissuti psichici ma piuttosto ciò che accompagna tutte le nostre esperienze vissute, il corpo proprio non rappresenta la

somma delle sensazioni organiche, visto che esse si manifestano come date insieme in un corpo, la cui coscienza mi è anteriore ad ogni sensazione localizzata.

Il *Leib* quindi è qualcosa che rimane sullo sfondo e non il risultato di un particolare processo induttivo. Scheler in questo senso rientra a pieno nella corrente fenomenologica che a partire da Husserl, parallelamente alla nozione cartesiana di corpo come *res extensa*, gli attribuisce la dimensione della presenza e quindi vissuto come apertura originaria, come ciò che dischiude un mondo e da cui scaturisce ogni possibile orizzonte di senso e significati.

La corporeità propria, in quanto esperienza originaria, può essere data senza alcun riferimento all'io psichico: ciò che si rapporta all'io come la tristezza, la gioia, la malinconia ecc. si pone come essenzialmente diverso dalle sensazioni corporee come la fame, la sazietà o il dolore che avverto in un determinato punto. Nonostante la difficoltà di distinguere chiaramente l'insieme delle sensazioni corporee dai correlati psichici in quanto tali e per quanto possano darsi forme di autoillusione per via della stretta interazione tra le diverse sfere, una caratteristica distingue chiaramente i fenomeni relativi al corpo proprio da quelli relativi all'io: gli uni sono estensivi, gli altri inestensivi. Mentre i fenomeni corporei si manifestano in un rapporto di successione e contiguità, l'io non può porsi in un tale rapporto. Nell'io gli elementi sono inclusi l'uno nell'altro, ogni vissuto è tale da determinare diversamente la totalità dell'io. La realtà psichica è inoltre un insieme coerente in quanto ogni esperienza vissuta esiste nel nucleo dell'io, esercitando un proprio influsso e modificando il contenuto totale. Non si parla quindi di "epifenomenalismo", secondo cui la dinamica interiore sarebbe strettamente dipendente dalle disposizioni fisiologiche del corpo, nella sua fisicità e durata nel tempo oggettivo. Le esperienze vissute non avrebbero quindi una loro autonomia, ma sarebbero gli epifenomeni delle modificazioni del corpo. L'errore di una teoria naturalistica consiste proprio nel relegare ciò di cui l'io ha coscienza al tempo presente della singola situazione.

In realtà qualunque sia il momento coscienziale della mia esistenza, esso contiene strutturalmente la tripartizione essere-presente essere-passato essere-futuro. Non quindi molteplicità susseguentisi dei momenti di coscienza, ma una datità totale della coscienza in cui ogni singolo vissuto si espleta nella direzione dell'essere-passato e dell'essere futuro. Ogni attimo è il risultato di un *esser – da* verso un avvenire, un passato che riprendo verso avvenire che anticipo. Una psicologia non può però non tener conto, nell'analisi della vita

interiore, del ruolo determinante svolto dalla corporeità. Se il corpo proprio, come abbiamo visto, possiede modalità indipendenti dalla sfera dell'io, esso svolge tuttavia un ruolo selettivo e di orientamento per i vissuti psichici dell'individuo. Ecco la differenza tra una psicologia *comprensiva* che studia i semplici vissuti psichici puri, da una psicologia *esplicativa* la quale non prescinde dal rapporto con la dimensione corporale dell'individuo, dato che la connessione io-corpo è essenziale e non associativa.

E' grazie alla presenza del corpo proprio che i concetti di percezione, ricordo, attesa acquistano la loro dinamica all'interno dell'io. Infatti "la sua intuizione del mondo interiore e del mondo esteriore non si suddividerebbe in percezione, ricordo, attesa né tanto meno il contenuto relativo si riferirebbe rispettivamente al presente, al passato, al futuro".⁵ Nel presentare le tematiche di una possibile psicologia esplicativa, Scheler esclude che si possa ridurre il ricordo ad una riproduzione indebolita della percezione, come vorrebbero le teorie sensistiche. Il principio di riproduzione non coincide col contenuto di un ricordo passato, ma possiede piuttosto un ruolo selettivo rispetto all'insieme dei vissuti di coscienza. Scheler quindi sottolinea ancora come l'io non possa ridursi ad una sintesi di presenzialità, dato che esso agisce sempre sullo sfondo dei contenuti intenzionati e dei possibili contenuti da intenzionare. "Come il mio passato influisce immediatamente, in termini di ricordo immediato, sul mio attuale contesto biografico, così vi influisce direttamente anche il mio "futuro" in quanto contenuto dell'attesa immediata".⁶ Il ricordo attuale, essendo sempre diverso dal contenuto percettivo ad esso inerente e che lo precede, si costituisce così come nuovo atto. A giocare un ruolo determinante nell'atto di riproduzione dei propri vissuti è il "principio di somiglianza" grazie al quale, afferma Scheler, "l'oggetto della percezione anteriore diviene, per riproduzione, l'oggetto del ricordo mediato".

Non ci sarebbe quindi riproduzione se non ci fosse somiglianza tra il dato del ricordo e dell'attesa con l'oggetto della percezione che lo riproduce.

Non è una contiguità estrinseca tra gli oggetti che determina il processo di riproduzione o di attesa, quanto il diverso orientamento degli atti di una singola persona nella totalità dei suoi vissuti e quindi nella specificità della sua vita.

Il corpo proprio assume in questa direzione un ruolo fondamentale. Non solo esso è ciò che permette al flusso interno di un individuo di esternarsi e di manifestarsi in un mondo, ma è

⁵ Cfr. Max Scheler, *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valore*, San Paolo, 1996, cit. pag. 554

⁶ *Ibid.* cit. pag. 565

anche un fattore determinante nel costituirsi di tali vissuti. “L’associazione per somiglianza e per contiguità dipendono essenzialmente dal fatto che un corpo proprio è essenzialmente correlato all’io individuale”.⁷

Il corpo infatti come abbiamo già ricordato, non è solo un oggetto tra gli altri, cosa del mondo fruibile dalle metodiche proprie della scienza, ma in quanto è anche intenzionalità, presenza, trova il mondo come suo ambiente indispensabile.

In “*Essenza e forme della simpatia*” Scheler considera il corpo come campo di espressione delle proprie esperienze e quindi luogo dove può nascere una forma autentica di simpatia.

Scheler, oltre a dedicare un’ampia critica alle teorie naturalistiche, sottolinea gli errori di coloro che cercano di ridurre la simpatia ad una mera “empatia” proiettiva o ad una forma particolare di comprensione.

La simpatia in quanto tale è una funzione affettiva per cui io nel *con-patire* e nel *con-gioire* partecipo alla gioia o al dolore dell’altro in quanto è di quest’altro. Io partecipo allo stato emozionale altrui come vissuto di una esistenza individuale senza che si dia una specie di identificazione. Io posso vivere la gioia di un amico senza possedere un umore analogo. E’ questa la differenza tra un’autentica simpatia e un semplice contagio.

Scheler sferra una critica anche a quelle teorie che definiscono la simpatia come riproduzione di uno stato analogo esperito in precedenza. In questo caso sarebbe impossibile uscire dal proprio passato, inficiando quindi gli aspetti propri del simpatizzare che è sempre un *trascendere* se stessi, un accoglimento e non un isolamento. Io posso capire in modo originale e senza alcuna inferenza di tipo razionale il tormento di una persona senza aver mai avuto esperienze analoghe. E’ caratteristica inoltre della simpatia che il suo “*dirigersi-verso*”, il suo invadere lascia sempre trasparire alla sua base due singolarità. Quindi se da una parte non consiste in un vivere personalmente le emozioni dell’altro, essa esclude di potersi risolvere in una unipatia, intendendo con essa una vera e propria depersonalizzazione⁸, quasi che l’incontro emotivo io-tu si riducesse ad un anonimo “noi”.

Il pensiero di Scheler si pone evidentemente agli antipodi degli insegnamenti di Schopenhauer che vedono nella simpatia l’ingresso ad un destino comune, partecipazione al

⁷ Cfr. Max Scheler, *Il Formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, San Paolo, 1996, cit. pag. 575

⁸ Come avviene ad esempio nel fenomeno della massa o del gregge, oppure nel rapporto madre – figlia nella prima infanzia. Scheler rileva come le unipatie si collocano a livello della coscienza vitale, come istinto di vita e di morte, l’insieme della passioni, gli affetti, l’istinto di dominio, l’istinto vitale erotico ecc. prescindendo dalla sfera noetica dello spirito e da quella corporale che si pongono esclusivamente come proprie.

dolore del mondo che annullerebbe infine ogni individualità. Sullo sfondo del pensiero del nostro Autore è sempre presente la concezione della persona come individuo *assoluto*, unità concreta di atti che nell'autentica simpatia e a maggior ragione nell'amore non viene eliminata, come vorrebbe ogni teoria metafisico-monista, ma si concede nella sua purezza, seppur mai completamente raggiungibile.

Ma è possibile ridurre l'amore a simpatia? L'amore in realtà possiede un movimento totalmente diverso dalla simpatia. L'amore è un atto spontaneo dello spirito, un moto intenzionale orientato ai valori positivi di una persona. La simpatia è cieca ai valori. Essa è un *re-agire* e non un *agire* come nel caso dell'amore. Tanto è vero che posso simpatizzare solo con esseri senzienti: posso benissimo invece amare un paesaggio, come portatore di certi valori, ma sarebbe assurdo pensare di poter simpatizzare con lui. L'atto di simpatia deve tuttavia inserirsi in un atto d'amore che lo abbracci, anche se il simpatizzare con un individuo non comporta il dover amarlo: ovvero l'amore fondante verte su un oggetto universale di cui egli è per noi un esempio (come membro della famiglia, o dell'umanità). "L'estensione dell'atto d'amore determina dunque anzitutto la sfera in cui è possibile la simpatia".⁹

Amore e odio sono atti originali e immediati ignari ad un atteggiamento razionalistico (al contrario del preferire!), come se scaturissero da una precedente analisi o misurazione di tipo cognitivo: quando mai infatti si è riusciti a giustificare in modo esaustivo il proprio amore o odio verso una persona? Né tanto meno sono atti riducibili a fenomeni essenzialmente sociali, come nel caso della simpatia la quale è diretta allo stato emotivo dell'altro in quanto dell'altro. L'amore non è orientato originariamente all'individuo "quà talis", quanto al nucleo di valori, di cui la persona è "l'oggetto portatore".

In questo senso, il movimento proprio dell'amore non consiste nel fruire un insieme di valori "fissati" e già dati. Ma il significato creativo dell'amore sta proprio nel suo essere diretto verso *l'insieme dei valori superiori possibili* modellati su quelli esistenti.

Alla base dell'amore agisce quindi una sorta di "ideale" del valore della persona, un valore superiore possibile, il quale non mi è dato positivamente ma rappresenta il modello e il motore dell'atto d'amore che è sempre un trascendere, un dirigersi e un tendere da un livello inferiore verso un livello superiore.

⁹ Cfr. Max Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova Editrice, 1980, cit. pag. 222

Questo ideale anticipato del valore della persona che amo è qualcosa che affiora progressivamente nel rapporto senza che si dia alcuna attività tendenziale.

L'amore non rappresenta una condotta di ricerca o un voler rendere migliori; questi sono piuttosto sintomi di insoddisfazione. I valori non li creo, ma è proprio il movimento d'amore che li fa vedere. Le due individualità si aprono nel loro *esser-così*. Nel momento in cui al *lasciar essere* si sostituisce il *dover essere*, si è già in un processo di idealizzazione e non saremmo in relazione che con noi stessi.

L'amore, quando è autentico, è il luogo dove due persone vengono propriamente a conoscenza. Non può essere il "sapere" questo luogo, dato che la persona è infinita possibilità di atti e quindi sfugge sempre all'oggettivazione; il valore proprio di una persona traspare invece nel *co-eseguire* il suo stesso atto d'amore. Essendo un individuo portatore di valori, nell'amore di una persona in quanto individuo partecipo del suo essere morale in senso stretto, come incontro di atti e quindi *co-amore*.

Se la bontà morale di una persona la si definisce dall'amore che essa ha, l'amore più alto, ossia l'amore morale, è quello indirizzato verso una persona per il valore della persona in quanto tale.

L'analisi fenomenologica condotta da Scheler sulla vita emotiva si pone in netta opposizione alla teoria naturalistica in generale e in particolar modo alla teoria ontogenetica dell'amore di Sigmund Freud e della sua scuola.

Il nocciolo della critica riguarda fundamentalmente l'apparato esplicativo proprio della teoria naturalistica, ovvero il tentativo di ricondurre, o meglio, ridurre la dimensione dell'essere e del valore ad un sistema di istinti che orienterebbe l'intera vita dell'uomo. Essa in questo modo si dimostra cieca nei confronti di una serie di atti che nel corso dell'evoluzione della vita di un individuo si presentano improvvisamente come nuovi e profondi, dotati di una loro originalità. Un esempio di amore sacro e di rinunce a determinate ricchezze non verrebbe visto nella sua rarità come un "atto autonomo dello spirito" che si arricchirebbe di nuovi valori, ma lo "spiegherebbe" come sintomo di decadenza vitale se non come "sublimazione della libido".

Se per Scheler l'amore è quel movimento da cui emergerebbe il valore proprio di un individuo che non muterebbe con l'età, nonostante il variare delle passioni e dei contenuti emotivi, per la teoria naturalistica l'amore individuale consisterebbe in una "falsa

fissazione”, volta in realtà a conservare e ad elevare la specie di cui gli istinti sarebbero i veri e unici responsabili. Ogni forma di amore verrebbe così dedotta da ciechi istinti i quali vogliono esclusivamente, attraverso la procreazione, l’innalzamento dei valori vitali.

Il rapporto amore - istinti non sarebbe per Scheler un rapporto di tipo produttivo, ma di limitazione e selezione. L’atto d’amore non avrebbe origine dal gioco degli istinti, essi non determinano nemmeno il contenuto del valore. Essi piuttosto gettano la luce sui valori oggettivamente esistenti. Infatti : “ Gli esseri viventi reali ed empirici dotati di determinate qualità possono amare solamente ciò che al tempo stesso corrisponde relativamente al loro particolare sistema di istinti ed è per questo importante.”¹⁰

La teoria naturalistica nega inoltre la caratteristica propria dell’amore di essere un movimento orientato all’essere superiore del valore quale “eccedenza” ingiustificabile, un di più rispetto ai valori che colgo al momento attuale.

Essa riduce l’amore all’interno di un meccanismo di *trasferenza*, per cui non si può amare ciò che prescinde dagli stimoli e dagli oggetti di cui ho esperienza sensibile.

L’amore di una madre verso il proprio figlio si manifesterebbe come effetto di quell’insieme di emozioni prodotte dall’atto sessuale. In questo modo il figlio verrebbe vissuto come parte di essa e non come sé autonomo. L’amore dei figli verso i genitori si giustificerebbe come l’insieme quantitativo di sentimenti esperiti prodotti dall’accudimento e dall’educazione. La realtà però si muove in tutt’altra direzione: come si spiegherebbe il desiderio di quei bambini che hanno perduto i genitori il cui atto d’amore è tanto forte quanto il dispiacere di non poterlo esperire, oppure l’attenzione di certe donne verso un figlio adottivo che supera abbondantemente l’amore di quelle madri che confondono la “maternità” con “l’essere mamme” vivendo il proprio figlio come dipendente da loro anche in età adulta?

Questi fatti mostrano piuttosto che l’amore non si esaurisce in un trasferimento meccanico di stati emotivi oggettivi da un ente ad un altro, ma è un’attività propria dello spirito che nella sua trascendenza vive quella dimensione di valori che se non possono essere oggetto di un’analisi empirica, in quanto sfuggono a ogni categorizzazione e controllabilità, permettono nel loro darsi qualitativo la più alta ricchezza spirituale e l’unità più profonda tra le persone.

¹⁰ Cfr. Max Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova Editrice, 1980, cit. pag. 274

Anche la teoria di Freud si inserisce all'interno della logica del naturalismo, mantenendo l'attenzione al problema *causale-esplicativo*, per cui di fronte ad un fenomeno ci si riferisce non tanto alle modalità strutturali con cui esso si offre, quanto alla causa che lo determina. Ed è il concetto di libido che permette a Freud di preservare il suo impianto teorico.

La libido consiste in un impulso istintivo che investendo determinati ambiti o oggetti aspira al suo soddisfacimento attraverso tutte quelle forme di piacere che si presentano nel corso della vita di un individuo.

Essa irrompe già nella prima infanzia in quelle “zone erogene” estese su tutto il corpo, per cui il neonato percepirebbe ad esempio nella suzione una forma di piacere sessuale. La libido tuttavia non va confusa con l'istinto sessuale; essa agisce nel reiterare quelle sfere di sensazioni, prodotte meccanicamente, che nel caso del lattante si manifesterebbero nell'associazione del piacere con la suzione. L'istinto sessuale nascerebbe solo successivamente, come costruzione psichica assai complessa, per cui il senso di piacere si circoscrive, non più alle zone erogene della prima età, ma agli organi volti alla riproduzione. La libido quindi non agisce primariamente sull'altro sesso, ma essendo una forza che continuamente si trasforma, investe ogni possibile terreno senza mai annullarsi, dinamicizzando l'intero apparato psichico nella topologia *Es, Io, Super-io*.

Nell'esame di tali definizioni si dimostra che : L'Io è quel nucleo psichico che è in grado di controllare i processi da lui prodotti; esso è il rappresentante della realtà legato al sistema percettivo e da cui scaturisce una serie di rimozioni che prescindono dalla coscienza e verso cui l'Io esercita una resistenza. Compito dell'analisi consisterebbe nel sopprimere queste resistenze e rendere coscienti quei contenuti precedentemente rimossi.

Le rimozioni sono i modelli dell'inconscio il quale si distingue in latente (preconscio), che coincide con i residui mnestici (verbali, acustici ecc.) e che possono ridiventare coscienti in quanto contenuti di una passata attività dell'Io e in “dinamico”, ovvero l'inconscio in quanto tale, l'Es, su cui poggia l'Io. Con l'inconscio confluisce anche il rimosso: ed è proprio grazie all'Es che l'Io può comunicare con il rimosso.

Questo non significa che l'Io sia propriamente attività cosciente. L'Io anzi manifesta una zona inconscia ravvisabile nell'attività di resistenza e di difesa verso le rappresentazioni rimosse. “Constatiamo che l'inconscio non coincide col rimosso; rimane esatto asserire che

ogni rimosso è inconscio, ma non che ogni inconscio è rimosso. Anche una porzione dell'Io, una porzione Dio sa quanto importante dell'Io, può essere, e anzi è certamente inconscia".¹¹

Se la caratteristica propria dell'Io è il suo rapporto col mondo, quella dell'Es è la sua pulsionalità istintiva. Freud considera due pulsioni originarie: la libido, ossia l'Eros, l'impulso della sessualità e l'istinto di morte che opponendosi alla carica libidica si esprime come pulsione di distruzione. La vita è così espressione e conflitto di queste due tendenze, anche se è proprio la libido ad avere un peso maggiore e più appariscente.

Ciò che nell'Es esercita un dominio incontrastato è il principio di piacere: la dimensione istintuale rappresenta per Freud l'elemento originario dell'individuo, è in un certo senso il "primum ontologico"; l'Io nascerebbe solo successivamente il quale, guidato dal principio di realtà, cercherebbe di presidiare le pulsioni indirizzandole verso altri fini senza tuttavia rinunciare ad una qualche forma di piacere. La libido in quanto tale tende ad investire il proprio oggetto; il mancato investimento comporterebbe il sorgere del processo di identificazione dell'Io che autoimponendosi all'Es comporta una desessualizzazione e quindi una sublimazione.

"Ai primordi tutta quanta la libido è ammassata nell'Es, mentre l'Io è ancora in fase di formazione, o troppo debole. L'Es proietta una parte di questa libido negli investimenti oggettuali di natura erotica; al che l'Io, il quale nel frattempo si è rafforzato, cerca di padroneggiare questa libido oggettuale e di imporsi all'Es come oggetto d'amore".¹²

Il processo di sublimazione non consiste in un annullamento dell'energia libidica, ma in un suo spostamento; per cui l'io convoglia la dimensione affettiva in un ambito specifico. Ed è proprio la sublimazione che sta alla base di ogni forma di cultura, conoscenza religiosa, artistica e morale.

Un esempio di amore sacro perde ogni connotazione qualitativa in quanto non designa se non un "ripiego di impulsi mancati". Freud afferma: " Sotto l'influenza delle pulsioni di autoconservazione dell'Io il principio di piacere è sostituito dal principio di realtà, il quale senza rinunciare al proposito finale di ottenere piacere, esige e ottiene il rinvio del soddisfacimento, la rinuncia a svariate possibilità di conseguirlo e la temporanea tolleranza del dispiacere sul lungo e tortuoso cammino che porta al piacere." ¹³

¹¹ Cfr. Sigmund Freud, *L'Io e l'Es*, Biblioteca Bollati Boringhieri, cit. pag. 26-27

¹² *Ibid.* cit. pag. 69

¹³ Cfr. Sigmund Freud, *Al di là del principio di piacere*, Biblioteca Bollati Boringhieri, cit. pag. 21

La rimozione invece è sempre rimozione di rappresentazioni, non di affetti.¹⁴

Determinante nella formazione dell'identità dell'io, oltre all'interagire esterno, è il ruolo svolto dalla terza componente dell'apparato psichico, ovvero il Super-io.

Il Super-io rappresenta l'ideale dell'io, la coscienza morale che, nato dal rapporto edipico, serberà il carattere del padre come figura con cui il bambino si è identificato. “Esso sta a perpetua testimonianza della primitiva debolezza dell'Io, e mantiene il suo imperio anche sull'Io maturo. Come il bambino è stato coattivamente indotto a obbedire ai propri genitori, così l'Io si sottopone all'imperativo categorico del proprio Super-io”.¹⁵

In quanto erede del complesso edipico Il Super-io trova nell'Es la sua origine ed è per questo che la sua importanza risulterà determinante anche nel giustificare ogni processo di rimozione. “Sappiamo che in genere l'Io mette in opera le rimozioni al servizio e in nome del proprio Super-io”.¹⁶

L'Io quindi si presenta come il “servo di tre padroni”, succube delle minacce del mondo esterno, dell'Es e del Super-io. L'Io non deve solamente armonizzare la libido di fronte agli ammonimenti della realtà, ma deve fare i conti anche con la coscienza morale impersonata dal Super-io che presentandosi come senso di colpa lo espone al pericolo di morte.

Ecco perché Freud afferma che all'origine della melanconia o della nevrosi si esperisce l'odio dell'Io da parte del Super-io, il “no” dei genitori nei confronti del bambino. La rimozione avverrebbe quindi in nome dell'ideale dell'Io.

L'Io in conclusione è quella parte dell'Es che incontrandosi con la realtà e con il Super-io è costretto ad armonizzare la dimensione pulsionale in vista della sua identità.

La costruzione della sua identità è tuttavia un processo secondario. L'io, al quale Freud riconduce anche la persona, è il risultato di un incontro tra la dimensione istintuale, la realtà e la coscienza morale.

In questo senso, nel sistema teorico freudiano, l'egoità, cui viene ridotta anche la persona, perde il carattere di intenzionalità; l'individuo non diventa originaria apertura all'essere e centro di ogni possibile significato, ma ogni tendere qualitativo, che Scheler ha messo bene in vista nel definire la persona un centro concreto di atti, diventa un movimento a ritroso, un

¹⁴ Con affetti Freud intende la pulsione libidica. Essa risponde al principio fisico di conservazione dell'energia, per cui nel processo di sublimazione essa si sposta investendo un altro ambito ma in sé non si annulla.

¹⁵ Cfr, Sigmund Freud, *L'Io e l'Es*, Biblioteca Bollati Boringhieri, cit. pag. 72

¹⁶ *Ibid.* cit. pag. 77

ripercorrere quella dimensione pulsionale, che se anche non trova soddisfazione diretta, costituisce l'unica direzione di significato che Freud riconosce all'uomo.¹⁷

L'intenzionalità viene solo preservata a livello inconscio, per cui è vero che l'istinto si proietta oltre sé stesso, ma l'istinto è simile in tutti gli uomini; di conseguenza l'unicità dell'intenzionalità della coscienza, che Scheler come abbiamo visto fa propria nell'analisi fenomenologica della persona, si perde in quel concetto di libido che Freud concepisce in senso quantitativo energetico.

L'evoluzione della libido, ma forse potremmo anche dire l'evoluzione dell'uomo, è legata alle nozioni di rimozione e sublimazione.

La rimozione è un meccanismo psichico attraverso cui la pulsionalità istintuale, pur continuando a mantenere il suo contenuto originale, viene "rimossa" nella sfera inconscia e quindi al di fuori della coscienza senza che ottenga alcuna soddisfazione.

E' questo suo "essere respinta" che secondo Freud può dare origine alle forme più svariate di psicosi e nevrosi.

Riconoscendo come costitutivo essenziale dell'uomo questo apparato istintuale, è ovvio che ogni espressione umana non è altro che la maschera di una forza dinamica che riduce così il propriamente "biografico" in qualcosa di "biologico". Freud nel tentativo di allineare la psicologia alla scienza naturalistica spoglia in definitiva l'uomo della sua umanità. Al fine di ricondurre ogni manifestazione di coscienza ad espressione di quegli istinti che hanno origine nell'inconscio, Freud perde di vista la caratteristica propria della coscienza di essere intenzionalità, in-tendere, rimando al di là di sé. Ogni dato di coscienza ha il suo valore per il soggetto che agisce, che pensa in quanto esserci aperto intenzionalmente alla realtà, per cui una psicologia che voglia essere veramente tale non può trascurare, come afferma Scheler, l'orientamento qualitativo originario di ogni individuo.

Ecco perché Freud può parlare delle perversioni come fissazioni di fasi infantili dello sviluppo e quindi soggette ad un processo di categorizzazione tipico dell'ideale scientifico. In questo modo l'alienato non viene accolto nelle sue modalità esistenziale e la patologia non è il riflesso di un significato profondo che trova la sua radice nell'umana presenza che vive e si relaziona ad un mondo con un proprio linguaggio, ma viene scientificamente

¹⁷ Il divino, ad esempio, rappresenta per Freud l'ipostatizzazione della figura paterna.

spiegata come “dato” da inserire in quel campo concettuale, in quel sistema di idee che la scienza fa proprio al fine di definire ogni possibile ambito.

Non suonerà strana a questo punto l’affermazione che l’amore sessuale non è che un puro istinto nato casualmente dall’incontro fortuito con l’altro sesso.

Originario non è l’istinto sessuale, l’orientamento all’altro sesso, ma l’aspirazione al piacere che in quanto tale non ha alcuna direzione qualitativa, nessun contenuto cui tendere, ma l’unica finalità è costituita dal suo soddisfacimento e il rapporto con l’altro sesso rappresenta solo un caso fortuito, una sfera che la libido è riuscita ad avvolgere. Anche tutte le forme superiori dello spirito trovano nel processo di sublimazione la loro giustificazione. Nel momento in cui la libido viene rimossa, l’energia in essa presente si “instrada” su altri oggetti in senso prettamente quantitativo. Le diverse forme d’amore, da quello vitale a quello spirituale, se per Scheler trovano la loro ragion d’essere nel tendere a determinati valori, per cui anche l’amore sessuale sarebbe uno scegliere le qualità nobili della vita; per Freud, attento a non perdere di vista il rigore scientifico, non sarebbero forme dell’atto spirituale, ma prodotti di quella realtà biologica che in quanto è prima di ogni differenziazione mira esclusivamente al suo potenziamento. Siamo di fronte ad un processo di spersonalizzazione: la persona perde la sua individualità, in quanto nel tentativo di emulare l’ideale esplicativo proprio della scienza, la coscienza non è più quella realtà dove ogni significato traluce in quanto “mio” o “tuo”, ma diventa funzione, epifenomeno di una realtà biologica più idonea ad essere assunta in un sistema di leggi controllabili.

Scheler sottolinea più volte come una psicologia che fa proprio il metodo sperimentale potrà solo circoscrivere all’essere vitalpsichico e non all’intera persona che nella sua essenzialità è intrascendibile. Essa, in quanto “struttura atemporale e aspaziale di atti” può solo essere compresa attraverso una partecipazione esistenziale mediante co - esecuzione di atti (con - pensare, con - volere, con - sentire ecc.). L’atto non può essere reso oggetto ma solo vissuto, esperito.

La persona per Freud si vede annullata in quella dimensione pulsionale energetica, che è simile in tutti gli uomini, attraverso un linguaggio che se mi permette di adempiere al “principio di causalità” non trova nella trascendentalità della coscienza del singolo individuo l’orizzonte di ogni significato e quindi l’oggetto proprio di un’indagine psicologica.

