

FREUD, CONFLITTO, CONTRADDIZIONE E STORIA Elementi per una discussione sulla storicità*

VIRGÍNIA FONTES

Pensare a partire da Freud comporta l'ammissione della radicalità del suo contributo, e ciò significa accettare il suo «viaggio» e pensare il mondo in modo differente dopo la sua lettura. La dimensione del complesso dell'opera freudiana rende difficile selezionare con esattezza un punto preciso a partire dal quale definire la nostra questione. Per quanto venga stabilito il tema che si vuole investigare, lavorare con i testi di Freud ci fa scivolare su innumerevoli risvolti non previsti; la questione originale si divide in molte altre, che offrono sempre nuovi stimoli. Il taglio critico che proponiamo si riferisce inoltre a una categoria complessa che assume varie funzioni nella teoria psicoanalitica. Si tratta della funzione e della portata della categoria di *conflitto*, nel modo in cui è elaborata da Freud, e delle sue implicazioni rispetto alla riflessione storica. Il contributo freudiano costituisce una sfida così intensa che, più di un secolo dopo *L'interpretazione dei sogni*, resta foriero di possibilità enormi.

Considerando l'ampiezza e l'audacia di questa sfida, è necessario delimitare il terreno sul quale intendiamo muoverci. In primo luogo, questa lettura di Freud è condotta da un punto di vista preciso: la ricerca di una riflessione storica a partire dalla teoria freudiana. Innumerevoli autori hanno già messo in relazione Freud e la Storia. Tra coloro che si sono ispirati direttamente al complesso della teoria psicoanalitica, possiamo citare i lavori di Peter Gay, Saul Friedländer, o il contributo magistrale di Norbert Elias¹. Nonostante le loro

* Questo lavoro trae origine da un intervento in una tavola rotonda nel corso dell'incontro *Freud, Conflitto e Cultura*, avvenuto nel febbraio 2001, nel corso del quale ho potuto approfittare del dialogo prezioso con Luiz Fernando Gallego. Devo anche molto a un lungo e creativo scambio di idee con la psicanalista Maria Helena Junquiera e col filosofo Claudio Oliveira, durante il corso offertoci nella *pós-graduação* in storia della Universidade Federal Fluminense di Rio de Janeiro, su *Marx, Freud e la Storia*. Senza tener conto dell'accoglienza calorosa della classe e dell'alto livello delle discussioni, molto di questo lavoro perderebbe senso. I problemi che rimangono possono essere attribuiti soltanto a me.

1 S. Friedländer, *Storia e psicoanalisi: saggio sulla possibilità e i limiti della psicostoria*, a cura di M. Tejera, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1977; N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen* (1939), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996, tr. it. di G. Panziera, *La società degli individui*, Bologna, Il Mulino, 1990. È importante menzionare qui il lavoro

differenze, ciò che questi lavori hanno in comune è il tentativo di applicare la teoria freudiana a materiali o situazioni storiche, sia investigando processi individuali, sia, come fa Elias nell'impresa più vasta di condurre un'analisi storica che parta da presupposti freudiani, cercando di ritracciare sociologicamente e storicamente la costruzione sociale del «super-io», istanza psichica la cui formazione si lega strettamente alla vita sociale. Elias illustra il rafforzamento senza precedenti storici delle forme sociali di contenimento della libido nella formazione del mondo moderno, contenimento che avrebbe potenziato la capacità creativa (e produttiva), ma che avrebbe lasciato segni profondi, espressi nel crescente malessere che accompagna il processo civilizzatore.

Non è questa l'intento del nostro lavoro. Non stiamo cercando né un modo di applicazione né una tecnica di ricerca capace di dar conto, nell'analisi storica, delle forme di costituzione psichica, di carattere individuale o collettivo. La nostra ipotesi è che la riflessione di Freud permetta di stabilire un principio di storicità radicale, e questo principio si trova precisamente nella forma per cui gli individui sono costituiti dal conflitto. Inoltre, a partire da Freud, la categoria di conflitto permette di scorgere una prospettiva radicale di *futuro*, caratteristica rara nella maggior parte dei lavori scientifici dell'area cosiddetta umanistica.

A questo fine, è necessario riprendere la definizione concettuale della categoria di conflitto e la sua centralità nella stessa struttura psichica, così com'è possibile inferirla dal complesso della riflessione freudiana. Il conflitto vi è definito come parte integrante della struttura della psiche:

La psicoanalisi considera il conflitto come costitutivo dell'essere umano, secondo diverse prospettive: conflitto tra desiderio e proibizione, conflitto tra differenti sistemi o istanze, conflitti tra pulsioni, conflitto edipico, in cui non soltanto si confrontano desideri contrari, ma essi stanno contro al divieto².

Benché abbia un ruolo e una funzione definiti, il conflitto intrapsichico ha in Freud due tipi di contenuti. Nel primo, un elemento della psiche³ – l'Es, o Id – ha un contenuto che, in quanto tale, è inaccessibile, e, a rigori, non è neanche

la cui indagine si avvicina maggiormente a quella che stiamo cercando di stabilire, quello di M. de Certeau, *Psychanalyse et histoire*, in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 97-116. Per Certeau è in questione la valutazione della relazione con il passato in Freud, mentre con «storicità» sto pensando a una relazione tripla, tra passato, presente e futuro.

2 J. Laplanche - J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 90.

3 Nonostante le obiezioni formulate da Bruno Bettelheim, abbiamo mantenuto qui il termine *psiche*. Bettelheim dimostra come, nelle edizioni originali di Freud, il termine «psiche» non rivesta un carattere tecnico e, al contrario, si mantenga prossimo alla relazione tra amore e psiche quale si presenta nelle *Metamorfosi* di Apuleio, cfr. B. Bettelheim, *Freud e l'anima dell'uomo*, tr. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 27-31.

formulabile in modo sistematico. Esso è un elemento che produce una specie di tensione permanente, benché non sia possibile alterarlo o modificarlo. Il contenuto del secondo tipo è invece aperto al processo storico e all'individuazione: abbiamo qui il conflitto tra le istanze psichiche, il quale può essere pensato al tempo stesso come una struttura (con disposizioni topiche) e come un processo, nella misura in cui i suoi contenuti si modificano in due modi: secondo i momenti dell'esistenza individuale (differenti fasi della maturazione e della vita) e secondo cesure o rotture che avrebbero carattere storico.

La centralità attribuita al conflitto e la ricerca delle condizioni storiche dell'emergenza di alcuni dei suoi contenuti hanno permesso a Freud di indicare la possibilità di una psicoterapia individuale – e, quindi, della trasformazione delle condizioni di sofferenza e di relazione con la soddisfazione di cui si nutre ogni soggetto – così come della trasformazione delle relazioni che mantengono con il loro contesto sociale. L'opera di Freud permette di pensare un'innovazione radicale nella spiegazione della relazione tra l'individuo e la collettività e, quindi, permette di pensare una determinata modalità di riflessione storica. Se gli uomini portano in sé la storicità, possono essere per ciò stesso pensati decisamente insieme come pazienti e agenti storici.

1. *Démarche*

Un proposito di questo tipo esige una spiegazione preliminare. Si tratta forse di una richiesta di giustificazione a priori. Freud non è uno storico, non si occupa direttamente di una riflessione storica. Il suo oggetto è la psicoanalisi – teoria e pratica –, e tutti i suoi scritti si occupano di essa. Tuttavia, la storia si muove sempre ai margini della sua riflessione. In diversi lavori, egli esamina le condizioni di formazione, di mantenimento o di trasformazione delle società in cui si formano i soggetti che osserva. *Totem e tabù*, *Il futuro di un'illusione*, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* e *Il disagio della civiltà* sono alcune delle opere in cui il referenziale teorico psicoanalitico è convocato da Freud oltre le frontiere di una pratica terapeutica singolarizzata. È possibile trattare delle diverse accezioni che assume in Freud la riflessione storica all'interno di queste e di altre sue opere.

Lasciemo a un momento successivo la considerazione di quanto sia rilevante la valutazione dei significati ricoperti dalla Storia in Freud. Benché l'analisi dei significati della Storia nei testi di Freud sembri, a un primo approccio, un modo appropriato di valutare, da parte di uno storico, il contributo della teoria freudiana alla riflessione storica, la *démarche* che propongo è proprio il contrario di questa impostazione. Intendiamo esaminare in quale misura sia possibile ritrovare nello stesso nucleo della teoria psicoanalitica degli elementi relativi ai modi di manifestazione della storicità e che cosa ciò possa comportare.

Ora, i lavori di Freud che potremmo chiamare «storici» non contengono niente di simile a una ricerca di carattere storico o storiografico. Freud oltrepassa le frontiere disciplinari e investiga, in modo piuttosto disinvolto, quegli elementi che gli sembrano significativi o rilevanti. Dal punto di vista di un rigoroso formalismo storiografico, si potrebbero quindi rilevare nei suoi lavori una serie di imprecisioni e di anacronismi. Non mi sembra che una tale esposizione dei limiti di «Freud storico» aggiunga molto alla nostra indagine. Perciò, nella *démarche* che cerco di svolgere non si tratta di criticare un supposto «Freud storico»; ciò presupporrebbe il mantenimento di frontiere rigide tra le diverse conoscenze sociali, ciascuna con tecniche di ricerca precise e stabilite.

Non si tratta neanche di sopprimere ogni differenza cognitiva tra una dimensione psicoanalitica e una dimensione storica. Stiamo affrontando, in questi due casi, delle aree distinte della conoscenza di carattere sociale. Tuttavia, mentre una ha come oggetto e fine della propria prassi la trasformazione individualizzata, l'altra ha come oggetto il processo d'instaurazione e trasformazione dei modi di esistenza sociale (o «delle forme dei modi di esistenza»⁴, o modi di produzione), la cui prassi trasformatrice può svilupparsi soltanto in modo collettivo e organizzato. Come si può vedere, stiamo partendo da una definizione di storia che trova il proprio fondamento in Marx.

Riteniamo che non sia sufficiente supporre semplicemente l'esistenza di una «teoria della storia» soggiacente all'opera freudiana, che basterebbe svelare o recuperare. Il nostro punto di partenza è dunque la supposizione che l'opera di Freud susciti questioni e problemi tali da poter essere analizzati a partire da un'indagine relativa ai fondamenti della storicità. In questa ricerca preliminare, cerchiamo quindi degli elementi che potrebbero essere rilevanti per il pensiero storico *proprio là dove la preoccupazione di Freud non è storica né costituisce necessariamente una riflessione generale sulla cultura o sulla civiltà.*

2. Il conflitto

Per Freud, l'individuo è tale che i suoi elementi costitutivi (es, io e superio) sono distinti tra loro, desiderano cose contraddittorie, esigono soddisfazioni differenti. I momenti di pacificazione, di eccitazione, di appagamento ricostituiscono incessantemente il desiderio e l'assenza di questi stessi sentimenti. Considerato in modo unilaterale, ciò potrebbe indicare soltanto l'eterna insoddisfazione degli uomini, facendo dell'insoddisfazione un elemento della stessa natura umana. Tuttavia, Freud non si accontenta di questa unilateralità e va al di là della naturalizzazione semplificatrice di questo tipo di

4 Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1984.

procedimento. Benché menzioni la definizione di uomo ampiamente utilizzata da Hobbes – *homo homini lupus* –, Freud supera l'angusta naturalizzazione contenuta nella riflessione di carattere liberale⁵. Con l'obiettivo di stabilire una pratica d'intervento, una psicoterapia (psicoanalisi), che dipende fortemente dal recupero dei contenuti disponibili delle istanze psichiche e dalla percezione della loro continuità o transitorietà, il ruolo del conflitto attraversa tutta l'opera freudiana. Anche in Hobbes c'è il conflitto, ma esso resta esterno all'individuo. Il conflitto oppone gli uomini gli uni agli altri (in questo senso, esso è costitutivo dell'«umanità»), ma non forma l'interiorità dell'individualità. L'uomo allo stato di natura di Hobbes, isolato, entra in contatto con i propri simili soltanto nel modo dell'affrontarsi. L'uomo che Hobbes suppone, inesistente storicamente e praticamente, è un tentativo d'isolare, di definire una «natura» fissa e permanente dell'uomo. Perfino la «società civile» e il patto imposto dal sovrano sono incapaci di alterare qualsiasi elemento di questa natura, che permane stabile e identica a se stessa. Nel caso di Hobbes, il conflitto tra gli uomini non ha nulla a che vedere con un conflitto interno agli uomini. La sua preoccupazione è di stabilire un quadro generale delle passioni e delle forme umane di pensare, e ciò comporta un procedimento descrittivo e classificatorio delle emozioni e dei sentimenti. La pazzia, considerata come danno biologico o come «il continuare a lungo della passione», diventa la riduzione, l'assenza o la sospensione della lucidità. C'è una scala di sentimenti che conduce alla ragione e non ci sono conflitti interiori⁶. Il conflitto in Freud attraversa e costituisce l'individuo, cosa impensabile in Hobbes, per il quale la razionalità riposa sul calcolo:

Quando si *ragiona*, non si fa altro che concepire una somma totale dall'*addizione* di particelle, o concepire un resto dalla *sottrazione* di una somma da un'altra [...]. Insomma, in qualsiasi materia in cui c'è posto per l'*addizione* e la *sottrazione*, ivi c'è pure posto per la *ragione*; e dove queste non trovano posto, ivi la *ragione* non ha niente a che fare. Da tutto ciò, possiamo definire (vale a dire determinare) che cosa si vuol dire con questo vocabolo *ragione*, quando lo calcoliamo tra le facoltà della mente. Infatti, la *ragione*, in questo senso, non è che il *calcolo* (cioè l'*addizione* e la *sottrazione*) delle conseguenze dei nomi generali su cui c'è accordo per *contrassegnare* e *significare* i nostri pensieri; dico *contrassegnarli*, quando li calcoliamo per noi stessi e *significarli*, quando dimostriamo o proviamo i nostri calcoli agli altri uomini⁷.

Anche se Freud ricorre a Hobbes, in lui non si trova niente di simile a questa natura statica e inalterabile: al contrario, il conflitto interno e tra gli uomini

5 Del resto, Freud attribuisce la frase a Plauto, *Asinaria*, 2, IV, 88.

6 T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 71.

7 Ivi, pp. 40-41.

ni – esterno e interno, non fortuito, ma permanente – si riproduce e assume forme differenziate nel corso del tempo, modificandosi. Questa relazione tra il conflitto psichico e l'insieme della vita sociale pone incessantemente dei problemi a Freud. Si veda, ad esempio, la sua riflessione sul processo di umanizzazione ipotizzato in *Totem e tabù*:

Non può essere sfuggito a nessuno che noi procediamo dovunque dall'ipotesi di una psiche collettiva nella quale i processi mentali si compiono come nella vita mentale dell'individuo. In particolare, facciamo sopravvivere per molti millenni il senso di colpa causato da un'azione, e lo facciamo restare operante per generazioni e generazioni che di questa azione non potevano saper niente. Facciamo proseguire un processo emotivo, quale poteva sorgere in generazioni di figli maltrattati dal padre, in nuove generazioni che proprio l'accantonamento del padre aveva sottratte a simile trattamento. Sembra trattarsi di difficoltà molto gravi, e ogni altra spiegazione che riuscisse a evitare tali premesse parrebbe meritare la preferenza⁸.

L'instaurazione di nuove forme di conflitto psichico portate dallo stesso processo civilizzatore si aggiunge alle forme individuali e singolari:

La centralità del conflitto intrapsichico non rinchiude tuttavia questa nozione nella sfera individuale; la repressione rappresenterà, sul piano culturale, il modello e, secondo alcune ipotesi, l'origine del conflitto intrapsichico; il rifiuto della sessualità è, in questo modo, imputato tanto alle esigenze della civiltà quanto a quelle dell'individuo⁹.

La peculiarità dell'organizzazione della struttura psichica consiste, per Freud, nel fatto che il conflitto struttura le dimensioni psichiche, e non si limita a una «posizione» o a un unico topos:

il conflitto freudiano differisce dal conflitto preso nel suo senso classico, nella misura in cui le forze che si affrontano sono più supposte che riscontrate, e ciò si fonda su di una speranza terapeutica in principio illimitata [...]. Il rilievo attribuito al conflitto costituisce il punto a partire dal quale Freud sottolinea il modo di soluzione proposto: non il superamento, ma generalmente il compromesso, strategia essenziale perché il sintomo agisca tuttavia anche all'interno di formazioni più nobili, come la coscienza morale¹⁰.

Freud indaga le forme specifiche assunte dall'opposizione tra cultura e natura, le implicazioni che tale opposizione può avere – e ritorna regolar-

8 S. Freud, *Totem e tabù*, tr. it. di S. Daniele, Torino, Bollati Boringhieri, 1969, p. 211.

9 M. Schneider, *Conflit (psychanalyse)*, in *Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 1996, p. 411.

10 *Ibidem*.

mente su questi temi. Cerca d'identificare in differenti momenti del processo storico il sorgere di alcuni dei loro contenuti, la ragione della lunga persistenza di alcuni divieti, nonostante il grado di sofferenza che implicano, i poli centrali sui quali incidono (natura, famiglia, Stato, per esempio, esposti chiaramente ne *Il disagio della civiltà*).

L'identificazione del conflitto come nucleo centrale della strutturazione psichica mette in luce una possibilità radicale della trasformazione data all'interno della stessa costituzione degli individui. Questa radicalità, per Freud, si sviluppa soprattutto nel processo terapeutico, nella psicoanalisi, di carattere individuale. Ma ciò non potrebbe anche riguardare una certa maniera di pensare le trasformazioni sul piano storico e sociale? In altri termini, non ci sarebbe qualcosa come una certa storicità contenuta in questa centralità del conflitto?

In primo luogo, per Freud la psicoanalisi (o l'alterazione del quadro presente del paziente) esclude il superamento o l'eliminazione del conflitto. Altrimenti, si ricadrebbe nell'unilateralità e nel semplicismo di supporre che ci sia un'armonia definitiva tra le istanze psichiche al di sopra delle pulsioni e dei loro momenti contraddittori. La formulazione freudiana implica la tensione permanente e costitutiva tra le istanze psichiche, benché i gradi di tensione possano variare. La trasformazione (pensiamo al processo psicoanalitico) non implica la sparizione dei conflitti con un colpo di mano, ma la loro evidenziazione, percezione e soprattutto la loro ammissione. Non si tratta di proporre un io immune dal desiderio e dalla frustrazione, ma in grado di percepirla e di lottare con loro, insomma di modificarsi. Il compromesso implica quindi soprattutto la lotta permanente con la tensione e il conflitto. Lasciamo cadere, fin da subito, la supposizione poco seria secondo la quale la psicoanalisi inciderebbe soltanto sull'accettazione del conflitto, e sarebbe quindi un adattamento rispetto ad esso. Ammettere il conflitto implica (ed esige) invece la possibilità di viverlo, di sperimentarlo, acquistando la capacità di sovvertire condizioni psichiche date che appaiono come immutabili e, al tempo stesso, di acquistare coscienza che le tensioni non cesseranno con il sollievo dai sintomi più dolorosi. In altri termini, accettare il conflitto è ammettere il fatto che il movimento intrapsichico permette trasformazioni nel corso di tutta l'esistenza degli individui.

Una tale concezione del conflitto attribuisce al conflitto stesso e alla sua esistenza strutturale la possibilità di cambiamento. Con ciò, la stessa struttura psichica si apre al futuro, comporta cioè una possibilità di modificazione della situazione effettiva, presente, e quindi della produzione storica dell'individuo.

L'io è, per definizione, la mediazione permanente tra due forze divergenti, che possono essere (e molte volte lo sono) contraddittorie e antagoniste (es e super-io). Diventa pertanto impossibile pensare l'eliminazione di questo conflitto, eliminazione che significherebbe la fine dello stesso individuo. Il pre-

dominio assoluto di una delle istanze ha come conseguenza gravi stati patologici e, al limite, la distruzione del soggetto come luogo di conflitto e di tensione. Eliminata questa tensione, al posto della serenità e della fine della sofferenza, si avrebbe invece l'alienazione di sé, o soltanto la pura sofferenza.

Non c'è neanche l'attesa o l'indicazione di un'armonia permanente tra queste forze. La caratteristica della vita psichica è la relazione costante di attrito tra di esse, attraverso penose ricostituzioni di nuovi equilibri, attraverso una vita piena sia di dolore che di soddisfazione, sia di godimento che di divieti. La lenta e penosa costituzione dell'io come mediatore tra forze così potenti implica sofferenza e perdita, ma è anche il terreno dal quale emergono l'amore, l'arte e la cultura.

Se il principio di realtà permane contraddittorio o perfino opposto al principio di piacere, nello spazio che li media risiede la possibilità di ampliare, nella realtà, i contorni dei piaceri possibili. Qualsiasi ampliamento implica, a sua volta, nuovi conflitti interni, con il carico di dolori e l'aumento di difficoltà che essi comportano:

Il programma impostoci dal principio di piacere: diventar felici, non può essere adempiuto; tuttavia non dobbiamo, anzi non possiamo, desistere dagli sforzi di approssimarne in qualche modo l'adempimento¹¹.

La riflessione freudiana esclude definitivamente un ideale fusionale dell'uomo col cosmo, un sentimento «oceanico» che eliminerebbe tutti i conflitti e i dubbi, che instaurerebbe un mondo edenico e senza impulsi o pericoli. In questo senso, il suo apporto è decisamente storico: non c'è fine della storia possibile, non c'è una pacificazione finale, ma un processo permanente, tensione che si reinstalla nel momento in cui si calma. La pace, percepita, come nella visione religiosa, quale il termine di tutte le tensioni, si tradurrebbe in questo caso nella pace dei cimiteri, della soggezione o della sofferenza psichica sterile.

3. *Conflitto e storicità*

In secondo luogo, il concetto di conflitto che emerge dall'opera di Freud permette di pensare la storicità attraverso un altro carattere piuttosto evidente: se la struttura della psiche e del conflitto è determinata (e non si può scegliere di avere o non avere inconscio), i contenuti dei conflitti sono estremamente differenziati. Non sono differenziati soltanto perché sono individualizzati e soggettivi. Vi è certo un riferimento fondamentale alla soggettivi-

11 S. Freud, *Il disagio della civiltà*, tr. it. di E. Sagittario in *Il Disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971, p. 219.

tà individuale nell'organizzazione e nei contenuti che rinviano a situazioni irripetibili (ogni famiglia è diversa e gli stessi genitori sono diversi per ogni figlio). Anche in questo caso, tuttavia, è impossibile stabilire delle tipologie, identificare le forme peculiari e ricorrenti delle configurazioni psichiche che individui del tutto diversi riproducono in modo simile. Freud smonta la congettura, condivisa da molti nel secolo XIX (e anche prima – e purtroppo anche dopo) che la limitata singolarità della vita di ciascuno costituisca una barriera insormontabile per la conoscenza umana. Provocatoriamente nei confronti delle tendenze sempliciste o riduzioniste, per Freud alcune configurazioni del conflitto psichico oltrepassano le stesse barriere storiche, mantenendosi a dispetto della profonda differenziazione delle epoche e dei luoghi, e delle caratteristiche proprie a ogni gruppo sociale o agli individui (penso, per esempio, al tabù dell'incesto).

Questa caratteristica (manifesta nella nozione di filogenesi, presentata varie volte da Freud) potrebbe essere considerata come una negazione della storia. Forse lo stesso Freud ha esitato su questo punto: non era uno storico e questa non era la sua preoccupazione centrale¹². Mi sembra tuttavia che una lettura più attenta di Freud permetta di identificare un'area ancora un po' oscura, contenente però degli elementi decisamente storici nella riflessione sulla costituzione psichica.

Ora, se ogni individuo sostiene il conflitto secondo un modo a lui peculiare (coscientemente e/o incoscientemente), egli porta in sé una struttura i cui contenuti sono l'esito di un processo storico localizzabile, identificabile. È questo, per esempio, il percorso intrapreso da Norbert Elias quando cerca di stabilire la *sociogenesi* o la filogenesi elaborata a partire dal punto di vista sociale e storico. In questi termini, il lavoro di Elias consiste in un'applicazione delle scoperte freudiane al terreno della costituzione storica e sociale dei «modi d'essere» e di sentire. Il principio di storicità che stiamo ricercando implica un interrogativo specifico: in che modo il conflitto, con la centralità attribuitagli da Freud, permette d'intravedere un'apertura per la trasformazione storica, o per la storicità? Al di là di un'accumulazione e sovrapposizione di repressioni, ci sarebbe spazio, nella rifles-

12 È certo possibile trovare in Freud una «iper-psicologizzazione» del processo storico. Questo fenomeno è comprensibile, vista la portata della sua scoperta e delle possibilità che vi scorgeva. Tuttavia, una tale «iper-psicologizzazione» non ha mai fatto sparire sottobanco le difficoltà nelle quali egli s'imbatteva – Freud era estremamente cauto su questo punto e segnalava tutti i dubbi suscitati dal procedimento analitico usato. Inoltre, lavorando in questo modo, Freud resisteva all'ipotesi di un'armonizzazione assoluta che deriverebbe soltanto dalle condizioni sociali, riprendendo e insistendo sulla permanenza del conflitto psichico anche qualora altri conflitti sociali (come, per esempio, l'esistenza della proprietà) si modificassero.

sione freudiana, per la trasformazione considerata storicamente?

La scissione psichica sembra costituirsi sull'attributo specifico del processo di umanizzazione, o della trasformazione di un essere «di natura» in un essere sociale, propriamente umano. Torneremo su questo tema più avanti. In questo caso, il super-io, considerato astrattamente, è una condizione permanente, stabile, e sembrerebbe, esclusivamente in questo senso, storica. Non è certo esistito sempre uguale a se stesso, ma è una condizione dell'esistenza umana, «civilizzata» o «culturale», un attributo presente in tutti i gruppi che possono essere qualificati come umani. È in questo senso che stiamo usando il termine «storico». Se i possibili contenuti del «super-io», istanza mediatrice tra l'es e l'io, risultano dalla repressione e dalla ripetizione, dall'imposizione e dalla coercizione, essi sono anche contraddistinti dall'affetto e dall'accettazione sociale, dalla trasformazione del piccolo animale neonato in un essere sociale, umano. Ciò presuppone una doppia dimensione dei contenuti del super-io: il mantenimento di forme arcaiche (il tabù dell'incesto e il conflitto edipico), da un lato, e dall'altro, la loro essenziale trasformabilità, nella misura in cui la stessa storia si modifica, e le condizioni sociali differenziate producono esigenze, repressioni e compensazioni di carattere molto diverso.

Le forme impresse dalla società e dalla famiglia possono contenere elementi cumulativi (nel senso dell'incorporazione di elementi arcaici la cui permanenza nella vita sociale ne assicura la conservazione), ripetitivi (nella misura in cui differenti società ripongono, nel corso del tempo, determinate forme di controllo o di subordinazione come condizione della loro riproduzione in quanto società) o originali (nella misura in cui nuovi divieti o nuovi modelli e aspettative sociali si costituiscono). Esse possono ammettere, così, anche l'abbandono di certe forme di auto-controllo o di divieto sociale, modificate nella loro forma, estensione e contenuto.

Si trova qui, dunque, un elemento straordinariamente ricco e, a mio avviso, poco esplorato: l'individuo, in Freud, diventa definitivamente storico. Storico, poiché può modificare il peso relativo delle tensioni esistenti tra le istanze che lo compongono (è questo l'intento della psicoanalisi); storico perché porta in sé, come *«natura» specifica dell'uomo, la Storia stessa, attraverso i contenuti mutevoli del super-io, che rimandano alle contraddizioni della vita sociale* (famiglia e stato; cultura locale, regionale, nazionale e internazionale); storico, infine, perché *la sua costituzione specifica incorpora il conflitto, il quale suscita incessantemente la differenza, la differenziazione e rifiuta, per principio, il ritorno allo stesso, all'identico, all'indifferenziato.*

La rivoluzione cognitiva, epistemica (e di carattere pratico) implicita nella concezione freudiana del conflitto ha una portata straordinaria.

4. Libertà e determinazione

Il dibattito classico sull'individualità innata o, al contrario, sulla derivazione dell'individuo dall'ambiente perde completamente di senso. Con un gioco di parole, si può dire che singolarmente l'individuo porta *dentro di sé* ed elabora soggettivamente contenuti che derivano non soltanto dall'ambiente, in senso stretto, ma dal complesso di aspettative, richieste, repressioni e affettività che fanno sì che egli costituisca se stesso unicamente nel proprio mondo e ambiente sociale. E questo mondo è storico... Una concezione di questo tipo scioglie il groviglio che oppone determinazione e libertà. È questo un punto estremamente complesso, rispetto al quale mi limiterò qui a dare alcune indicazioni, attraverso un breve gioco di domande.

Freud è determinista?¹³ Sicuramente, nella misura in cui esplicita e mette in rilievo che tutti gli individui, senza eccezioni, sono costituiti psichicamente da una struttura alla quale non possono sfuggire. Le componenti di questa struttura sono date e non c'è rimedio contro di esse. Non abbiamo la libertà di decidere di avere o no una struttura psichica. Certamente, tuttavia, soltanto come frutto di una possibilità liberatrice irrefutabile è possibile costruire conoscenza e palesare l'esistenza di ciò che ci costituisce.

È determinista anche quando esplora i limiti degli individui e mostra la lotta incessante tra l'essere individuale e la civiltà, tra la pulsione sempre «libera» (poiché non traducibile in termini diretti) e incensurabile e la cultura fatta di divieti e di norme. Freud indica quindi l'esistenza di un conflitto (proprio della cultura), che deve essere inevitabilmente affrontato, e sul quale l'esercizio della libertà è perciò una mera figura retorica.

Freud è antideterminista? È stato considerato (e lo è ancora) tale da molti, e con buone ragioni. In primo luogo, perché, quando esplicita il luogo, il ruolo e la funzione dell'inconscio, porta all'interno dell'individuo l'imponderabile, il regno dell'inconoscibile per definizione, il terreno delle pulsioni, del desiderio mai chiarito interamente. Indica l'impossibilità di definire i contenuti di questo elemento che costituisce tutti gli uomini, e soprattutto, l'impossibilità che il soggetto conosca se stesso in modo assoluto: avrà sempre qualcosa, che è una sua parte, la cui conoscenza gli sfugge, il cui controllo totale è impossibile, sul quale il suo potere esercita un'azione limitata. In questo senso, esiste un regno di

13 «Vi rendete conto ormai come lo psicoanalista si distingua per una fiducia singolarmente ferma nel determinismo della vita psichica. Per lui non vi è nulla di insignificante, di arbitrario e casuale nelle manifestazioni psichiche; egli si aspetta sempre una motivazione esauriente laddove di solito non si avanza siffatta pretesa; anzi egli è preparato a una *motivazione multipla* del medesimo effetto psichico, mentre la nostra esigenza causale, presuntamente congenita, si dichiara soddisfatta di un unico motivo psichico» (S. Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, tr. it. di A. Staude, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, p. 57).

enorme libertà, non circoscritta né circoscrivibile, che abita ogni individuo. Egli può negarla, non volerla avere, può non sapere neppure della sua esistenza. Non importa. Anche in questo caso, dovrà lottare con il suo desiderio...

La coscienza e l'azione trasformatrice, in Freud, implicano e presuppongono l'attività cognitiva capace d'identificare rigorosamente gli elementi determinanti (la stessa struttura psichica). Conoscenza e azione si articolano strettamente quando viene definito e proposto un processo psicoanalitico la cui condizione di successo consiste nell'esercizio del discorso e della coscienza. Benché questo sia l'esercizio di una coscienza posta sempre tra elementi che non controlla, essa resta pur sempre coscienza. Ma la questione della libertà è cruciale soprattutto secondo un aspetto che lo stesso Freud esplora in misura minore: se i contenuti di un'istanza psichica (come il super-io) e quelli dello stesso io non sono definiti o definitivi è perché la stessa azione umana (individuale e, nel secondo caso, soprattutto collettiva) li può modificare. Ancora: siccome tali elementi ripropongono incessantemente un conflitto che attraversa l'intera vita di ciascuno, questa tensione esige ininterrottamente la produzione di nuovi equilibri, sempre instabili e mutevoli.

Insomma, determinazione o libertà? La raffinata elaborazione di Freud, nella misura in cui delimita una struttura (quindi determinata) che comporta un elemento centrale di sconoscenza e agisce attraverso il conflitto (quindi senza risultato predefinito), esige la capacità di andare oltre la staticità e l'unilateralità di alcune categorie che si sono rivestite del peso di un certo senso comune. Determinazione, in questo senso, ha poco a che vedere con determinismo quale lo intende e lo definisce abitualmente il senso comune. Determinismo, in questo senso riduttivo, sembra implicare una catena causale fissa e rigida, in cui *leggi* di carattere irrefutabile eserciterebbero la propria azione esternamente agli uomini e senza alcuna possibilità di modificazione. Se Freud identifica forme strutturali di tensione psichica – e quindi determinate –, non suggerisce in alcun modo che le forme di esistenza sociale e individuale siano omogenee e prestabilite, rigidamente chiuse e immutabili. Anche in Marx, ciò che è designato come «determinazione economica» rivela le forme per cui il processo storico si è finora trovato limitato dalla subordinazione sociale alle forme di riproduzione delle condizioni sociali date. Sia in Marx che in Freud, la riproduzione umana è sociale – ed è necessariamente al tempo stesso materiale e culturale, biologica e sociale –, e si apre, attraverso la pratica sociale stessa, alla trasformazione storica.

La caratteristica della struttura in Freud implica, per riprodursi in quanto tale, per mantenersi in quanto caratteristica comune dell'«umanità», che sia sconosciuto (o imprevedibile) il risultato dell'equilibrio specifico di ogni individuo singolo, ma, andando un po' più in là, di ogni gruppo culturale. Da questo punto di vista, analizzando individui rigorosamente determinati sia per contenere una certa struttura psichica sia per essere sottoposti a esigenze cul-

turali date, storiche e instabili, risalta la possibilità della produzione del differente e del radicalmente nuovo da parte di ogni individuo proprio nella misura in cui fa parte di questo tutto più ampio. Ciò comporta l'ammissione dell'assenza tanto di una determinazione assoluta quanto di una libertà astratta e assoluta. La determinazione include, in Freud, *necessariamente* un aspetto incontrollato, incontrollabile e in grado di favorire la produzione di trasformazioni radicali, delimitato dalla tensione tra io e super-io; la libertà si trova sempre di fronte il principio di realtà, che indica, da una parte, l'esistenza di questa struttura psichica e fornisce, dall'altra, gli elementi di garanzia della sopravvivenza e di equilibrio dell'io. La riproduzione, come forma di riposizione dell'identico (la ricorrenza), e la trasformazione che porta oltre (per esempio, la sublimazione) sono entrambe poste come condizioni di possibilità.

Il terreno sul quale Freud impianta la propria riflessione è ancora instabile e insicuro; lui stesso esita a seguire fino in fondo certe strade, e subordina per ciò stesso la storicità all'individualità, psicologizzando alcuni elementi della vita sociale. Tuttavia, ne indica innumerevoli volte le implicazioni e le contraddizioni. Rifiuta, però, con chiarezza la pretesa di forme assolute come condizione per pensare la verità e il processo della conoscenza. Se la verità e la conoscenza non sono più pensate come degli assoluti, devono peraltro dar conto dei processi specifici, determinati, che bisogna spiegare (e sui quali si deve intervenire). La verità del conflitto psichico e della sua struttura è posta come conoscenza, e prassi, esercitate sopra elementi dati in un punto storico del conflitto¹⁴. Certamente, Freud cerca spesso di fissare il contenuto del super-io, anche quando ne suppone l'estensione nel corso del processo civile o culturale. L'ipotesi dell'assenza di un contenuto prestabilito sembra essere tuttavia quella più conforme alla natura delle stesse questioni freudiane. Non è impossibile, peraltro, che questo fosse, per lo stesso Freud, un punto ancora incerto e complicato, data una certa visione della storia, che sembra essere quella di un'accumulazione continua e crescente, assai vicina quindi alle forme di analisi storica dominanti nel suo tempo.

Senza assoluti, siamo usciti dal territorio della credenza, siamo usciti dalla aspettativa che qualcosa di esterno a noi ci venga in soccorso, siamo usciti dall'attesa edenica in cui la supposizione di un mondo senza fessure, di una perfetta comunione tra tutto e tutti elimina ciò che è specificamente umano: la trasformazione, la crescita, la modificazione e la sofferenza. In paradiso, la morte reificata serve da esempio per la fine del piacere e dell'afflizione e, oso dire, della storia.

14 Ritroviamo, in modo suggestivo, l'argomento di Adam Schaff quando critica alcuni presupposti di una concezione di verità considerata come assoluta ed enfatizza il carattere oggettivo e però processuale e storico della conoscenza. Cfr. A. Schaff, *Storia e verità*, tr. it. di A. Marchi e D. Angeli, Roma, Editori Riuniti, 1977.

5. Cultura, civiltà, conflitto

Riprendiamo la riflessione sul conflitto. Una volta esposto nelle sue linee generali il concetto di conflitto quale si presenta in Freud, diventa necessario indagare alcuni aspetti che possono essere d'aiuto a pensare la sua relazione con la storicità. È opportuno allora rammentare che in questo articolo stiamo soltanto sollevando delle questioni in vista di un ulteriore approfondimento.

Il tema del conflitto/contraddizione/lotta non è nuovo a cavallo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Abbiamo visto come Freud citi, direttamente o indirettamente, Hobbes e la sua concezione dell'eterna lotta tra gli uomini, controllabile soltanto dalla coercizione rappresentata dalla regolamentazione statale. Dei pensatori contrattualisti, secondo la linea di Locke o secondo quella di Rousseau, insisteranno sull'aspetto conflittuale della vita sociale contemporanea. Locke, partendo dall'ammissione del conflitto sulla base dell'uomo «naturale» di Hobbes, considera naturale anche il contenuto di classe di questi conflitti, e approfondisce la naturalizzazione del processo storico. Cercherà quindi i mezzi per stabilire regolamenti statali precisi per le dispute e i contrasti sociali (legittimando, per esempio, la ribellione dei proprietari). Il conflitto, mantenuto nel suo ambito esterno – gli uomini tra loro –, esige una «soluzione» esterna, lo Stato.

Al contrario, Rousseau cercherà le possibili forme di superamento di queste lotte, giungendo perciò alla considerazione tanto della storicità quanto dell'evidenza della questione sociale. Ciononostante, egli si mantiene sul terreno della ricerca di una natura umana, concepita adesso non come aggressione o violenza ma piuttosto come una socievolezza non concorrenziale e armonica. Così, Rousseau percepisce chiaramente l'esistenza di una scissione interna agli individui, non propria della costituzione psichica, ma risultante dal processo storico. Questa scissione, prodotto della civiltà, potrebbe tuttavia venire superata. Egli intuisce e rileva il fatto che la scissione della vita sociale introduce e genera un profondo sconforto tra gli uomini e cerca di stabilirne le forme sociali di superamento. In Rousseau appaiono chiaramente due ambiti di scissione e quindi di conflitti: quello di carattere sociale e quello di tipo individuale.

In Hegel, la contraddizione assume un ruolo fondamentale e occupa, da questo punto di vista, uno spazio centrale simile a quello che abbiamo indicato in Freud. È infatti a partire da Hegel che possiamo pensare come il processo storico avvenga nella e attraverso la contraddizione. C'è tuttavia una differenza cruciale: per Hegel, la possibilità del superamento è una condizione fondamentale, e il superamento tende ad abolire la stessa contraddizione che l'ha generato, benché occorra pensare ad altre contraddizioni, in modo dialettico. Ora, in Freud, il conflitto tra le istanze psichiche è proprio della condizione umana, dal momento che non si può pensare a un suo superamento in questi termini. Se il conflitto si apre al processo storico, come stia-

mo suggerendo, è nel quadro della sua permanenza, caratteristica di un pensiero topico, all'interno del quale si strutturano le istanze psichiche.

Si può aggiungere che in Marx, che fa propria e porta avanti la dialettica hegeliana, c'è una proposta tanto innovatrice quanto quella di Freud¹⁵. Riprendendo l'argomentazione che abbiamo presentato più avanti, proprio perché parte direttamente dalla problematizzazione della stessa storicità, già in Marx era chiaramente proposto il superamento della dicotomia tra libertà e determinazione e, quindi, l'ammissione sia di un'apertura verso il futuro sia soprattutto la percezione della capacità di agire per un suo cambiamento, di produrre il nuovo, di costruire collettivamente forme sociali capaci di favorire il pieno sviluppo degli individui¹⁶. Marx ripropone in modo originale la questione del conflitto e della contraddizione sociale. In primo luogo, non esiste più un uomo al di fuori della natura – l'uomo esiste in quanto tale nella relazione con essa, nella relazione data dalle sue attività fondamentali, nella sua riproduzione individuale e collettiva. Stare nella natura però è radicalmente diverso da essere «naturale» o dall'aver una natura fissa e statica. Le contraddizioni non derivano per Marx da un marchio di nascita perpetuo (caratteristica tipica del cristianesimo ripresa dal pensiero liberale), ma permettono di indagare gli elementi sociali e storici produttori di una «natura» umana mutevole e variata. Le forme dominanti di organizzazione sociale, che garantiscono la riproduzione fisica e materiale, assicurano anche il mantenimento dei «modi di essere» che caratterizzano i differenti periodi storici.

In secondo luogo, c'è l'uomo (sia in senso generico che in senso specifico) – e pertanto c'è relazione con la natura – soltanto nella misura in cui determinati insiemi di uomini (società) lo producono. Così, l'esistenza dell'individuo umano non esige più una precedenza (del tipo dell'uovo e della gallina). Non si può parlare di un «uomo-natura» che scelga liberamente l'una o l'altra forma associativa: egli è costituito come umano esattamente in quanto è il risultato di un determinato momento di un gruppo situato storicamente che si relaziona con la natura in un modo specifico e peculiare. Ogni società produce forme specifiche d'individualità, di aspettative, di libertà e di subordinazione. In questo senso, l'uomo è sempre storico, è sempre cultura, rinvia sempre a questo complesso di aspettative, credenze, divieti, forme di socialità e orizzonte di possibilità inscritti nel mondo che lo forma e che lo circonda, che gli permettono di esplicitare il proprio senso e la propria posizione.

Marx indaga direttamente la forma storica, specifica e peculiare della formazione delle individualità. Non c'è eliminazione delle individualità (o soggettività), ma un loro riposizionamento radicale:

15 Cfr. al riguardo L. Althusser, *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981.

16 Cfr. A. Schaff, *Il marxismo e la persona umana*, tr. it. di L. Tulli, Milano, Feltrinelli, 1966.

– la singolarità rinvia permanentemente alla forma di organizzazione sociale e delle divisioni che vi s’instaurano, dal momento che da questa organizzazione dipende sia la riproduzione fisica, materiale e biologica dell’insieme della società sia la stessa possibilità che gli esseri individuali si percepiscano come individualità – e ciò è possibile appunto perché fanno parte di una collettività;

– la società fornisce gli orizzonti di possibilità per la costituzione ed espansione (o blocco) delle individualità;

– questo processo è sempre contraddittorio in molteplici sensi.

Siamo giunti al punto centrale. La contraddizione coinvolge qui altri elementi, diversi da quelli elaborati da Freud.

– La scissione storica tra classi sociali soffoca e limita il pieno sviluppo delle individualità, riservando ad alcuni le forme «elevate» di vita sociale, una volta che si siano allontanati dalle «asprezze» legate alla garanzia di sopravvivenza materiale dell’insieme della società;

– il conflitto permanente dato dall’esistenza delle classi e le sue forme di repressione e/o adeguamento reintroducono continuamente la tensione tra la formazione delle individualità e il loro ruolo sociale, instaurando internamente al processo la possibilità della sua trasformazione;

– la società non si riassume in qualcosa di omogeneo o chiuso, benché si strutturino forme d’integrazione (o di repressione) delle differenze che essa stessa produce;

– la permanenza (o la riproduzione) del complesso della vita sociale implica la ri-produzione di individui adeguati a essa e, simultaneamente, la ri-produzione delle tensioni che li costituiscono;

– la riproduzione non rifà semplicemente il medesimo – ripropone il medesimo con le sue nuove cicatrici, incorpora i segni dei conflitti e delle tensioni e deve quindi rielaborarli continuamente, per quanto nel senso del suo ritorno al medesimo (la riproduzione delle classi sociali e del predominio di una di loro). La storicità agisce anche quando un modo dominante di esistere cerca di riprodursi rigidamente come se fosse «immutabile», come se «non ci fossero alternative»;

– la cultura (la forma di organizzazione di una data società e le sue modalità di socialità) non è quindi statica. Essa incorpora il conflitto interno da cui è permeata e, inoltre, è obbligata a incorporare anche il conflitto che la contrappone alle altre forme di cultura e di organizzazione (altri gruppi sociali, altre forme di socialità).

Marx inaugura una scienza della Storia, come Freud inaugura quella della psiche. Non si tratta di una storia idealizzata, che sarebbe lo specchio di un progresso crescente e ininterrotto, di un continuo miglioramento della condizione umana. Al contrario, lo stesso processo storico sarebbe fondato sulla contraddizione cruciale prodotta dal processo stesso, quella delle classi sociali, laddove il crescente dominio sulla natura non implica necessariamente il miglioramento della vita sociale. Non si tratta neanche di uno storicismo che impedisca

qualsiasi azione, per l'individualizzazione assoluta di ogni gruppo sociale, chiuso nella propria cultura e «forma d'azione», dal momento che la conoscenza delle contraddizioni del processo permetterebbe di superare, attraverso l'azione congiunta e collettiva, l'esistenza delle classi sociali. La Storia, fino a qui (che Marx chiama preistoria), sarebbe quindi non il frutto di un perfezionamento lineare specifico della individualità umana, né l'evidenza di una perpetua riproduzione dell'uomo, ma il risultato di scissioni profonde, di drammatiche trasformazioni e di lunghe permanenze. Questa storicità profonda, incidendo sulla vita sociale che costituisce l'uomo, incide anche sull'uomo stesso.

La determinazione, in Marx – data dalle condizioni di organizzazione della vita sociale, che stabiliscono per i soggetti un modo d'essere specificamente sociale, modellandoli a loro luoghi sociali di tipo interiorizzato, riconducendoveli per convincimento o costrizione, quando le contraddizioni che contengono permettono atti di ribellione o di sovversione –, è al tempo stesso il luogo della libertà e dell'azione trasformatrice. La Storia, luogo della contraddizione e del conflitto, si apre al futuro nella misura in cui la conoscenza di queste contraddizioni e l'azione collettiva permettono di trasformarla, a partire dagli stessi elementi contraddittori in essa contenuti, a partire dall'uomo stesso, storico e contraddittorio, frutto di questo processo. Certo, c'è un'obiezione, che si è presentata frequentemente: siccome la storia in cui viviamo è storia di lotta di classi, ci potrebbe essere una società armonica e statica, edenica nel senso indicato più in alto? Diversi autori tendono a dare questa lettura di Marx, e ciò, a mio avviso, comporta una semplificazione e una riduzione pericolose. È ciò che ha fatto lo stesso Freud:

I comunisti pensano di aver trovato la via per liberarci dal male. L'uomo è senza alcun dubbio buono, ben disposto verso il suo prossimo, ma l'istituzione della proprietà privata ha corrotto la sua natura [...]. Non è affar mio la critica economica del sistema comunista; non posso sapere se l'abolizione della proprietà privata sia opportuna e proficua. Ma sono in grado di riconoscere che la sua premessa psicologica è un'illusione priva di fondamento¹⁷.

Più vicino alla lettura di Rousseau che a quella di Marx, Freud non include qui la storicità come formazione dell'uomo, e, in questo senso, cade su un'ipotesi di permanenza mentre la sua stessa proposta – la psicoanalisi – permette di pensare delle forme di superamento. Imputando l'ipotesi ai «comunisti», riduce la storicità e le sue tensioni alla proprietà privata, o alle contraddizioni tra le classi sociali, che sono, anch'esse, frutto di un processo costruito, e quindi né necessarie né naturali. La riduzione della storicità alla questione della proprietà confonde, così, un momento del processo storico

17 S. Freud, *Il disagio della civiltà* cit., p. 248.

con la natura umana (considerata di nuovo staticamente), annullando la capacità storica di trasformazione sociale e collettiva. Ora, la storicità contenuta nella concezione del conflitto intrapsichico di Freud permette di aprire, al contrario, nuovi orizzonti di soddisfazione, benché indichi l'emergere di nuove fonti di sofferenza, ricollocati entrambi su un altro piano o livello. La ricchezza della riflessione marxiana consiste proprio nel rilievo dato agli elementi non naturali, prodotti dalla vita sociale, e quindi modificabili da essa. I due elementi – l'individualità e la collettività – stanno, nel pensiero di Marx, in continua tensione. Non è un caso se, per Marx, la storia dell'Umanità può cominciare in modo pieno a partire dal momento in cui le società, di fatto, assumeranno la loro storicità come elemento costruito, prodotto socialmente, e in cui la scissione brutale delle classi sarà superata, permettendo l'emergere (e la produzione) di un'altra socialità. È proprio il contrario di una visione edenica, in cui il futuro sarebbe sbarrato, in quanto «già dato». Il superamento delle forme ricorrenti – e naturalizzate – che la dominazione di classe ha bisogno d'imporre permetterebbe, invece di una fine edenica della storia, la sua piena realizzazione, in forme nuove per le quali non disponiamo di formule pronte, già date. Certo, coerentemente con la sua formulazione teorica, Marx non potrebbe mai teorizzare a partire da speculazioni sul futuro. Così, le forme di contraddizione che mette in luce sono quelle esistenti fin qui, sulle quali possiamo in effetti esercitare la nostra capacità conoscitiva. Se egli inaugura la possibilità di includere nell'analisi la trasformazione sociale nella misura in cui si apre al futuro, alla produzione di una società senza classi, come forma radicale della Storia, la struttura delle contraddizioni di questa nuova società può essere pensata soltanto a partire dalla sua stessa realizzazione, dalle sue stesse cicatrici, insomma dallo stesso processo.

Rispetto alla questione con cui abbiamo cominciato questo lavoro – le forme della storicità –, ci sembra possibile indicare l'esistenza di una forma innovatrice presente nel conflitto intrapsichico scoperto da Freud. Aperta al futuro e alla trasformazione, la struttura psichica si costituisce su degli elementi del passato (sia quello singolare che quello collettivo) e li attualizza, riproducendoli e/o modificandoli. Il confronto con la riflessione marxiana ci ha permesso di scorgere dei punti comuni e delle differenze importanti. Più che giungere a una conclusione, vorrei utilizzare gli elementi proposti per lasciare in sospeso una questione in forma di provocazione, che suoni come un'apertura e non come una chiusura: lo statuto del conflitto in Freud è simile a quello della contraddizione hegeliana e marxiana? Mi sembra che sia qui contenuto un punto fondamentale sul quale lavorare. Mentre, per Marx, le contraddizioni sono momenti di un processo storico e sono, quindi, superabili, in Freud la struttura psichica è permanente e non superabile. Lo statuto del conflitto, nei due autori, è radicalmente differente, benché entrambi ammettano la trasformazione.

Ciò può essere pensato in due direzioni. Per Marx, la determinazione non assume un carattere «naturale», dal momento che è il frutto di processi modificabili. In Freud, invece, la scissione psichica (divenuta natura umana) sarebbe la condizione di esistenza della stessa umanità. In questo senso, non può forse essere definita come naturale, ma come condizione di ominizzazione, benché si avvicini a uno statuto naturale per la sua immutabilità (non è possibile supporre il superamento del conflitto intrapsichico senza la fine del soggetto).

Il conflitto e la sua ammissione – l'espressione più caratteristica della riflessione freudiana – potrebbe costituire il percorso per pensare il processo storico all'interno di società senza classi, nelle quali le contraddizioni di classe fossero superate. Si potrebbe stabilire così la critica ai modi di pensare, compresi quelli che si pretendono marxisti, che suppongono una società edenica e armoniosa («oceanica» in termini freudiani) in un mondo «rivoluzionato» e non più sovversivo – che riducono cioè la storicità a un momento del processo storico.

L'ammissione del conflitto (in Freud) e della storicità (in Marx) implica necessariamente l'ipotesi di una forma di Stato come agenzia centrale di repressione dei conflitti? Ci sembra di no, a differenza di quanto hanno concluso molti altri. In Freud, la psicoanalisi non si riduce a un'istanza permanente di *controllo* sul paziente, ma alla percezione dei conflitti interni, realizzata volontariamente. Allo stesso modo, in Marx, il superamento della dominazione di classe richiede che sia superata al tempo stesso l'istanza di coercizione specifica che ne è una condizione d'esistenza che s'impone come «forma naturale». Se la storicità è la condizione fondamentale, ciò comporta certamente l'esistenza di forme sociali di organizzazione, di cui non ha senso definire *ex ante* la qualità, così come non ha senso naturalizzare a priori lo Stato...

[Traduzione dal portoghese di Marco Vanzulli]