



# L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

## **sogno e trauma**

---

### **come materiale storiografico**

ISSN 2499-8729

Roberto R. Aramayo  
Sergio Benvenuto  
Livio Boni  
Pio Colonnello  
Angela Coppola  
Claudio D'Aurizio  
Juan de Dios Bares Partal  
Faustino Oncina Covas  
Giuseppe Maccauro  
Linda Maeding  
Ana Meléndez  
Stefano Oliva  
Rafael Pérez Baquero  
Aldo Pisano  
Pedro Ruiz Torres  
Arianna Salatino  
Vicente Serrano  
Viviana Vozzo



UNIVERSITÀ  
DELLA CALABRIA

**L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**  
**N. 8 - Sogno e Trauma come materiale storiografico**  
**Dicembre 2019**

Rivista pubblicata dal  
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"  
dell'Università della Calabria  
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -  
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Registrazione in corso presso il  
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2000

ISSN 2499-8729

# **L'inconscio.**

## **Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**

**N. 8 - Sogno e Trauma come materiale storiografico**  
**Dicembre 2019**

### **Direttore**

Fabrizio Palombi

### **Comitato Scientifico**

Felice Cimatti (Presidente)

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

### **Caporedattore**

Deborah De Rosa

### **Segretario di Redazione**

Claudio D'Aurizio

### **Redazione**

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Ivan Rotella, Arianna Salatino, Emiliano Sfara

*I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti  
a double blind peer review*



# Indice

## *Editoriale*

*L'inconscio: il doppio ruolo di una rivista*  
Fabrizio Palombi p. 8

## **Sogno e Trauma come materiale storiografico**

*Sueño y trauma: dos conceptos desafiantes para la historia conceptual*  
Faustino Oncina Coves p. 15

*I retaggi filosofici di traumi e fantasticherie in Rousseau, Kant e Schopenhauer*  
Roberto R. Aramayo p. 40

*Ensueño y existencia en Ludwig Binswanger*  
Pio Colonnello p. 66

*Los tres tratados aristotélicos sobre el sueño*  
Juan de Dios Bares Partal p. 75

*Il rito della guerra: trauma, nevrosi e memoria del primitivo*  
Giuseppe Maccauro p. 100

*Sueño y terror. La vida onírica bajo el totalitarismo según Charlotte Beradt*  
Linda Maeding p. 121

*Trauma, un concepto histórico fundamental del siglo XX*  
Ana Meléndez p. 143

*La historia y la memoria desde las secuelas del trauma*  
Rafael Pérez Baquero p. 172

*Trauma y posmemoria en el análisis histórico*

Pedro Ruiz Torres p. 201

*Il mito dell'inconscio e il trauma moderno*

Vicente Serrano p. 228

## **Inconsci**

*Das Unheimliche, un secolo dopo*

Sergio Benvenuto p. 250

*Poétiques du genre chez Rabindranath Tagore. Genre romanesque, réinvention du féminin et subjectivité post-coloniale*

Livio Boni p. 274

*La ripetizione in Jacques Lacan. Dal ritorno significante al ritorno di godimento*

Angela Coppola p. 298

*Eternal sunshine of the (un)spotless mind. Memoria e processo di individuazione: una prospettiva etica*

Aldo Pisano p. 321

## **Atelier**

*Dalla merce al brand. Nuovi feticismi*

Arianna Salatino p. 343

## **Note critiche**

*Strutturalismo ed epistemologia nel Seminario XVI. Da un Altro all'altro di Jacques Lacan*

Claudio D'Aurizio p. 362

*Curare gli umani: a partire dal Neurone bugiardo di Walter Procaccio*

Stefano Oliva	p. 374
<i>“La donna” e il “desiderio a vuoto”. Una riflessione sul concetto di chiaroscuro</i>	
Viviana Vozzo	p. 380
<b>Notizie biobibliografiche sugli autori</b>	p. 386

## Il mito dell'inconscio e il trauma moderno<sup>1</sup>

Vicente Serrano

Come si può dedurre sin dal titolo, questo lavoro indaga il ruolo del sogno nella storiografia filosofica. In particolare, mi concentrerò sul significato che esso assume nel momento convenzionalmente considerato come la nascita e il fondamento della modernità filosofica. Successivamente, analizzerò la proiezione di questo concetto in alcuni momenti chiave del pensiero moderno, sino ad approdare, infine, al nostro presente.

Adrien Baillet cita, nella sua biografia di René Descartes, un breve manoscritto perduto intitolato *Olympica*, in cui il filosofo raccontava tre sogni che fece nella notte tra il 10 e l'11 novembre 1619 (cfr. Baillet, 1691, pp. 81-85). Questi tre sogni, su cui tornerò brevemente più avanti, ebbero luogo durante la stessa notte in cui avvenne la scoperta della geometria analitica da parte di Descartes. Questa *ars inveniendi* gli consentì di affermare che la filosofia studiata a La Flèche altro non era che una conoscenza inutile e costantemente soggetta a controversie interminabili (cfr. Descartes, 1637, pp. 136-137).

Tuttavia, sappiamo che questa scoperta è rivestita da un alone quasi *mitico* poiché Descartes stava in realtà svolgendo la propria attività di ricerca sulla nuova scienza da ben prima di quella data. E sappiamo pure che le scoperte, così come l'ispirazione, non avvengono magicamente, ma sbocciano a seguito di un lungo lavoro che, nel caso di Descartes, non si estrinseca *sic et simpliciter* in una singola opera e non si esaurisce in una sola generazione. La sua storia, piuttosto, è

---

<sup>1</sup> La traduzione dallo spagnolo all'italiano è opera di Maria Serena Felici.



ricondata, dalle opere degli storici della scienza, all'interno del quadro di quella che fu chiamata la "Rivoluzione copernicana", la quale ebbe inizio durante quel prodigioso periodo chiamato Rinascimento (se non precedentemente).

L'interrogazione che fungerà da sostegno al mio lavoro riguarderà il ruolo svolto da questo tipo di storia e il valore dell'allusione al sogno all'interno dell'opera cartesiana. Più precisamente, intendo determinare se i sogni costituiscano un elemento importante all'interno della storiografia filosofica cartesiana e, più generale, della modernità filosofica ch'egli presumibilmente inaugura.

Su questo punto, arrischierò sin da subito un'ipotesi che sarà decisiva per il resto del mio studio. Ritengo, infatti, che i tre sogni cartesiani, al di là delle interpretazioni che ne possono esser date, e a prescindere finanche dalla loro veridicità, ricoprono un ruolo rilevante nella sua filosofia - in quella che più tardi avremmo conosciuto come metafisica cartesiana - proprio perché è lo stesso Descartes ad assegnarlo loro. Pur tacciando di inutilità il sapere antico, la sua metafisica ne parla nondimeno la medesima lingua, quella delle sostanze e degli accidenti, frammischiandolo ad altre categorie provenienti dalla Scolastica e dal sapere premoderno che Descartes conosceva bene dopo il suo soggiorno a La Flèche.

Questa prima ipotesi è a sua volta supportata e integrata da un'altra, secondo cui quella che noi denominiamo "filosofia cartesiana", a differenza della geometria analitica, non è propriamente una "scienza" nel senso attribuito a questo termine nel diciassettesimo secolo. Non è, infatti, l'oggetto o l'esercizio dell'*ars inveniendi* che illustra il sogno e lo rende un mito. Piuttosto, si tratta di una nuova narrazione volta a legittimare un nuovo modo di intendere il ruolo e la funzione della conoscenza. Tale narrazione, dal punto di vista retorico, usa il linguaggio della filosofia precedente, ch'è tuttavia esplicitamente rifiutata, e quello dei dottori della Facoltà di Teologia di Parigi cui Descartes dedica le *Meditazioni metafisiche* (Descartes, 1641).

In altre parole, tale metafisica è inscritta in un tipo di conoscenza che cerca di sostituire la narrativa che precede la scienza moderna, assumendo la tesi espressa da Jean-François Lyotard in epoca postmoderna (cfr. Lyotard, 1979). Ed è qui che il sogno acquisisce una speciale rilevanza, paragonabile agli altri elementi con cui Descartes costruisce la propria filosofia, specialmente nel *Discorso sul metodo* e nelle *Meditazioni metafisiche*.

Una descrizione sommaria dei tre sogni summenzionati potrebbe essere la seguente. Nel primo, Descartes percorre una strada sconosciuta quando, alla comparsa di alcuni fantasmi che lo terrorizzano, fugge precipitosamente. Durante la fuga avverte una grande debolezza sul lato destro del proprio corpo, mentre un vento intenso gli impedisce di andare avanti. Tuttavia, altri passanti non gli sembrano ostacolati dalla forza del vento che lo costringe a girare più volte su se stesso, appoggiandosi sul proprio piede sinistro. Nello sforzo di proseguire incontra un passante che saluta e dal quale non riceve alcuna risposta. Per uscire da quella difficile situazione, cerca allora rifugio nella cappella di una scuola dove ricorda di non aver restituito una volta il saluto. Quando esce, mentre il vento continua a picchiare, incontra un altro sconosciuto che gli rivela la presenza di un regalo per lui. Descartes presume sia un melone proveniente dall'estero. A questo punto egli si sveglia e, un po' inquieto, torna a dormire.

Nel secondo sogno, più breve, il filosofo riferisce di intendere un rumore simile a un tuono e di vedere lampi di luce che lo abbagliano come se qualcosa stesse esplodendo nella sua stanza. Dopodiché si sveglia immediatamente ancor più inquieto ma ciò non gli impedisce di addormentarsi nuovamente.

Il terzo e ultimo sogno è ambientato nel suo studio, dove ha di fronte due libri: un'enciclopedia o dizionario e un libro di poesia. In quest'ultimo compare un verso che recita: "quale cammino prenderai nella vita". Quando alza lo sguardo incontra un uomo che gli mostra un altro verso in cui si può

leggere: sì e no. Descartes crede di ricordare che il verso sia tratto da un libro di Ausonio, ma quando cerca il riferimento tutto scompare. Si rivolge dunque all'uomo, ma scopre che neanche il libro si trova più lì. Cerca quindi il riferimento dell'altro verso, quello che parla del cammino della vita, senza riuscire a trovarlo. Sfogliando il libro, invece delle pagine incontra ritratti che gli paiono familiari. Ma quando alza di nuovo lo sguardo, né l'uomo né i libri sono lì. A questo punto, Descartes sembra consapevole di star sognando e cerca di interpretare il suo sogno all'interno del sogno, finché non si sveglia.

Sono state formulate diverse interpretazioni di questi racconti onirici, a partire da quella dello stesso Descartes che vede nei primi due un riferimento al suo passato e nel terzo l'espressione onirica di quella che sarà la strada della sua vita dedicata alla scienza e al sapere. Ve ne sono tuttavia anche altre, più o meno rilevanti, tra cui una molto breve di Sigmund Freud.

Nel 1929, lo storico della filosofia Maxime Leroy invia all'autore della *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) una copia della propria opera, appena pubblicata, intitolata *Descartes, le philosophe au masque*. La lettera che accompagna il pacco chiede un'interpretazione di quei sogni cartesiani (cfr. Assoun, 1976). La breve risposta di Freud (cfr. Freud, 1929) evidenzia la difficoltà d'interpretare il sogno in assenza del suo autore, per poi catalogarlo tra quelli che chiama "sogni dall'alto", tipologia onirica in cui il soggetto si trova in uno stato molto vicino alla veglia. Fatte queste premesse, lo psicoanalista considera più o meno corretta l'interpretazione offerta dallo stesso Descartes e raccolta dal suo biografo, e aggiunge alcune osservazioni sul contenuto sessuale del melone che appare nel sogno.

Tradizionalmente, questa interpretazione di Freud non è stata considerata molto rilevante a causa della sua brevità e della sua stessa osservazione circa la difficoltà di interpretare i sogni senza la testimonianza diretta del loro autore. C'è, tuttavia, un punto interessante: la denominazione «sogno dall'alto» (*ivz*, p. 550),

interpretato in modo semicosciente. Se anche i sogni fossero una fantasia di Descartes o del suo biografo, due elementi determinanti al loro interno riappaiono anche nel successivo sviluppo della narrazione e nel processo di dubbio metodico che svilupperà tramite lungo tutto il corso della propria opera. Ciò rende tali sogni un importante materiale storiografico per interpretare Descartes e la metafisica moderna che su di lui dibatte.

I due elementi a cui mi riferisco sono i seguenti: 1) Il dubbio tra sogno e realtà all'interno del terzo sogno, che riappare in termini molto simili nel *Discorso sul Metodo* e nelle *Meditazioni metafisiche* in un episodio ben noto, in cui è in gioco lo stesso concetto di reale e che, in virtù di ciò, rientra in una dimensione in seguito definita ontologica. 2) La doppia allusione che appare in Baillet, e che io ho omesso per brevità, circa l'esistenza di un genio maligno, che Descartes interpreta come il vento che lo trascina nel primo sogno e che, come sappiamo, è un argomento decisivo che gli permette di giungere, nelle *Meditazioni*, al famoso "cogito". Esso è tendenzialmente interpretato come un'iperbole della rappresentazione onirica - e ciò costituisce l'unico punto di convergenza tra Derrida e Foucault in una nota controversia protrattasi fino all'incipiente postmodernità sulla corretta interpretazione del sogno e della follia in Descartes (cfr. Derrida, 1967 e Foucault, 1961).

Non voglio ora ripercorrere il processo con cui Descartes, attraverso questi espedienti letterari e una narrazione che egli stesso riconosce come tale, all'inizio del *Discorso sul Metodo* è in grado di porre le basi di ciò che noi chiamiamo metafisica moderna e, con essa, l'ego, l'anima, il mondo e Dio, ovvero le idee attraverso cui ricostruisce il mondo a partire dal "cogito", la conoscenza narrativa della modernità. Mi interessa, tuttavia, sottolineare come, in entrambi gli elementi, il sogno e il genio maligno siano determinanti per stabilire il concetto di reale all'interno della metafisica moderna. Lo erano al tempo di Descartes e lo sono rimasti fino ad epoca recente, come

dimostrato dall'intera filosofia della mente anglosassone o dalla tradizione fenomenologica.

È risaputo che Freud ha sempre preso le distanze dalla conoscenza di carattere filosofico e se ne è allontanato il più possibile, sebbene sin dall'inizio delle proprie ricerche, anche all'interno della incipiente scuola psicoanalitica, si siano tenute discussioni sulle analogie tra il suo pensiero e quello di alcuni filosofi, in particolare quello di Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche. Freud stesso, nella sua *Autobiografia*, composta quando aveva già rielaborato la propria idea di inconscio nei termini di ciò che è noto come seconda topica, si era espresso nel modo seguente:

Non vorrei aver destato l'impressione che in questi miei ultimi lavori ho voltato le spalle all'osservazione paziente per abbandonarmi completamente alla speculazione. È vero invece che sono sempre rimasto in intimo contatto con il materiale analitico e non ho mai cessato di occuparmi di temi ben precisi, di natura clinica o tecnica. Anche quando mi sono allontanato dall'osservazione, ho sempre evitato con cura di accostarmi alla filosofia vera e propria. Un'incapacità costituzionale mi ha reso molto più facile questa astensione. Sono stato tuttavia sempre attratto dalle idee di G. T. Fechner, al cui pensiero, in effetti, ho fatto riferimento per alcuni punti importanti della mia dottrina. Le notevoli concordanze fra la psicoanalisi e la filosofia di Schopenhauer, il quale non solo ha sostenuto il primato dell'affettività e l'importanza preminente della sessualità, ma ha conosciuto addirittura il meccanismo della rimozione, non possono essere ascritte alla mia conoscenza delle sue teorie. Ho letto Schopenhauer molto tardi nella mia vita, e per un lungo periodo di tempo ho evitato di leggere Nietzsche, l'altro filosofo le cui intuizioni e scoperte coincidono spesso, in modo sorprendente, con i risultati faticosamente raggiunti dalla psicoanalisi; più che la priorità mi interessava conservarmi libero da ogni influsso esterno. (Freud, 1924, pp. 126-127).

Un testo carico di cautela e ambiguità in cui Freud, obbligato a riconoscere le coincidenze, cerca nondimeno di respingere l'idea che ci sia qualche debito nei confronti della filosofia e, soprattutto, di prendere le distanze dal discorso filosofico. Dietro a questa ossessione, ben studiata e documentata, si deve vedere la necessità e la convinzione che il suo lavoro debba ascriversi al campo della scienza e quindi a una sorta di discorso che - al momento della nascita della psicoanalisi è l'auge del positivismo - è considerato come scientifico.

Già nell'*Interpretazione dei Sogni* (1899) si può leggere a questo proposito:

È innegabile che le capacità psichiche del sogno hanno trovato riconoscimento più spontaneo e più caloroso in quel periodo intellettuale, ora alle nostre spalle, in cui gli spiriti erano dominati non dalle scienze naturali esatte, ma dalla filosofia. Affermazioni come quella di Schubert, secondo cui il sogno libera lo spirito dal potere del mondo esterno, lo stacca dai vincoli della sensibilità, e giudizi analoghi di Fichte junior e altri, i quali tutti presentano il sogno come uno slancio della vita psichica verso una sfera più alta, ci appaiono oggi appena appena comprensibili e vengono ripetute soltanto da mistici e devoti. L'affermarsi della mentalità scientifica è andato di pari passo con una reazione nella valutazione del sogno. (Freud, 1899, pp. 67-68).

Così, anche al di là delle presenze così evidenti, riconosciute dallo stesso Freud, come Schopenhauer e Nietzsche, egli, nella fase incipiente della sua teoria, prende le distanze da questi approcci e vi contrappone una ricerca situata nel campo della scienza.

Oggi conosciamo le difficoltà di questa distinzione, soprattutto nell'ambito di discipline come quella freudiana poiché abbiamo il vantaggio di conoscere le lunghe e complesse controversie epistemologiche che hanno avuto luogo dal 1900 a oggi. Inoltre, abbiamo assistito, nel corso dell'ultimo secolo, a una fusione della psicoanalisi con quasi tutte le correnti filosofiche, al punto

che la filosofia del secondo Novecento sarebbe impensabile senza di essa e senza l'idea d'inconscio. Il dibattito sul postmoderno che ha scosso le acque filosofiche negli ultimi decenni ha avuto un'eco paradossale nella psicoanalisi, in quanto da un lato ha risolto quasi definitivamente ogni tentativo di farne una scienza e, dall'altro, ha reso il dibattito sulla centralità della psicoanalisi più acceso ancora che nel XX secolo - e ciò anche nonostante le critiche nel contesto post-strutturalista, come quelle di Foucault (1976) e di Deleuze e Guattari (1972), solo per citare due esempi notevoli.

Tale paradosso si risolve, almeno in parte, se s'ipotizza che l'ossessione di Freud sia dovuta al prestigio della scienza e ai meccanismi di legittimazione che Lyotard ha definito «grandi narrazioni» e che oggi non sono più considerate necessarie per lo sviluppo della scienza. In questo senso, la psicoanalisi e l'idea d'inconscio, pur costituendo un colpo inferto all'idea di razionalità solitamente associata alla filosofia della storia moderna, continuano ad appartenere proprio a causa dell'ossessione scienziata.

Infatti, fermo restando che la psicoanalisi non si adatta alle caratteristiche della conoscenza scientifica né obbedisce alla pragmatica che la definisce, è altrettanto vero che essa non sembra nemmeno corrispondere all'idea di una conoscenza narrativa premoderna. Nondimeno, in forma soltanto parziale - e solo a causa di questa pretesa scientifica oggi tuttavia difficilmente difendibile - può essere assimilata alle grandi narrazioni moderne che essa stessa dichiara scomparse.

A questo punto, la domanda che inevitabilmente emerge è la seguente: quale sarebbe il concetto di psicoanalisi? Quale la sua posizione tra conoscenza narrativa e scienza, dando per assodata tale distinzione? Per rispondere è utile tornare alla domanda lasciata precedentemente in sospenso, riguardo ai tre sogni cartesiani e al loro stretto rapporto con la filosofia moderna.

Se si mette da parte la pretesa antifilosofica freudiana e si riconosce la cultura filosofica più ampia da cui suo malgrado

essa pure proviene, le sue connessioni con filosofi e filosofemi si mostrano molto più rilevanti e illuminanti di quanto lo stesso Freud potesse immaginare. In tal modo, la sua affiliazione alla moderna cultura filosofica risulta decisiva.

Molto potrebbe esser detto su questo punto, ma mi limiterò a concentrarmi su un problema filosofico che ritengo fondamentale quando si parla della genesi dell'idea di inconscio. Non solo questo tema è la radice primigenia da cui si diramano le affinità con la filosofia, riconosciute da Freud, come nel caso di Schopenhauer, ma, come vedremo, esso ci permetterà di stabilire un collegamento con il sogno cartesiano e con l'emergere dell'inconscio nella cultura filosofica.

Mi riferisco al vecchio e classico problema della *cosa in sé*, apparentemente oltrepassato, ma che è alla base della versione lacaniana della psicoanalisi, tanto studiata negli ultimi decenni. Già nella *Interpretazione dei sogni*, Freud stabilisce un confronto che indubbiamente si riferisce a quello stesso problema:

L'inconscio è lo psichico reale nel vero senso della parola, *altrettanto sconosciuto nella sua natura più intima quanto lo è la realtà del mondo esterno, e a noi presentato dai dati della coscienza in modo altrettanto incompleto, quanto il mondo esterno dalle indicazioni dei nostri organi di senso* (Freud, 1899, p. 557 corsivo dell'autore).

E nel saggio *L'inconscio*, facente parte della *Metapsicologia* (1915), afferma:

L'ipotesi psicoanalitica dell'attività psichica inconscia ci appare, da un lato, come un'ulteriore sviluppo dell'animismo primitivo che ci induceva a ravvisare per ogni dove immagini speculari della nostra stessa coscienza, e d'altro lato come la prosecuzione della rettifica operata da Kant a proposito delle nostre vedute sulla percezione esterna. Come Kant ci ha messo in guardia contro il duplice errore di trascurare il condizionamento soggettivo della nostra percezione e di



identificare quest'ultima con il suo oggetto inconoscibile, così la psicoanalisi ci avverte che non è lecito porre la percezione della coscienza al posto del processo psichico inconscio che ne è l'oggetto (Freud, 1915, p. 54).

In che senso può essere illuminante questa analogia - probabilmente mediata dalla lettura di Schopenhauer, come Assoun afferma nel suo noto testo *Freud, la philosophie et les philosophes* (1976) - stabilita da Freud?

Per cercare di risolvere questa domanda, ripropongo di fare nuovamente riferimento alla critica kantiana, o meglio al progetto critico kantiano, con la distinzione stabilita da Lyotard tra conoscenza narrativa e conoscenza scientifica. In un quadro del genere, si potrebbe dire che il progetto kantiano sia assimilabile a quello successivamente proposto dal Circolo di Vienna che prende le mosse dalla logica simbolica; ovvero quello di stabilire un criterio di demarcazione tra il discorso scientifico e quella che oggi definiamo come conoscenza narrativa, anche se né Kant né il primo Wittgenstein hanno parlato di conoscenza narrativa, preferendo termini come *noumenico* o *mistico*. In questo senso, si potrebbe sostenere che la critica kantiana, con il suo risveglio dal sogno dogmatico - espressione adoperata dallo stesso Kant che trovo particolarmente rilevante in questo contesto - non sia altro che una manifestazione della natura non scientifica del sapere filosofico di quel sogno dogmatico.

Spesso, tuttavia, si dimentica che questo rifiuto si verifica nella prima *Critica* in due momenti diversi e che dà origine, per così dire, a due diversi tipi di problemi, senza dubbio strettamente collegati ma ben distinguibili. Il primo di questi momenti si situerebbe nell'ambito dell'*estetica trascendentale* e una delle sue conseguenze più importanti e controverse consiste proprio nel concetto di «cosa in sé». Il secondo, invece, apparterebbe alla *dialettica trascendentale* e avrebbe come conseguenza le idee trascendentali, ciò che viene denominato scienza dell'apparenza, nonché la nozione di *noumeno*.

È ovvio che entrambi i prodotti, il *noumeno* e la *cosa in sé*, sono strettamente correlati nella misura in cui entrambi sono esclusi dalla scienza. Eppure, hanno significati diversi e sono collegati in modi diversi alla metafisica cartesiana. Nella dialettica trascendentale si confuta il carattere scientifico delle idee di Dio, di anima e di mondo. Similmente, vengono criticate le ontologie regionali di Wolff e, di conseguenza, tutto il razionalismo e quindi lo stesso Descartes, il cui ragionamento, come sappiamo, dedica effettivamente argomenti specifici alla Dialettica.

Nella teoria degli elementi, e soprattutto nell'estetica trascendentale, la critica è diretta invece contro l'ontologia generale e colpisce direttamente il problema dell'essere. Da questo punto di vista, essa non ha nulla a che vedere con la metafisica razionalista cartesiana, e anzi asseconda piuttosto le premesse che hanno concesso a Descartes di formulare quella stessa metafisica durante che potremmo chiamare la fase *distruittiva* del suo racconto.

Dinanzi a Wolff e alla sua idea cartesiana dell'essere inteso come possibilità, Kant aveva dichiarato già nel periodo pre-critico che il problema dell'essere è da riassumersi in una delle due possibilità. Può essere inteso come un nesso (o copula) nel giudizio logico, oppure come la posizione assoluta di una cosa come esperienza le cui condizioni di possibilità sono studiate dal trascendentale.

In sintesi, potremmo dire che la dialettica influisce sulla fase costruttiva della metafisica cartesiana, quella in cui il protagonista corrisponde tanto al sogno quanto al genio maligno, inteso come iperbole di quanto contenuto nell'ipotesi del sogno giacché quest'ultimo giunge a toccare la stessa consistenza di ciò che consideriamo reale, ovvero l'ontologia, e consiste anche in una critica di questo sapere narrativo, ma che, nella misura in cui appare menzionato come *cosa in sé*, si inserisce in quel solco che Descartes non ha potuto eliminare.

Questo solco non è di poco conto, dacché sappiamo che la *cosa in sé* come problema risulta determinante per l'evoluzione

della cultura filosofica successiva a Kant, in quelli che denominiamo “sistemi postkantiani”.

A tal proposito, vorrei ricordare brevemente che l'impulso definitivo verso ciò ch'è indicato dall'etichetta di “Idealismo tedesco postkantiano” è sviluppato da Fichte partendo da un punto di vista che opera direttamente sul problema della *cosa in sé* kantiana, nozione in mancanza della quale, come sosteneva Jacobi, è impossibile entrare nel vivo della *Critica della ragion pura* (1781) comprendendola sino in fondo. Fichte crede di risolvere questo problema proprio prescindendo dalla *cosa in sé*, sulla base di una auto-posizione del soggetto. Così, la sua soluzione intende ricostruire il mondo a partire dall'imperativo morale. In tal modo, a poca distanza dalla critica kantiana, nel *Saggio di una critica di ogni rivelazione* (1792), composto prima di aver formulato la propria dottrina della scienza, l'unico modo che Fichte riesce a individuare per articolare questa libertà come un principio è renderla una sorta di specchio noumenico della facoltà del desiderio, ossia della facoltà empirica. Egli la chiama «facoltà superiore del desiderare», usando così la stessa terminologia kantiana (cfr. Fichte, 2002).

Questa svolta pratica fa sì che il terreno della nuova filosofia prima si situi inaspettatamente nell'ambito del desiderio e non più in quello dell'essere premoderno e, naturalmente, non in quello dell'esperienza. Tuttavia, poiché lo pone sotto forma di imperativo, Fichte lo colloca ancora nel regno del noumeno, sebbene la sua risposta nasca dalla questione della *cosa in sé*.

Ma quando Schelling leggerà Fichte metafisicamente, potremmo dire, partendo dalla prima *Critica* e dalla questione, posta da Jacobi, sul transito dall'infinito al finito, trasferirà il problema su un piano teorico e ontologico e, così facendo, stabilirà le condizioni di possibilità per indagare un terreno anteriore alla coscienza, ovvero un'istanza precosciente, precedente all'Io, che si colloca come uno sfondo collegato all'idea stessa di natura al cui interno il principio ultimo non appartiene alla coscienza.

In questo senso, la grande scoperta di Schelling, la sua filosofia della natura, aldilà degli altri usi di cui è passibile, anche nell'ambito della stessa scienza, rappresenta la possibilità che quest'istanza convocata per chiudere il problema della cosa in sé kantiana faccia ritorno verso la facoltà di desiderare, non a quella superiore associata all'imperativo morale, come accadeva in Fichte, bensì a quella inferiore, empirica, al desiderio stesso, come testimonia Schelling stesso che parla di un'odissea della coscienza.

È in questo contesto che sarà utilizzato per la prima volta il termine «inconscio» come sostantivo (Ffytche, 2012, p. 13). Ciò costituisce l'apparizione dell'inconscio in termini di desiderio, identificato a sua volta con la natura. Tale storia prima della coscienza, attraverso tappe ben note e che ovviamente non possiamo seguire qui, è quella che giungerà sino a Freud.

A questo punto si potrebbe sostenere che la filosofia moderna si sia biforcata seguendo due direzioni differenti: una prolunga la strada della dialettica, l'altra ricostruisce il fondo soggiacente alla *cosa in sé*, che emergerà dalla visione fondamentale di Schelling, ma che affonda le proprie radici nella *pars destruens* della metafisica cartesiana. La nostra ipotesi è che il primo punto sia strettamente legato alla filosofia della storia moderna e costituisca la base delle grandi narrazioni menzionate da Lyotard, prolungando in tal modo lo sforzo cartesiano in una nuova versione relativamente alla *Bildung* e all'emancipazione. Il secondo, invece, avrebbe inaugurato un'altra tradizione, inedita sino a quel momento, in cui il centro del dibattito e le nozioni non sorgono più dalla parte costruttiva del racconto cartesiano né dalla sua "correzione" noumenica di Kant e Fichte in termini di ragion pratica, ma dall'istanza anteriore dove operano il sogno e l'inconscio. Una tradizione che, attraverso Schelling, Schopenhauer, Nietzsche e Freud, tra gli altri, raggiunge il post-strutturalismo, ovvero proprio quell'insieme di autori la cui caratteristica comune è lo sforzo condiviso, seppur da diverse prospettive, volto a smascherare le narrazioni della modernità.

Non intendo, né potrei farlo qui, approfondire questa seconda linea, ma credo sia almeno necessario mostrare una pietra miliare di questa storia alternativa che affonda le sue radici in un territorio legato a quella che ho chiamato la fase *distruttiva* del racconto cartesiano. A questo scopo, farò riferimento a un autore di particolare importanza in quella tradizione, che raggiunge certe letture poststrutturaliste, come Nietzsche. Mi riferirò in particolare a un momento della sua opera che si ricollega esplicitamente e direttamente a Freud, alla sua concezione dell'*Es* quale appare nella seconda *topica*, ma in relazione simultanea con il momento fondazionale della metafisica moderna e col ruolo del sogno all'interno di essa. Mi riferisco al paragrafo 17 di *Al di là del Bene e del Male* (1886) in cui, dopo una critica al processo logico con cui Descartes arriva all'Io, Nietzsche afferma che l'unica conclusione logica del ragionamento cartesiano avrebbe dovuto essere: «*Esso pensa*» (Nietzsche, 1886, p. 21).

Questo è il famoso *Es* che Freud riconosce, in una lettera a Groddeck nel Natale del 1922, aver ricavato da Nietzsche come prestito letterario. Ma questa idea di "prestito letterario", una sorta di concessione all'influenza di Nietzsche ripetutamente negata, esprime ancora una volta la tentazione scienziata di Freud che abbiamo considerato come impossibile da accettare. Se non lo accettiamo, dovremo riconoscere che Freud, in realtà, non fu mai così lontano da quella stessa tradizione che egli disprezza in quanto speculativa, la quale risale a Schelling e Schubert, un seguace di Schelling e autore, quasi 100 anni prima di un lavoro intitolato *La simbolica del sogno* (1814), opera citata da Freud in più di un'occasione - cosa che ne attesta la conoscenza da parte sua, il quale nondimeno sostiene di non esserne mai stato influenzato. Cito di nuovo un testo tratto da *L'interpretazione dei sogni*:

La valutazione della vita onirica da parte di alcune scuole filosofiche, per esempio quella di Schelling, è una chiara risonanza dell'origine divina del sogno, mai posta in dubbio

dagli antichi. E del resto, per quanto chiunque abbia accettato la mentalità scientifica sia inequivocabilmente portato a rifiutare simili posizioni, la discussione sulla virtù divinatoria e profetica del sogno non è ancor oggi chiusa, dato che i tentativi di interpretazione psicologica sono insufficienti a spiegare la totalità dei fatti conosciuti (Freud, 1899, p. 14).

Qual è allora lo statuto dell'inconscio, supponendo che non sia scientifico, se riconosciamo la sua origine nel tessuto di una narrazione? Nel titolo del mio intervento ho associato l'inconscio all'idea di mito. Non sono sicuro che questo sia il termine più appropriato, se con quest'ultimo intendiamo un prodotto culturale molto preciso appartenente a certe culture pre-moderne o pre-scientifiche. Se, invece, con mito indichiamo la convinzione dominante in un dato tempo, come fa Müller in *Sopra la filosofia della mitologia* (1876) citato da Cassirer in *Linguaggio e Mito* (1925), si capisce in che senso l'inconscio possa essere considerato tale, dacché si ritrova a svolgere la medesima funzione trasversale descritta da Müller in questi termini:

Senza dubbio una mitologia si produce adesso tale e quale come ai tempi di Omero, solo è un fatto che noi non avvertiamo, perché viviamo nella sua propria ombra e perché tutti rifugiamo con terrore dalla piena luce meridiana della verità. Mitologia nel senso più alto della parola è il potere esercita dal linguaggio sul pensiero e cioè in qualsiasi sfera dell'attività spirituale (Müller citato in Cassirer, 1925, p. 10).

Tale potere è ciò che la stessa nozione d'inconscio esercita in tutte le sfere dell'attività mentale attraverso il linguaggio. Già negli anni Trenta del Novecento, ovvero in un periodo in cui la psicoanalisi non aveva ancora raggiunto l'influenza che avrebbe conquistato successivamente, un grande conoscitore della cultura occidentale come Thomas Mann espresse la seguente valutazione, che ritengo ancora valida nonostante sia trascorso quasi un secolo dalla sua formulazione:

Oggi, s'intende, di questa dottrina non si parla più come di un accettato o discusso metodo terapeutico. Essa - certo senza che il medico che la fondò se lo sognasse minimamente - ha già trascorso da tempo il campo puramente medico e si è trasformata in un movimento mondiale che si ripercuote in tutte le sfere dello spirito e della scienza: la critica letteraria e artistica, la storia della religione e la scienza della preistoria, la mitologia, l'etnologia, la pedagogia eccetera (Mann, 1929, pp. 484-485).

Poche descrizioni sono più adatte a ciò che definiamo come mito moderno e in grado di esprimere la stretta relazione vigente tra linguaggio e pensiero. Tuttavia, dobbiamo riconoscere che la psicoanalisi e la sua idea d'inconscio sono nutrite pure da un'altra tradizione che appartiene al campo della medicina ed è quella che ha sostenuto la convinzione scienziata freudiana, spingendolo ad allontanarsi dalla filosofia.

Mi riferisco all'influenza di Charcot, maestro di Freud nel 1886 nell'ospedale della Salpêtrière. Quest'ultima è molto rilevante perché, oltre a permettere di completare la sua elaborazione dell'inconscio, lo ricollega strettamente alla nozione di trauma. In Charcot l'uso dell'inconscio era vincolato a ciò che chiamava la condizione seconda o coscienza seconda, la quale svolge la stessa funzione che avrà l'inconscio in Freud, ovvero un luogo in cui il trauma genera effetti sulla vita cosciente in forma di sintomi.

In effetti, Freud usò lo stesso termine di «seconda coscienza» nei suoi primi scritti sull'isteria (cfr. Breuer, Freud, 1895), sino a optare, infine, per la dizione «inconscio». Nella sua interpretazione del sogno cartesiano, Freud parlava di un «sogno dall'alto» che assomiglia straordinariamente a questa nozione di seconda coscienza e che, ai nostri occhi, acquisisce valore nella misura in cui, successivamente, preferisce parlare di inconscio piuttosto che di seconda coscienza, riferibile a Charcot. Sappiamo che il contenuto di quel sogno cartesiano

corrisponde a ciò che abbiamo definito come la fase *distruttiva* della sua filosofia e che ha la caratteristica fondamentale di non rendere possibile la realtà stessa: costituisce, cioè, un racconto dissolvante della cosa reale la cui iperbole è il genio maligno, di contro a quella prima coscienza che abbiamo visto criticata da Nietzsche, ripreso da Freud durante la costruzione dell'idea di *Es*.

Penso che sia in questa dimensione distruttiva che si debba collocare, metaforicamente senza dubbio, la nozione di trauma applicata alla modernità, intesa come una ferita e una perdita traumatica che colpisce l'intera cultura premoderna. Di fronte a questo trauma e ai suoi effetti si costruiscono la filosofia cartesiana e i suoi epigoni, nella forma della moderna metafisica, che include Kant, e la tradizione che raggiunge Hegel, Marx e altri ancora, dando origine alle grandi narrazioni moderne, secondo l'ipotesi di Lyotard che cito letteralmente:

Originariamente la scienza è in conflitto con le narrazioni. Misurate col suo metro, la maggior parte di queste si rivelano favole. Tuttavia, dato che non si limita ad enunciare regolarità utili ma ricerca il vero, la scienza si trova nella necessità di legittimare le sue regole di gioco. È a tal fine che costruisce un discorso di legittimazione del proprio statuto, che si è chiamato filosofia. Si tratta di un metadiscorso che, quando ricorre esplicitamente a qualche grande referente narrativo, come la dialettica dello Spirito, l'ermeneutica del senso, l'emancipazione del soggetto razionale o lavoratore, lo sviluppo della ricchezza, conferisce l'appellativo di "moderna" alla scienza che ad esso si richiama per legittimarsi. Così avviene per esempio che la regola del consenso (Lyotard, 1979, p. 5).

Lyotard, tuttavia, non sembra aver preso in considerazione l'altra tradizione, altrettanto moderna, inaugurata da Schelling e culminata con lo stesso Freud. Probabilmente, ciò è dovuto al fatto che la psicoanalisi avrebbe contribuito, insieme alla filosofia di Nietzsche, a smascherare questa storia e questa



narrazione e a sostituirla con un'altra che ha la forma di un mito moderno e che, diluita all'interno della cultura come una nozione trasversale e indiscussa, ma che è sintomo di quel trauma collettivo e di quella perdita che si accompagna alla contingenza moderna, era stata espressa letteralmente per la prima volta secoli prima da Cervantes e Shakespeare (cfr. Serrano, 2012).

## Bibliografia

- Assoun, P.-L. (1976) *Freud, la philosophie et les philosophes*, Vrin, Paris.
- Baillet, A. (1691), *La vie de Monsieur Descartes*, Daniel Hothemels, Paris.
- Breuer, J., Freud, S. (1895), *Studi sull'isteria*, tr. it., in Freud (1967-1980), vol. I.
- Cassirer, E. (1925), *Linguaggio e mito*, tr. it., Garzanti, Milano 1975.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1972), *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Einaudi, Torino 1975.
- Derrida, J. (1967), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1971.
- Descartes, R. (1637), *Discorso sul metodo*, tr. it., in Id. (1969), pp. 129-185.
- Id. (1641), *Meditazioni metafisiche*, tr. it., in Id. (1969), pp. 187-258.
- Id. (1969), *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, UTET, Torino.
- Fichte, J. G. (1972), *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1998.
- Ffytche, M. (2012), *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Bird of Modern Psyche*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Foucault, M. (1961), *Storia della follia nell'età classica*, tr. it., Rizzoli, Milano 1963.
- Id. (1976), *Storia della sessualità. Vol I. La volontà di sapere*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1978.
- Freud, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.
- Id. (1915), *Metapsicologia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
- Id. (1924), *Autobiografia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
- Id. (1929), *Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino.
- Kant, I. (1781), *Critica della ragion pura*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2000.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1981.
- Mann, T. (1929), *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, tr. it., in Id. (1968), pp. 467-490.
- Id. (1958), *Scritti minori. Opere complete*, vol. XII, Arnoldo Mondadori, Milano.
- Nietzsche, F. (1886), *Al di là del bene e del male*, tr. it., in Id. (1964-1998), vol. VI, t. 2.
- Id. (1964-1998), *Opere di Friedrich Nietzsche*, 22 voll., Adelphi, Milano.
- Serrano, V. (2012), *Don Quijote, Hamlet y el cogito. Sobre las raíces de la estética en la filosofía moderna*, in *Isegoría*, n. 47, pp. 481-489.

## **Abstract**

### **The Myth of the Unconscious and Modern Trauma**

In this paper I try to situate the Freudian notion of unconscious in its relation to the tradition of modern philosophy. Starting from the analysis of three dreams made by Descartes in 1619 and their projection on modern philosophy, I state that both

the concept of dream and the concept of unconscious are parts of a narrative dimension of knowledge.

**Keywords:** Descartes; Freud; Modernity; Unconscious; Dream.