



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

La 'morte' di Sigmund Freud (1939-2009)

di Francesco Saverio Trincia

Sommario: Freud muore il 23 settembre 1939 alle tre di notte nella casa di Londra in cui viveva dopo la fuga dell'anno precedente da Vienna minacciata dai nazisti. Nella vicenda della sua morte, Freud ha messo in scena la propria teoria della morte, la propria nozione psicoanalitica di «morte»: egli ha configurato la sua vicenda vitale nella forma di una corrispondenza anche *finale* tra vita e pensiero, che gli ha permesso di morire riconoscendo liberamente la doppia necessità di quest'ultimo – quella che attiene alla sua serena ineluttabilità e quella che concerne la coerenza interna del pensiero della morte. Si propone qui un'analisi della «morte» di Freud nei testi ben noti risalenti al 1915, *Caducità, Noi e la morte, Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte, Lutto e melanconia*, tentando di farli parlare anche alla nostra coscienza etica e alla nostra sensibilità bioetica, con l'andare al fondo e al di là della trasparente chiarezza di quel che vi si dice

La 'morte' di Sigmund Freud (1939-2009)

di Francesco Saverio Trincia

1. Sigmund Freud muore il 23 settembre 1939 alle tre di notte nella casa di Londra in cui viveva dopo la fuga dell'anno precedente da Vienna minacciata dai nazisti. Era andato a morire in Inghilterra per godere, si direbbe retrospettivamente, della morte «necessaria che ogni essere umano dovrebbe riconoscere, secondo le sue più profonde convinzioni teoriche, nella forma della rappresentazione concettuale e del vissuto psichico di quel che accade ad un certo momento nella vita di un organismo. Nella sua vicenda vitale in certo senso fortunata, visto quel che nel 1939 si veniva annunciando per la Germania, una morte necessaria, riconosciuta, «accettata» e quindi anche destinalmente voluta, veniva così da lui stesso «preparata» e predisposta («*si vis vitam, para mortem*», aveva esortato alla fine dei due saggi sulla morte del 1915). La sua morte inglese sostituiva quindi la rischiosa ed evitata morte germanica, la cui violenza avrebbe ai suoi occhi rappresentato il culmine di una fine solo subita, anch'essa certo da accettarsi nella sua necessità come ogni morte comprese le morti violente di ogni guerra, ma svuotata di quella «preparazione» che ne esplicita la funzionalità alla vita. Nella vicenda della sua morte, Freud ha messo in scena la propria teoria della morte, la propria nozione psicoanalitica di «morte». Se pure si vuole evitare l'enfasi retorica dell'attribuzione a Freud stesso della messa in scena del modo del proprio morire, si dirà comunque che egli ha configurato la sua vicenda vitale nella forma di una corrispondenza anche *finale* tra vita e pensiero, che gli ha permesso di morire riconoscendo liberamente la doppia necessità di quest'ultimo: quella che attiene alla sua serena ineluttabilità e quella che concerne la coerenza interna del pensiero della morte.

Comenteremo dunque la «morte» di Freud nei testi ben noti risalenti al 1915, *Caducità, Noi e la morte, Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte, Lutto e melanconia*, tentando di farli parlare anche alla nostra coscienza etica e alla nostra sensibilità bioetica, con l'andare al fondo e al di là della trasparente chiarezza di quel che vi si dice. Ma la teoria della morte (la «morte») non è isolabile, nell'ambito di quella che si dovrebbe definire la *psicoanalisi vissuta* del suo fondatore, dalla morte effettiva. Le due morti fanno effettivamente una sola morte. Richiamare i termini essenziali della fine di Freud nel 1939 come sono

stati raccontati nel libro di Max Shur¹ non significa dunque solo introdurre l'argomento con il riferimento alla storia di un evento, ma essere già dentro al tema. Freud è morto come doveva e voleva.

Si ricordi anzitutto il riferimento al romanzo di Balzac, *Pelle di zigrino*, forse l'ultimo libro letto da Freud, sempre accurato nella scelta delle sue letture. Il commento («Era giusto il libro che dovevo leggere; parla di raggrinzimento e di inedia») dice che Freud percepisce il suo progressivo morire come un processo di asciugamento del fluido che tiene in vita il suo corpo. La morte costituisce una vicenda di impoverimento biologico progressivo, lo stesso, osserva Shur, che nel 1896 Freud aveva visto all'opera nella morte del padre che si era anche lui progressivamente raggrinzito. Raphael, il personaggio del romanzo che stringe un patto col diavolo, cede ai suoi desideri, ma in cambio subisce il raggrinzimento della vita e muore travolto dalla paura della morte. Freud invece muore senza paura. Avverte perfettamente il momento in cui il processo biologico del raggrinzimento è giunto al punto di irreversibilità e chiede a Shur di abbreviare quella che è divenuta ormai solo una condizione insensata di puro tormento. L'investimento libidico su quella sua vita che ormai non c'è più deve cessare. Il lavoro del lutto sulla sua propria morte è stato compiuto, dolorosamente ma senza paura: «Das ist jetzt nur noch Quälerei und hat keinen Sinn mehr», non resta ormai che il tormento insensato. Il senso del soffrire viene meno quando il suo oggetto vitale è ormai estinto. Freud, compiuto il lavoro del lutto, chiede a Shur di aiutarlo a passare in altre mani il testimone dell'investimento vitale. «Senza commiserazione e con piena coscienza della realtà», Freud chiede al suo medico l'intervento eutanasi che mette fine alla sua sofferenza ormai insensata. Egli decide sulla fine della propria vita e può farlo senza commiserarsi appunto perché non viene travolto da un destino soltanto subito.

Appare singolarmente inadeguato, se non del tutto imbarazzato, il commento conclusivo che Shur affida ad un passaggio delle *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*: «Di fronte a un morto assumiamo un atteggiamento del tutto particolare, manifestandogli una sorta di ammirazione, come se avesse compiuto qualche cosa di assai difficile»². Il passo freudiano in realtà si inserisce nel contesto della descrizione delle reazioni che si hanno di fronte alla morte altrui. Shur sembra voler dire con le sue stesse parole che la morte di Freud merita l'ammirazione che in genere si offre a chi, morendo, abbia paradossalmente «compiuto» qualcosa di difficile. Ma, mentre questo atteggiamento rappresenta nel testo freudiano una delle espressioni del desiderio di «scartare la morte, di eliminarla dalla vita»³, il modo stesso del morire scelto da Freud con la richiesta dell'intervento eutanasi ricordato da Shur implica che non si deve a chi muore alcuna particolare ammirazione. Per il fatto di essere morto, chi è morto non ha avuto alcun comportamento eccezionale, perché piuttosto ha restituito di fatto, nel suo stesso morire, al rapporto con la morte proprio la sincerità autentica, venuta meno con il «turbamento

¹ M. Shur, *Freud in vita e in morte. Biografia scritta dal suo medico*, ed. italiana ridotta a cura di A. Guglielmi, Bollati Boringhieri, Torino 2000. In quel che segue cito dalle ultime due pp. 498-499.

² S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, *Opere VIII*, p. 138.

³ Ivi, p. 137.

determinatosi nel nostro modo, fino ad ora ben fermo, di considerare la morte». Del tutto insinceramente, osserva Freud senza preoccuparsi di precisare *quando*, nella vicenda più o meno recente dell'umanità, ciò avvenisse, sebbene il riferimento ovvio sembri essere alla rottura prodottasi con la guerra, dicevamo a noi stessi che «eravamo naturalmente pronti a sostenere che la morte costituisce l'esito necessario di ogni forma di vita, che ognuno di noi ha verso la natura questo debito e che deve essere preparato a saldarlo, e che dunque la morte è un fatto naturale, incontestabile, inevitabile»⁴.

In realtà, la stessa impossibilità di raffigurarci la nostra morte, data l'inevitabile presenza di noi come vivi all'evento, e dunque la tendenza a metterla da parte respingendone la naturalità ovvia e del tutto non eroica, viene confermata dalla scoperta psicoanalitica che nessuno nel suo inconscio crede di dover morire e tutti si credono quindi immortali. Ne consegue l'evitamento del pensiero della morte da parte dell'uomo civilizzato, la ricerca di cause casuali capaci di mettere in crisi la nozione stessa della necessità del morire, ed infine la retorica del rispetto per i morti, di cui essi non hanno bisogno. Tale rispetto viene considerato più importante del rispetto per la verità e per i vivi. Per il modo stesso in cui è avvenuta, la morte di Freud distrugge alla radice la serie delle falsità che di fronte ad un morto in genere si impongono e che comprendono, tra l'altro, la pretesa che morire sia un'impresa eccezionale, di per sé meritevole di ammirazione. Morire in altro modo significa al tempo stesso rispettare la naturalità necessaria dell'evento *e dunque*, insieme al rispetto verso la verità del morire e verso la verità sulla vita di chi è morto, rispettare i vivi. Si rispetta così la verità sulla vita dei vivi, che solo una morte per raggrinzimento naturale, per inedia e per asciugamento, solo una morte come inevitabile spegnimento consente di alimentare attraverso l'accettazione della conclusione del lavoro del lutto.

Il riferimento alla verità del morire non va sottovalutato. In certo senso, questa verità viene posseduta solo da chi rimanga rigorosamente entro i confini di un vivere accettato nella necessità naturale che lo vede, secondo la tesi geniale e ben nota di *Al di là del principio di piacere*⁵, come la strada tortuosa su cui i viventi sperimentano l'impresa impossibile dell'evitamento della morte, causa motrice e finale del percorso stesso di un semplice rinvio anticipatamente destinato a finire. Al mancato riconoscimento della morte attraverso la sua espulsione dalla vita non si può rispondere allegando la presenza e la funzione di una impossibile dimostrazione della verità del morire soggettivo di ciascuno. Non crediamo alla nostra morte, si legge in *Noi e la morte*. Ciò facilita l'atteggiamento imbarazzato ed elusivo nei confronti della morte altrui. Ma la scoperta psicoanalitica conferma un'esperienza che in ogni senso dovrebbe essere definita filosofica. Con l'escludere ogni «dimostrazione» della morte rivolta a chi muore, tale esperienza mancata impone la sola possibile verità del morire quale esito da sempre anticipato di un vivere che si prende, per morire, un tempo comunque finito. Quel che nelle *Considerazioni* ha meritato solo una osservazione veloce, viene in *Noi e la morte* meglio articolato. Non

⁴ *Ibidem*

⁵ Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, Opere IX, pp. 224-227.

crediamo alla nostra morte, si è detto: «E’ impossibile per noi raffigurarcela. In tutti i nostri tentativi di immaginare come sarà dopo la nostra morte, chi ci piangerà e cose simili, possiamo constatare che in effetti continuiamo a essere presenti come osservatori. E’ anche veramente difficile condurre il singolo a tale persuasione. Non appena egli viene ad essere nella situazione di fare l’esperienza decisiva, diviene inaccessibile ad ogni dimostrazione»⁶.

Questo è un modo filosoficamente molto elegante di osservare che colui cui si dovrebbe imputare l’esperienza del proprio morire quale base di una dimostrazione che lo persuada che la morte è per lui *vera come sua morte*, è già venuto meno proprio per questo motivo e nulla quindi lo riguarda più. La suprema evidenza del proprio morire è per lui nulla perché egli viene a mancare nell’atto stesso di sperimentarla. La convinzione della propria immortalità è quindi sepolta nell’inconscio di ciascuno, secondo quel che si legge nelle *Considerazioni*, ma ciò non annulla l’impossibilità ontologica, come verrebbe di definirla, che l’inconscio sembra dover accettare. Da un lato, quindi, almeno fino al periodo precedente allo scoppio della Grande Guerra, l’umanità si è fatta forte della tesi, mediamente accettata, che la morte fosse un evento naturale da non potersi negare in alcun modo. D’altro lato, il mutamento dell’atteggiamento verso la morte seguito all’esperienza della morte di massa ha fatto emergere la *verità* dell’inconscio sulla morte, consistente nella *menzogna* della negazione nella credenza che la morte sia qualcosa per noi. Ma questo confronto tra la verità del morire e la sua falsificazione via negazione prodotta dall’inconscio trova una sorta di arbitrato favorevole all’inconscio stesso. Nel negare la morte, l’inconscio non falsifica quanto meno quel che una coscienza filosofica pienamente trasparente ne sapeva già dal tempo della filosofia epicurea, ossia che quando ci siamo noi non c’è la morte e che quando c’è la morte non ci siamo noi. Si tratta di una verità filosofica che a rigore non abbisogna della conferma psicoanalitica.

Anche in *Noi e la morte* è presente il riferimento alla morte dell’altro, del quale tuttavia si immagina la durezza e la cattiveria, come se la morte stessa fosse l’ovvia punizione di un difetto morale. Alla gentilezza d’animo, scrive Freud ironicamente, non si addice il pensiero della morte altrui, specie quando se ne potrebbe ottenere un vantaggio. Il che sottrae a quella gentilezza ogni valore morale, come è evidente. Si tratta, come nelle *Considerazioni*, del meccanismo psicologico inconscio dell’evitamento del pensiero della morte. E anche in questo testo, torna la falsificazione del «*de mortuis, nihil nisi bene*», e all’opposto, quando muore una persona cara, il motivo della disperazione per l’impossibilità di sostituire negli affetti la persona perduta. La svolta nell’argomentazione è molto simile nei due testi: «Questo modo di considerare la morte ha comunque un grande effetto sulla nostra vita. La vita s’impoverisce, perde interesse se non è lecito rischiare quella che, nel giuoco dell’esistenza, è la massima posta». Il modo sobriamente eroico dell’argomentare freudiano si appoggia a considerazioni tratte dalla esperienza della vita quotidiana, ma cariche di significato. La vita, privata della possibilità di

⁶ S. Freud, *Noi e la morte*, *Opere*, Complementi 1885-1938, Boringhieri, Torino 1993, p. 132.

mettere in gioco se stessa, diviene prevedibile, «vuota e insipida come un *flirt* americano, in cui si stabilisce fin da principio che nulla può accadere, a differenza di una relazione amorosa del vecchio continente, nella quale i due partner sono continuamente consapevoli delle conseguenze cui vanno incontro»⁷. L'esclusione della morte «dal libro mastro della vita» ha comportato rinunce ed esclusioni letteralmente vitali, rispetto a quelle sfide che invece si accettano quando si dica con il motto anseatico che «*navigare necesse est, vivere non necesse*». «La vita s'impoverisce, perde interesse», i legami affettivi e l'insopportabilità del dolore «ci rendono vili»⁸. E anche qui l'immagine del *flirt* americano, letteralmente senza storia, viene contrapposta alla storia di un amore vero, dove sempre il pericolo è «in agguato» per i due amanti. E anche in *Noi e la morte*, come nelle *Considerazioni*, ma forse con maggiore forza stilistica, si osserva che l'«indennizzo per tale impoverimento della vita» viene cercato nella finzione teatrale e letteraria, dove uomini muoiono ed uccidono, ma con il singolare privilegio che nella finzione la vita sopravvive alla propria morte, essendosi realmente «posta in gioco», e dunque anche con il privilegio che nella realtà ci manca, che la morte mette fine a quella vita «che noi possediamo soltanto al singolare». Nella finzione, infatti, l'unicità della vita viene sostituita dalla pluralità di morti di cui abbiamo bisogno per conservare il patrimonio di una «pluralità di vite» non a nostra disposizione. Anche la finzione realizza l'evitamento della morte perché dà corpo al nostro rammarico che «nella vita le cose possano svolgersi come in una partita a scacchi, dove un'unica mossa falsa può costringerci ad abbandonare il gioco: con l'aggravante che qui non possiamo contare su una seconda partita, sulla rivincita»⁹.

Fermiamoci a riflettere sulla lezione etica che Freud presenta, nella piena consapevolezza che anche in questo caso, come nel caso dell'analisi psicoanalitica del fenomeno religioso, la scoperta di quel che accade della morte nell'inconscio (la sua *impossibile negazione*, la falsificazione della verità) ha una ricaduta etica immediata. Quello che abbiamo definito il sobrio eroismo di Freud si basa sulla intrinseca convergenza tra la rivendicazione di ciò che il nesso vita-morte naturalmente è, da un lato (essenzialmente un evento unico, irripetibile, costituente il senso stesso della vicenda vitale umana, che appunto ricava il suo valore dal pericolo costantemente accettato di morire una volta, casualmente e per sempre, senza rivincita) e, dall'altro lato l'indicazione che così esso *deve essere* riconosciuto. Come se si dicesse che il rifiuto di accettare la falsificazione di ciò che appartiene all'immodificabile struttura del vivere porta con sé qualcosa che, in quanto accettazione e valorizzazione del *vivere non necesse*, assegna alla naturale morte del vivere un significato che non si risolve in quella naturalità. Si tratta di un altro punto filosoficamente rilevante, da cogliere dietro l'apparente «normalità» di quel che si legge nei testi. L'*aggiunta etica* connessa al riconoscimento della necessità del morire perché si dia un valore del vivere non si produce come un intervento che dall'esterno della natura le consegna il senso che altrimenti non

⁷ S.Freud, *Considerazioni*, cit., p. 138.

⁸ S. Freud, *Noi e la morte*, cit., p. 133.

⁹ *Ibidem*.

ha (come se si intendesse che si deve valorizzare la morte, che non basta vivere e morire naturalmente). In Freud accade piuttosto che se un’eccedenza dell’etica si dà («così si deve vivere e morire!», a questo veniamo esortati), essa impone la sua peculiare necessità assiologica senza distruggere il piano dell’immanenza naturale, nella forma di un sorta di «trascendenza nell’immanenza», secondo la formula usata in altro contesto da Juergend Habermas. La «normalità» del vivere-morire, persino la sua ovvietà, non vengono travolti dall’intervento di una decisione assiologicamente intenzionata. Un valore, persino eroico, il vivere-morire lo ospita originariamente. Non per questo, l’eroismo di un morire che non conosce rivincite è meno rilevante. Lo è anzi di più, proprio perché è incardinato nella necessità naturale, pur senza risolversi in essa, come si osservato.

La guerra ci costringe a tornare a credere non solo alla morte altrui, ma alla possibilità anzi alla assoluta normalità dell’infliggere e del ricevere la morte, dell’uccidere e dell’essere uccisi. In questo modo, ormai scosso il nostro modo civilizzato di evitare il pensiero della morte e ferma restando l’impossibilità di raffigurarci la nostra morte (per le ragioni inscindibilmente psicoanalitiche e logiche che si sono dette), la guerra ci impone di mettere a confronto «due diverse maniere di trattare la morte: quella che si può attribuire all’uomo delle origini, all’uomo preistorico, e l’altra, che è ancora viva in ciascuno di noi, ma che non appare alla nostra coscienza, giacché si trova nascosta nei recessi più profondi della nostra vita psichica»¹⁰.

Il richiamo all’antropologia dell’uomo primitivo serve dunque a riportare in superficie ciò che lo sviluppo civile ha fatto nascondere se non cancellare nei confronti della morte. L’elemento più importante di ciò che grazie alla guerra, che ci impone di credere alla morte, recuperiamo dell’atteggiamento dell’uomo originario è, lo si noti, un elemento che confligge nella maniera più netta con l’etica di un essere umano dipinto come buono che *non deve* in alcun modo ammettere la morte, questa estrema negazione di ogni forma di etica. Se dunque, da un lato, i due testi freudiani sono guidati dalla istanza etica del tutto peculiare che fa corpo con l’obbligo del riconoscimento della *necessità* naturale del vivere-morire (è questo punto che rende tali testi valorizzabili anche in ambito bioetico) e se tale obbligo ospita comunque un’ispirazione etica, il contenuto di tale riconoscimento resta poi del tutto estraneo ad ogni declinabilità etica per dir così tradizionale. Non la morte soltanto, infatti, viene riconosciuta come naturalmente inscritta nel nostro corredo psichico, ma quella volontà di *dare la morte* in grande e in dettaglio che appare inestricabilmente legata al sentimento unitivo, erotico, dell’amore. L’ispirazione etica dei testi freudiani è inscindibile dall’accettazione della realtà supremamente non etica, quella della guerra, che gli esseri umani compiono in quanto eredi di un assassinio primordiale, e quindi in quanto tutti virtuali assassini – anche e anzi in primo luogo di coloro che essi amano. La guerra, come festa finalmente ammessa dell’amore e dell’odio congiunti, come verità che completa l’ovvia impossibilità di sapere della nostra morte, è dunque la metafora reale di una verità che l’uomo primitivo

¹⁰ Ivi, p. 134.

incarnava nel suo comportamento. Nel suo atteggiamento «contraddittorio», l'uomo primitivo che noi *dobbiamo tornare a riconoscere in noi*, «da un lato prendeva la morte sul serio, la considerava la distruzione della vita e in questo senso se ne serviva; dall'altro la disconosceva annullandone il significato». Ma il rilievo che ha, in questo modo di comportarsi dell'uomo primitivo, il riferimento disconoscente la *propria* morte è molto meno determinante per la situazione che stiamo analizzando (è in gioco l'etica dell'accettazione di un ambito antropologico naturale che non sopporta né lodi né condanne etiche) di quello che ha il «fatto che egli assumeva una posizione radicalmente diversa per la morte altrui, dell'estraneo, del nemico [...] La morte altrui gli andava bene, la concepiva come distruzione e ardeva dal desiderio di provocarla [...] Nessun istinto lo tratteneva dall'uccidere e dal divorare individui appartenenti alla sua stessa specie [...] Egli ammazzava volentieri, come se fosse una cosa ovvia»¹¹.

Quando veniva a morte un suo caro, tuttavia, le due concezioni della morte si scontravano e nel confliggere davano vita ad una configurazione psichica «densa di conseguenze per l'avvenire», di conseguenze, dobbiamo ribadire, che aprono uno squarcio nella compattezza etica della contrapposizione tra la bontà dell'amare e il male dell'odiare, e la distruggono. Nel suo caro, moriva una parte di sé e quindi egli sperimentava che si può morire. Ma, di nuovo, non è questo, relativo alla parziale ammissione che la morte pure lo riguarda, il punto rilevante. Non è importante sapere che si muore, perché molto più importante è scoprire (Freud lo osserva in un passaggio fulminante in cui manca del tutto anche solo l'accento alla ragione del paradosso che sta illustrando) che «ciascuna di queste persone amate gli era pure per un certo verso estranea». Non viene detto quali siano le «leggi psicologiche» (anzitutto, si direbbe, la pulsione di morte) che spiegano l'ambivalenza strutturale dell'amore e dell'odio simultanei per lo stesso oggetto, ma è certo che «questi esseri amati erano anche, al medesimo tempo, estranei e nemici che avevano suscitato nell'uomo primitivo una certa dose di sentimenti ostili»¹². Freud giunge al punto di sostenere che la psicologia e la speculazione siano nate non di fronte all'enigma intellettuale della morte, ma dal «conflitto emotivo di fronte alla morte di una persona amata e ciononostante anche estranea ed odiata»¹³. Il risultato psicologico positivo per l'uomo primitivo è costituito da un compromesso che da un lato torna a respingere la morte perché a lui come a noi non risulta possibile pensarla, e contribuisce alla creazione di tutta la mitologia religiosa di una vita dopo la vita, ma d'altro lato lo caratterizza come essere che ama infliggere la morte, dato che, se non per sé, essa è concepibile per i suoi nemici. E' da questo aspetto del morire (del nemico, ma anche della persona amata), piuttosto che da quello da cui ebbe origine la dottrina dell'immortalità dell'anima, che si originano «il senso di colpa, la paura della morte e i primi comandamenti morali». Il senso di colpa proveniva dall'ambivalenza nei confronti del defunto, ed è esattamente da tale ambivalenza che sorge «il più antico e ancor oggi più importante comandamento etico [...] “Non ammazzare”», che «si costituì

¹¹ Ivi, pp. 134-135.

¹² Ivi, pp. 135-136.

¹³ Ivi, p. 136.

di fronte al morto amato e fu esteso» (radicalizzando la rottura della verità psicologica) «progressivamente ai non amati, agli estranei e infine anche allo stesso nemico»¹⁴.

2. Qui la sfida freudiana all’etica si rende esplicita. La teoria della morte si configura infatti esattamente come un sfida alle pretese di obbligatorietà dell’etica e del suo comandamento principale, «non uccidere», perché la risposta etica al senso di colpa rinvia a quella colpa radicale che consiste nella volontà inconscia di uccidere persino chi si ama. Si tratta dunque della reazione ad un senso di colpa legato al desiderio inconscio di uccidere, e non di un’autonoma decisione della ragion pratica di astenersi dall’uccidere. Molte sembrano essere le prove della «ripugnanza istintiva ereditaria» nei confronti dell’istinto di uccidere. Il divieto, antico ed imperioso, confermerebbe la convinzione delle «anime pie» circa la nostra ripugnanza a versare il sangue. La verità psicologica è tuttavia un’altra. Essa coincide con la nostra costituzione ontologica, ossia con quello che *naturalmente siamo*, piuttosto che con i divieti che ci imponiamo: «No, non lasciamoci indurre in errore. Non c’è in noi alcuna ripugnanza istintiva a versare il sangue. Noi siamo i discendenti di una serie lunghissima di generazioni di assassini»¹⁵. Il motivo conduttore di entrambi gli scritti torna ad emergere. Il nostro inconscio non crede alla nostra morte, mentre lo stesso inconscio nutre desideri di morte degli altri, sebbene tali «cattivi desideri» non posseggano alcun potere reale. Ora diviene chiaro quel che Freud non dice in forma esplicita. E’ proprio perché non crediamo alla nostra morte che alimentiamo il cattivo desiderio della morte altrui. Teniamo la morte a distanza dal nostro destino per poterla assegnare come destino agli altri che siamo disposti ad uccidere anche per delle piccolezze. Ciò che è supremamente nostro, la fine naturale della vita, privo in quanto tale della connotazione di obbligazione etica, lo trasformiamo nel divieto di uccidere gli altri che desideriamo veder morti. Così introduciamo l’etica nel nostro corredo psichico, le assegniamo il comandamento capitale di non uccidere, e finiamo per sentirci buoni. Trasformato in comandamento, il divieto fondamentale che tramite l’etica, appositamente istituita, ci imponiamo, si sostituisce all’autentico dovere etico di riconoscere ed accettare la naturalità del ciclo vita-morte e lo cancella. Osservati dal punto di osservazione del loro rinnegamento, il riconoscimento e l’accettazione del ciclo naturale vita-morte si svelano essere gli elementi basilari di un’«etica non impositiva», di quell’*altra etica* che può far valere i suoi comandi o le sue esortazioni solo a condizione che non venga tradita la *verità psicologica* che le si connette.

E’ solo in base al riconoscimento di quel che la natura ha fatto per noi collegando inestricabilmente amore ed odio, volontà di vita e desiderio della morte altrui, che diviene possibile immaginare un obbligo etico positivo, collocabile oltre la paradossalità etica finora inaudita di tale riconoscimento, di tale istanza di verità. Ci si può obbligare alla bontà e all’amore, ma solo a patto di

¹⁴ Ivi, p. 137.

¹⁵ Ivi, p. 138.

disporsi a sapere come siamo costituiti. Il pessimismo non tragico della pagina finale di *Noi e la morte* trova qui al tempo stesso la sua ragione e il suo limite. L'etica dell'obbligo è solo un derivato eventuale ed augurabile di un'etica del sapere. «Ancora una volta la natura ha fatto le cose in maniera più abile di quanto non saremmo capaci noi». Senza l'intervento astuto della natura, un'etica dell'obbligo di amare non sarebbe mai nata. «Noi non saremmo certo arrivati a pensare che è vantaggioso collegare in tal modo l'amore e l'odio. Ma la natura, servendosi di questa coppia antitetica, ci obbliga a mantenere sempre vivo l'amore e a rinnovarlo, dovendo meglio garantirlo contro l'odio che dietro ad esso se ne sta in agguato. Si può dire che gli slanci più belli della nostra vita amorosa sono dovuti alla reazione contro il pungolo della brama di uccidere che avvertiamo nel nostro animo»¹⁶.

E' per questo motivo che deve essere compiuto il vero e proprio «passo indietro», l'autentica «regressione», consistenti nel «cedere» alla ineluttabilità della guerra, per «adattarci ad essa». Il «passo indietro» che va compiuto consiste non nel negare l'augurabilità di un'etica dell'amore, ma nel negare che da tale etica si possono prendere le mosse come da un inizio, da un atto originario della ragione pratica. In tutti i sensi della nozione di originarietà, quel che è primo è la «verità» che ci dice che abbiamo superato il limite delle nostre «possibilità psicologiche» tutte le volte che ci siamo piegati al pietoso ma falso diniego della morte e della guerra. Passo indietro e regressione sono, in questo contesto, nozioni ambigue. Esse infatti sembrano implicare il darsi di un livello di valore (etico, spirituale) *dal* quale si discenda, abbandonando così un grado già raggiunto della maturazione civile. Freud sa bene che tale livello non è una acquisizione definitiva, non è un possesso certo, né possiede le caratteristiche della certezza trascendente. Sa che tale livello, semplicemente non esiste. Esso si istituisce piuttosto, come la pagina che esaminiamo mostra, attraverso una sorta di contraccolpo, di effetto successivo, dell'affermarsi della verità psicologica che mostra l'ineluttabilità della potenza di *Thanatos*. Freud parla di «regressione», e questo è certamente un segnale linguistico non irrilevante del suo amore per una civiltà dell'amore. Ma sa molto bene che quel che chiama «regressione» è una sorta di falso movimento che si produce a partire da uno dei poli di una oscillazione strutturale che in realtà istituisce entrambi i suoi poli, la positività etica dell'amore a cui non si può cessare di agognare e che tuttavia non possiede un'autonoma consistenza, da un lato, e dall'altro lato la cruda volontà di morte, da cui ci si deve comunque garantire, reagendo in direzione del polo amoroso.

E' tale movimento oscillante tra un valore etico presupposto che in realtà non c'è, e il suo opposto, movimento di va e vieni che lo fa essere nel solo modo in cui può pretendere di essere accolto, ossia quale *strutturale mancanza*, ciò che può presentarsi come il vero «dovere», dunque come il solo obbligo cui si possa assegnare lo statuto del *Sollen* che Kant assegnava alla libertà morale. Il restituire alla morte «nella realtà e nel nostro pensiero, il posto che le compete» non è soltanto «preferibile», in quanto contribuisce a «renderci la vita più sopportabile». L'etica del vivente, quell'etica

¹⁶ Ivi, pp. 140-141.

di cui si sopra è detto che non cala sulla vita ma consiste nella stessa *immanenza alla vita naturale*, si riassume nella tesi che «sopportare la vita è pur sempre il primo dovere di ogni vivente»¹⁷. Il *parare mortem* se vuoi, come devi, «volere la vita», con cui lo scritto si chiude assegna al rapporto con la morte il senso etico ora finalmente visibile ma non esplicitabile, non tematizzabile. Il dovere di sopportare la vita preparando la morte, non è la stessa cosa che semplicemente la continuità naturale vivere-morire. E' piuttosto questa stessa continuità costantemente interrotta dalla frattura che separa ed unisce i due termini, ma collocata entro l'oscillazione tra un valore negato e il suo opposto, un'oscillazione impossibile e costituente, conflittuale e distruttiva, ma anche positivamente allusiva ad un «oltre» la natura, tenuto purtuttavia entro la natura.

La fisionomia dinamica, instabile, irrisolta, del rapporto tra amore ed odio, che presuppone l'accettazione della morte e della guerra, esibisce la stessa relazione che Freud stabilisce tra *Eros* e *Thanatos* in *Il disagio della civiltà*. Anche qui, come in *Noi e la morte*, la correlazione tra potenze pulsionali opposte non sfocia nella paralisi, nell'annullamento reciproco. Se ci autorizziamo a chiamare «etica» l'eccezione che non solo *residua* dal conflitto pulsionale, ma che da tale conflitto *viene alimentata* e se nel procedere in questo modo non facciamo che dare voce a quel che Freud vuole che si avverta, ma che non può e non deve da lui essere esplicitato, se la fisionomia di quest'*altra etica* non deve essere distrutta dalla rivendicazione di doveri d'amore o di ragione, ossia dalla sua positivizzazione in un sistema di obbligazioni date, possiamo osservare che tramite la riflessione sulla morte abbiamo preso contatto con uno strato profondo del pensiero freudiano, ed abbiamo anche imparato che il tentare di esporlo in qualche modo trionfalmente alla luce del sole equivale a distruggerlo. Se inoltre vogliamo, prima dell'ultimo passo dell'analisi dedicato al tema del lutto, ripetere e precisare il motivo della evocazione, in questo contesto, della bioetica, diremo che la prossimità di quest'ultima è visibile nella problematizzazione da parte di Freud della volontarietà dell'atto presuntivamente etico di riconoscimento della morte, se è vero che necessità della morte e della sua accettazione sono delle *necessità* che si impongono sì, ma dall'interno della vita. L'*altra etica* di cui abbiamo parlato ruota intorno alla ridefinizione della nozione di necessità, alla luce della scoperta della sua costitutiva ambiguità, del suo presidiare un ambito che sta sul limite della natura. Saremmo allora di fronte a quella declinabilità filosofica della «bioetica» che la concepisce come un'etica interna alla vita, e che si può pensare come una sorta di autoregolazione della vita stessa, ossia appunto con dovere di stabilire l'insopprimibile affermarsi della necessità della vita-morte e della conseguente impossibilità di disconoscere la morte¹⁸. Le ragioni di una decisione sulla vita (quella, anzitutto, di accettare e persino di volere, in certe condizioni estreme accelerare la sua fine) sono *interne* e in questo senso sono in ogni caso delle ragioni *della vita*.

¹⁷ Ivi, p. 141.

¹⁸ Cfr. F. S. Trincia, *Etica e bioetica*, Franco Angeli, Milano 2008.

La nozione del lutto si innesta in questa situazione concettuale completando il quadro grazie al riferimento al tema del recupero della «libertà» dell'Io una volta che il «lavoro del lutto» si sia felicemente concluso. E' difficile negare che questo aspetto della teoria freudiana del morire aggiunga all'*altra etica* che è possibile attribuirgli un aspetto che non può mancare all'esortazione di accettare la morte. E sebbene la libertà che l'Io recupera grazie al lutto e dopo di esso sia la libertà disinibita dell'investimento libidico sottratto finalmente alla cattura e alla fissazione nell'oggetto che in quanto morto non c'è più e non merita quindi più di attrarre quell'investimento, è indubbio che tale libertà pulsionale goda anche di una ricaduta in termini etici, e possa quindi essere considerata l'espressione di una sempre rinnovantesi, più generale, libertà del vivere. Le brevi, intense pagine del saggio *Caducità* costituiscono la piena riprova di questo. Il lutto, dunque, è, come Freud scrive sempre nel 1915, «invariabilmente la reazione alla perdita della persona amata o di un'astrazione che ne ha preso il posto». Sebbene sia in certa misura simile alla melanconia, il lutto non è considerato uno stato patologico, in quanto è destinato ad essere superato. In realtà il lutto non appare patologico perché sappiamo spiegarlo bene. Esso comporta, in quanto reazione alla perdita di una persona amata, uno stato d'animo doloroso e «la perdita della capacità di scegliere un qualsiasi nuovo oggetto d'amore (che significherebbe rimpiazzare il caro defunto), l'avversione per ogni attività che non si ponga in rapporto con la sua memoria»¹⁹. Il «lavoro svolto dal lutto» consiste, sulla base di queste premesse, nell'accoglimento dell'esame di realtà: «L'esame di realtà ha dimostrato che l'oggetto amato non c'è più e comincia ad esigere che tutta la libido sia ritirata da ciò che è connesso con tale oggetto». Sebbene contro tale richiesta si levi la forte avversione che si accompagna al timore di dover abbandonare una posizione libidica consolidata e ad una «pertinace adesione all'oggetto», «la normalità è che il rispetto della realtà prenda il sopravvento», anche se ciò richiede il tempo che consente di prolungare psichicamente l'esistenza dell'oggetto perduto. Il «comando della realtà» viene rispettato pur restando fortemente doloroso. Tale dolore appare ovvio, ma quel che conta è che «una volta portato a termine il lavoro del lutto, l'Io ridiventa in effetti libero e disinibito»²⁰.

Tra l'accettazione della morte che ci consegna la libertà del sopportare la vita (ritrovandosi liberi entro una condizione di necessità riconosciuta), e il concludersi del lavoro del lutto che ci restituisce la libertà di investire su oggetti ulteriori rispetto a quelli scomparsi, si stabilisce un nesso talmente stretto da rendere legittimo il sospetto che la vita e la continuità vita-morte vengano sopportate, esattamente *perché* vita è anche il lavoro del lutto che restituisce la libertà libidica all'Io e lo spinge verso altri investimenti. Non è né possibile né legittimo tentare di restituire il fascino della lettura delle pagine di *Caducità*. Importa in questa sede solo utilizzarle per completare il quadro della filosofia freudiana della vita-morte. Il bello naturale ed artistico ispira lo sgomento e la tristezza per la fine che incombe su ciò

¹⁹ S. Freud, *Lutto e melanconia*, *Metapsicologia*, *Opere VIII*, p. 103.

²⁰ Ivi, p. 104.

che è bello e transitorio. Nessuna delle due reazioni a tale turbamento, il «tedio universale» e la rivolta contro il «presunto dato di fatto» della fine incombente, appare legittima. La caducità del bello non implica il suo svilimento, così come nulla di ciò che è bello e perfetto si sottrae alla caducità²¹. Scatta anche qui il meccanismo concettuale dell’ambivalenza o, se si preferisce della coesistenza di due aspetti, uno dei quali, la morte, non diventa affatto unico e dominante e non azzerava quindi il valore della vita finita, entro cui il bello comunque è destinato ad apparire. L’estremo della caducità del bello convive con la permanenza caduca del bello stesso, mentre l’estremo del bello convive con la sua transitorietà, senza esserne intaccato. Tra la *finitezza* del valore del bello e il *valore* del bello in quanto tale non si stabilisce una relazione di reciproca esclusione. La morte incombente sul bello non ne sminuisce il valore, perché sebbene sia doloroso accogliere l’idea della fine, quest’ultima resta pur sempre vera.

Domina nella pagina di Freud la convinzione eticamente cruciale che il valore di ciò che accade nella vita finita (il darsi del bello naturale ed artistico) non sia commisurabile alla sua permanenza in un tempo infinito. Niente affatto paradossalmente, è proprio la collocazione del bello nella vita finita e soggetta a morte, quel che conferisce al valore e al suo portatore materiale la propria caratteristica di realtà assiologica non ampliabile né riducibile in base alla sua sopravvivenza oltre la vita volta a volta attuale entro cui esso viene apprezzato. E’ *l’assolutezza volta a volta contingente* dell’apprezzamento del bello, è questa ambivalenza ossimorica legata all’atto vitale volta a volta singolo dell’apprezzamento compiuto dagli esseri umani, ossia è questo *valere del valore per noi esseri finiti* in un certo momento del tempo, ciò che fa del valore un valore. Nessuno saprebbe che farsi di oggetti dal valore eterno, non minacciati in quanto oggetti del mondo dalla loro innegabile caducità: «Il valore di tutta questa bellezza e perfezione è determinata soltanto dal suo significato per la nostra sensibilità viva, non ha bisogno di sopravvivere e per questo è indipendente dalla durata temporale assoluta»²².

Era il pensiero insopportabile della fine e la non accettazione del lutto ciò che provocava le reazioni degli amici di Freud sui sentieri di S. Martino di Castrozza. Si avvertiva da parte loro quanto la bellezza naturale fosse effimera, ma si respingeva come troppo doloroso il lutto per la sua fine. Il pensiero della caducità, accompagnato dalla ribellione psichica contro il lutto, turba il godimento del bello nascente dal suo contatto con la «sensibilità viva». Il lutto raccoglie la sua radicale enigmatica, che sfugge alla pretesa che si accetti la sua ovvietà, non nelle sue premesse (tutti possediamo una certa capacità di amare, rivolta dapprima al nostro Io e poi agli oggetti che via via vi accogliamo, per cui alla distruzione degli oggetti segue la riconquista della nostra libertà libidica), ma nella questione della dolorosità del distacco dagli oggetti morti. Pure in presenza di un nuovo oggetto vivo, il lutto produce un attaccamento incomprensibile all’oggetto morto già pienamente sostituibile. Si tratta, come ben si comprende, del problema dell’accettazione della morte, visto ora dalla prospettiva del rifiuto della

²¹ Cfr. S. Freud, *Caducità*, Opere VIII, p. 174.

²² *Ibidem*.

inerzialità del lutto, che, se accolta come tale, ci sprofonderebbe nella insuperabilità di un morire che si isola dal vivere di cui rappresenta la fine, il fine e il sempre nuovo inizio. «*Si vis vitam, para mortem*»: devi volere la vita se intendi preparare la morte, portando ogni volta a compimento il lavoro del lutto.

La guerra, scoppiata poco dopo la conversazione tra amici da cui prende lo spunto *Caducità*, offre la possibilità della conferma che il lavoro del lutto per ogni morte anche di ciò che vi è di più prezioso, faticosamente, dolorosamente si estingue e riapre lo spazio della nostra libertà di amare sempre nuovi oggetti. I beni che la guerra ci ha fatto perdere hanno veramente perduto il loro valore «perché si sono dimostrati precari e incapaci di resistere?». Solo chi permane in una condizione di lutto non concluso può ritenere di potersi preparare a una rinuncia definitiva perché ciò che è prezioso si è dimostrato perituro. In realtà, la rinuncia del lutto «a tutto ciò che è perduto» è l'analogo dell'atto vitale dell'accettazione della morte, se addirittura non ne costituisce la giustificazione più profonda: «Se ha rinunciato a tutto ciò che è perduto, ciò significa che esso stesso si è consumato e allora la nostra libido è di nuovo libera (nella misura in cui siamo ancora giovani e vitali) di rimpiazzare gli oggetti perduti con nuovi oggetti, se possibile altrettanto o più preziosi ancora»²³. Il superamento del lutto consente di scoprire che i valori della civiltà non sono sminuiti dalla scoperta della loro precarietà. I portatori materiali dei valori possono essere andati distrutti e tornare a rischiare in ogni momento di essere distrutti, ma i valori possono essere ricostruiti, nel senso che possono apparire nuovi beni della civiltà, anch'essi non materialmente eterni, ma infinitamente risorgenti come valori. Nulla è più lontano da questa sobria considerazione del ciclo vitale della rinascita di beni e valori, di un facile ottimismo. L'immagine della morte e del lutto che al tempo stesso spezzano e riannodano la continuità vitale e la libertà libidica minano alla base il tentativo che si faccia di declinare in termini progressivi la vicenda della vita-morte, che proprio per questo si offre all'altrettanto sobria iscrizione nell'orizzonte di un'*altra etica*.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

²³ Ivi, pp. 175-176.